

26/2

revista do centro de estudos humanísticos
série filosofia e cultura
2012

diacrítica

a filosofia na academia

IX SIMPÓSIO GALAICO-PORTUGUÊS DE FILOSOFIA

ética e política

III ENCONTROS DE BRAGA

SOBRE ÉTICA E FILOSOFIA POLÍTICA

efemérides

ROUSSEAU

IRMÃOS GRIMM



26/2

revista do centro de estudos humanísticos
série filosofia e cultura
2012

diacrítica

a filosofia na academia

IX SIMPÓSIO GALAICO-PORTUGUÊS DE FILOSOFIA

ética e política

III ENCONTROS DE BRAGA
SOBRE ÉTICA E FILOSOFIA POLÍTICA

efemérides

ROUSSEAU
IRMÃOS GRIMM

hmnus



Universidade do Minho
Centro de Estudos Humanísticos

Título: DIACRÍTICA (Nº 26/2 – 2012)
Série Filosofia e Cultura

Directora: Ana Gabriela Macedo

Editor: Virgínia Soares Pereira

Editor-Adjunto: João Cardoso Rosas

Comissão Redatorial: Daniel Halliday (U. Melbourne), David Alvarez (U. Vigo), Helder de Schutter (U.C. Louvain), Iwao Hirose (McGill U.), Joanne Paisana (U. Minho), João Rosas (U. Minho), Orlando Grossegesse (U. Minho), Pascal Duval (U. Sorbonne-Paris 1), Vítor Moura (U. Minho)

Comissão Científica: Acílio da Silva Estanqueiro Rocha (Universidade do Minho), Arnaldo Espírito Santo (Universidade de Lisboa), Catherine Audard (London School E.P.S.), Elisa Lessa (Universidade do Minho), Fernando Augusto Machado (Universidade do Minho), Joanne Madin Vieira Paisana (Universidade do Minho), João Manuel Cardoso Rosas (Universidade do Minho), João Vila-Chã (Faculdade de Filosofia da U.C.P.), José Esteves Pereira (Universidade Nova de Lisboa), José Luís Barreiro Barreiro (Universidade de Santiago de Compostela), Manuel Ferreira Patrício (Universidade de Évora), Manuel Rosa Gonçalves Gama (Universidade do Minho), María Xosé Agra (Universidade de Santiago de Compostela), Mário Vieira de Carvalho (Universidade Nova de Lisboa), Norberto Amadeu Ferreira G. Cunha (Universidade do Minho), Pedro Cerezo Galán (Universidade de Granada), Richard Bellamy (University of Essex), Steven Lukes (New York University), Virgínia Soares Pereira (Universidade do Minho), Viriato Soromenho-Marques (Universidade de Lisboa), José Manuel Robalo Curado (Universidade do Minho), Vítor Manuel Ferreira Ribeiro Moura (Universidade do 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 Introdutória**
- A FILOSOFIA NA ACADEMIA
IX SIMPÓSIO GALAICO-PORTUGUÊS DE FILOSOFIA
- 11 **Apresentação**
Vítor Moura
- 15 **A filosofia para além da academia**
Acílio da Silva Estanqueiro Rocha
- 43 **Informe para una academia o elogio de la filosofía**
Nel Rodríguez Rial
- 63 **O Problema das filosofias nacionais e da filosofia como saber universal: o caso português**
Pedro Martins
- 89 **Feminismo e filosofía política: reflexións sobre o canon e a academia**
María Xosé Agra Romero
- 105 **Um modo de fazer filosofia: A ontologia histórica de Ian Hacking**
João Ribeiro Mendes
- 121 **Noam Chomsky: epistemoloxía, filosofía política e educación**
Rebeca Roca Fraga / Martín González Fernández
- 157 **A descoberta do inconsciente no século XIX português**
Manuel Curado

- 183 **A chegada de María Zambrano ao claro do bosque:
o sendeiro da razón poética tralo maxisterio de Zubiri e Ortega**
M^a Aránzazu Serantes

ÉTICA E POLÍTICA

III ENCONTROS DE BRAGA SOBRE ÉTICA E FILOSOFIA POLÍTICA

- 195 **Ernest Gellner's functionalist approach to nationalism: a criticism**
Ander Errasti Lopez
- 209 **Democratic institutions: the spell of Plato
and the return to the classics**
José Colen
- 221 ***Explicatio* and *Imperium*: on the continuity between the
ontological condition and the political existence**
Lisete Rodrigues
- 233 **Morality sources at an international level: when universality
overcomes morality**
María Cristina Astier Murillo
- 249 **Entre os deveres de justiça doméstica e global:
uma questão de prioridade**
Maria João Cabrita
- 267 **Paradoxes of Liberal Policy:
racial and gender challenges in today's USA**
Marta Nunes da Costa
- 277 **Universality and the deconstruction of identity**
Simon Skempton

TRICENTENÁRIO DO NASCIMENTO DE JEAN-JACQUES ROUSSEAU

- 293 **Atualidade e performatividade da questão do *contrato social***
José Marques Fernandes
- 323 **Um herético em país de frades, ou como Rousseau invadiu Portugal**
Fernando Augusto Machado
- 353 **Máscara e educação em Jean-Jacques Rousseau**
Custódia Martins
- 369 **Melodia e imitação musical em *Ensaio sobre a origem das línguas***
Ângelo Martingo

EFEMÉRIDE: OS IRMÃOS GRIMM

- 385 **Por entre mitos e *märchen*: problemática e perspectiva**
Nuno Simões Rodrigues
- 403 **Para além dos contos de fadas – Jacob Grimm, o gramático**
Bernhard Sylla

VÁRIA

- 419 **Charles Dickens and the popular radical tradition**
Georgina Abreu
- 431 ***Galegos, galego-portugueses ou espanhóis?*
Hipóteses e contributos para a análise das origens e funções
da imagem atual da Galiza e dos galegos em Portugal**
Carlos Pazos Justo
- 445 **Pós-colonialismo e identidade na literatura caribenha de
língua inglesa: memória e autorrepresentação na escrita de
Jamaica Kincaid**
Lívia Vivas
- 469 **Paul Ricœur, o caminho da *sabedoria prática***
Luís Pereira
- 489 **De Pandora a Eva: fontes antigas da misoginia ocidental**
Maria José Ferreira Lopes

INÉDITO

- 513 **As conferências de Annapolis sobre o *Direito Natural*:
um texto inédito de Leo Strauss**
José Colen

IN MEMORIAM

- 547 ***In memoriam*: António Eugénio Peixoto (1953–2012)**
Pedro Martins

RECENSÕES

- 561 **It didn't happen here: why socialism failed in the United States**
Jorge Pereira

- 565 ***O livro das origens: a inscrição teológica da pedra de Chabaka***
António J. G. de Freitas
- 569 ***Elder Paisios, With Pain and Love for contemporary man***
Clara Costa Oliveira
- 572 ***José Pedro Paiva, Baluartes da fé e da disciplina: o enlace entre a Inquisição e os bispos em Portugal (1536-1750)***
João Peixe
- 576 ***Rosario Mascato Rey, Valle-Inclán lusófilo: documentos (1900-1936)***
Carlos Pazos Justo
- 578 ***Belmiro Fernandes Pereira, Retórica e eloquência em Portugal na época do Renascimento***
Virgínia Soares Pereira
- 583 **Normas de apresentação**

NOTA INTRODUTÓRIA

O presente número da *Diacrítica – Série de Filosofia e Cultura* congrega um conjunto diversificado de ensaios e artigos que correspondem, em grande parte, à investigação que se faz no âmbito da Linha de Ação de Filosofia e Cultura, do Centro de Estudos Humanísticos da Universidade do Minho. São quatro as áreas temáticas em que se inserem os trabalhos aqui reunidos: 1) “A Filosofia na Academia”, dossier que agrupa um conjunto de sete conferências proferidas no IX Simpósio Luso-Galaico de Filosofia, realizado em Braga nos dias 28 e 29 de outubro de 2011 (este Simpósio constituiu também uma introdução à homenagem pública ao Prof. Acílio Estanqueiro Rocha, que se realizou no dia 29); 2) Questões de Ética e Filosofia Política, sete conferências apresentadas no âmbito da realização dos III Encontros de Braga sobre o tema; 3) Duas efemérides: quatro artigos consagrados ao pensamento e influência do filósofo Jean-Jacques Rousseau, em celebração do tricentenário do seu nascimento; dois artigos dedicados à obra dos irmãos Jacob e Wilhelm Grimm, que em 1812 – celebram-se agora duzentos anos – deram a lume, e ao mundo, os seus primeiros contos tradicionais e de fadas, sendo um dos artigos especificamente dedicado a Jacob Grimm e ao seu contributo na área da Linguística Alemã; 4) “Vária”, um acervo de textos de temática diversificada, de índole cultural, intercultural e transcultural, relacionados com o pós-colonialismo, identidades e estudos feministas. Compõem ainda o volume: a apresentação, edição e tradução anotada de um inédito de Leo Strauss, e algumas recensões.

Uma palavra final deve reservar-se para sublinhar o texto *In Memoriam*, dedicado a António Eugénio Peixoto, malgrado Professor e Colega que há pouco deixou enlutados o Instituto de Letras e Ciências Humanas e a Academia do Minho.

Virgínia Soares Pereira

a filosofia na academia

IX SIMPÓSIO GALAICO-PORTUGUÊS DE FILOSOFIA

APRESENTAÇÃO

Entre os dias 28 e 29 de Outubro de 2011, no Auditório do Instituto de Letras e Ciências Humanas da Universidade do Minho, teve lugar o IX Simpósio Luso-Galaico de Filosofia. Com uma frequência bienal, este simpósio foi criado com o objectivo de se constituir como um fórum para o encontro e debate de ideias entre as comunidades filosóficas ligadas às universidades do Minho e de Santiago de Compostela. Esta edição contou com o patrocínio do Departamento de Filosofia e do Centro de Estudos Humanísticos da Universidade do Minho.

Desde o início, os organizadores desta nona edição pretenderam associar a realização do Simpósio às cerimónias de homenagem ao Professor Acílio Estanqueiro Rocha, por ocasião da sua aposentação. O Prof. Acílio Rocha foi co-fundador do Simpósio Luso-Galaico e um dos seus mais constantes e enérgicos dinamizadores. Sob o signo desta homenagem, o tema escolhido para esta edição foi “A Filosofia na Academia”, em tributo à excelência do percurso académico e científico de Acílio Rocha.

A Conferência Inaugural esteve a cargo do Professor Nel Rodríguez Rial. Expressamente dedicado à figura de Acílio Estanqueiro Rocha, a conferência de Nel Rodríguez Rial propôs-se repensar o “velho ofício da filosofia” num exercício que não se limitasse a ser um simples levantamento sociológico das mudanças em curso na Universidade contemporânea, motivadas pela revolução trazida pela disseminação das novas tecnologias aplicadas enquanto ferramentas pedagógicas ou causadas pela adaptação e implementação do modelo de Bolonha. Em vez de uma lamentação sobre o modo como os diversos interesses políticos e económicos estarão a coarctar progressivamente a autonomia da investigação e gestão universitárias, o autor ensaiou uma reflexão “mais modesta” sobre a natureza particular do ofício do pensar filosófico e sobre as exigências pedagógicas que a sua simples existência coloca à Universidade.

A comunicação de Maria Aránzazu Serantes apresentou alguns traços essenciais do pensamento de María Zambrano, destacando sobretudo a ver-

tente que melhor reflecte o modo como a filósofa espanhola soube reunir e condensar a influência de vários mestres. Através da obra desta discípula heterodoxa de Ortega y Gasset, é possível avaliar que temas circulavam por entre os meios intelectuais espanhóis seus coevos. Em particular, a autora opta por singularizar o conceito de *razão poética*, oferecendo uma arqueologia dos pressupostos, autores e eixos temáticos que terão constituído os alicerces deste conceito axial na filosofia de Zambrano.

A apresentação de Manuel Curado procurou as raízes da noção de inconsciente na história intelectual portuguesa do século XIX, nomeadamente a partir da obra de autores como o Abade de Faria, Cândido de Figueiredo, Bettencourt Raposo, Miguel Bombarda ou José de Lacerda. O teor de todas estas contribuições, necessariamente diversas e mesmo paradoxais, foi compartimentado em três categorias mais salientes: o inconsciente enquanto foco criativo, o carácter manipulável do inconsciente e o inconsciente enquanto perfeição do psiquismo.

O texto de Rebeca Roca Fraga e Martín González Fernández dedicou-se a uma análise de alguns dos mais importantes textos de Noam Chomsky sobre democracia e educação, a partir de uma antologia recente organizada por Carlos-Peregrín Otero. As contribuições de Chomsky sobre o tema geral da educação são avaliadas a três níveis: a discriminação das suas bases epistemológicas, o enquadramento na filosofia política e a reflexão crítica que é proposta pelo autor.

Que lugar para a filosofia política feminista na universidade contemporânea? Maria Xosé Agra Romero procurou enunciar respostas para esta questão, revisitando o impacto que os estudos feministas e de género tiveram sobre a filosofia, e a filosofia política em particular, ao longo das últimas décadas. Para além da avaliação da importância crescente deste sector da filosofia política contemporânea, a autora dá conta da sua influência sobre a organização da comunidade política actual, algo que ultrapassa em muito o seu estatuto como simples ramo científico.

João Ribeiro Mendes desenhou um retrato da ontologia histórica do filósofo canadiano Ian Hacking, insistindo na especificidade da sua proposta perante a teoria homónima de Michel Foucault. A partir desta base mais descritiva, foi avaliado o modo como o modelo de Hacking poderá sustentar uma nova compreensão de temas filosóficos clássicos, designadamente a questão da natureza da racionalidade científica.

A apresentação de Pedro Martins visou uma avaliação da pertinência e fundamentos da noção de “filosofias nacionais”, em geral, e da ideia de uma “filosofia portuguesa”, em particular. Adoptando uma perspectiva

anti-essencialista e historicamente orientada, o autor defende o carácter universal do pensamento filosófico e a partir dessa base propõe uma avaliação crítica da ideia de filosofias nacionais, assumindo como paradigmático o caso português.

Acílio Estanqueiro Rocha proferiu a conferência de encerramento, retomando, em certo sentido, o tema da conferência inaugural: o que pode ser a filosofia para além da academia? Entre a lógica e a ética, ou a epistemologia e a estética, a filosofia é uma prática discursiva profundamente comprometida com o mundo da vida. Enquanto actividade académica, e seguindo o conselho de Kant, a filosofia deve ser mais um instrumento para pensar dinamicamente a realidade – sendo para tal indispensável um profundo conhecimento da sua história – do que uma desenquadrada enumeração de doutrinas.

Braga, Dezembro de 2012

Vítor Moura

A FILOSOFIA PARA ALÉM DA ACADEMIA

LA PHILOSOPHIE AU-DELÀ DE L'ACADÉMIE

PHILOSOPHY BEYOND ACADEMY

Acílio da Silva Estanqueiro Rocha*
acilio@ilch.uminho.pt

Num Simpósio sobre “A Filosofia na Academia”, importa, no seu encerramento, versar o tema “A Filosofia para além da Academia”. O objectivo é sobretudo mostrar como a filosofia transcende as referências académicas habituais. Ela abrange a lógica, a ética, o conhecimento, a estética, mas é a sabedoria que a preenche: ela está aqui em uníssono com a existência. Então, a filosofia é “uma prática discursiva que tem a vida por objecto, a razão por meio e a felicidade por fim”. Por isso, mais que aprender filosofia, importa aprender a filosofar.

Palavras-chave: Filosofia, Ironia, Modo de Viver, Existência, Conhecimento, Sabedoria.

Lors d'un Symposium portant sur “La Philosophie dans l'Académie”, nous voulons, à l'heure de sa clôture, porter le regard vers “La philosophie au-delà de l'Académie”. Le but est surtout de montrer comment la philosophie transcende les références académiques habituelles. Il est vrai qu'elle a trait à la logique, à l'éthique, à la connaissance, à l'esthétique, mais c'est la sagesse qui la comble vraiment: ici, elle est à l'unisson avec l'existence. Alors, la philosophie est “une pratique discursive qui a la vie pour objet, la raison pour moyen et le bonheur pour fin”. Donc, plus qu'apprendre la philosophie, il faut apprendre à philosopher.

Mots-clés: Philosophie, Ironie, Manière de Vivre, Existence, Connaissance, Sagesse.

* Universidade do Minho, Centro de Estudos Humanísticos, Braga, Portugal.

Projected as the final conference in a Symposium on “Philosophy in the Academy”, this article addresses the subject of “Philosophy beyond Academy”. The objective is above all to show how philosophy transcends the usual academic references. Philosophy encompasses logic, ethics, epistemology, aesthetics, but it is mainly inhabited by wisdom: it is in accordance with existence. Therefore, philosophy is “a discursive practice holding life as its object, reason as its means and happiness as its end”. Thus, more than how to learn philosophy, it is important to learn how to philosophize.

Keywords: Philosophy, Irony, Way of Life, Existence, Epistemology, Wisdom.



É com um misto de júbilo e de emoção que procedo à honrosa incumbência de encerrar este IX.º Simpósio Luso-Galaico de Filosofia^[1], sobre “A Filosofia na Academia”, este ano realizado no *campus* de Gualtar da Universidade do Minho, precisamente no Auditório do Instituto de Letras e Ciências Humanas. Achei por bem, tratando-se do acto de encerramento, considerar o tema “A Filosofia para além da Academia”.

a) *“A filosofia não é uma doutrina, mas uma actividade”*

Clarifiquemos este ponto de partida: a inevitabilidade da filosofia radica na natureza do ser humano; por isso mesmo, não é necessário que o estudioso de filosofia esteja na Academia, mas que se interesse por assuntos tão prementes como a linguagem e o conhecimento, a moral e a ética, a religião, a política, o direito, a arte, temas e problemas científicos, e em torno deles deseje, com disponibilidade para o diálogo e o debate, ampliar a sua capaci-

1 São estes os *Simpósios Luso-Galaicos de Filosofia*, realizados até ao momento, ora em Braga, ora em Santiago de Compostela, com as respectivas actas publicadas (em livros ou revistas): **I** - *Pensar a Europa*, 10 de Dezembro de 1999, Campus de Gualtar, Universidade do Minho, Braga; **II** - *Europa: Mito e Razão*, 26-27 de Outubro de 2000, Campus Sul, Universidade de Santiago de Compostela; **III** - *Justiça, Poder e Cidadania*, 30 de Novembro de 2001, Campus de Gualtar, Universidade do Minho, Braga; **IV** - *Galiza-Portugal: Miradas Cruzadas*, 28-29 de Novembro de 2002, Campus Sul, Universidade de Santiago de Compostela; **V** - *Europa, Cidadania e Multiculturalismo*, 7-8 de Maio de 2004, Casa Museu de Monção da Universidade do Minho; **VI** - *Desafios do Século XXI*, 11-12 de Novembro de 2005, Galeria Sargadelos, Santiago de Compostela; **VII** - *O Papel dos Intelectuais*, 27-28 de Abril de 2007, Campus de Gualtar, Universidade do Minho, Braga; **VIII** - *Razão Ecológica*, 11-12 de Junho de 2009, Faculdade de Filosofia, Praça de Mazarelos, Santiago de Compostela; **IX** - *A Filosofia na Academia*, 28-29 de Outubro de 2011, Campus de Gualtar, Universidade do Minho, Braga.

dade cognoscitiva e raciocinativa. No fundo, como afirma Wittgenstein, “a filosofia não é uma doutrina, mas uma actividade”^[2]. Poderá ainda asseverar-se como a filosofia estrutura todas esses temas, e contribui, com as suas exigências de lógica, para que o pensamento não se apresente como inarticulado, ilusório ou falacioso; e, além disso, ser-lhe-á possível ir ainda mais além, afora da causalidade dos factos, habilitando-se a imaginar, a criar, no exercício da sua capacidade de pensar – o que se revela imprescindível quando se quer ser feliz e viver autenticamente.

Apraz-me rememorar o testemunho de Epicuro, bem expresso nesta sua Carta: “Epicuro a Meneceu, saudações. Que ninguém hesite em dedicar-se à filosofia enquanto jovem, nem se canse de o fazer depois de velho, porque ninguém é demasiado jovem nem muito velho para desenvolver a saúde do espírito. Ora, quem disser que a sua hora de filosofar ainda não chegou, ou que ela já passou, assemelhar-se-á a um homem que diz que é demasiado cedo ou demasiado tarde para a felicidade. Logo, tanto o jovem como o velho devem filosofar: este, para que permaneça jovem, na grata fruição do bem que o passado lhe ofertou; aquele, para que possa encarar sem receios o futuro, e com isso conseguir ser, a um tempo, jovem e velho. Por conseguinte, é preciso reflectir sobre as causas que podem produzir a felicidade: se a tivermos, temos tudo, mas se não a tivermos, tudo faremos para a possuir”^[3]. Na verdade, trata-se de uma atitude tão válida no século III a.C., em Atenas, como no dealbar do século XXI, em qualquer parte do mundo.

A reflexão filosófica permite, pois, que aquele que a exerce possa expandir os seus conhecimentos, podendo relacioná-los com outras áreas do saber, avaliando o passado, discernindo o presente ou modelando o futuro, como sujeito que pensa e age, ciente de seus limites e possibilidades. Na situação actual, caracterizada, como adiante diremos, pela profusão de informações, por uma intromissão ininterrupta e por vezes desabrida dos meios de comunicação, abrindo horizontes é certo, mas originando também – quantas vezes – um crescente confusionismo, a capacidade crítica de esclarecer-se e de esclarecer é hoje mais importante que nunca.

Por isso mesmo, um facto indesmentível nos nossos dias é a sedução exercida por problemas e escritos de filosofia, apesar da aparente extenuação dos grandes sistemas filosóficos neste início de século. Compreende-se: antes de mais, a filosofia configura-se naquilo que Husserl denominou

2 Ludwig Wittgenstein, *Tratado Lógico-Filosófico* (1921), 4.112, trad. M. S. Lourenço, Lisboa, Fundação Calouste Gulbenkian, 1995, p. 62.

3 Epicure, *Lettre à Ménécée*. Paris, Éditions Fernand Nathan, 1982, p. 76.

Lebenswelt ou “mundo da vida”; ela indaga as virtualidades humanas da existência; a filosofia é, constitutivamente, necessária à condição humana, porque os fins da vida humana não são os bens materiais, mas os ideais da existência, as modulações da cultura, os procedimentos e meios éticos para o desenvolvimento harmónico da autonomia, num contexto de liberdade dos humanos.

b) “É a admiração que impele ao conhecimento”

Aristóteles – o “Mestre dos que sabem”, como se lhe referiu Dante na *Divina Comédia* – cuidou também de defender a indispensabilidade da filosofia: “Ou não é preciso filosofar ou deve-se filosofar; se deve filosofar-se, há que filosofar; se não é preciso filosofar, para o mostrar, há ainda que filosofar”^[4]. Estamos perante uma argumentação cuja força está tanto mais na posição negativa – “não é preciso filosofar” – quanto ela carece da prova pertinente: só *filosofando* é possível defender tal posição, que o mesmo é defender a inevitabilidade da filosofia. E – de acordo ainda com o Estagirita – é a *admiração* que impele ao conhecimento; por esta, os indivíduos tornam-se conscientes da sua ignorância: é por amor ao conhecimento que se busca conhecer e não por qualquer interesse trivial: “Foi, com efeito, pela admiração que os homens, assim hoje como no começo, foram levados a filosofar, sendo primeiramente abalados pelas dificuldades mais óbvias, e progredindo em seguida pouco a pouco até resolverem problemas maiores: por exemplo, os fenómenos da lua, os do sol e das estrelas e a génese do universo. Ora, perceber uma dificuldade e admirar-se é reconhecer a própria ignorância; por isso, também quem ama os mitos é, de certa maneira, filósofo, porque o mito resulta do maravilhoso. Pelo que, se foi para fugir à ignorância que filosofaram, claro está que procuraram a ciência pelo desejo de conhecer, e não em vista de qualquer utilidade”^[5]. A relevância da admiração está bem presente na emergência do “espírito filosófico”.

Todavia, satisfeita a admiração, por via do saber, logo surge a dúvida, pois o processo cognoscitivo somente se desenvolve mediante a comprovação crítica. O conhecimento não se dá de forma fácil, imediata, por simples observação da realidade ou no contacto com conhecimentos prévios: todos e cada um de nós descobrimo-nos num mundo em que a existência é sen-

4 Cf. Aristote, *Protreptique*, frag. 6 Düring.

5 Aristóteles, *Metafísica*, Livro I, 2, trad. V. Cocco, intr. e notas de J. Carvalho, Coimbra, Atlântida, 1969, p. 11.

tir, pensar e agir; e esta existência não é uma existência tranquila: é uma existência problemática. Podemos dizer que a filosofia manifesta-se como tal quando os seres humanos exigem justificações *racionais* que validem ou invalidem as crenças quotidianas. Ora, tal racionalidade implica uma triplíce exigência: desde logo, racional na medida em que algo é argumentado, debatido e compreendido; depois, racional ainda porque é argumentando e debatendo que se conhecem as condições e os pressupostos dos nossos pensamentos e os dos outros; por fim, racional significa respeitar certas regras de lógica e de coerência do pensamento para que um argumento tenha sentido, se chegue a conclusões susceptíveis de serem discutidas, reflectidas e compreendidas também pelos outros.

c) “‘Sapere aude!’ *Tem a coragem de fazer uso do teu próprio entendimento!*”

Terá sido também a admiração em ver a água mudar de estado que sugeriu a Tales de Mileto ser ela a força original criadora de todos os seres. Mas há uma velha história sobre Tales que Platão recolhe no *Teeteto* e que ao longo dos tempos serviu para ilustrar as incompreensões que o “espírito contemplativo” provocava entre os que encomiavam a “prática” e o “realismo”. “Tal como, quando Tales observava os astros e olhava para cima, caiu num poço. Conta-se que uma bela e graciosa serva trácia disse uma piada a propósito, visto, na ânsia de conhecer as coisas do céu, deixar escapar o que tinha à frente, debaixo dos pés. Esta graça serve para todos os que se dedicam à filosofia”⁶. De certo modo, o encontro entre Tales e a jovem trácia compendiará todas as tensões e incompreensões entre o mundo da vida e a teoria, desde Aristófanes (dramaturgo grego, tido como o maior representante da comédia antiga), a Molière, um dos mestres da comédia satírica, a quem se deve o célebre dito “ridendo castigat mores” (a rir se castigam os costumes), até à contemporaneidade.

No entanto, é curioso verificar que Aristóteles transmite de Tales um episódio de sinal contrário: “Tomemos como exemplo o que se conta acerca de Tales de Mileto (...). Consta que o censuravam por ser pobre, atribuindo isso à inutilidade da filosofia. O facto é que, devido aos seus conhecimentos

6 Platão, *Teeteto*, 174a, trad. A. M. Nogueira e M. Boeri, Lisboa, Fundação Calouste Gulbenkian, 2005, pp. 247-248. Cf. também Daniel Innerarity, *A Filosofia como uma das Belas-Artes*, Lisboa, Editorial Teorema, 1996, p. 125 ss.

de astronomia, previu a proximidade de uma boa colheita de azeite; quando ainda era Inverno, alugou com o pouco de dinheiro que tinha todos os lagares de Mileto e Quios, gastando apenas uma pequena soma, já que não havia outras ofertas mais avultadas. Quando chegou o tempo da colheita, e porque muita gente acudiu ao mesmo tempo e com urgência à busca de lagares, arrendou-os ao preço que bem entendeu, não só obtendo uma soma elevada de dinheiro como provando que era fácil, para os filósofos, tornarem-se ricos se o desejassem, embora não fosse essa, de facto, a meta das suas aspirações. Tales terá dado, assim, ao que consta, prova inequívoca da sua sabedoria^[7]. Como sabemos, Aristóteles distingue bem entre o “mero viver” e o “viver bem”: importa não olvidar que este envolve duas dimensões – a actividade moral e a intelectual.

Tales de Mileto foi denominado o protofilósofo, por ser o primeiro a buscar um fundamento de toda a realidade (*arché*), que, segundo ele, é a “água”. A filosofia suspeita sempre dos meros acasos; a essência da filosofia é a busca de um fundamento, isto é, a *razão de ser* das coisas. Dar-nos a consciência disso mesmo, dar-nos uma certa ideia do limite que não somos capazes de franquear é aquilo que Kant pretendeu fazer com a sua filosofia crítica; neste sentido, Kant converteu-se no melhor advogado de Tales face ao atrevimento da bela jovem trácia, e inverte os papéis: já não é a realidade terrena que nos conduz ao realismo, mas sim a teoria, a reflexão crítica, ao mostrar a futilidade e a pequenez do imediato^[8]. Esta é a atitude crítica, que se funda na razão iluminista kantiana segundo a qual todas as produções teóricas devem passar pelo crivo da reflexão.

Segundo Kant, “o *Iluminismo* [Aufklärung] é a saída do homem de sua menoridade, pela qual ele próprio é responsável. A menoridade é a incapacidade de se servir do entendimento sem a orientação de outrem. É a si próprio que deve atribuir-se essa menoridade, uma vez que ela não resulta da falta de entendimento, mas da falta de decisão e de coragem para usar o próprio entendimento sem a orientação de outrem. *Sapere aude!* Tem a coragem de fazer uso do teu próprio entendimento! Eis o lema do Iluminismo [Aufklärung]”^[9]. Neste sentido, a Ilustração é também a esperança de que os humanos, por meio do uso da razão, se libertem da opressão da superstição, da ignorância e da autoridade, fontes de heteronomia; mas

7 Aristóteles, *Política* [edição bilingue], 1259a 9-18, trad. A. C. Amaral e C. C. Gomes, Lisboa, Vega, 1998, pp. 88-89.

8 D. Innerarity, *op. cit.*, pp. 125-128.

9 Emmanuel Kant, *Qu'est-ce que les Lumières* (1784), trad. J.-F. Poirier, Paris, Garnier-Flamarion, 1991, p. 43.

somente pelo uso crítico da razão é que será possível a liberação dessas heteronomias, possibilitando-se experiências de autonomia.

d) “O homem é o único animal que ri”

No entanto, o *rir* manifesta uma outra dimensão que supera o comportamento vulgar da jovem escrava trácia. É a “razão irónica” que pode transcender a “razão crítica” quanto à sua capacidade subversiva: numa cultura que já absorveu a crítica até a tornar inofensiva, a ironia pode tornar-se o único recurso por domesticar; e talvez seja mesmo a forma de resistência que menos precisa de certezas.

Na verdade, a razão tem algo a ver com estas situações-limite, porque ela é também uma faculdade que subjaz a estas dificuldades e em que o riso e o choro podem ser a sua sublimação. Ora, interroga-se Henri Bergson, no seu livro intitulado precisamente *O Rir*: “Como é possível que um facto tão importante, na sua simplicidade, não tenha merecido atenção mais aturada dos filósofos?”^[10]. Todavia, remonta a Aristóteles a afirmação de que “o homem é o único animal que ri”^[11], tornando o risível uma prerrogativa humana; mas, para além de Bergson, também Freud, Victor Hugo, Baudelaire, Kierkegaard, Nietzsche, Jankévitch, entre outros, foram filósofos que tomaram a sério a significação humana do rir.

Com efeito, “não há comicidade fora do que é propriamente humano. Uma paisagem poderá ser bela, graciosa, sublime, insignificante ou feia; nunca será risível. Riremos de um animal, mas porque nele teremos surpreendido uma atitude de homem ou certa expressão humana. Riremos de um chapéu, mas o que se ridiculariza não é o pedaço de feltro ou palha, mas a forma que os homens lhe deram, o capricho humano de que ele tomou o molde”. (...) Vários definiram o homem como “um animal que sabe rir”. Poderiam também bem ter podido defini-lo como um animal que faz rir, pois se outro animal o conseguisse, ou algum objecto inanimado, seria por semelhança com o homem, pela marca que o homem aí imprime ou pelo uso que o homem faz dele”^[12]. O rir é, pois, um acto especificamente humano.

10 Henri Bergson, “Le rire: essai sur la signification du comique” (1900), *Œuvres*, Paris, Presses Universitaires de France, 1970, p. 388. Cf. também D. Innerarity, *op. cit.*, p. 140.

11 Aristote, *Parties des Animaux*, III, 10, 673 a 8

12 H. Bergson, “Le rire: essai sur la signification du comique”, *op. cit.*, p. 388.

Rimo-nos ainda quando se percebe, em situações concretas, que há uma substituição das respostas adequadas e previsíveis por respostas mecânicas e rígidas: “Numa sociedade de puras inteligências, provavelmente não se choraria mais, mas talvez se risse ainda; enquanto almas invariavelmente sensíveis, harmonizadas em unísono com a vida, onde qualquer acontecimento se prolongaria em ressonância sentimental, não conheceriam nem compreenderiam o rir”^[13]. A vida estimula em todos os seres vivos uma capacidade de adaptação mediante mecanismos de resposta com vista à normalidade dos comportamentos.

Por isso mesmo, Henri Bergson conecta o riso com a vida: “A nossa escusa, para abordar o problema, é que não teremos em vista encerrar a fantasia cômica numa definição. Vemos nela, acima de tudo, algo de vivo. Por mais ligeira que ela seja, tratá-la-emos com o respeito que se deve à vida. Limitar-nos-emos a vê-la crescer e a desabrochar. De forma em forma, por gradações insensíveis diante de nossos olhos, ela realizará singulares metamorfoses. Não desprezaremos nada do que virmos. Talvez, aliás, com esse contacto assíduo, ganhemos alguma coisa mais flexível que uma definição teórica: um conhecimento prático e íntimo, como o que nasce de longa camaradagem”^[14]. Se é verdade que se trata de um fenómeno fisiológico através de movimentos do corpo, a sua origem está ligada ao espírito: “O cômico exige, enfim, para produzir todo o seu efeito, algo como uma anestesia momentânea do coração. Ele dirige-se à pura inteligência”^[15]. Na sua génese está uma interpretação a propósito de uma certa situação, sejamos nela partícipes ou apenas espectadores.

Não admira que o rir e a alegria sejam centrais também no pensamento de Nietzsche, e nisso será seguido por Bergson. Por exemplo, o próprio título do livro *A Gaia Ciência* [“Le Gai Savoir”, *O Alegre Saber*] expressa essa dimensão. Em *Para Além do Bem e do Mal*, chega a reivindicar que se faça uma hierarquia dos filósofos a partir da qualidade e intensidade de suas risadas: “Não obstante aquele filósofo que, como bom inglês, procurou criar, em todas as cabeças pensantes, uma má reputação do riso – “O riso é um defeito da natureza humana, que qualquer cabeça pensante se deverá esforçar por superar” (Hobbes) –, gostaria de me permitir estabelecer uma classificação dos filósofos, de acordo com o nível do seu riso (...)”^[16]. A

13 *Ib.*, pp. 388-389.

14 *Ib.*, p. 387.

15 *Ib.*, p. 389.

16 Friedrich Nietzsche, *Para Além do Bem e do Mal* (1886), § 294, trad. e notas de C. Morujão, Círculo de Leitores, 1996, p. 254.

verdade é que o rir apenas ocorre entre os humanos e é sempre sinal de uma certa jovialidade interiormente desfrutada.

O riso enaltecido por Nietzsche, sobretudo n'A *Gaia Ciência* e em *Assim falava Zaratustra*, ao lado da sua vertente crítica, possui igualmente um profundo carácter afirmativo e criador, que não estará presente na teoria bergsoniana. No entanto, em consonância com Bergson, Nietzsche enfatiza no aforisma 327 d'A *Gaia Ciência*, que o que poderia despertar o riso é a patética situação do homem que se tornou peça de um esquema maquinal pré-existente e desprovido de vitalidade, a que ele simplesmente se adequou de modo passivo e irreflectido. Mostra-o logo na epígrafe que criou para figurar na primeira página d'A *Gaia Ciência*: "Moro na *minha própria casa*,/ *Nunca imitei nada em alguém*./E *rio-me de todos os mestres*,/Que *nunca se riram de si também*. (*Inscrição por cima da minha porta*)"^[17].

Morar na sua própria casa é reconhecer-se como *singular*, não imitar a outrem, não reproduzir gestos mecânicos e viciosos (como Bergson mostrará no capítulo III do seu livro). Ou seja, é manter-se atento às demandas e mudar de acordo com as exigências vitais e não pura e simplesmente acatar e adequar-se comodamente à rigidez de esquemas pré-estabelecidos. O mestre que nunca ri de si é um mestre preconceituoso, portanto inconscientemente risível devido à cristalização de suas ideias que não são revistas, repensadas, por terem assumido contornos absolutos com pretensões de perenidade. Já o "mestre que ri de si" não se vincula à falsa segurança de algum pensamento pretensamente inquestionável; ao invés, mantém-se atento ao devir da vida e às potenciais perspectivas por explorar.

Assim falava Zaratustra é dos escritos em que Nietzsche pôs em prática o compromisso assumido n'A *Gaia Ciência*. Certamente é contra estes "mestres que não riem de si", expressões do "espírito de gravidade" – Sartre dirá mais tarde, o "espírito de sério" – por impedirem a vivência da graciosidade, a que Zaratustra destina uma das principais máximas de seu sétimo discurso: "Não é com a cólera, mas com o riso que se mata. Vamos, matemos o espírito de gravidade!"^[18]. O rir é, pois, profundamente crítico, mas nada impõe: é tão mais libertador quanto desperta de situações de subjugação. Neste sentido, o rir é também um exercício da liberdade no modo como é vivido, o que responsabiliza tanto o que recorre ao humor como o que nele participa.

17 Friedrich Nietzsche, *Le Gai Savoir* (1882), ed. G. Colli et M. Montinari, Paris, Gallimard, 1967, p. 67.

18 Friedrich Nietzsche, *Assim falava Zaratustra: um livro para todos e para ninguém* (1883), I Parte, "Do Ler e do Escrever" [Sétimo Discurso de Zaratustra], trad. Paulo O. Castro, Círculo de Leitores, 1996, p. 47.

e) “A filosofia é uma atitude no mundo, não uma abstenção”

Nesta sequência, importa observar que a filosofia não é um exercício mental exterior e abstracto, completamente alheio a quem o realiza, indiferente à paixão existencial que está na sua própria origem. A filosofia é um exercício espiritual e uma certa maneira de viver^[19]. Outras disciplinas do pensamento podem ser desenvolvidas nas costas da vida ou nela pouco influir: um cientista pode comportar-se de acordo com umas normas enquanto exerce a sua profissão e com outras quando vive; este dualismo é perfeitamente conjugável. Em filosofia, não; um filósofo não é só um pensador, é também um homem real; o seu modo de pensar é inseparável do seu modo de ser^[20]. A atitude filosófica, se decorre do quotidiano, não é a ele redutível; pressupõe sempre que a quotidianidade seja inquirida reflexivamente quer à partida quer à chegada.

Conforme Merleau-Ponty escreve a Sartre, “a filosofia é uma atitude no mundo, não uma abstenção; ela não está reservada ao filósofo de profissão, e ele manifesta-a fora dos seus livros”^[21]. Que sentido tem hoje este apelo, quando as filosofias se concebem mais para serem pensadas, muitas vezes atreitas somente à dialéctica (legítima) das objecções e das refutações, quando os pensadores, muito embora relevem a prática, esta não é vista como uma possível arte de viver? Neste ponto, e no quadro da filosofia contemporânea, não podemos deixar de recorrer a Michel Foucault e à sua peculiar análise do “cuidado de si”, que ele mesmo perscrutou na filosofia antiga^[22], e que o levou a desenvolver a ideia de uma *estética da existência* ligada a um certo “estilo de vida”. A este propósito, observou: “a questão do estilo é central na experiência antiga: estilização da relação a si-mesmo, estilo de conduta, estilização da relação aos outros. A Antiguidade não cessou de pôr a questão de saber se era possível definir um estilo comum a esses diferentes domínios de conduta”^[23]. É que a ética assim concebida tem muito a ver com o modo da sua comunicação pública, com a forma da sua mensagem, aliada a uma certa manifestação de liberdade.

19 Pierre Hadot, *La Philosophie comme Manière de Vivre*, Paris, Éditions Albin Michel, 2001, p. 66.

20 D. Innerarity, *op. cit.*, p. 10.

21 Maurice Merleau-Ponty, “Lettre de M. Merleau-Ponty à J.-P. Sartre” (8 juillet 1953), in ID., *Parcours Deux*, Paris, Verdier, 2000, p. 150.

22 Michel Foucault, *Histoire de la Sexualité*, t. 3, *Le Souci de Soi*, Paris, Gallimard, 1984.

23 Michel Foucault, “Le retour de la morale” (1984), in ID., *Dits et Écrits*, vol. IV, Paris, Gallimard, 1994, p. 698.

De facto, Foucault procurou extrair de obras de pensadores da filosofia, grega e romana, ou de arquivos organizacionais (v.g., sistemas de clínica, do asilo e prisional), *antologias de existência* que se tornaram visíveis no choque com o poder estabelecido: o *sujeito ético* apenas pode transformar a sua vida em *obra*, ou mesmo para aí tender, numa luta permanente contra as forças sociais que aí se opõem ou daí derivam; portanto, a sua análise de sistemas não recai numa retirada para uma vida afastada das lutas públicas, ou para uma ética individualizada: “a liberdade é a condição ontológica da ética, mas a ética é a forma reflectida que toma a liberdade”^[24]. Ademais, na relação a si e aos outros, o sujeito ético pode transmitir, com a sua existência, uma elaboração do bem mediante as categorias e formas do belo.

A acção do “intelectual específico”, de que Foucault se reclama, desvia-se de qualquer ligação com o universal; neste aspecto, rompe “com a ambição totalizante daquilo a que chamava o “intelectual universal” – qual mestre absoluto da verdade: “o que desejo fazer – afirma na sua última entrevista – é um uso da filosofia que permita limitar os domínios de saber”^[25]; ela resulta de um domínio de verdade “local” e dum saber “especializado”, que recusa as pretensões universais do pensamento. Na verdade, o autor preferiu envolver-se em movimentos de resistência descentralizados, não unificados e muito menos disciplinados: “Se, no século XIX, o socialismo científico emergiu das *utopias*, no século XX a socialização real emergirá talvez das *experiências*”^[26]. O “intelectual específico” põe em acção uma ética que, para ser de resistência pontual, não é menos socialmente exposta^[27]; por contraposição com Sartre – o “intelectual universal” –, Foucault teve uma vida consagrada ao estudo de sistemas específicos da sociedade ocidental e quis-se inserido em lutas específicas com vista a actos de liberação.

A estética da existência, escreve Foucault, é “(...) a arte reflectida de uma liberdade percebida como jogo de poder”^[28]; se *liberdade e poder* estão intimamente ligados, importa advertir o elo estreito entre resistência e

24 Michel Foucault, “L'éthique du souci de soi comme pratique de liberté” (1984), in ID., *Dits et Écrits*, vol. IV, *op. cit.*, p. 712.

25 Michel Foucault, “Le retour de la morale” (1984), *op. cit.*, p. 707.

26 Cf. Michel Foucault, “Par-delà le bien et le mal” (1971), in ID., *Dits et Écrits*, vol. II, Paris, Éditions Gallimard, 1994, p. 234.

27 Esta ética tomou, na obra como na vida do autor, formas concretas cuja coerência deve ser sublinhada: oposição ao poder dos homens sobre as mulheres, dos pais sobre os filhos, da psiquiatria sobre os doentes mentais, da medicina sobre a população, da administração sobre a vida das populações (Cf. Michel Foucault, “Pourquoi étudier le pouvoir: la question du sujet” [Entretien], in Hubert Dreyfus / Paul Rabinow, *Michel Foucault: un parcours philosophique*, Paris, Gallimard, 1984, p. 301.

28 Michel Foucault, *Histoire de la Sexualité*, t. 2, *L'usage des plaisirs*, Paris, Gallimard, 1984, p. 277.

poder; não há poder sem resistência e resistência sem poder: se a resistência pode representar um obstáculo, o poder pode utilizar as resistências para desenvolver novas estratégias^[29]. É impossível desligar a resistência dos jogos de poder, sabendo-se como estes são utilizados para constituir um certo tipo de relação com a verdade, e em que as sociedades constituem e sujeitam as nossas identidades.

f) Os homens como fins, isto é, as pessoas, são denominados "fins objectivos"

Das muitas definições que se têm dado a esta antiga arte de filosofar, “a filosofia como vulnerabilidade” é uma das mais peculiares. Eis alguns traços próprios dessa vulnerabilidade: ser-se consciente que é mais interessante o que nos surpreende que aquilo que nos dá razão; demorar as respostas e evitar sobretudo a precipitação; desconfiar da segurança ostentosa; não se sentir incomodado perante perguntas a que não se sabe responder mas que também não pode rejeitar; fugir do enquistamento nas suas diversas formas – intelectual, moral ou política; estar à vontade na inquietação; deixar-se invadir por uma incorrigível curiosidade. Não é que o filósofo seja um personagem incómodo (há-os até acomodáticos em extremo), mas é a incomodidade que é uma atitude filosófica^[30]. De facto, as “morais recebidas” – estáticas, exteriores – variam certamente mas não mudam: por princípio, elas exibem respostas acabadas a questões ainda não postas. Os que se servem dessas respostas tornam-se rígidos como reflexos da imposição de uma lei; não são mais que pré-juízos – juízos recebidos de fora –, que se nos impõem espontaneamente sem a mediação reflexiva. O problema das ideias recebidas – no caso, pouco importa que sejam boas – é que nos impulsionam a agir como autómatos: “para tal questão, tal resposta”; elas induzem um comportamento sem reflexão, sem o fundamento em que se baseia o homem “consciente de si”: este funda o seu juízo mais na reflexão e não na moral já acabada. Já isso, segundo Bergson, constituía uma base da ironia e fonte do rir.

29 Michel Foucault, *Histoire de la sexualité*, t. 1, *La volonté de savoir*, Paris, Gallimard, 1976, p. 125-127.

Cf. também Acílio da Silva Estanqueiro Rocha, “Genealogia, Poder e Subjectividade: perspectivas e aporias em Foucault”, *Diacrítica*, nº 9, 1994, pp. 5-36.

30 Cf. Fernando Savater / José Luis Pardo, *Palavras Cruzadas: um convite à filosofia* [1998], trad. Miguel Serras Pereira, Lisboa, Fim de Século, 2008, p. 39.

Pela filosofia podemos considerar a diferença entre *o que é* e *o que deve ser*, pois também ela nos manifesta as exigências da liberdade e da dignidade da pessoa humana, como referências incondicionais. Foi Kant quem o enunciou de modo magistral, como o único fim especificamente moral ou “fim independente” com que contamos, isto é, ser humano revestido de “valor absoluto”, que requer um *imperativo categórico*. Enquanto os fins relativos apenas constituiriam “fins subjectivos”, como são os que qualquer um de nós se propõe realizar, os homens como fins, isto é, as *peessoas*, são denominadas por Kant “fins objectivos”, como expressa a famosa passagem da *Fundamentação da Metafísica dos Costumes*: “Os seres cuja existência depende, não em verdade da nossa vontade, mas da natureza, têm contudo, se são seres irracionais, apenas um valor relativo como meios e por isso se chamam *coisas*, ao passo que os seres racionais se chamam *peessoas*, porque a sua natureza os distingue já como fins em si mesmos, quer dizer como algo que não pode ser usado como simples meio e que, por conseguinte, limita nessa medida todo o arbítrio (e é um objecto de respeito). Estes não são portanto meros fins subjectivos cuja existência tenha *para nós* um valor como efeito da nossa acção, mas sim *fins objectivos*, quer dizer coisas cuja existência é em si mesma um fim, e um fim tal que não se pode pôr nenhum outro no seu lugar em relação ao qual essas coisas servissem apenas *como* meios; porque de outro modo nada em parte alguma se encontraria que tivesse *valor absoluto*; mas se todo o valor fosse condicional, e, por conseguinte, contingente, em parte alguma se poderia encontrar um princípio prático supremo para a razão”^[31]. Por isso, acrescenta Kant, noutra passagem não menos famosa da mesma obra, o homem não tem preço, mas dignidade: “aquilo que constitui a condição só graças à qual qualquer coisa pode ser um fim em si mesma, não tem somente um valor relativo, isto é, um preço, mas um valor intrínseco, isto é, dignidade”^[32]. Nisto, Kant perscrutou uma das dimensões incontornáveis da “Filosofia para além da Academia”: a filosofia é inconformismo, e mesmo rebeldia, quando não se resigna a ser apenas expressão do seu tempo, quando prefere ser evocação a ser reflexo.

Desde o julgamento de Sócrates que sabemos que a filosofia mantém uma relação tensa com o *status quo*^[33]. Ontem, Sócrates queria tornar os homens melhores e mais justos; hoje, as suas interrogações sobre a virtude

31 Immanuel Kant, *Fundamentação da Metafísica dos Costumes* (1785), trad. P. Quintela, Coimbra, Atlântida, 1960, pp. 66-67.

32 *Ib.*, pp. 76-77.

33 D. Innerarity, *op. cit.*, p. 102 ss.

e o bem são também as nossas, embora as nossas respostas sejam necessariamente diversas; se então a tarefa estava facilitada com a filosofia debatida na praça pública, hoje, com as novas tecnologias, quando o pensamento é instigado a tornar-se espectáculo – a simplesmente fazer audiência –, pode não ser mais que um outro retorno a uma nova sofística, que Sócrates pertinazmente combateu.

g) “*A coruja de Minerva levanta voo só ao entardecer...*”

É verdade que a leitura do jornal da manhã era, para Hegel, “a oração do homem moderno”. Schopenhauer não hesitava em ilustrar os seus raciocínios com uma citação do *Times* londrino, ao lado de um dito de Platão ou de Aristóteles. O “espírito filósofo” não será desprezar a actualidade jornalística, mas não será também confinar a esta a realidade; deveria ser tentar compreender as coisas que se passam a partir das que não se passam, explicar as coisas que se contam pelas que se silenciam e recordar que o real não é intermitente ainda que algumas informações sobre ele tantas vezes o sejam^[34]. Hoje, como no passado, importa a busca de um novo socratismo: recorde-se que já Sócrates preconizava para o filosofar um método em dois tempos – a *ironia* e a *maieutica*, recusando o “pronto a pensar”.

Essa proposição hegeliana, “*a coruja de Minerva levanta voo só ao entardecer...*”,^[35] torna-a símbolo da filosofia, pois o olhar penetrante e observador da ave estrigiforme, a sua argúcia e hipersensibilidade, a sua potente capacidade de visão e audição que enxerga e ouve tudo em redor, faz dela o símbolo da filosofia. Por outro lado, Minerva é uma deusa romana, cuja equivalente grega é Athena. Deste modo, se o discurso democrático e a defesa do pluralismo existem na actualidade, tal remonta à Grécia antiga, em que a reflexão filosófica transcendeu os pré-juízos da época, como noutros períodos posteriores. O sentido de superação de cada tempo histórico foi sempre uma das características da atitude filosófica: ela é capaz de pensar e manifestar-se discursivamente para além do discurso da moda, da influência dos media ou do interesse imediatista. A frase de Hegel enfatiza sem dúvida que a filosofia procura ver claro e desvendar, nas sombras da obscuridade, as leis da vida, os segredos da natureza, o sentido da história.

34 Cf. Fernando Savater / José Luis Pardo, *op. cit.*, pp. 42-43.

35 G. W. F. Hegel, *Principes de la Philosophie du Droit*, traduit et annoté par J.-F. Kervégan, Paris, P.U.F., 1998, p. 88.

A filosofia deve levar a *pensar*, ao inquirir o suporte das nossas opiniões, dos nossos conhecimentos, das nossas crenças, das razões do que aceitamos e fazemos, do valor das nossas ideias e ideais, isso na esperança que as nossas convicções profundas, sejam elas mudadas ou não, sejam ao menos esclarecidas racionalmente; tal atitude pode servir aos outros de quadro para a sua própria concepção do mundo e das tarefas humanas. Apesar de dispormos de muitas informações e opiniões sobre a natureza e sobre nós mesmos, não temos o hábito de nos interrogarmos sobre a validade dos nossos pensamentos e das nossas escolhas. Importa examinar tudo isso, porque ilusionamo-nos mais facilmente do que julgamos e porque a verdade e a coerência carecem de ser indagadas^[36]. Neste sentido, um filósofo não deve estar dominado pelas circunstâncias, mas avaliá-las num horizonte mais amplo; então, a filosofia será também um modo de apreciar a vida.

Para melhor ressaltar o sentido da reflexão filosófica como superação de cada tempo histórico, servimo-nos destas profundas interrogações de T. S. Eliot: “*Onde está a vida que perdemos vivendo? Onde está a sabedoria que perdemos com o conhecimento? Onde está o conhecimento que perdemos com a informação?*”^[37] Por outras palavras, convirá discernir os modos de saber, inquirindo os níveis da *informação*, do *conhecimento* e da *sabedoria*.

h) Onde está o conhecimento que perdemos com a informação?

O que a *informação* nos apresenta são factos e dados primários do que ocorre; ela faculta-nos dados, *bits*, diz-nos *o que é*: pode ser digitalizada, arquivada e transmitida; hoje, encontramos-la em redes: com rapidez se consulta a internet – um gigantesco depósito de informação^[38]. Com efeito, um dos traços característicos das sociedades hodiernas é sem dúvida configurado pela revolução informacional, que parece originar uma espécie de unificação – aparente – do mundo. Sem dúvida, somos hoje testemunhas privilegiadas do trânsito a uma aldeia global, pela qual se verifica alguma *continuidade* de um século (XX) a outro (XXI); na aldeia global, a Humanidade viu-se reduzida à informação momentânea, que não apenas transmite factos reais mas pode tornar *real o ficcional*. Já não existem barreiras naturais, oceanos ou continentes, montanhas ou vales, que criem fortalezas

36 R. H. Popkin / A. Stroll / G. W. Felker, *Philosophie Efficace*, Paris, Zelos, 1980, pp. 20, 23.

37 T. S. Eliot, *The Rock*, 1932.

38 Emilio Lamo de Espinosa, *El País*, 22 Janeiro 2004, p. 13.

ou tracem fronteiras; hoje circula o poder de estar em todas as partes pela imagem e pela palavra.

Com a globalização, o mais pequeno acontecimento torna-se visível e, *aparentemente*, mais compreensível; no entanto, não há relação directa entre a amplitude de informação e a compreensão do mundo. Este é o novo dado do século que se iniciou: a *informação* não gera necessariamente *comunicação*. A própria expressão “sociedade de informação” – também se usa “sociedade de comunicação” –, pode ser equívoca; em rigor, toda a sociedade, pelo facto de o ser, é de informação e de comunicação; o que varia é, por um lado, a natureza e a dimensão da informação e da comunicação e, por outro, as mudanças que, em cada *época* e *sociedade*, afectaram e afectam as formas de se relacionar, de aprender, de trabalhar, em suma, de viver.

Este é um dos nós górdios de hoje: a ruptura entre informação e comunicação, ou a dificuldade em passar de uma a outra. Sabia-se que as culturas eram diferentes, mas pensava-se que a mesma informação podia ser mais ou menos aceite por todos; apercebemo-nos do contrário: há um fosso que se escava entre informação e comunicação. Descobrimos esta verdade empírica, por vezes dolorosamente, ao nível dos Estados-nações; encontramos-a de forma mais intensa a nível das grandes regiões – como a União Europeia – e mais difusa à escala mundial. É um determinado modelo universalista da informação e da relação entre informação e comunicação que está em crise.

Por sua vez, o *conhecimento*, aferindo informação recebida, hierarquiza a sua importância significativa, indagando princípios gerais susceptíveis de a ordenar; assim, se, por um lado, é verdade que o conhecimento carece da informação, o importante hoje é que, com o acesso facilitado à informação, esta vale cada vez menos; o importante não é já ter informação: quem quiser tê-la, tem-na. O que importa sobremaneira é discriminar informação relevante daquela que não é, quer dizer, separar informação do lixo.

Sem dúvida, o *conhecimento* é bem diverso: é um saber que, a partir de muitos dados, mediante indução, dedução, ou analogia, diz-nos não o que é, mas o que *pode fazer-se*. Gaston Bachelard, n’*A Formação do Espírito Científico*, afirma que “é necessário reflectir para medir e não medir para reflectir”^[39]; aí sustém que “conhecemos *contra* um conhecimento anterior, destruindo conhecimentos mal feitos, superando o que, no próprio espírito, faz obstáculo à espiritualização”. Para o espírito científico, “todo o conhe-

39 Gaston Bachelard, *La Formation de l’Esprit Scientifique*, Paris, Vrin, 1938, p. 213.

cimento é resposta a uma questão” e pressupõe um intenso labor; afirma o mesmo autor: “uma verdade científica é, por essência, uma verdade que tem um futuro”^[40].

Então, o progresso do conhecimento revela-se como um “erro decrescente”. Em *Conjecturas e Refutações*, Karl Popper afirma que o “racionalismo crítico” – orientação que perfilha – “deve ser considerado como um convite para um acordo ou uma convenção”, clarificando como as normas da crítica racional e da verdade objectiva ensinam o homem a aplicar o “método de ensaio e erro” em todos os campos, especialmente no da ciência, e “a descobrir quão pouco se sabe e quanto é o que não se sabe”; ajuda-o outrossim a “tomar consciência de que deve o seu enriquecimento às críticas de outras pessoas e de que o homem razoável está disposto a ouvir as críticas”^[41]. Então, à medida que vamos aprendendo com os erros (refutações), o nosso conhecimento aumenta, pelo que a ciência é um outro depósito, mas desta vez, não de informação, mas de teorias e modelos, que nos permite dizer *como* fazer isto ou aquilo.

i) “Onde está a sabedoria que perdemos com o conhecimento?”

No entanto, o conhecimento científico tem também os seus limites: a ciência é um saber instrumental que nos mostra o que *se pode* fazer, mas de modo nenhum o que *se deve* fazer. Ora, pouco podemos dizer dos valores a partir do conhecimento; com o neopositivismo, a ciência, de certo modo, pretendeu erigir-se como guia, eliminando os valores. Todavia, do que *devemos fazer ou não*, acerca do “viver bem” (Aristóteles), isto é, de uma vida realizada, do sentido último da existência, sobre o amar e o odiar, sobre o belo, disso tudo a ciência pouco sabe; disso, certamente, se encarrega a *sabedoria*: esta é uma forma de saber, que, superior à ciência, portanto também à informação, *ensina a viver*, e revela, de entre o muito que se pode fazer, o que *merece* ser feito.

Todavia, as coisas não são ainda assim tão claras; claramente que não, pois os ritmos de desenvolvimento destas três formas de saber são muito distintas: é imenso o volume de páginas *web*, que se expande cada vez mais e a um ritmo frenético (duplicando em cada trimestre). Já o ritmo do desenvolvimento do *conhecimento* é mais complexo; o portefólio de

40 Gaston Bachelard, *L'Activité Rationaliste de la Physique Contemporaine*, Paris, P.U.F., 1951, p. 28.

41 Karl R. Popper, *Conjectures and Refutations: the Growth of Scientific Knowledge* [1962], London/New York, Routledge, 2002, p. 516.

ciência válida tem-se vindo a duplicar aproximadamente cada quinze anos (que é também o ritmo de revistas científicas especializadas e de ramificação de especialidades científicas). E ninguém duvidará que o horizonte de novos conhecimentos é um daqueles onde pulsa verdadeiramente o que pode designar-se como progresso. Poderíamos, então, arriscar a afirmação: ambos – informação e conhecimento – crescem em progressão geométrica, mas a informação fá-lo tendencialmente cada trimestre, o conhecimento cada quinze anos^[42].

É efectivamente a *sabedoria* que liga o conhecimento às opções vitais ou aos valores que podemos escolher, com vista a estabelecer como “viver melhor”. Atente-se que a *sabedoria* de que dispomos não é muito maior da que tinham Confúcio, Buda, Sócrates ou Jesus, e não parece ter melhorado muito nos últimos três mil anos; e, o que é pior, não sabemos bem como produzi-la. Tão pouco diria que retrocedeu, mas sim que é quase uma constante que variou pouco ou nada nos últimos séculos. Essa a razão pela qual obras como *Ética a Nicómaco* (Aristóteles), *Sermão da Montanha* (Jesus de Nazaré), *Da constância do sábio* (Séneca), os *Sermões* do Padre António Vieira, e tantas outras, têm hoje o mesmo valor que no tempo da respectiva publicação, enquanto – como dizia Whitehead – a ciência progride com os seus clássicos, mas ninguém que deseje saber óptica lê hoje Newton. Ora, se tivéssemos progredido em sabedoria como o fazemos em conhecimento, esses velhíssimos textos morais careceriam de valor, como já não tem a mesma valia que outrora o *Tratado Elementar de Química*, de Lavoisier. Neste sentido, julgo que a ciência se movimenta entre o nível da informação e do conhecimento, enquanto a filosofia actua entre o da ciência e o da sabedoria, de maneira que não existe informação propriamente filosófica^[43], mas pode sim haver conhecimento filosófico que alcança o seu acme na sabedoria.

j) As demandas de justiça são condições (não necessárias) da felicidade

Com efeito, é nos clássicos que nos damos conta das mais lídimas e percucentes verdades, que parecem terem sido escritas hoje. Atente-se ao diálogo ente o sofista Trasímaco e Sócrates, para ilustrar isso mesmo: “(...) Aqui tens meu excelente amigo, aquilo que eu quero dizer, ao afirmar que

42 Seguimos aqui de perto as reflexões de Lamo de Espinosa, *op.cit.*

43 Fernando Savater, *As Perguntas da Vida*, trad. M. A. Pedrosa, Lisboa, Publicações Dom Quixote, 1999, p. 18.

há um só modelo de justiça em todos os Estados – o que convém aos poderes constituídos. Ora estes é que detêm a força. Donde resulta, para quem pensar correctamente, que a justiça é a mesma em toda a parte: a conveniência do mais forte (...)”^[44]. Parece, pois, que a Humanidade pouco evoluiu no terreno dos valores.

Como já analisámos, a sociedade contemporânea oferece possibilidades enormes de transmissão de informação que nenhum visionário de épocas passadas teria podido imaginar. Não obstante, é a sociedade da solidão; uma sociedade de frustrações, da depressão, da multiplicidade de transtornos psíquicos. Poderíamos chamá-la a sociedade da abundância de meios e carência de fins. Esta situação já foi lapidarmente definida de um modo gráfico: inverteram-se os extremos do mito platónico da *caverna* (em lugar das Ideias, as sombras).

E no que concerne aos excessos de individualismo exacerbado e da onda de corrupção que grassa na nossa sociedade, veja-se a advertência de Cícero: “Há duas maneiras de cometer injustiça, pela força ou pela astúcia: a astúcia parece de algum modo ser a maneira da raposa, a força, a do leão; as duas são coisas completamente indignas do homem, mas a astúcia é ainda mais execrável. E de tudo o que leva o nome de injustiça, nenhuma é mais criminosa que a injustiça daqueles que, no próprio momento em que mais enganam, o fazem de tal modo que parecem gente de bem”^[45]. Em suma: em relação aos antigos, a diferença espiritual e intelectual não é tão grande como parece: o homem é sempre o mesmo; infelizmente, os humanos não perdem os defeitos que tinham, por vezes não conservam as virtudes^[46].

As demandas de justiça são *condições* da felicidade; e, acrescente-se, são condições *necessárias* da felicidade. Isso não diminui a responsabilidade de cada um; ao invés, reforça-a, já que somos responsáveis por nós mesmos, titulares de direitos, sujeitos de justiça. Embora felicidade e justiça apontem para distintos sujeitos responsáveis (a *felicidade* para cada um de nós como pessoas, a *justiça* para cada um de nós como cidadãos), são interconexas: a justiça é condição da felicidade, torna-a possível, dela carecemos para a tornar possível, mas não é condição suficiente de felicidade (para ser feliz, não basta viver numa sociedade justa). Que a justiça seja condição de felicidade como parte do seu conteúdo, desde logo amplia o significado da ideia

44 Platão, *República*, Livro I, 339a, trad. M. H. Rocha Pereira, Lisboa, Fundação Calouste Gulbenkian, p. 24.

45 Cícero, *Les Devoirs [De Officiis]*, 44 a.C., XIII, 41 [texte établi et traduit par Maurice Testard, Paris, Les Belles Lettres, 1970, p. 125].

46 “Entrevista com Maria Helena da Rocha Pereira”, *Público*, 6 Setembro 2001, p. 46.

de felicidade porque alarga o que é relevante para a realizar; amplifica o nosso mundo moral enquanto pessoas e enquanto cidadãos, mas também o tornam mais frágil e difícil, como projecto submetido a condições que não são apenas nossas mas sociais; o que, por outro lado, torna mais patente a nossa responsabilidade, pois o que somos como sujeitos aparecerá no que fazemos, e também no plexo das crenças, valores, princípios e fins explícitos perante os outros e nós mesmos; o valor do que somos não poderá estar fora do que fazemos: o sentido e o valor da nossa vida é o que fazemos nela e com ela^[47]. A nossa responsabilidade é o que nos liga, como sujeitos, às acções que realizamos em relação com os outros – o único espaço por onde irradia a racionalidade.

Isto porque não se lobra fundamento ético nas nossas condutas quando estas se fundam nas perspectivas em que cada um se enclausura. É esta uma das consequências extremas do individualismo contemporâneo, posto que ao desaparecer toda a exigência de fundamentação, o árbitro descansa sobre si mesmo [a exigência de *fundamentação* é o melhor antídoto contra o *fundamentalismo*]. Trata-se de um individualismo hedonista, onde não existe *imperativo categórico*, dada a flexibilidade em que a própria vida se move. Este *viver sem ideal* traz consigo um descompromisso cívico cujas repercussões sociais se manifestam com clareza na actual crise, uma das maiores do pós-guerra.

l) “*Não se pode pensar filosoficamente por outra pessoa*”

Insistamos ainda na relação entre *filosofia* e *ciência*. A relação entre a hipótese e a experiência é o aspecto mais decisivo da ciência: “Quando reflectimos um pouco, apercebemo-nos do lugar ocupado pela hipótese; verificamos que o matemático não poderá prescindir dela, o mesmo se passando com o experimentador. Então, perguntamo-nos se todas estas construções eram suficientemente sólidas e admitiu-se que um simples sopro as poderia derrubar. Ser céptico a tal ponto é ainda ser superficial. Duvidar de tudo ou acreditar em tudo, são duas soluções igualmente cómodas, pois uma e outra dispensam-nos de reflectir”^[48]. Uma hipótese surge de questões, de observações prévias e das consequências de teorias científicas, como proposta explicativa de um fenómeno ou da correlação possível entre

47 Cf. Carlos Thiebaut, *Invitación a la Filosofía*, Madrid, Acento Editorial, 2003, pp. 250-251, 303.

48 Henri Poincaré, *La Science et l’Hypothèse*, Paris, Flammarion, 1968, pp. 23-24. Cf. Fernando Savater, *As Perguntas da Vida*, op. cit., pp. 20-23 (que seguimos de perto).

múltiplos fenómenos; a hipótese intervém, pois, activamente e de modo criativo no progresso científico.

Tal elemento distintivo não põe em questão o que as aproxima: nas suas origens estiveram unidas, e só, ao longo dos séculos, a física, a química, a astronomia ou a psicologia se foram autonomizando da sua matriz filosófica comum; ambas procuram responder a *perguntas* suscitadas pelo real, a que as ciências correspondem com *soluções* (para resolver a questão) e a filosofia com *respostas* (para explicar a questão). Hoje em dia, as ciências pretendem explicar como é que as coisas funcionam, enquanto a filosofia se preocupa mais com o que elas significam para nós; quando a ciência versa um qualquer assunto (mesmo quando estuda as próprias pessoas) deve adoptar o ponto de vista *impessoal*, enquanto na filosofia é-se sempre consciente que o conhecimento tem necessariamente um *sujeito*. A ciência aspira a conhecer o que há e o que acontece; a filosofia reflecte acerca do que representa para nós o que sabemos que acontece e que existe. A ciência multiplica as áreas de conhecimento e as perspectivas, isto é, fragmenta e especializa o saber; a filosofia preocupa-se em relacionar os saberes, tentando inscrevê-los num panorama que abranja a diversidade dessa aventura unitária que é pensar. A ciência desmonta as aparências do real em elementos teóricos invisíveis, ondulatórios ou corpusculares, matematizáveis, mas a filosofia recupera a realidade *humanamente vital* onde decorrem as peripécias da nossa existência concreta. Não se olvide, porém, que os mais importantes problemas filosóficos, ao longo da história da filosofia, foram motivados por preocupações ligadas à ciência (incluindo-se a matemática, a física, a biologia).

Historicamente aconteceu que algumas perguntas começaram por ser da competência da filosofia – a natureza, o movimento dos astros, por exemplo – e depois tiveram solução científica; noutros casos, questões aparentemente resolvidas cientificamente foram depois tratadas a partir de dúvidas filosóficas (por exemplo, a passagem da geometria euclidiana às geometrias não euclidianas). É provável que certas perguntas a que hoje a filosofia tenta responder recebam amanhã solução científica, e de certeza que futuras soluções científicas contribuirão decisivamente para respostas filosóficas vindouras, assim como não seria a enésima vez que o trabalho dos filósofos orientou ou deu inspiração a alguns cientistas. Só podemos estar certos de que *nunca* nem a ciência nem a filosofia terão falta de perguntas às quais tentar responder. Todavia, existe uma diferença importante entre ciência e filosofia que não se refere aos resultados de ambas, mas ao modo de chegar até eles: “pode-se investigar cientificamente por outra pes-

soa, mas não se pode pensar filosoficamente por outra pessoa”^[49], embora os grandes filósofos tanto nos tenham ajudado a pensar. Talvez pudéssemos acrescentar que as descobertas da ciência tornam mais fácil a tarefa dos cientistas posteriores, enquanto os contributos dos filósofos tornam cada vez mais complexo (e mais profundo) o empenho de quem continua a pensar.

m) “Criar conceitos sempre novos é o objectivo da filosofia”

Numa acepção mais comum, “a principal ocupação da filosofia é questionar e esclarecer algumas ideias muito comuns que usamos todos os dias sem pensar nelas. Um historiador pode perguntar-se que aconteceu num determinado momento do passado, mas um filósofo perguntará, “O que é o tempo?” Um matemático pode investigar as relações entre os números, mas um filósofo perguntará, “O que é um número?” Um físico perguntará de que são feitos os átomos ou o que é que explica a gravidade, mas um filósofo perguntará como podemos saber que existe algo fora das nossas mentes. Um psicólogo pode investigar como é que as crianças aprendem uma linguagem, mas um filósofo perguntará, “O que faz uma palavra significar alguma coisa?” Qualquer pessoa pode perguntar se está mal introduzir-se no cinema sem pagar, mas um filósofo perguntará, “O que torna uma acção boa ou má?”^[50] Todavia, por muitas respostas filosóficas dadas à pergunta sobre que é o tempo, mais complexa será ainda a indagação sobre o que é a justiça; e, como as interrogações sobre o tempo ou a justiça nunca cessarão, jamais estarão definitivamente clarificadas as respostas já dadas a essas questões.

Já, para Merleau-Ponty, importa que a filosofia “esteja perto da experiência e, todavia, que ela não se limite ao empírico, que restitua em cada experiência a cifra ontológica de que está interiormente marcada; nestas condições, por difícil que seja imaginar o futuro da filosofia, duas coisas parecem seguras: por um lado, ela não terá jamais a convicção de deter, com os seus conceitos, as chaves da natureza ou da história, por outro, não renunciará ao seu radicalismo, a essa busca dos pressupostos e fundamentos que produziram as grandes filosofias”^[51]. Daí que a tarefa filosófica seja também criar novos conceitos que correspondam às instâncias da vida e do real.

49 Cf. F. Savater, *op. cit.*, pp. 23-24.

50 Thomas Nagel, *What does it all mean?* Oxford University Press, 1987, p. 5.

51 Maurice Merleau-Ponty, “Partout et nulle part”, in ID., *Éloge de la philosophie et autres essais*. Paris, Gallimard, 1953, p. 238.

Neste sentido, e “mais rigorosamente, a filosofia é a disciplina que consiste em *criar* conceitos. (...) É porque o conceito deve ser criado que ele remete para o filósofo como àquele que o tem em potência, ou que dele tem a potência e competência. Não se pode objectar que a criação se diz sobretudo do sensível e das artes, já que a arte faz existir entidades espirituais, e já que os conceitos filosóficos são também “sensibilia”. A falar verdade, as ciências, as artes, as filosofias, são igualmente criadoras, embora só à filosofia caiba criar conceitos em sentido restrito. (...). Nietzsche determinou a tarefa da filosofia quando escreveu: “Os filósofos não devem mais contentar-se em aceitar os conceitos que lhes são dados, para somente os limpar e os fazer reluzir, mas é necessário que comecem por os fabricar, criar, afirmar e persuadir os homens a utilizá-los. Em suma, até ao presente cada um confiava nos seus conceitos, como num dote milagroso vindo de algum mundo igualmente milagroso”, mas importa substituir a confiança pela desconfiança, e é dos conceitos que o filósofo deve desconfiar mais, enquanto ele mesmo não os tiver criado (Platão sabia isso bem, embora tenha ensinado o contrário...)[52]. Platão dizia que era necessário contemplar as Ideias, mas primeiro teve de criar o conceito de Ideia. Que valeria um filósofo do qual se pudesse dizer: não criou nenhum conceito, não criou os seus conceitos?”[53]. O intuito é, pois, tratar o pensamento como criação, experimentação e viagem.

Deleuze e Guattari quiseram romper o nó que liga classicamente o ser à representação, inserindo-se na senda de Nietzsche, e já antes, de Espinosa e Leibniz; de certo modo, uma concepção quase pragmática do conceito, na medida em que o seu sentido se confunde com a variedade das suas funções teóricas, dos casos práticos envolvidos, das várias aplicações[54]. “O conceito filosófico não se refere ao vivido por compensação, mas consiste, por sua própria criação, em erigir um acontecimento que sobrevoe todo o vivido, não menos que qualquer estado de coisas. Cada conceito talha o acontecimento, retalha-o à sua maneira. A grandeza de uma filosofia avalia-se pela natureza dos acontecimentos a que os seus conceitos nos convocam, ou que ela nos torna capazes de depurar em conceitos. É necessário por isso experimentar nos seus mínimos detalhes o vínculo único, exclusivo, dos

52 Friedrich Nietzsche, “Posthumes” (1884-1885), *Œuvres philosophiques*, XI, Paris, Gallimard, pp. 215-216 [sobre “a arte da desconfiança”].

53 Gilles Deleuze / Félix Guattari, *Qu'est-ce que la philosophie?*, Paris, Les Éditions de Minuit, 1991, pp. 10-11.

54 “O conceito de um pássaro não está no seu género ou na sua espécie, mas na composição de suas posturas, de suas cores e de seus cantos: qualquer coisa de indiscernível que é menos uma sinestesia que uma sineidesia”. *Ib.*, 25-26.

conceitos com a filosofia como disciplina criadora. O conceito pertence à filosofia e só a ela pertence”^[55]. Neste sentido, um conceito nunca está só: “cada conceito remete para outros conceitos, não somente na sua história, mas no seu devir ou nas suas conexões presentes”^[56]; quer dizer, um conceito não só pode vir de outros conceitos, mas tem um *devir*, é uma *multiplicidade*. Note-se ainda que tratar o pensamento como *criação* é uma forma de conceber a vida como uma “obra de arte” – nisto, Deleuze converge com Foucault –, ligada à produção de singularidades e diferenças.

Em contraposição com a filosofia, “a ciência não tem por objecto os conceitos, mas funções que se apresentam como proposições em sistemas discursivos. (...) Uma noção científica é determinada não por conceitos mas por funções ou proposições”^[57]. Assim, a função científica renuncia à tentativa que o conceito perfaz em dar consistência ao infinito e ao virtual, pois ela abranda o movimento infinito, criando assim uma reflexividade coextensiva ao movimento; neste aspecto, a ciência é ideográfica, mais animada por uma tensão espiritual que por uma intuição espacial: ao invés do conceito que se absolutiza no sobrevoio do real, a função científica estabelece-se no fluxo do real. Ora, o conceito não se confunde com uma proposição, pois ele não tem um valor de verdade, não se refere a estados de coisas, como é o caso das proposições da ciência. Como criação singular, o conceito reporta-se a um acontecimento, ele próprio é um *acontecimento*. Assim, “com os conceitos, a filosofia faz surgir acontecimentos”, ao passo que “a arte, com as sensações, erige monumentos”, enquanto “a ciência, com suas funções, constrói estados de coisas”.

n) “Não se pode aprender a filosofia, mas a filosofar”

Georges Canguilhem afirmou, numa bela expressão: “A filosofia é uma reflexão para quem toda a matéria estranha é boa, e diríamos, de bom grado, para quem toda a boa matéria é estranha”^[58]. Com efeito, sem a filosofia, sem essa inquirição racional com que o espírito prossegue a compreensão da realidade, poderemos de facto vir a ter indivíduos muito adaptados à “vida prática”, como tão insistentemente hoje reclamam os fautores duma

55 *Ib.*, p. 37.

56 *Ib.*, p. 24.

57 *Ib.*, p. 111.

58 «La philosophie est une réflexion pour qui toute matière étrangère est bonne, et nous dirions volontiers pour qui toute bonne matière est étrangère». Georges Canguilhem, *Le Normal et le Pathologique*, Paris, P.U.F., 1966, 2ª ed., p. 7

sociedade tecnocrática (afinal, como queria, no seu tempo, a jovem escrava trácia); no entanto, poderão ser hábeis fabricantes de estátuas, mas nunca se terão interrogado acerca do belo; serão excelentes construtores de obras de betão, mas desconhecem as vias próprias do conhecimento humano; serão distintos gestores do dinheiro alheio, mas sem se terem interrogado sobre o sentido da vida, sobre o bem e o mal. Deste modo, a filosofia não pode ter por objecto formar nestes ou naqueles valores, nalguns ideários, mas capacitar intelectualmente o sujeito para os reflectir todos, incluindo aqueles que pessoalmente possa subestimar.

Em suma, o que é filosofia? Valha a seguinte definição, proposta por André Comte-Sponville^[59]: *a filosofia é uma prática discursiva* (faz-se, como dizia Epicuro, “por discursos e raciocínios”) *que tem a vida por objecto, a razão por meio e a felicidade por fim*. Esta tem ao menos o mérito de indicar uma direcção, bem claramente assinalada desde os gregos, que é a da sabedoria. Que posso conhecer? Que devo fazer? O que me é permitido esperar? Essas três questões convergem para uma quarta, que não é tanto “O que é o homem?”, como queria Kant^[60], mas “Como viver?”.

Afinal, trata-se de pensar melhor para viver melhor. Isso não exime de escolha. Quem poderia, a essa questão, responder em meu lugar? Mas que valeria a minha resposta se foi apenas a minha? Julgo que Foucault responde a esta incontornável questão: “Chamemos “Filosofia”, se quiserem, esta forma de pensamento que se interroga, não certamente sobre o que é verdadeiro e o que é falso, mas sobre o que faz com que haja e possa haver verdadeiro e falso (...). Chamemos “filosofia” a forma de pensamento que se interroga sobre o que permite ao sujeito ter acesso à verdade, a forma de pensamento que tenta determinar as condições e os limites do acesso do sujeito à verdade. Pois bem, se chamarmos a isto “filosofia”, creio que poderíamos chamar de “espiritualidade” a pesquisa, a prática, a experiência pelas quais o sujeito opera sobre si-mesmo as transformações necessárias para ter acesso à verdade. Chamaremos então “espiritualidade” o conjunto das buscas, práticas e experiências, tais como as purificações, as ascetes, as renúncias, as conversões do olhar, as modificações da existência, etc., que constituem, não para o conhecimento, mas para o sujeito, para o ser mesmo do sujeito, o preço a pagar para ter acesso à verdade”^[61]. É mister que a vida esteja em consonância com a verdade, e que a verdade se reflecta em função

59 André Comte-Sponville / Luc Ferry, *La Sagesse des Modernes*, Paris, Robert Laffont, 1998, p. 508.

60 Immanuel Kant, *Logique* (1800), trad. J. Tissot, Paris, Chez Ladrance, 1840, p. 27.

61 Michel Foucault, *L'Herméneutique du Sujet* (Cours au Collège de France: 1981–1982), Paris, Seuil/Gallimard, 2001, pp. 16-17

do viver. Filosofia é, nessa perspectiva, simultânea e inseparavelmente, discurso e modo de vida, “escolha de vida” ou “maneira de comportar-se”.

Na verdade, a filosofia situa-se na encruzilhada entre o universal (da razão) e o singular (de uma existência): por isso ela se aproxima das ciências (a razão, em ambos os casos, é a mesma), por isso ela se aproxima das artes (a subjectividade, em ambos os casos é a mesma), sem contudo confundir-se nem com estas (as artes), que não têm a ver com o raciocinar, nem com aquelas (as ciências), que não têm a ver com o viver. Então, a filosofia não é apenas nem uma ciência nem uma arte, mas como que a perpétua tensão entre esses dois pólos: é como que uma ciência improvável, à força de ser subjectiva, e como uma arte improvável, à força de ser racional. Se Descartes tivesse tido êxito, seríamos todos cartesianos. Se Kant tivesse tido êxito, seríamos todos kantianos. Se Husserl tivesse tido êxito, seríamos todos fenomenólogos. E a filosofia seria tão objectiva, tão impessoal, tão indiferente, quanto a física ou a matemática. Se Descartes tivesse tido êxito, se Kant tivesse êxito, se Husserl tivesse tido êxito, a filosofia não teria mais interesse: ela teria entrado no “caminho seguro de uma ciência”, como dizia Kant, e seria o fim da filosofia.

Aonde quero, pois, chegar? Simplesmente, a isto: a filosofia só vive pelo impossível que traz em si, que é um sujeito racional. Esta, a força motriz d’*A Filosofia para além da Academia*, condensada na proposição kantiana, “não se pode aprender a filosofia, mas a filosofar”^[62]. Com efeito, como se poderia parar de filosofar? Seria preciso conhecer tudo, o que não se pode, ou renunciar a pensar, o que não se deve^[63]. Não se trata de aprender um saber já concluído por outros que qualquer pessoa pode ficar a saber.

Trata-se, sim, de um *método*, isto é, um caminho para o pensar, uma forma de olhar e de argumentar. Como Kant enuncia mais longamente: “Entre todas as ciências racionais (*a priori*), só é possível aprender a matemática, mas nunca a filosofia (a não ser historicamente); no que respeita à razão, o máximo que se pode é aprender a *filosofar*. (...) Só é possível aprender a filosofar, ou seja, exercitar o talento da razão, fazendo-a seguir os seus princípios gerais em certas tentativas filosóficas já existentes, mas sempre reservando à razão o direito de investigar aqueles princípios até mesmo nas suas fontes, confirmando-os ou rejeitando-os”^[64]. Só filosofando se podem perscrutar os enigmas da vida, apreender os segredos da natureza, auscultar

62 I. Kant, *Logique*, *op. cit.*, p. 28.

63 Cf. André Comte-Sponville / Luc Ferry, *op. cit.*, pp. 508-509.

64 ID., (1781), *Crítica da Razão Pura*, trad. Manuela P. Santos e Alexandre F. Morujão, Lisboa, Fundação Calouste Gulbenkian, pp. 660-661.

o sentido da história, examinando-se a si mesmo enquanto sujeito pensante e criador de cultura.

Meus caros, filosofar é sobretudo pensar mais longe que aquilo que se sabe, inquirir mais a razão de ser das coisas, buscar mais profundamente as exigências do “bem viver”, isto é, de uma vida realizada. Filosofar é, como dizia Kant, “ousar saber”, ter a coragem de pensar por si mesmo, *sapere aude!*

INFORME PARA UNA ACADEMIA O ELOGIO DE LA FILOSOFÍA

REPORT TO AN ACADEMY OR COMMENDATION OF PHILOSOPHY

Nel Rodríguez Rial*
nelrodriguez@movistar.es

Estimados colegas y amigos de esta pequeña Academia luso-galaico de Filosofía. Gracias en nombre de todos los que venimos de las tierras galai-cas del norte, por acogernos, una vez más, en esta nuestra segunda casa, que es el Instituto de Humanidades. Cada dos años renovamos el placer de encontrarnos y regalarnos los unos a los otros el preciado don de la pala-bra filosófica y la gracia de nuestros más personales y sinceros afectos. Este noveno encuentro es especial, pues uno de los fundadores de estos simpo-sios, nuestro bienquerido profesor Acilio, ha decidido abandonar el recinto sobrio y laborioso de la Academia para gozar a tiempo completo del rega-lado jardín de la vida. Creo que se tiene bien merecido tan jubilar disfrute. Han sido muchos años de esforzado y entusiasta trabajo para enriquecer este Instituto y para que llegara a ser una referencia ineludible no sólo en los estudios, sino también en la creación y vida filosóficas de Portugal.

Como profesor ha alcanzado el rango académico de mayor excelen-cia, siendo maestro de muchos de nosotros en el difícil arte de pensar, mostrando siempre un entusiasmo intelectual y cordial por la filosofía, así como una pasión irrefrenable por la palabra bien dicha, salpimentada de un cierto humor e ironía, por cierto, muy portuguesa. ¡Y qué decir de él cómo persona, sin que el alago le ruborice! Creo que pertenece a esa especie de hombres ya en extinción que poseen la rara y antigua cualidad de la bonhomía, individuos que se han esforzado en construirse un alma cultivada y libre, una inteligencia lúcida y tierna al mismo tiempo; hom-bres que se distinguen por la fortaleza y ecuanimidad de su juicio, por

* Universidade de Santiago de Compostela, Galiza, España.

la nobleza de su espíritu, por la probidad de su corazón. Tres gracias del alma que, cuando se las practica en nuestros ingratos días, suelen venir acompañadas casi siempre, para desgracia de todos, de algunas coronas de espinas. Mas sobre esa cabeza de senador romano “reformado” que tiene nuestro admirado colega, yo quisiera colocarle hoy, al inicio de este encuentro en el que le homenajeamos, una humilde coronita de laurel en reconocimiento y gratitud por haber sido, junto con el profesor Xosé Luís Barreiro (que también disfruta del placer de la “reforma”) el inspirador y animador de estos encuentros. Más también merece el laurel por el compromiso firme e irrenunciable que ha mantenido a lo largo de su vida de poner su voz y su talento filosófico, no al servicio de los dueños y amos de la tierra, sino de aquellos que son esclavos y sufridores de la Historia. Como decía Séneca, “vana es la palabra del filósofo que no remedié ningún sufrimiento del hombre”. Es, pues, con la fraternidad humana y filosófica que nos venimos profesando desde aquel lejano año de 1999, cuando tuve la fortuna de conocerle al asistir a un curso de doctorado que impartía en nuestra compostelana Facultad, que quisiera agradecerle cuanto ha hecho y, espero seguirá haciendo, por la filosofía en estos tiempos de naufragio social tan necesitados de ella.



Los títulos de los trabajos y de las conferencias suelen aparecer un poco fortuitamente, cuando uno ha escrito buena parte de los mismos, y trata de ajustar lo prometido por el título con lo realmente escrito y ofertado al lector o al oyente. En este caso, nuestro título –“Informe para una Academia o Elogio de la Filosofía”- ha sido previsto e intencionado: como pueden observar es casi un oxímoron: raro es que un Informe pueda al mismo tiempo ser un Elogio. El primero, el Informe, parece demandar conocimiento detallado de la realidad informada, así como seriedad, rigor y cientificidad en los análisis del problema o de la circunstancia estudiada; mientras que el segundo, el Elogio, parece exigir contento, gozo y ligereza en el pensar y en el decir de lo que se pretende ensalzar. Siguiendo las inclinaciones naturales y también las apetencias personales, he preferido hacer el Elogio, y convertir a éste en una especie de heterodoxo informe para esta pequeña y recogida Academia luso-galaica de filosofía que formamos. El título kafkiano de nuestro trabajo (“Informe para una Academia”), revelará su razón de ser al final de nuestra intervención, cuando hable de que el ejercicio de la filosofía, hágase en los centros académicos o fuera de ellos, debe

ser siempre un trabajo gayo y ludopático, realizado con una liviandad, una ligereza y una alegría que calificaré de simiescas. Por eso me gustaría que este Elogio-Informe no tuviera la pesantez y la seriedad humana con la que se suele expresar este evolucionado y sesudo primate llamado *homo sapiens*, mucho más grave y trascendente en su decir si éste oficia de filósofo.

Me he esforzado en realizar un ejercicio de libre pensamiento sobre este viejo oficio de la filosofía que, en muchos de nosotros, quisiera creer que en todos, es más una vocación que una mera profesión con la que nos ganarnos económicamente la vida. No he querido hacer una reflexión sociológica sobre los cambios profundos que está viviendo la Academia universitaria a raíz de la honda mutación que los nuevos medios tecnológicos de la información están a generar en las formas de transmisión y aprehensión del saber, que afectan también al ámbito de la educación filosófica. Tampoco he querido desazonar mi intervención analizando esta “universidad a la bolognesa” que nos están cocinando los dueños de Europa; una universidad cada vez más entregada a los intereses particulares de los poderes económicos y también políticos, que la está arrastrando a mermar notablemente en su autonomía e independencia, en su libertad de investigación y en su autogestión democrática. He preferido realizar una reflexión más modesta sobre la naturaleza particular del arte de pensar que es la filosofía, de cómo entiendo nuestra vocación filosófica, así como hablar de ciertas exigencias pedagógicas que su educación plantea a la Academia.

1. Los filósofos, argonautas del espíritu, guardianes del fuego sagrado.

Quisiera iniciar mi Elogio recordando la naturaleza *luciferina*, entre demoníaca y divina, de nuestra vocación filosófica.

Confío en no ser acusado de logocentrismo si afirmo que los filósofos, al igual que el resto de nuestros semejantes, habitamos en la noche profunda y misteriosa del universo iluminados no sólo por el fuego de innumerables astros que gravitan sobre nuestras perplejas cabezas, sino también iluminados y esclarecidos por ese otro “*lumen naturale*” que es el logos. Nos hemos elevado hace milenios de la tierra oscura, nos hemos erguido del suelo maternal de este perisolar planeta que habitamos, nos hemos despertado al cosmos y maravillado de la belleza y magnificencia de la creación entera gracias al poder iluminador del logos. Mas también gracias a él, nos sabemos seres finitos, concedores del indefectible destino que nos aguarda: ser

un día huéspedes del barquero que atraviesa el Aqueronte, futuros habitantes de esa “tierra de nadie” que es el Hades. Mientras esa fatídica hora no llegue, contentémonos con vivir y vagar en esta tierra media de los mortales que se extiende entre los confines de los cielos y las puertas del Averno, entre las oscuras cavernas horadadas por los demonios y el Olimpo sagrado habitado por los dioses.

Contentémonos, no resignémonos. Hemos nacido por la luz y para la luz; se nos ha dado un cuerpo erótico destinado a la alegría, no a la pesadumbre; la hermosura, el esplendor y misterio del universo nos obligan al agradecimiento, nos convocan e invitan al himno y al canto, no a la lamentación y al llanto. Somos animales despiertos en la noche del cosmos; somos argonautas embarcados en este frágil bajel que es nuestra “arca-orignaria-Tierra”, como le llamó el sabio Husserl; seres vigilantes que, en su extrema soledad cósmica, escrutan e interrogan los océanos siderales en busca de una tierra firme, de un puerto seguro al que arribar. Mas hoy, en esta postmodernidad ya declinante, empezamos a sospechar que más allá de los lejanos y huidizos horizontes no existen refugios tranquilos en los que engolfar nuestra nave, ni lugares firmes en los que echar pie. Hemos de acostumbrarnos a vivir y a pensar sin sólidos fundamentos, sin instancias últimas o primeras, que tanto da; hemos de vencer el temor de sentirnos ya sin la presencia y el auxilio de las divinidades, hemos de curarnos del extremo espanto que nos pueda producir la huida y desaparición de los dioses en el crepúsculo de este secularizado tiempo.

Desde siempre, este animal asustadizo, desvalido y desamparado que es el hombre se ha servido del poder del logos para vencer el miedo; ha podido medicar el oscuro temor con el auxilio esclarecedor de la razón; ha logrado conjurar el espanto y el terror gracias al prodigioso poder terapéutico y taumatúrgico de las palabras; ha vencido su cósmica soledad gracias a la capacidad conectiva e intersubjetiva que le brinda el lenguaje. Diálogo y encuentro con los celestes, con el cielo que nos cobija y la fértil tierra que nos acoge y alimenta, diálogo con los demás mortales que nos acompañan, y diálogo y encuentro con nuestro más secreto yo en la sonora soledad de uno mismo. Somos hijos de la luz: nuestra madre, *Physis*, ha combinado y trenzado durante milenios y milenios los hilos del azar y la necesidad para construir una mecha y encender un pábilo de luz en la candelita vacía de nuestras cabezas. Tenemos, pues, una naturaleza solar; somos animales iluminados e iluminadores, portamos con nosotros la luz y damos la luz; gracias a ella somos animales luciferinos que habitamos en la vecindad del Ser y que nos asomamos, también, a

los abismos de la Nada. Somos los únicos animales poseedores del fuego sagrado. Éste es nuestro extremo poder y, por ello, nuestra más extrema responsabilidad.

El fuego del logos, de la razón, y la fuerza de las palabras, como todo fuego y fuerza, pueden ser creadores o destructores, pueden darnos la vida o quitárnosla, pueden hacer de este nuestro mundo un plácido paraíso o un trágico infierno. Porque, en efecto, en este campo de pelea que es el mundo, las fuerzas de Eros y Thánatos, la pujanza blanca y gozosa de la Vida y el impulso negro y destructor de la Muerte rivalizan y pugnan por ofrecer cada uno el más grandioso de los espectáculos ante los ojos pasmados de los mortales. Ya sabemos que, en no pocas ocasiones, la destrucción causa mucho más asombro y hasta admiración, que la creación. Si no hubiese perplejos y desconcertados espectadores de este mundo, de un mundo en el que se despliega el espectáculo de la vida y la muerte, de la generación y la corrupción, las lenguas no se desatarían y los dulces cantos de Mnemosine, la Memoria, no halagarían los oídos de los mortales con historias inmortales. Como decía Píndaro, “las cosas referidas, si han sido bien dichas, caminan hacia la inmortalidad”.

Por esta razón, ¿no es realmente maravilloso constatar que el hombre haya irrumpido como un rayo de luz en la noche oscura del cosmos y se haya hecho dueño del *logos* y del fuego divino de las *technai* o artes, entre ellas ese arte de pensar que es la filosofía, sólo para poder celebrar con dulces pensamientos y cantos la gloria del mundo en el que gozosamente pueda estar, o condenar también, ¡por qué no!, con iracundas y amargas palabras, mas no por eso menos bellas, los infiernos en los que, por veces, se abisma su vida? “*Mundus nigrum, sed formosus*”. Sí, el mundo (como las personas) puede llegar a ser infernal y oscuro, y no por ello dejar de ser hermoso y misterioso, algo digno de ser admirado, alabado y pensado por poetas o filósofos.

2. El pasmo y la admiración como origen de la filosofía y la Academia como escuela del mirar asombrado.

Es por este desbordante poder expresivo del mundo, por el embrujamiento que él nos causa, por la sorpresa y el misterio que destila en nuestros perplejos y asombrados corazones, que las lenguas del orante, del poeta o del filósofo se desatan, que las manos del pintor o del músico se agitan, que el cuerpo del actor o del bailarín dramatizan o danzan. El cuerpo, las

manos, las palabras toman entonces la forma de un himno a lo creado o de una elegía a lo fenecido, adquieren la naturaleza filosófica, poética o plástica de la alabanza o de la condena de todo cuanto se da a sentir o a inteligir, de todo lo que nos resulta asombroso o inaudito, hermoso o maldito. En verdad, el preguntar filosófico que hemos de ejercer los profesores antes nuestros alumnos en la Academia no debiera perseguir otra cosa que acrecentar este misterio de la vida y del mundo, no rebajarlo o matarlo con respuestas facilonas y falsas, y con mayor motivo hemos de procurar no hacerlo en este nuestro tiempo caracterizado por una cultura que hace todo lo posible para banalizar la vida y vaciar de toda magnificencia y secreto el mundo.

¡Cuánta razón llevaban nuestros clásicos griegos cuando afirmaban que la vocación filosófica nace y se mantiene viva gracias al pasmo! Cierto: no puede haber un verdadero pensador, tenga la edad que tuviere, si no posee la virtud de asombrarse! Aristóteles decía en el libro de la *Metafísica* que fue la admiración lo que inicialmente empujó a los hombres a filosofar! ¡Ay del profesor y de la Academia que en lugar de excitar y potenciar tal capacidad en sus jóvenes alumnos, la mermen y maten! Como sugería, creo que no sólo la filosofía, sino también la religión y el arte tienen su lugar de origen en esta actitud de pasmo ante el misterio del mundo, en esa capacidad de sorprenderse e interrogarse sobre cómo ha sido posible tan portentoso milagro: que el cosmos sea y sea también yo en él. Tal vez el poder de admiración y de asombro, de *thauma*, no sea sino ese don con el que la Naturaleza nos alejó un poquito del resto de los animales y nos acercó algo más a los dioses. Confieso que fue este terrenal asombro estético una de las fuentes que alimentó mi religiosidad juvenil; que fue la fuerza naturante y expresiva de lo real, la extraña y misteriosa, mas siempre maravillosa presencia del mundo, su cada día renovada faz la que me invitó y forzó cuando adolescente enfermo a la adoración, a la meditación filosófica y a la creación plástica. Y no creo equivocarme si afirmo que también ella ha sido la culpable de que todos los que aquí estamos hayamos decidido un buen día, cuando jóvenes, entrar en la Academia y entregarle lo mejor de nuestra vida a la filosofía, en la confianza de que ésta nos regalaría y recompensaría con una mayor capacidad de admiración y asombro respecto del misterio y belleza de la propia vida. ¿No es esta extrañeza y riqueza, esta perenne novedad y magnificencia del mundo, productora de admiración y pasmo estético-filosóficos, lo que canta y agradece también en su plegaria poética esa alma que uno siente gemela, el alma del pasmado guardador de rebaños Alberto Caero?

E o que vejo a cada momento	Que tería unha criança se, ao nascer,
E aquilo que nunca antes eu tinha visto,	Reparasse que nescera de veras...
E eu sei dar por isso muito bem	Síntome nascido a cada momento
Sei ter o pasmo conmigo	Para a completa novidade do mundo...

¿Quién de nosotros posee esa capacidad de pasmo, de sorprenderse con la completa “novidade do mundo” cuando despierta cada mañana y abre de nuevo, una vez más, las ventadas de su vida? Adquiramos la sabia inocencia y pasmo del inspirado “guardador de rebanhos”, la conciencia de reconocer que es la Naturaleza quien nos habla y se expresa; tengamos con nosotros la certeza de que es son el Ser, la Naturaleza, la Tierra, quienes inspiran, alientan y hasta fuerzan al artista y al pensador a la creación: “Has de cantar / meniña gaitera, / has de cantar, / que me morro de pena.” Rosalía sentía que era la Tierra, su amada y dolorida Galicia, la que le invitaba y forzaba al canto y a su saudoso llanto poético.

Seamos, pues, fieles a la Tierra, como nos aconsejaba el Zaratustra; seamos fieles a esa filiación misteriosa que mantenemos con la Naturaleza. Cuando filosofemos, curémonos de toda soberbia vital recordando que somos sólo estrellas fugaces alumbrando por unos breves instantes en ese Fondo (*Grund*) sin fondo que es la Naturaleza, que los cimientos de nuestra existencia se hundan en ese abismo (*Abgrund*) de los abismos que es el universo, y que somos continuamente portados, requeridos e interpelados por ese misterio de los misterios que el cosmos es. ¡Cuánta razón tenía Heidegger cuando decía que Filosofar es “el extraordinario preguntar por lo extraordinario”^[1]! Y lo inexplicable y extraordinario es que haya algo y no más bien la nada, lo misterioso es este estar siendo a una con el ser del mundo, lo enigmático es esta co-presencialidad mía con lo real y de lo real conmigo, este estar en los adentros y en los afueras del Ser al mismo tiempo, en fusión y fisión con él, participando en intimidad y en distancia de su poder ontológico, de su capacidad poiética o creadora, de sus posibilidades epifánicas.

Puede que el lenguaje, amén de ser un instrumento de comunicación entre los humanos, surgiese en el hombre primitivo por la necesidad de responder a esa *prose du monde* de la que hablaba Merleau-Ponty, a la necesidad de cantar la gloria y el carácter excelso del mundo. Tal vez éste haya sido creado, en su desbordante belleza y magnificencia, para ser visto, pensado, ensalzado, cantado o pintado. ¿No fue Mallarmé quien primero sugirió que “todo, en el mundo, existe para acabar en un libro” y no fue también, años

1 Vid. Heidegger, Martin, *Introducción a la Metafísica*, Buenos Aires, Nova, 1972, pág. 51.

más tarde, Paul Valéry quien completó lo dicho por Mallarmé al añadir que este mundo se ha hecho para acabar en un libro, sí, mas en un “bello” libro²? Pero antes que ellos, fue Píndaro, en su desaparecido *Himno a Zeus*, el que nos relató que, tras la victoria sobre los Titanes, Zeus preguntó a los demás dioses si echaban a faltar algo en el mundo, y éstos le respondieron que lo que faltaba era “una voz para alabar las grandes obras y la completa creación en palabras y música”.

La presencia, pues, de lo divino se hace presente a través de la apariencia numinosa y misteriosa del mundo. *Deus sive Natura*. Quien les habla sólo es creyente y practicante de la religión espinozista. En efecto, es la *Natura naturans* la que es sagrada, es ella la que se manifiesta magnífica y maravillosa a través de los grandes acontecimientos que crea y produce: la explosión y aparición de las ingravidas y errantes galaxias y estrellas en el firmamento, los sístoles y diástoles de las energías telúricas por las estaciones, la pujanza renovadora y vivificadora de la sabia, estallando bajo los tegumentos tiernos y verdes de las yemas por primavera, el poder alumbrador y destructor del rayo, la profundidad y silencio enigmáticos del cielo estrellado... Es a esa Naturaleza poética y creadora a la que el hombre primitivo miraba y adoraba, es en la contemplación de estos acontecimientos cósmicos, poderosos y hermosos, en los que el ser humano desde siempre despertó, como digo, su impulso religioso, estético y filosófico.

Tal vez, el filósofo y el poeta no hayan nacido sino para pensar y cantar estos eleusinos misterios. En efecto, creo que una meditación filosófica profunda y sabia, como un bello soneto o un hermoso cuadro acaban siendo un paraíso para los ojos del cuerpo y del ama, un jardín en el que florecen por vez primera ciertas formas y sentidos nunca vistos ni comprendidos por hombre o mujer algunos; colores, ritmos, metáforas, sonidos, pensamientos nuevos que tiñen de claridad, o por usar la feliz expresión del poeta Salinas, “de hermosura y luz no usada” el mundo. Sí, mañana del mundo que, en manos del artista o del filósofo inspirados, alborea con galas y brillos nuevos. Hora matutina e inmaculada la del arte y la de la filosofía, hora en la que la mano y la mente, en la que el pincel y la pluma abren las anchas alamedas a una primavera del mundo, que es siempre una primavera para los ojos del cuerpo y del alma. Y la verdad es que el mundo es siempre una “completa novedad”, como decía o *guardador de rebanhos*, una eterna mañana para aquellos ojos y manos que saben abrirse a la intimidad de las

2 “tout, au monde, existe pour aboutir à un livre” (MALLARMÉ; *Oeuvres complètes*, París, Gallimard (coll. La Pléiade), 1945. p. 378). Valéry, en un discurso en el P.E.N. Club hecho en 1926, introduce este matiz de lo bello: “Le monde est fait pour aboutir à un beau livre...”

cosas, al misterio de lo cotidiano; que se dejan interrogar por lo extraordinario que se inscribe casi siempre en el corazón escondido de los hechos y entes aparentemente más ordinarios, familiares y vulgares. Sí, como ya había sugerido el sabio de Mileto, Tales, en las más sencillas y humildes cosas habita un *daimon*. “¡Ah! Todo es paraíso para el ojo que sabe ver, que gusta de ver.”³, exclamaba Gaston Bachelard.

¿Acaso es necesario que recuerde que los filósofos y poetas con talento rara vez piensan y escriben mientras pueden ver? ¿Recuerdan la fenomenológica sabiduría de nuestro guardador de rebaños?: “*O mundo não fez para pensarmos nele / (Pensar é estar doente dos olhos) // O essencial é saber ver, / Saber ver sem estar a pensar, / Saber ver quando se vê / E nem pensar quando se vê / Nem ver quando se pensa*”. En efecto, debiéramos modificar ligeramente el clásico adagio, “*Primun vivere, deinde philosophari*”, por este otro: “*Primun videre, deinde philosophari*”, y situarlo en el frontispicio de nuestra Academia a fin de que, los que en ella entren, sean alumnos o profesores, no se llaman a engaño sobre lo que en la vida del filósofo es prioritario. Si, primero es el placer de ver, luego el gusto de pensar. No se trata, pues, de que el pensamiento anteceda o suplante al ver, sino que hemos de entender el filosofar, como también el poetizar, el novelar o el pintar, como un ver de otra manera lo visto, para mejor volver a verlo después; filosofar es elevar a concepto lo visto y vivido a fin de que lo vivido y visto alcancen más luz y claridad en el mediodía del lenguaje y del pensamiento. El pensar, como el poetizar, debieran ser siempre rodeos que da el vivir para lograr luego un más verdadero, bueno y gustoso vivir.

3. De la verdadera sabiduría y del filósofo como un gourmet.

He de confesar que el hombre sabio no es, como se cree, aquél que acapara el saber por el saber, pues la erudición es tan sólo el capitalismo del alma. El hombre que se quiere sabio es aquél que pone su espinosiano *conatus intelligendi*, su impulso o apetito de conocer, al servicio del *conatus essendi*: del impulso por perseverar y enriquecer su ser. El hombre cultivado y sensato es aquel que sabe servirse de lo que sabe para llegar a ser un hombre verdadero, bueno y justo, más también un hombre manso y tierno de corazón, sensible a las bellezas de este mundo, como lo que era San Francisco de Asís y como lo eran todos los místicos que ascendían hacia el Creador

3 Cfr. Bachelard, Gaston; *El derecho de soñar*, Fondo de Cultura Económica, México-Madrid, 1997, pág. 17.

a través de la escalera de sus criaturas, quedándose pasmados y arrobados, cual guardadores de rebaños, ante la magnificencia y el brillo del mundo: “Gocémonos, Amado, // y vámonos a ver en tu hermosura// al monte y al collado, // do mana el agua pura; // entremos más adentro en la espesura” // -escribe San Juan de la Cruz en su *Cántico Espiritual* - las montañas, los valles solitarios nemorosos, // las ínsulas extrañas, los ríos sonoros, // el silbo de los aires amorosos. La noche sosegada, en par de los levantes de la aurora, la música callada, la soledad sonora”. Se trata, como ven, de amar el jardín terrenal como vía de ascenso hacia el jardín espiritual.

La verdadera sabiduría, pues, no es la de la razón sino la del co-razón, la de esa otra razón cordial que posee la carne sensibilizada por el amor, que es la que nos posibilita unirnos en abrazo erótico con las cosas. No he encontrado hasta ahora una definición de lo que es la sabiduría que supere a aquella que dio hace ya muchos siglos Petrarca. En su obra *De vera sapientia*, nos dice en qué consiste ser sabio. Afirma allí: “*De la misma manera que la sabiduría recibe su nombre de gustar (sapere), así debemos considerar como hombre sabio a aquel que se abre al gusto de las cosas*”.

¿Puede alguien imaginar una definición más hermosa? ¿Por qué extraña perversión hemos podido olvidar que el verbo “saber” pertenece al orden del paladar y del gusto, y no al del intelecto? En efecto, estimo que fue muy mal definido el filósofo cuando se le presenta como un aficionado o amante del saber. No, el filósofo, el hombre sabio, es un gourmet, un experto en sapideces, en los saberes de las cosas, esto es, en sus sabores. Creo que en ello está el secreto, mis queridos amigos, de una vida feliz. Ser sabios es alcanzar la capacidad de gustar del mundo para entrar en su intimidad y conocerlo; es paladear la presencia y evidencia irresistible de las cosas a fin de saborear la riqueza de sus casi infinitas propiedades sensibles y de los infinitos sentidos que ellas nos libran en su glorioso, pródigo, más también siempre fugaz y precaria aparecer. ¡De qué nos valen los muchos saberes y conocimientos si no nos permiten tener los sabores y gustos de las cosas!

Como recordaba antes, ésta debiera ser una de las principales funciones de los profesores y maestros de la Academia: potenciar este asombro, este empático gusto y admiración por la belleza y misterio del mundo que es la madre de todas las interrogaciones y de todos los pensares. Por eso, en la Academia, antes que poner el énfasis y la mente en los sistemas filosóficos, habría que poner el ojo sobre el mundo y los ricos y variopintos fenómenos que él nos ofrece; más que buscar respuestas, habría que provocar admiraciones, dudas y perplejidades; en fin, más que enseñar filosofía, habría que enseñar a filosofar.

4. La filosofía como *téchne* o arte de pensar: la obligación de la Academia de enseñar a filosofar, enseñando filosofía.

Diariamente solemos dejar nuestras casas, la vida de nuestros intereses y quehaceres cotidianos, de nuestras preocupaciones y ocupaciones habituales, para recogernos en el edificio de la Academia, en el cual, según el rótulo que muy atinadamente lleva, se nos debiera *facultar* para la filosofía. Sin embargo, hemos de reconocer que, desgraciadamente, en estas instituciones públicas no se trata tanto de pensar, sino más bien de aprender lo que unos han pensado para luego enseñárselo a otros. Todo en la Academia está organizado a fin de cumplir con las funciones reproductoras del saber. El consejo dado por Kant -no se trata de aprender filosofía, sino de aprender a filosofar⁴- parece haberse olvidado. No nos hemos curado aún de aquel viejo vicio, criticado ya por el sabio Montaigne, según el cual no hacemos sino dedicarnos a interpretar libros, a elaborar textos sobre textos, olvidándonos de pensar sobre la vida que discurre a nuestro lado. Por esa razón, un filósofo desamparado como Kierkegaard pudo decir que la filosofía es el alma seca de la vida: vigila nuestros pasos, pero no los amamanta.

La filosofía académica ha de conjurar, pues, esa tentación de excesivo ensimismamiento, esa actitud autista y nostálgica por la cual se cuenta a

4 Kant se refiere a este tema en la "Sección Tercera" de su *Kritik der reinen Vernunft*, titulada "Die Architektonik der reinen Vernunft", y lo hace al hilo de una reflexión sobre las fuentes del conocimiento filosófico, el cual no puede ser enseñado y aprenderse, sino que ha de proceder de un filosofar sobre los principios esenciales de la propia razón. Los pasajes en que Kant se refiere a que no es posible aprender filosofía, sino a filosofar son dos. La primera es ésta: "Man kann also unter allen Vernunftwissenschaften (a priori) nur allein Mathematik, niemels aber Philosophie (es sei denn historisch), sondern, was die Vernunft betrifft, höchstens nur *philosophieren lernen*" (Cfr. KANT, E.; "Kritik der reinen Vernunft", in *Kant's gesammelte Schriften* (hrsg. von der Königlich Preussischen Akademie der Wissenschaften), Band III, Druck und Verlag von George Reiner, Berlin, 1911, págs. 541-542): "Las matemáticas son, por tanto, la única ciencia entre las ciencias de la razón (*a priori*), que pueden aprenderse. Nunca puede aprenderse, en cambio (a no ser desde un punto de vista histórico), la filosofía. Por lo que a la razón se refiere, se puede, a lo más, aprender a *filosofar*." (Cfr. KANT, E.; *Crítica de la Razón Pura*, Ediciones Alfaguara, Madrid, 1995¹³, p. 650). Y ésta es la segunda: "Bis dahin kann man keine Philosophie lernen; denn, wo ist sie, wer hat sie im Besitze, und woran lässt sie sich erkennen? Man kann nur philosophieren lernen, d. i. das Talent der Vernunft in der Befolgung ihrer allgemeinen Prinzipien an gewissen vorhandenen Versuchen üben, doch immer mit Vorbehalt des Rechts der Vernunft, jene selbst in ihren Quellen zu untersuchen und zu bestätigen, oder zu verwerfen." (*Op. cit.* pág. 542): "Mientras esta meta no ha sido alcanzada, no es posible aprender filosofía, pues ¿dónde está, quién la posee y en qué podemos reconocerla? Sólo se puede aprender a filosofar, es decir, a ejercitar el talento de la razón siguiendo sus principios generales en ciertos ensayos existentes, pero siempre salvando el derecho de la razón a examinar esos principios en sus propias fuentes y a refrendarlos o rechazarlos." (*La Crítica de la Razón Pura*. Ediciones Alfaguara, Madrid, 1995, pág. 651).

sí misma, una y otra vez, su propia historia. La filosofía que se enseña en las Facultades y se publica en libros suele ser casi siempre historia de la filosofía. Por lo visto es este un mal que arrastramos desde antiguo, pues si Montaigne se quejaba ya en su tiempo, a mediados del siglo XIX, Schopenhauer volvía a denunciar el mismo vicio cuando, en *Sobre la voluntad en la naturaleza*, escribía:

Gastase hoy en día, por lo general, demasiado estudio en la historia de la filosofía, por ser ésta, en virtud de su naturaleza misma, a propósito para que el saber ocupe el lugar del pensar, y cultívasela precisamente con el propósito de hacer consistir la filosofía en su historia^[5].

En efecto, los profesores de filosofía perdemos mucho tiempo y una energía excesiva en labores de exploración bibliográfica y de hermenéutica textual, a fin de arrojar claridad sobre obras que otros han escrito. ¡Cuánta razón tenía George Simmel cuando sugería que había “tres categorías de filósofos: los primeros escuchan latir el corazón de las cosas; los segundos, sólo el de los hombres, y los terceros, sólo el de los conceptos; y hay una cuarta categoría (la de los profesores de filosofía), que sólo escuchan el corazón de la bibliografía.”^[6]

No presuman, sin embargo, que con ello invito a despreciar este ejercicio de encuentro con las obras de los pensadores que nos precedieron. Conviene no ignorar que, en buena medida, el hábito del filosofar se arraiga y desarrolla a través de un esfuerzo continuado de diálogo entre los filósofos vivos y los filósofos muertos.

El conocimiento de los sistemas filosóficos sólo debe ser un puente tendido para comprender y tratar de resolver los problemas que nuestra vida y nuestro tiempo nos plantean, pues, tal como decía Ortega, “pensar es dialogar con la circunstancia”^[7]. Por esa razón, el texto y el concepto son el medio; el con-texto, el mundo circundante y los hechos, el fin. Esta jerarquía no debiera ser nunca olvidada, y más hoy, en estos tiempos de hiperinflación hermenéutica, en los que se suplanta con harta frecuencia “la vuelta a las cosas mismas”, por una “vuelta a los textos mismos”. Como afirmaba el *dictum* latino, “*Res, non verba*”.

5 Cfr. Schopenhauer, A.; *Sobre la voluntad en la naturaleza*, Alianza Editorial, Madrid, 1970, p. 40.

6 La cita la recojo de Jürgen Habermas (*Perfiles filosófico-políticos*, Taurus Ediciones, Madrid, 1984, pág. 50), quien no ofrece referencias bibliográficas del texto de Simmel.

7 Cfr. Ortega y Gasset, José; “Prólogo a *Historia de la Filosofía*, de Émile Bréhier”, en *Obras Completas*, vol. VI, Alianza Editorial-Revista de Occidente, Madrid, 1983, pág. 391).

Conviene recordar todo ello en un tiempo en el que se potencia el saber objetivado; un tiempo el nuestro en el que la información no cesa de acumularse en los diminutos cuerpecillos de los chips electrónicos y en las páginas también volanderas de Internet, a las que acuden cada vez más algunos de nuestros corsarios alumnos a piratear “sus” trabajos. Aquí “se” sabe, pero “nadie” sabe; tenemos mucho saber anónimo objetivado, pero casi ninguno personal y subjetivado. Esta pérdida de sabiduría vital en el hombre de hoy me parece dramática, ya que lo incapacita para pensar, para constituir por sí mismo un sentido sobre su propia existencia, para intentar darle, a las grandes preguntas que le suscita la vida, una mínima respuesta. Por esta razón el hombre de este postmoderno tiempo vive cada vez más desnortado. Hannah Arendt resumía esta situación muy gráfica e irónicamente diciendo que “nunca fuimos tan deprisa hacia ninguna parte”.

Creemos, pues, que, en la Academia, el profesor ha de aprovechar la obligación de instruir para ejercer la devoción de educar; y el alumno ha de aprovechar la obligación de saber filosofía, para ejercer la devoción de aprender a filosofar. Y el arte de filosofar, como toda *téchne*, habilidad o destreza, se aprende filosofando, esto es, ejerciendo y realizando el acto mismo del pensamiento a través de la praxis efectiva de la meditación y la especulación personales, del ejercicio de la argumentación, de la crítica y ponderación de las razones propias y ajenas con el único fin de encontrar una verdad que suele estar más allá de nuestras particulares creencias, opiniones o intereses, a los que solemos estar tan ciegamente apegados.

5. La filosofía no es cosa de “idiotas”: la obligación de pensar por uno mismo y en el lugar de cada otro.

Tal vez sea éste uno de las tareas más importantes que pueda abordar la Academia en la formación del futuro filósofo, debido a la enorme dificultad que encuentra todo hombre para abandonar su cerrazón mental y su particularismo cognoscitivo, así como para trascender los hábitos de su pensamiento natural.

Llamo particularismo cognoscitivo a esa cerrazón mental que nos hace creer que estamos en la posesión de la verdad y que nuestros juicios y valoraciones son los correctos. Es una incapacidad para ponerse en el lugar del otro y ser permeable a la evidencia de sus argumentos y a la verdad de sus juicios. Está de más que recuerde que, en gallego, español y portugués tenemos un vocablo, que viene directamente del griego, para indicar este tipo de

persona encastillada mentalmente y enrocada en sus propias convicciones y opiniones: “idiota” (del griego “*idiótes*”). “Idiota” le llamamos a aquella persona cerrada de mollera, que porfía en su cerrazón mental particular y que es impermeable a las opiniones y pareceres de los demás, por muy evidentes que éstos resulten, prefiriendo mantener tercamente las suyas más allá considerar los argumentos, razones y evidencias que los demás le puedan ofertar. De ahí que me atrevería a definir la educación como ese ejercicio por el cual ciertos hombres razonables se esfuerzan para que otros no sean unos verdaderos e incorregibles “idiotas”.

Educar es, pues, des-idiotizar, sacar al otro de su cerrazón mental y de su particularidad, en fin, de su “*idioteia*”; educar es orear al individuo en la intimidad cerrada y oscura^[8] de sus creencias y opiniones particulares, y disponerlo a que dé razón de ellas a los demás; educar es airear el espíritu del hombre, sacarle de su particular enclaustramiento, de la autocomplacencia en sus verdades propias y sus personales criterios; educar es disponer a los individuos a que se entiendan con los demás sujetos de razón y se esclarezcan los unos a los otros en un ejercicio comunitario de dar y recibir razones. No estoy diciendo nada nuevo. En uno de los pasajes más interesantes de la *Crítica del Juicio* (el parágrafo 40, titulado “Del gusto como una especie de ‘*sensus communis*’”), ya Kant ofrecía tres hermosas máximas por las que se ha de regir el entendimiento humano: “1ª. Pensar por sí mismo. 2ª Pensar en el lugar de cada otro. 3ª Pensar siempre de acuerdo consigo mismo.”^[9]

Son estas las razones por las que el profesor de filosofía no sólo debe enseñar la historia del pensamiento, sino que más bien ha de contribuir a

8 Por lo que estamos viendo, podríamos decir que la educación trata de sacar a uno de sí, a fin de sacarle lo mejor de sí. De igual modo, Hegel vinculó la instrucción y formación del hombre con este ejercicio de alejamiento del espíritu respecto de su estado natural: “La formación científica produce, en general, sobre el espíritu, el efecto de separarlo de sí mismo, de sacarlo de su inmediato ser-ahí natural” (Cfr. HEGEL, G. W. F.; *Escritos pedagógicos*, Fondo de Cultura Económica, Madrid, 1991, pág. 104).

9 Se trata de tomar la propia experiencia y su evidencia como fundamento de todo conocer y no a la tradición y sus *auctoritates* (“principio kantiano de pensar por sí mismo o *pensar libre de prejuicios*), pensar teniendo presente las posibles experiencia y evidencias del otro (principio kantiano de *pensar en el lugar de cada otro*, esto es, reflexionar sobre el propio juicio particular desde un *punto de vista universal*), y pensar de un modo siempre consecuente con las propias evidencias previamente conquistadas (principio kantiano de pensar siempre de acuerdo consigo mismo). El texto de Kant en que enuncia estas tres máximas dice así: “Las máximas siguientes del entendimiento común humano, si bien no pertenecen a este asunto como partes de la crítica del gusto, pueden, sin embargo, servir para aclarar sus principios: Son las siguientes: 1ª. Pensar por sí mismo. 2ª Pensar en el lugar de cada otro. 3ª Pensar siempre de acuerdo consigo mismo. La primera es la máxima del modo de pensar *libre de prejuicios*; la segunda, del *extensivo*; la tercera, del *consecuente*.” (Cfr. KANT, E.; *Crítica del Juicio*, Espasa Calpe, Madrid, 1977, pág. 199).

realizar con sus alumnos un ejercicio real y efectivo de manumisión del pensamiento: esto es, él mismo ha de filosofar y posibilitar que la pequeña comunidad que forman él y sus alumnos sea una verdadera *comunidad argumentativo-deliberativa*, donde el ejercicio del pensar, del *lógon didónai*, del dar y recibir razones, sea una tarea convivencial cotidiana^[10].

Implantar en los estudiantes como un hábito dicha exigencia metodológica pensar por sí mismos, de implantar en ellos el hábito de la crítica, de la duda, de la perplejidad, del asombro... me parece una de las primeras finalidades formativas que ha de abordar y cumplir la enseñanza académica. Sin tal habitualidad, tanto la enseñanza como el ejercicio efectivo de la filosofía devienen ingenuos y, lo que es peor todavía, dogmáticos. Como escribía el Dante en la *Divina Comedia*, “lo mismo que saber, dudar me place” y Montaigne añadía en sus *Ensayos*, como comentario a este frase del Dante, que “Sólo los locos están ciertos y resueltos”.

6. La filosofía y su servicio a la polis.

El poder iluminador y crítico del filósofo, el verdadero y auténtico pensamiento establecen siempre un combate contra todas las formas de particularismo e idiotez, de ocultación de la verdad, de deformación del sentido de la realidad que suelen producirse en el ámbito público, en el espacio compartido de la polis. Esta, me parece una de las tareas políticas más trascendentes, tal vez el servicio y el cuidado más relevantes que el pensador puede brindarle a su comunidad: luchar contra la pandemia de los prejuicios establecidos, destruir las opiniones comunes no sometidas

10 Husserl, cuando recuerda en su escrito “La crisis de la humanidad europea y la filosofía” la génesis de la filosofía en la Grecia de los siglos VII y VI a. C., subraya la importancia de la nueva comunidad que los filósofos constituyen en éstos términos: “En algunas personalidades singulares, como Tales, etc., se desarrolla así una nueva humanidad; hombres que crean como profesión vida filosófica, filosofía como una figura de la cultura de nuevo cuño. Como bien puede comprenderse en seguida un tipo de comunidad no menos nuevo. Estas formaciones ideales de la teoría son revividas y reasumidas sin más en la repetición de su recompreensión y de su reproducción. Llevan sin más al trabajo en común, al que la crítica sirve de ayuda a múltiples niveles. Incluso quienes quedan al margen, lo no filósofos, se sienten atraídos en su atención por tan singular hacer y oficiar. Intentando comprender *a posteriori* pasan a convertirse ellos mismos en filósofos, o, si sus restantes ocupaciones profesionales les absorban demasiado, en discípulos. Se difunde así la filosofía de dos maneras, como movimiento comunitario de formación que se coextiende con aquélla. Aquí tiene, por otra parte, su origen, la división interna, llamadas a ser luego tan decisiva, entre cultos e incultos.” (Cfr. HUSSERL, Edmund; “La crisis de la humanidad europea y la filosofía”, en *La crisis de las ciencias europeas y la fenomenología trascendental*, Editorial Crítica, Barcelona, 1991, págs. 342-343. *Die Krisis*, Ed. cit., págs. 332-333).

a crítica, pelear contra los *idola fori* de su tiempo: esas verdades, valores y normas, esas instituciones, esas mores que creemos sagradas e inmovibles, ciertas y necesarias para una vida en común, justa y feliz, pero que, sin embargo, a poco que se las someta a crítica, muestran su inconsistencia, su falsedad, su impostura. Por eso, los filósofos hemos de colocar nuestro índice acusador sobre la demagogia, la mendacidad, la manipulación, la propaganda, el pensamiento único, la desinformación, la opacidad que son los viejos mecanismos con que los poderosos, los que se creen y quieren amos del mundo, han tratado de mantener siempre al resto de los mortales en una situación de minoría de edad culpable y de sumisión y explotación, por cierto, cada vez más salvajes.

De ahí que los filósofos debamos ser siempre una conciencia incómoda e impertinente a los oídos de los hombres de nuestro tiempo. Hemos venido al mundo a traer la guerra y no la paz; no aspiramos a tener *potestas*, sino *auctoritas*; no hemos de desear ejercer la coerción o imposición política, sino la persuasión lógica y la seducción estética; nuestra vocación no es gobernar, sino que nos hemos de contentar con educar; no hemos de desear vencer socialmente, sino tan sólo seducir y convencer racional y moralmente. Por eso debemos mostrarnos reacios al dogmatismo doctrinario, no sentirnos sometidos a las servidumbres del ideólogo que piensa y produce sus verdades por encargo del partido, la iglesia o la secta filosófica a la que pertenecen; ni tampoco entregarnos a la abstracción del erudito o del científico que acostumbran a habitar en esa tierra inhóspita y fría que es el saber abstracto de lo universal. Nosotros, más que coleccionar certezas y verdades, soportamos y lidiamos dudas y perplejidades. Tenía razón Kant cuando decía que se mide la inteligencia de un individuo por la cantidad de incertidumbres que es capaz de soportar. Y ello debe ser más cierto en aquéllos que se dicen filósofos. Por eso, más que confirmar y consolidar las ideas y normas establecidas en el foro público, las erosionamos y socavamos; más que aceptarlas en su evidencia y verdad incuestionables, las sometemos a inclemente e incesante crítica, pues creemos con Sócrates, que una vida sin examen no merece ser vivida.

A través de las edades, los filósofos hemos hollado senderos de luz y de libertad por los que ha transitado una humanidad siempre doliente, mas siempre esperanzada; hemos tomado partido por todo aquello que es humano: la verdad, pero también el error; la felicidad, al igual que la angustia; el amor, lo mismo que la traición; la vida y, cómo no, la muerte. Nada humano nos ha sido ajeno.

7. Breve Epílogo: La Filosofía como “gaya ciencia” con una alegre referencia a la vida y a la muerte.

Podemos encontrar entre los humanos, también entre los filósofos, novios para vida y también legionarios para la muerte. Uno desearía pertenecer a la estirpe dos filósofos ludópatas, amantes de la vida, esos que creen que la filosofía debe ser una “gaya ciencia”; esa clase de pensadores optimistas que tienen la manía de “al mal tiempo ponerle siempre buena cara”. Este arte de pensar que es la filosofía, creo que no tiene por qué ejercitarse desde la seriedad y la adopción de un estado de ánimo triste y pesimista. No creo, como creía Heidegger, que la vida reciba su mejor y más clara luz cuando se las contempla a la sombra violácea de la angustia ante la muerte, por mucho que contase con notables precedentes como los de Séneca, que creía que la filosofía era una *meditatio mortis*, o la de quien a este inspira, el notable orador Marco Tulio Cicerón, quien en sus *Tusculanas* (1,30,74) confiesa que “*Tota philosophorum vita commentatio mortis est*”, es decir, que “la vida entera de los filósofos es una preparación para la muerte”.

Sospecho que Cicerón, que Séneca, que Heidegger non decían toda la verdad. Creo que la filosofía sólo nos prepara para mirar de frente a la muerte si, en verdad, nos ha preparado para enfrentar con valor y optimismo la vida. Sólo el que gana su vida puede encarar de frente la derrota definitiva de la muerte. La muerte mide y pesa nuestra vida, pero no le da ni le quita un gramo de sentido: es la propia vida la que, con imaginación y esfuerzo, debe procurarlo y ganarlo. Una vida malvivida o dilapidada es ella misma la máscara anticipada de la muerte. Por eso, la filosofía tiene que enseñarnos a vivir, no a morir; ella debe ponerse al servicio de los impulsos de la vida, no de la muerte. Este es el motivo por el que no empatizo con los filósofos que tienen un “sentimiento trágico de la vida”, como Kierkegaard, Unamuno, Heidegger ou Sartre. Me gustaría pertenecer a la estirpe de filósofos ludopáticos, optimistas y gayos, que tienen un sentimiento lúdico y deportivo de la vida, como Hume, quien decía en su *Tratado de la naturaleza humana* que la filosofía no es un ejercicio aburrido y ascético, pues si lo fuera “siento que me perdería un placer: y este es el origen de mi filosofía”; como Kant, de quien su alumno Herder decía que era un profesor ameno y divertido; como Nietzsche, quien en *Ecce homo* confesaba: “yo soy discípulo del joven Dioniso”; como el luminoso y jovial Ortega, para quien la filosofía era un juego deportivo y la claridad la cortesía del filósofo.

Una jovialidad cada día más necesaria, pues creo que hoy hay demasiadas personas y también filósofos malhumorados y encabronados, dema-

siadas filosofías afectadas de inerte escepticismo, podridas de frustración. Ya sabemos, ya, que toda filosofía está abocada al fracaso, que sus verdades son siempre penúltimas, que sus propuestas tienen la vigencia de las hojas del calendario: son siempre circunstanciales, responden y deben responder a los problemas concretos en los que vive el pensador; por eso, todo producto filosófico lleva la fecha de caducidad de su circunstancia: cuando ésta muta, lo más seguro es que la validez de la meditación se marchite. Sin embargo, seguimos creyendo que el pensar se debe realizar siempre en un clima jovial, bajo una *Grundstimmung* jubilar, diríamos que con buen humor y temple.

Ya lo hemos sugerido al inicio de nuestra intervención: tenemos un cuerpo erótico, somos hijos del dios luminoso, danzante y festivo Dioniso, que juega el eterno juego de crear y descrear. En nuestra productividad lúdica nos sentimos también entregados al juego del nacimiento y de la muerte; participes de la creación y la corrupción cósmicas, más allá del bien y del mal, más allá de todo dolor y angustia, más allá de toda vida y de toda muerte, pues todo forma parte de un mismo y único juego: el juego interminable de la madre *Physis*. Mientras este juego se juegue en nuestro cuerpo viviente, mas corruptible, vivámoslo y pensémoslo con dionisiaca alegría. ¿Recuerdan?: primero la alegría de ver, luego el gozo y la dicha de pensar. También en la fiesta del pensamiento quien organiza el banquete o simposio es el alegre y danzante Dioniso, mientras que el serio y grave Apolo sólo es su invitado. ¡Cuánta razón tenía el Zarathustra cuando confesaba:

“Yo sólo creería en un Dios que supiera bailar.

Cuando vi a mi demonio, le hallé serio y grave, profundo y solemne. Era el espíritu de la pesadez: por él caen todas las cosas.

No se mata con la ira, sino con la risa: ¡matemos, pues, al espíritu de la pesadez!

Aprendí a caminar, y desde entonces corro. Aprendí a volar, y desde entonces no tolero que me empujen para pasar de un sitio a otro.

Ahora soy ligero, ahora vuelo, ahora me veo a mí mismo por debajo de mí, ahora un dios baila en mí.”

Sí, tal vez en la ligereza y baile del cuerpo y del alma radique la más originaria y soberana libertad. Pedro el Rojo, el evolucionado primate que presentaba su *Informe a la Academia* en la obra homónima de Kafka, también adivinaba que esa agilidad y liviandad simiesca de los humanos, patente en

sus cabriolas de trapecio, eran la ecuación secreta de toda soberana libertad. Escuchemos lo que decía a la Academia:

Antes de salir a escena, en los teatros de variedades, he visto muchas veces a alguna pareja de artistas ejercitarse, junto al techo, en los trapecios. Se lanzaban al aire, se balanceaban, saltaban, volaban uno a los brazos del otro, o uno de ellos sujetaba al otro por el pelo con los dientes. «¡Esto también es libertad humana!», pensaba yo, «movimiento libre y soberano.» ¡Oh escarnio de la sacrosanta naturaleza! Ningún edificio aguantaría en pie las carcajadas de los simios ante semejante visión.

Me temo que mucho menos aguantaría la seria, grave y aplomada Academia. Sí queridos colegas, a la postre, en este gran teatro de variedades que es el mundo, tal vez de lo que se trate es de asemejarnos a los parientes de Pedro el Rojo y lanzarse, balancearse, realizar bellas, ágiles y arriesgadas cabriolas agarrados a las cuerdas y trapecios que nos tiende cada día la diosa Fortuna a fin de que nos esforcemos en elevarnos hasta el techo de la existencia y el paladar de la vida para disfrutarlas en simiesca, gozosa y dionisiaca libertad. Puede que el secreto de toda felicidad esté, en definitiva, en hacer bien el mono durante toda nuestra corta vida.

Braga, 28 de octubre 2011

O PROBLEMA DAS FILOSOFIAS NACIONAIS E DA FILOSOFIA COMO SABER UNIVERSAL: O CASO PORTUGUÊS

THE PROBLEM OF NATIONAL PHILOSOPHIES
AND PHILOSOPHY AS UNIVERSAL KNOWLEDGE:
THE PORTUGUESE CASE

Pedro Martins*

pmmartins@ilch.uminho.pt

Pretendemos avaliar, criticamente, as noções de “filosofia nacional” e/ou “pátria”, tanto em geral, como no caso português, de modo a sustentar uma perspectiva universalista – mas não conotável com a *philosophia perennis* – da filosofia (em Portugal) e da sua história. O conceito de filosofia nacional, excepto num sentido nominalista, é ambíguo visto que está vinculado ao conceito moderno de nação, o qual, consoante diferentes acepções e usos, pode ter implicações contraditórias para a noção primordialista de “filosofia portuguesa”. A noção de filosofia pátria origina dificuldades semelhantes: a cultura pátria não é homogénea nem implica necessariamente uma filosofia única; a relação entre filosofia e cultura não é unívoca e transparente; a filosofia, dados os seus temas e problemas e o seu carácter crítico, não se reduz à mera expressão de génios colectivos/identidades; o carácter “situado” da filosofia portuguesa não deve ser encarado num sentido particularista. O “argumento linguístico” só tem cabimento se entendermos a relação entre língua/cultura, por um lado, e pensamento/filosofia, por outro, de modo essencialista e exclusivista, o que não é plausível à luz da filosofia da linguagem. A “Filosofia Portuguesa” é um jogo de linguagem, entre muitos, que contradiz o carácter universalista da filosofia em Portugal e as suas próprias fontes de inspiração (Bruno, Coimbra). O ensino da filosofia em Portugal deve reflectir um carácter universalista, pluralista e crítico.

* Universidade do Minho, Departamento de Filosofia, Braga, Portugal.

We aim at a critical evaluation of the concepts of “national philosophy,” and / or “fatherland philosophy” in general as well as, and more specifically, in relation to Portugal. We wish to reach a universalistic perspective –not to be associated to the *philosophia perennis*– of Portuguese philosophy and its history. Except in a nominalist sense, the concept of national philosophy is ambiguous since it is linked to the modern concept of nation and according to different usage and connotations, may have contradictory implications for a primordialistic notion of “Portuguese philosophy.” The defense of a fatherland philosophy may end up with the same difficulties: national culture is not homogeneous and does not presuppose a single philosophy. The relationship between philosophy and culture is not univocal or transparent; given its themes and problems and its critical character it is not to be reduced to the mere expression of collective genius or identity; the character in Portuguese philosophy must not be faced in a particularistic sense. The “linguistic stand point” is only defensible if we admit the relationship between language/culture, on one hand, and thought/philosophy, on the other, in an essentialist and exclusivist way, which is not plausible under Philosophy of Language. “Portuguese philosophy” is a language game, among many others, that contradicts the universalist character of philosophy in Portugal and its own sources of influence (Coimbra, Bruno). The teaching of philosophy in Portugal must reflect a pluralistic and critical value.



Embora a designação “Filosofia em Portugal”^[1] possa subentender critérios e orientações universalistas na sua acepção corrente, na *prática*, todavia, poderia ser orientada por um de dois pressupostos, mutuamente exclusivos, a saber:

- a) Um pressuposto universalista em relação à noção de filosofia, que pode ter alcances diversos, desde a *philosophia perennis* às perspectivas mais relativistas. Nesta óptica, a filosofia é um saber de âmbito universal. Não há filosofias nacionais ou pátrias mas sim expressões – culturalmente condicionadas e variáveis historicamente, é certo – de um saber que é eminentemente universal, quanto aos seus objectos, métodos, teorias, conceitos e problemas, a despeito da sua mutação.

1 Este trabalho foi inspirado pela prática lectiva e pretende reflectir, criticamente, acerca do enquadramento teórico e epistemológico dos objectivos, programa e métodos da unidade curricular de Filosofia em Portugal.

- b) Um pressuposto particularista e identitário, cujo exemplo mais notório é o contemporâneo movimento da “Filosofia Portuguesa”, para o qual a filosofia tem, matricialmente, um cunho nacional/pátrio ou manifesta uma identidade cultural forte, reflectindo formas idiossincráticas de enquadrar os problemas, métodos, problemas, etc

Desde logo, poderíamos objectar que este enquadramento reflecte um falso dilema. Registando-se posições intermédias não haveria necessariamente oposição entre o carácter particular e universal da filosofia. A particularidade (cultural, linguística, histórica), afinal, representaria o modo de ser universal da filosofia. Mas, vamos admiti-lo, para os propósitos da nossa breve reflexão, embora correndo o risco de incorrer em simplificações.

Nesta medida, pretendemos avaliar a pertinência e os fundamentos da noção de “Filosofias Nacionais ou “pátrias” em geral e da noção de filosofia portuguesa em particular. Justificar a crença de que, num sentido anti essencialista e atento à historicidade, a filosofia e a sua história têm um âmbito universal passa, em grande medida, por avaliar, criticamente, a ideia de filosofias nacionais ou pátrias, bem como aferir a sua pertinência para o caso português, na esteira de importantes contributos críticos coevos².

1. A filosofia e as nacionalidades

A filosofia nacional pode ser entendida, numa acepção forte, como a filosofia “própria” e exclusiva de uma nação. Há, portanto, uma correspondência unívoca e vinculativa entre os dois termos e conceitos. Talvez seja uma simplificação abusiva, mas parece ser neste sentido, implícita ou explicitamente, que o termo é mais usado nos escritos teóricos favoráveis à ideia de uma filosofia portuguesa, entendida esta como um caso específico de uma noção mais geral de filosofia nacional.

António José de Brito, num estudo crítico recente, enuncia de modo claro esta acepção: “A filosofia está vinculada a cada nação de uma maneira completa e total. Assim, a filosofia será nacional pela sua raiz mesma, quer dizer, a cada nação corresponderá uma filosofia diferente das filosofias das restantes nações.” (António José de Brito, 1990: 413)

2 No caso português: António Sérgio, Joel Serrão, Manuel Antunes, Eduardo Lourenço e mais recentemente Manuel Maria Carrilho, Onésimo Teotónio Almeida, António José de Brito, Fernando Guimarães e mesmo Miguel Real.

Ora, adiando a espinhosa definição da filosofia enquanto saber, de imediato surge um problema conceptual relacionado com o sentido e alcance do qualificativo “nacional”. Na verdade, o conceito de nação está longe de implicar uma só definição e um significado unívoco. Consequentemente, seja qual for a definição formulada, o conceito de filosofia nacional sairá enfraquecido ou perderá mesmo o sentido pretendido, na base da relação congénita estabelecida entre filosofia e nação.

A nação pode até ser entendida como uma instituição mutável – se não mesmo a caminhar para o ocaso, pelo menos na sua forma oitocentista –, do mesmo modo que a sua conceptualização e história crítica, bem mais recente. Se assim fosse, a não ser de modo nostálgico, as filosofias nacionais, enquanto superiores formas de saber e cultura ligadas umbilicalmente a uma instituição marcante na história europeia e universal, mas datada, teriam o seu destino traçado. Não adoptamos essa linha de argumentação radical visto que assenta numa premissa discutível e controversa.

Mas, vejamos apenas duas maneiras de tratar a questão. Podemos tomar a nação como algo de moderno e matricialmente político na sua origem, que teve um início, uma vigência e possivelmente um término (embora seja indeterminável). Muitos investigadores pensam assim, embora a genealogia, naturalmente, possa ser desenvolvida de modos diferentes. A origem da nação radicaria, fundamentalmente, na revolta romântica contra o universalismo das luzes e, em paralelo, com um contexto social, político e económico (advento da burguesia e do capitalismo, declínio do feudalismo, centralização administrativa, política e burocrática, etc) que não encontramos, por exemplo, na idade média ou na antiguidade, visto que implica a construção de uma estrutura política, burocrática e administrativa (Weber) dotada de uma racionalidade intrinsecamente moderna.

No sentido ideológico, relevante para o caso, a ideia de nação foi, em larga medida, uma construção retrospectiva dos intelectuais modernos (escritores, historiadores, filósofos), estando intimamente ligada à génese dos regimes demo-liberais. Contudo, a despeito do seu pendor cultural e identitário, das raízes românticas que se lhe podem atribuir, a ideia de nação, na sua génese moderna, apresenta uma dimensão substantivamente jurídico-política e institucional e não apenas étnica, cultural e linguística, embora estes elementos, no âmbito da ascensão ideológica do nacionalismo contemporâneo, tenham sido usados para a naturalizar e legitimar (v.g. o republicanismo português).

Podemos, assim, arriscar uma hipótese interpretativa: os movimentos das filosofias nacionais (em particular o português), a despeito do seu

aparente apoliticismo, do seu carácter metafísico e espiritualista, são uma expressão cultural – talvez datada – do nacionalismo moderno e podem surgir em diversos contextos de crise, sobretudo (e a par com a literatura, a história, etc) enquanto legitimadores de ideologias e retóricas nacionalistas e/ou patrióticas. Os seus intelectuais falariam, assim, em nome da sua nação e de uma cultura, neste caso filosófica, supostamente partilhada ou inspirada pelo “povo”, outro conceito susceptível de equívocos.

António Paim, um dos estudiosos brasileiros do problema, faz remontar a origem das filosofias nacionais ao surgimento paralelo dos modernos estados-nações, processo relacionado intimamente com a afirmação e autonomização das línguas e culturas nacionais. Tal processo repercutiu-se, naturalmente, também na filosofia, que, não por acaso, passou a ser escrita e divulgada exclusiva, e orgulhosamente, em línguas pátrias, de que fornece vários exemplos. Nas suas palavras, “As filosofias nacionais, no sentido em que as tomamos aqui, surgem com a filosofia moderna. Seu processo de formação acompanha de perto a emergência das nações e a quebra da unidade lingüística na Europa.” (Antonio Paim, 2007: 16)

A despeito de aparentar plausibilidade histórica e coerência esta tese suscita dúvidas. O facto de a filosofia ter passado a ser escrita em línguas pátrias, em detrimento do latim, língua filosófica universal usada durante séculos a fio, significa necessariamente que o seu âmbito temático e problemático passasse a adquirir um cunho nacional? Não nos parece.

Segundo, existe alguma ligação orgânica e concomitante entre a emergência histórica das nações e as filosofias nacionais (entendidas no sentido enunciado por A.J. Brito) ou, pelo contrário, as concepções de filosofia nacional foram bem mais tardias? Mais, será que há verdadeiramente uma sincronia entre o surgimento das nações, a afirmação das línguas pátrias e a emergência das filosofias nacionais?

Os mais variados contra-exemplos contrariariam esta tese, a começar pelo caso português. Salvo, claro, se não tomarmos o termo “filosofia nacional” numa acepção particularista mas num sentido mais ligeiro de “filosofia (universal) praticada e divulgada na língua materna”, tendo em conta, sobretudo – num contexto moderno e tendente à superação da escolástica – motivações pragmáticas ligadas à pedagogia, ao processo de secularização do saber e ao imperativo ilustrado de divulgação da filosofia a um público mais vasto. Em Portugal, temos o exemplo da *Lógica Racional Geo-*

métrica e Analítica (1744) de Manuel de Azevedo Fortes e do *Verdadeiro Método de Estudar* de Luís António Verney (1746), entre outros.

Em todo o caso, o Prof. Braz Teixeira apesar de comungar um ponto de vista similar, no prefácio à obra citada, avalia criticamente a tese de Paim e avança uma concepção tendencialmente primordialista do conceito. Isto é, faz remontar as bases ou origens da filosofia portuguesa a uma tradição medieval ancestral, anterior mesmo à formação do estado-nação portugueses, estabelecendo, por exemplo, um paralelismo entre o pensamento de S. António e Leonardo Coimbra:

“Com efeito, cumpre não confundir o aparecimento do Estado – que, note-se, em Portugal, ocorreu no séc. XII, diversamente do que aconteceu com a generalidade dos países da Europa ocidental, em que é muito mais tardio – com a emergência das nações, que antecedeu aquele, nalguns casos, de vários séculos. Por outro lado, a gênese da filosofia portuguesa é claramente medieval, como o ilustram, de modo exemplar, figuras como Santo António, Pedro Hispano, Álvaro Pais, o rei D. Duarte, o infante D. Pedro ou o anónimo *Livro da Corte Imperial*, para não falar já em Paulo Osório ou em S. Martinho de Dume, pensadores que, embora anteriores ao aparecimento de Portugal como Estado independente, marcaram profundamente alguns rumos posteriores da reflexão portuguesa.”

(Braz Teixeira, *apud* António Paim, 2007: 9)

Este ponto de vista, tantas vezes reiterado, afigura-se-nos problemático em termos histórico-conceptuais. Equivaleria, num certo sentido, a afirmar que a filosofia da nação portuguesa teria surgido antes da própria nação. No mínimo, suscita dúvidas de interpretação em relação ao conceito de nação usado.

Seria lícito argumentar-se que as nações são uma criação moderna e, nesse sentido, não correspondem a uma *forma mentis* que supostamente remontaria às origens primordiais/medievais (mesmo em Portugal) – sendo essa a narrativa da filosofia portuguesa. Logo, falar de uma filosofia vinculada a uma realidade/noção ainda não devidamente formada constituiria um anacronismo. Porém, mesmo que admitíssemos uma gênese das nações anterior à modernidade haveria sempre lugar para questionar o rigor e a univocidade do conceito de “filosofia nacional”. Numa palavra, quando falamos de “filosofia nacional” falamos de filosofia da “nação” entendida esta última em que sentido?

De facto, a ideia de nação tem adquirido significados e acepções divergentes, no contexto das análises científicas e filosóficas mais recentes³¹.

3 Cf., por exemplo, Anthony Smith (1997, 2006).

Assim, dificilmente poderia corresponder, de modo unívoco, à noção forte de filosofia nacional, sabiamente enunciada e criticada por A. J. Brito (A. J. Brito, 1991).

Mas há mais. Se a nação, quer tenha raízes e vigência mais remotas ou mais modernas, não é necessariamente um organismo cultural e linguisticamente homogêneo mas, acima de tudo, uma construção institucional jurídico-política (marcada pela ideia de estado, soberania, território, população) haverá razões para pensar que filosofia de uma nação terá também esse carácter homogêneo⁴, a não ser de forma limitada? Sendo certo que, a nível do ensino, as mutações institucionais desencadeadas pela formação dos modernos estados-nação e pela sua consolidação e vigência, tiveram repercussões fortes, no ensino e divulgação da filosofia (particularmente em Portugal), a relação vinculativa entre filosofia e nação dificilmente poderá ser aceite de modo simplista. Aliás, neste aspecto, a posição do movimento da filosofia portuguesa não se afigura coerente, visto que, aparentemente, aceita a filosofia da nação política organizada em estado em alguns casos (no período da segunda escolástica e dos conimbricenses) e já não aceita em outros (após as reformas pombalinas).

Compreende-se a justificação e a grande narrativa fundadora em que se insere, pautada pelo divórcio estabelecido, a partir da ilustração, entre a filosofia tida como genuína, da nação multissecular e primordial, e a filosofia imposta, de modo centralizador, pelo estado/academia de matriz iluminista e estrangeirada⁵. Com efeito, a partir do reinado de D. José I, a auto-suficiente pátria pensante (escolástica, aristotélica, teocêntrica) passaria a ser marginalizada e alienada pela universidade estatal, até à fundação, em 1919, da Faculdade de Letras da Universidade do Porto (Leonardo Coimbra) e mesmo depois da sua extinção. Esta interpretação da história

4 Na verdade, o conceito de nação, em uma das suas acepções mais aceites, reveste um carácter eminentemente político e radica-se na concepção moderna de estado e soberania. Por conseguinte, não implica necessariamente uma homogeneidade ou identidade no aspecto cultural, étnico ou mesmo linguístico, muito menos filosófico, ainda que a génese da *ideia* de nação possa estar ligada a uma leitura retrospectiva desses factores. Significa, fundamentalmente, autonomia política (soberania) e, correlativamente, uma organização burocrática, jurídica, política e administrativa (Estado) a funcionar, dentro de um determinado território e administrando uma determinada população, em que podem coexistir diversas línguas, culturas, etnias e religiões. Logo, forçosamente, teríamos de admitir a emergência de diversas filosofias e não apenas de uma.

5 Segundo afirma José Marinho, “Tal qual o entendo, o sentido das filosofias nacionais é uma das formas de regresso às origens próprias do filosofar, um dos modos de distinguir a filosofia teo-rética e especulativa de uma filosofia cultural, livresca e universitária. Entre as duas há o abismo que medeia entre o que é vivo e o que foi.” (José Marinho, 1981: 15)

da filosofia em Portugal é profundamente discutível e contradiz um património já considerável de investigação. Todavia, mesmo sem entrar na sua avaliação crítica e desmistificação – um trabalho que merece ser levado a cabo –, o rigor conceptual do termo filosofia nacional/portuguesa sai profundamente abalado⁶.

Por todas estas razões, brevemente enunciadas, seria pouco plausível admitir uma correspondência e identidade entre “filosofia”, por um lado, e “nação”, por outro. Teríamos, à luz das evidências, de considerar várias filosofias numa nação, mas desde que se admitisse um pressuposto também discutível: que cada comunidade cultural, linguística e religiosa desenvolvesse apenas uma filosofia particular ou, quando muito, um modo peculiar de fazer filosofia, diferente de todos os outros, o que se afigura implausível e contraria a história da cultura e da filosofia (em Portugal).

Reconhecemos que Portugal, excluído o período colonial, não foi uma nação pluriétnica e/ou multicultural, pelo menos com a amplitude de outras nações. Tem havido aparentemente uma *relativa* homogeneidade cultural, linguística, até religiosa, construída mais cedo do que em outros estados-nação. Mas essa situação não corresponde de todo a uma identidade cultural imutável, una e cristalizada. Não havendo comparação, por exemplo, entre a nossa condição e a do país vizinho, o conceito de “Filosofia espanhola” afigurar-se-ia ainda mais estranho e implausível, o que reforça o nosso argumento.

Mesmo ressaltando esta circunstância ímpar, a pretensa homogeneidade e/ou identidade tantas vezes proclamada (de língua, cultura e religião), e por consequência, de filosofia, afigura-se questionável, para não dizer falsa, à luz da história, da sociologia, da antropologia e de outras abordagens críticas (história da cultura, das mentalidades, das ideias e da filosofia). Mesmo se admitirmos uma relativa homogeneidade num determinado ciclo histórico (o que, aliás, dificilmente se pode aceitar), no plano diacrónico da longa duração não a poderíamos admitir.

Em suma, seja qual for o ângulo de análise, afigura-se uma generalização abusiva sustentar que em toda a nossa experiência histórica, e mesmo em cada século ou conjuntura particular, teria havido um substrato cultural

6 Embora seja redutor e de âmbito historicamente circunscrito (incompatível com uma concepção democrática e pluralista do ensino da filosofia), seria possível tomar a filosofia da nação política/institucional, isto é, aquela reproduzida pelas instituições oficiais de ensino, particularmente a universidade, como uma outra aceção do termo filosofia nacional, a despeito de essa interpretação constituir a negação de todas os pressupostos da filosofia portuguesa. Tudo isto só mostra que, no caso português, o conceito de filosofia nacional não tem sustentação sólida e escapa a uma definição rigorosa.

e religioso, ou até político/comunitário, com um sentido comum, “nacional”, que reflectiria ou sustentaria uma perspectiva filosófica coerente^[7].

Por outro lado, mesmo se, por redução ao absurdo, o admitíssemos, a aceitação dessa premissa não implicaria que apenas uma filosofia (ou um modo peculiar de fazer filosofia e/ou de privilegiar certos temas filosóficos e enfoques) surgisse como expressão decorrente do ser nacional. Ainda faltaria demonstrar que a existência de uma identidade cultural (um “génio nacional”) em íntima ligação a uma autonomia política implicaria, de modo unívoco e vinculativo, uma filosofia nacional.

Sendo a filosofia uma forma de cultura altamente intelectualizada (como a ciência, a arte, a literatura) fica por esclarecer a relação entre a filosofia e outras formas de cultura não filosóficas numa sociedade concreta (como as tradições, a religião, a língua, os mitos fundadores, etc). Para os adeptos da Filosofia Portuguesa esta relação não é problematizada. Mas, como o sábio Padre Manuel Antunes já havia notado, num artigo extremamente lúcido publicado há 55 anos, qualquer que seja a acepção de filosofia adoptada não a poderemos reduzir, em virtude do seu pendor crítico e analítico, a mera expressão ou revelação, mais uma menos intuitiva ou acrítica, de qualquer mundividência ou *Weltanschauung*.

De facto, não cremos que o aspecto mais valorizado na filosofia e sua história, quando ainda hoje – e bem – regressamos aos filósofos do passado, seja a filiação cultural, religiosa ou étnica – nacional se preferirmos – e o modo como tudo isso se reflecte nas teorias (o que aliás acontece e deve ser considerado mas não num sentido de determinação absoluta). Quando estudamos filosofia, mesmo a do passado mais remoto, procuramos reconstruir, em primeiro lugar, não a pátria ou filiação cultural/religiosa dos filósofos, mas o valor intrínseco^[8] das suas teorias filosóficas, por estatuto mais contingente e frágil que possamos atribuir à filosofia em geral.

7 Tanto é assim que os adeptos da filosofia nacional acabam por admitir e reconhecer esta pluralidade cultural nos seus estudos, referindo, com pertinência e vasta erudição, influências árabes, judaicas e cristãs (o caso mais notável é Pinharanda Gomes, na inspiração directa de Sampaio Bruno), sem extrair as devidas ilações em relação à perspectiva identitária forte (sobre a cultura e sobre a relação entre cultura e filosofia) que partilham. Aliás, essa linha de argumentação não é original no pensamento português. Desde o século XIX (Cf. Teófilo Braga), pode-se contornar a dificuldade afirmando que a identidade filosófico-cultural afinal radica numa miscigenação ou mistura cultural (VG. Pascoaes).

8 Refiro-me a aspectos como a originalidade dos conceitos, as respostas e argumentos dados em relação a problemas filosóficos herdados ou com carácter mais circunstancial – que são os problemas básicos da filosofia – como a definição e os fundamentos da justiça, da moralidade, a base das crenças e conhecimentos, da beleza etc. Seguir esta orientação não implica necessariamente adoptar uma perspectiva essencialista de *philosophia perennis*. Certamente que um aspecto

Sob um ponto de vista, nem sempre aceite, a contextualização histórico-cultural, em história da filosofia, é relevante e não deve ser descurada. Do ponto de vista pedagógico, consideramo-la necessária para compreender a periferia do pensamento filosófico português, asfixiado, no passado, por condicionamentos assaz limitadores. Contudo, Kant, por exemplo, desperta a atenção não pelo facto de a sua filosofia reflectir, supostamente o “espírito alemão” ou o pietismo, mas pelo seu contributo reflexivo e argumentativo para as grandes questões de epistemologia, ética, política ou estética.

Mesmo concedendo que as filosofias universais podem não ser mais do que justificações elaboradas de preconceitos particulares ou etnocêntricos, de interesses de classe ou ideologias, porventura o mais marcante na filosofia e na sua história é, entre outros aspectos, o contributo dado para a criação de conceitos, teorias e argumentos novos, não o facto de reflectir determinados preconceitos ou génios colectivos.

Nesta medida, um ponto fundamental na nossa crítica passa pela clarificação do tipo de relação existente entre a filosofia e a cultura de origem (sem a negar de todo), ressaltando que a cultura humana jamais teve fronteiras bem delimitadas, muito menos a filosofia, uma forma de cultura entre outras. Outra questão aparentada (mas relevante metodologicamente no domínio da história da filosofia) reside em saber até que ponto essa pesquisa importa, e em que grau, para o estudo actual e vivo das filosofias enquanto filosofias, isto é dos seus problemas, teorias, sistemas, conceitos, argumentos, métodos, discursos.

Em suma, o conceito de filosofia nacional a fazer sentido terá de revestir um alcance bem mais modesto. Sem dúvida, o seu direito de cidadania no domínio da filosofia contemporânea nem se discute. A despeito das fragilidades e contradições que, a nosso ver, lhe são imputáveis, há toda a legitimidade teórica em defender tal perspectiva mas também, pela mesma ordem de razões, para a criticar. Na nossa leitura, a “filosofia portuguesa” longe de ser, na acepção substantiva e histórica pretendida, uma “filosofia nacional”, parece identificar-se sobretudo com a perspectiva construída e defendida, no século XX, por um determinado sector do pensamento nacional, através de uma elaboração retrospectiva engenhosa, em muitos casos dotada de brilho e erudição.

importante na história da filosofia, até em termos filosóficos, é avaliar em que medida e grau os condicionamentos culturais, mentais, religiosos (entre outros) moldam e influenciam a reflexão filosófica. Seja como for, dir-se-ia que quanto mais um filósofo consegue transcender ou superar os seus condicionalismos históricos, linguísticos e culturais – que, obviamente, nunca deixam de estar presentes –, mais marcante será o seu contributo para a filosofia (universal).

2. Filosofia e pátria

Talvez se deva então conceder que a expressão mais adequada para designar aquilo que vulgarmente se entende por “filosofia nacional” seja “filosofia pátria”.

Tal como Fernando Catroga tem advertido (Catroga, 2011), o conceito de pátria (ligado a um sentimento comum de pertença e partilha de liames culturais, históricos, até de um território ou “espaço vital”), sendo mais primordial – e não revestindo obrigatoriamente um alcance político e uma vigência moderna (no âmbito da génese do estado moderno e das estruturas sociopolíticas e jurídico-institucionais concomitantes), adequa-se melhor ao sentido identitário almejado. Será sobretudo com este alcance que a noção de “filosofia portuguesa” é defendida por Álvaro Ribeiro. Também José Marinho, demarcando-se do estreito nacionalismo salazarista, escreveu no mesmo sentido: “Contra o que temos visto em Portugal nos últimos anos, a tónica foi posta sobre pátria e patriotismo, não sobre nação e nacionalismo.” (José Marinho, 1981: 10)

Desta forma, o pensamento filosófico português poderia ser encarado como a encarnação ou a expressão, no âmbito do saber especulativo e da metafísica, de uma *forma mentis* peculiar e auto-suficiente do ponto de vista cultural. Essa *forma mentis*, de acordo com a narrativa habitualmente glosada, teria um enraizamento profundo em peculiaridades linguísticas, culturais, geográficas e sobretudo religiosas, enfim numa tradição, sentimento e mundividência peculiares, irredutíveis às filosofias europeias, “nórdicas”, como diria Orlando Vitorino num ensaio de 1976 intitulado “*Refutação da filosofia dominante*”. No ponto anterior já desenvolvemos, em aspectos fundamentais, a crítica desta pretensão, mas a sua análise merece aprofundamento.

A despeito de alguns laivos universalizantes que afloram aqui e ali, este enquadramento, não assumidamente nacionalista, é recorrente e traduz-se na defesa de uma perspectiva “situada” e “radicada” da filosofia, como a patente na seguinte citação:

Em sua radicalidade, o problema da filosofia nacional é o problema da filosofia. Universal no seu anseio e destino, como busca plural e convergente da verdade, sempre e a cada momento recomeçada e posta em causa, interrogação cuja resposta não esgota nem capta de uma vez por todas o perene sentido do existente e suas razões, a filosofia, enquanto tal, isto é, enquanto pensar no homem e do homem, participa da sua própria condição de ser situado no mundo, numa pátria, numa língua, numa cultura, num culto.

Individual e nacional no seu ponto de partida e em sua raiz, múltiplo na aventureira variedade dos caminhos especulativos que se lhe abrem, o filosofar é também e simultaneamente, universal no sentido último da sua indagação e finalidade. Deste modo, contrapor abusivamente ao carácter nacional da filosofia a sua universalidade seria o mesmo que negar à ave o voar só por ter pernas, na feliz imagem de um pensador contemporâneo [José Marinho].

(Braz Teixeira, *apud* Antonio Paim, 2007: 16)

Mas, afinal, o que significa afirmar que a filosofia é um saber “situado”, “concreto” (numa pátria, língua, religião, tradição, etc). É crucial tentar reconstruir a fundamentação filosófica subjacente. Será uma certa forma de existencialismo, de tradicionalismo romântico, a vaga transposição analógica do existencialismo de pendor personalista para a esfera de um saber/experiência colectivos?

A afirmação, a nosso ver, poderia pressupor, pelo menos, uma de duas posições:

a) Um ponto de vista de historicismo moderado, ou prudente, contrário a uma perspectiva controversa de *philosophia perennis* ou da filosofia como algo absolutamente “objetivo, intemporal e atópico” (Gama Caeiro).

Tratar-se-ia, portanto, de um lugar-comum para os estudiosos da história da filosofia e das ideias, bem como de disciplinas afins: o pensamento filosófico, tal como qualquer outra forma de cultura, tem um contexto e uma história. Como vários filósofos e historiadores das ideias e da filosofia têm sublinhado, com perspectivas e implicações diversas, as ideias filosóficas não equivalem a formas platónicas cristalizadas. Não são construídas numa redoma ou torre de marfim, fora do tempo e do espaço, dos interesses e das lutas sociais e políticas. Consoante a nossa orientação epistemológica, podemos até admitir que a filosofia reflecte e justifica, ainda que de modo elaborado e crítico, preconceitos religiosos, filiações culturais, condicionamentos políticos e ideológicos, até interesses de classe.

Todavia, os condicionamentos poderão não destruir o carácter universal ou universalizante⁹⁾ dos problemas filosóficos e a sua natureza (ou pelo

9 Devemos ressaltar que, no panorama da filosofia contemporânea, a universalidade, a ser defendida, terá de revestir um sentido contingente e frágil – devido a décadas e décadas de desconstrucionismos vários, de prática da “hermenêutica da suspeita” –, o que não deixa de ser salutar pois constitui um antídoto em relação a dogmatismos e autoritarismos. A nosso ver, a universalidade da filosofia é compatível com uma visão plurifacetada e não essencialista da mesma. E, por isso mesmo, nem considerámos importante definir, previamente, o que seria a filosofia para criticar a defesa da sua vinculação a uma nacionalidade ou cultura particular.

menos de alguns problemas filosóficos recorrentes), bem como a discussão permanente em torno da sua justificação argumentativa, que nunca foi de âmbito estritamente nacional ou pátrio, mas sempre abrangeu horizonte mais vasto, *humano*, poderíamos afirmar.

Por outro lado, a situação concreta da filosofia portuguesa ao longo da sua história não fornece motivos para idealizações retrospectivas ou prospectivas. E sem cair numa perspectiva essencialista (ora centrada na nossa incapacidade congénita para a reflexão filosófica ou na hiperbolização megalómana do seu contrário, como enfatizou Eduardo Lourenço¹⁰), poderíamos apontar uma série de factores de natureza diversa que, no passado, condicionou fortemente o desenvolvimento da filosofia em Portugal. Um dos mais marcantes, na nossa perspectiva, terá sido a ausência de liberdade de pensamento e discussão durante longos séculos, devido à actuação de mecanismos diversos de censura, como a inquisição (quer por motivos religiosos, quer por motivos religiosos e políticos) e, já no século XX, os mecanismos repressivos e censórios do Estado Novo.

b) Noutra perspectiva, que está em discussão, defender uma filosofia situada ou “radicada” (segundo a eloquente expressão de Marinho) pode pressupor uma perspectiva exclusivista, identitária, redutora, paroquial, e até mesmo regressiva, quer da filosofia, quer da cultura. A bem dizer, esse particularismo não corresponde ao legado universalista da maior parte da filosofia praticada em Portugal, ao longo de vários séculos de história – duvide-se ou não da sua originalidade –, nem sequer, sublinhe-se, ao contributo especulativo dos proclamados mestres e inspiradores da Filosofia Portuguesa, como Sampaio Bruno ou Leonardo Coimbra. O mesmo se poderá afirmar dos melhores subsídios dos seus seguidores contemporâneos.

Todavia, lendo os textos e as perspectivas hermenêuticas (quase sempre apoloéticas de um modo acrítico) dos adeptos portugueses da filosofia pátria parece ser precisamente nesse sentido, na maior parte dos casos, que encaram o carácter “situado” da filosofia. Assim, a expressão seria um eufemismo para designar um ponto de vista particularista e paroquial, por vezes com sentido regressivo, isto é, nostálgico de concepções e mundividades pretéritas, quase à maneira de um “integralismo filosófico”. Estaríamos perante mais uma incongruência. Assumindo-se a filosofia como um saber situado e “radicado” seria forçoso reconhecer que a “situação” da filosofia portuguesa, hoje, em termos de contexto, pluralismo, abertura

10 Eduardo Lourenço, 2000: 40-42.

cosmopolita e internacionalização, é radicalmente outra e talvez não seja viável ou fecundo, embora legítimo e admissível, pautar a filosofia presente por critérios da segunda escolástica ou do século XIX.

Perante estas críticas, que não são novas ou originais, argumenta-se que a filosofia só pode ser universal de um modo “situado” e que tal enraizamento não contradiz o seu horizonte genuinamente universal, sendo a única forma de o alcançar ou conceber, da mesma forma que as laranjas nacionais não deixam de ser laranjas pelo facto de serem portuguesas (José Marinho). Na mesma ordem de ideias, segundo a metáfora de José Marinho, uma ave pelo facto de ter pernas não significa que esteja impedida de voar: “Como é possível conciliar o sentido universal da filosofia com o conceito de uma filosofia radicada? O problema equivale a este: se a ave tem asas, como se compreende que tenha pernas?” (José Marinho, 1981:9)

Em última instância, nesta perspectiva “radicada”, o enraizamento das pernas da ave no solo pátrio torna-se tão forte que acaba por aprisioná-la, impedindo-a de voar para voos mais universais e europeus, mais filosóficos, tal como aconteceria à avestruz. A questão da terra, da posição geográfica (finisterra) e das raízes concretas do nosso pensar filosófico têm sido aliás decisivas para a filosofia portuguesa, de um modo talvez exagerado e obsessivo, que ainda menos sentido faria nos dias de hoje.

Poderíamos aferi-la numa citação como esta, da pena do mesmo autor:

“Nós estaríamos postos não apenas geográfica mas espiritualmente no extremo da terra e seríamos os homens que carregados de passado e vida remotíssima teríamos antecipado o que nos dá agora a Europa como situação existencial, paradoxal e absurda.

O conceito de filosofia portuguesa, com todas as relações que possam nele encontrar-se com o conceito de filosofia nacional, implica, supomos, esses ou alguns desses aspectos a considerar. Portugal tem, como qualquer outro povo da Terra, uma situação própria. [...] Pretender ignorar tal situação e transcendê-la ou superá-la, parece próprio do pensamento teórico ou especulativo enquanto tal. Quando, porém, nos interrogamos sobre os caminhos do nosso pensamento, sobre o que é em nós a filosofia, tal situação condicionante faz parte do problema e não pode portanto pôr-se de lado.”

(José Marinho, *Idem*:14)

Não negamos, contudo, que uma reflexão desse tipo se deva fazer mas essa não é a questão. Infelizmente, a concepção de filosofia desenvolvida pelo movimento da filosofia portuguesa – que nem sempre corresponde ao

teor da filosofia efectivamente praticada pelos seus defensores (para bem dessa filosofia) –, de um modo geral contradiz o universalismo professado, a nosso ver meramente retórico e formal. Talvez com a excepção de José Marinho, Agostinho da Silva e outros autores mais recentes como Paulo Borges, cujos pensamentos, de modo diferenciado, reflectem um cunho vincadamente ecuménico e universalista.

Paradoxalmente, se consultarmos as grandes fontes de inspiração evocadas (as obras de Leonardo Coimbra e Sampaio Bruno, entre outros), não nos parece que exista, de todo, no seu pensamento filosófico, esse exclusivismo e paroquialismo anti-moderno que esvazia e acantona a filosofia produzida entre nós. Essa tradição (bem como as mais ancestrais), não deve ser interpretada como sustentáculo da ideia de uma filosofia nacional ou pátria, mas sim no sentido contrário. A este propósito, não resistimos a citar Miguel Real, um dedicado estudioso da cultura e filosofia portuguesas:

“Para a história da cultura em Portugal no século XX, porém, não se pode deixar cair no olvido que toda a sua actividade [da filosofia portuguesa] – ainda que meritória e animada de uma santa fé disciplinar – contribuiu fortemente para enredar a obra de Leonardo Coimbra na linhagem estreita de uma genealogia cultural que de modo algum se encontrava contida nos seus textos: de facto e de direito, Leonardo Coimbra é um filósofo universal e não um “filósofo nacionalista”, o criacionismo um sistema filosófico de horizonte universal anti-cientificista, anti-naturalista e anti-positivista, não uma arma ideológica de arremesso contra os pensadores da I República, e Leonardo Coimbra um dos maiores filósofos portugueses de todos os tempos, não o “chefe” de uma linhagem político-filosófica nacionalista.”

(Miguel Real, 2011: 86)

Como ficou patente, da mesma forma que a noção de “filosofia nacional”, a noção de filosofia pátria ou “situada” (filosofia portuguesa) é criticável, conceptual e historicamente. Na verdade, na equação da relação entre cultura e filosofia, a história mostrará que, de facto, praticamente todas as superiores expressões da nossa cultura (enquanto cultura de elite), além de plurais e diversas, sempre acusaram uma filiação genuinamente europeísta, embora dotada de sentidos contraditórios, ora abertos/modernizantes ora anti-modernos e regressivos.

O mais irónico (mas não surpreendente) é que nem o próprio movimento da Filosofia Portuguesa rompe as amarras com a filosofia europeia. Por um lado, ao criticá-la e tentar superá-la, mal ou bem, estabelece já uma relação dialéctica que, afinal, funda e marca o seu próprio posicionamento

filosófico. Com efeito, este não faria sentido no isolamento e no vácuo, ou seja, fora dessa relação, ainda que de negação e recusa – as mais das vezes de inspiração – estabelecida com a cultura e filosofia europeias^[11]. Por outro lado, algumas das suas mais lídimas fontes inspiradoras não provêm somente dos encomiados mestres pátrios mas sim de figuras universais como Aristóteles, Platão, Hegel, Bergson, entre outros. Mal ou bem – não interessa para o caso – chega-se mesmo a afirmar que a filosofia portuguesa é de matriz aristotélica (Pinharanda Gomes, 2003: 33).

Esta tendência universalista tem-se manifestado desde os primórdios, mas ganhou especial relevo no período do renascimento e do humanismo, assim como no verberado período em que o iluminismo emergiu e, de uma maneira própria (“católica” e absolutista) – obviamente com fundas limitações –, triunfou (século XVIII). No entanto não teve menor incidência no longo ciclo de três séculos (XVI-XVIII) dominado pela segunda escolástica conimbricense, entronizada como representativa das raízes e tendências do nosso filosofar, contrariamente a outras correntes como o empirismo pombalino e o positivismo.

De facto, a cultura portuguesa, à semelhança de outras, não é nem nunca foi estanque a influências externas (europeias e não europeias), a despeito de todas as barreiras, repressivas, económicas, geográficas e mentais, que, ao longo da história e acarretando consequências nefastas, dificultaram o diálogo com a Europa e o mundo mas nunca o impediram totalmente. Seria mais lógico falar-se de várias culturas e várias filosofias, à sombra ou à margem do estado, mas quase sempre numa perspectiva de elites. Portanto, não é correcto falar de uma cultura do “povo” e da filosofia pátria como expressão superior dessa cultura do “povo”^[12]. Seria pertinente então interrogar: de que “povo” falamos? Não se trata de um sujeito histórico ou filosófico real mas de um sujeito retrospectivamente construído, por vezes de modo brilhante e erudito, à maneira neo-romântica.

Outro problema já aludido consiste em inquirir que relação existe entre uma suposta identidade cultural cristalizada – mesmo admitindo, contra as evidências históricas, a sua existência – e a reflexão filosófica. A filosofia é a mera expressão do génio nacional ou de certas particularidades étnicas, linguísticas, religiosas e mesmo geográficas?

11 O mesmo se diria em relação a várias outras correntes da filosofia em Portugal, como o racionalismo, o empirismo, o positivismo, o marxismo e outras correntes que são encaradas como contrárias à nossa tradição. Como se compreende então que tenham tido convictos defensores na cultura portuguesa?

12 Cf., por exemplo, Joaquim Domingues, 1996: 259-272.

Se assim fosse, as filosofias de Aristóteles, Platão, S. Tomás, Kant, Hegel, Marx, Nietzsche, Leonardo Coimbra e António Sérgio, entre vários exemplos que poderíamos citar, seriam destituídas de qualquer interesse para o leitor contemporâneo e para o ensino actual da filosofia, o que não é o caso.

Por outro lado, mesmo admitindo, controversamente, uma relação de filiação congénita entre filosofia e cultura pátria, parece fácil demonstrar com base nos estudos históricos e antropológicos mais actualizados que não há uma cultura portuguesa homogénea e susceptível de configurar um “espírito do povo” ou “génio colectivo”, quer na totalidade da nossa experiência histórica, quer mesmo em certos ciclos históricos. Por conseguinte, mesmo admitindo uma vinculação forte entre cultura e filosofia – que não pode ser negada mas deve ser equacionada sem hipotecar a complexidade – partindo dessa premissa, forçosamente concluiríamos que não poderia haver, para cada cultura, uma filosofia de sentido único ou pautada por esta ou aquela orientação.

Razão tinha o Padre Manuel Antunes quando, em 1957, escreveu na revista *Brotéria*:

“Não parece legítimo poder afirmar-se a existência de filosofias nacionais no sentido rigoroso destes vocábulos. Ciência (*sui generis*, sem dúvida) do universal, do universal enquanto universal, o qualificativo de grega, alemã, francesa, inglesa, americana, etc aposto, como determinação essencial ao substantivo “filosofia”, nega a própria filosofia: se é nacional não é filosofia e se é filosofia não é nacional.”

(Manuel Antunes, 1957: 559)

3. Acepções mais fracas de “filosofia nacional” ou “pátria”

Sem prejuízo do que foi afirmado, o uso da designação “filosofia portuguesa” não reveste necessariamente um sentido essencialista, patriótico ou nacionalista. Com efeito, o termo pode adquirir (e adquiriu, efectivamente) significados mais ligeiros e corresponder mesmo à expressão “Filosofia em Portugal”, sendo que nessa acepção *nominalista* e não *essencialista* não nos suscita dúvidas^[13].

13 Segundo Pinharanda Gomes, nesta acepção, “ao termo falta univocidade. Até ao magistério de Álvaro Ribeiro, a filosofia portuguesa é um conceito de genérica extensão, e não de espécie. Tem amplitude de categoria de lugar e de posse, equivale ao que se designa por filosofia em Portugal, e constituiu todo o património doutrinal e filosófico presente na condição sociopolítico-

Trata-se de mais um argumento a favor da polissemia do termo “filosofia nacional”. Nesta acepção mais aceitável pode significar tão-somente o conjunto das obras (não necessariamente escritas em português) e/ ou o conjunto dos contributos teóricos dos filósofos portugueses (residentes no território, exilados), sem que se esteja a implicar a) uma perspectiva ou uma tendência única/dominante em filosofia b) um enraizamento identitário, encarado de feição essencialista, entre a filosofia e a cultura/culturas (língua, etnia, religião, território, tradição, etc) e/ou a nação.

Porém, com base nesta expressão poderemos ser induzidos a formular juízos demasiado genéricos e eventualmente falaciosos. Acabamos, sem querer, por incorrer no essencialismo associado ao termo, embora de modo mais indutivista/comparativista.

Provavelmente nesse sentido, o Prof. António Paim tem procurado captar, através de uma interessante e erudita análise comparativa das diversas tradições filosófico-culturais, a essência do pensamento filosófico de cada povo, referindo, por exemplo, o empirismo britânico, o pragmatismo norte-americano, o racionalismo francês, o sistematismo alemão, etc (Antonio Paim, 2007).

Sem questionar o seu valor intrínseco e heurístico, devemos aferir o alcance e o valor conceptual desta pesquisa. Poderá fundamentar, de modo mais plausível e rigoroso, a ideia de uma filosofia nacional ou pátria?

Não cremos. A nosso ver, o génio filosófico de um determinado povo/nação – se é que essa noção tem algum cabimento ou valia – não se pode reduzir, através de uma síntese abrangente, a uma única orientação/tendência, ou até a várias, ainda que estas sejam dominantes e consonantes com a cultura pátria, quer em certos ciclos históricos¹⁴, quer na longa duração.

-cultural portuguesa, seja mediante criação autóctone, seja mediante importação de correntes e de influências estrangeiras, incluindo tanto os autores que trabalharam no País como os portugueses de emigração (v.g. Pedro Hispano, Ribeiro Sanches...) e englobando já os textos escritos em língua portuguesa, já os textos escritos no latim escolástico, já mesmo os que, por autores portugueses, foram escritos em outras línguas (Leão Hebreu escreveu em italiano)” (Pinharanda Gomes, 2003: 144) Mais um dado que indicia o carácter historicamente circunscrito do termo “filosofia portuguesa”, um claro sintoma da sua ilusão retrospectiva.

14 É certo que, na vigência dos séculos XVI-XVIII, devido a circunstâncias conhecidas, pontificou, em Portugal, uma tendência dominante institucionalmente: a escolástica renovada ou 2ª Escolástica. Mas as orientações dessa corrente não são partilhadas por todos os filósofos portugueses da época (temos por exemplo o empirismo céptico de Francisco Sanches, o experiencialismo dos navegadores, as correntes neo-platónicas) e serão fortemente questionadas e repudiadas no século XVIII. Tendo em conta que a escolástica é imposta, em grande medida, pelas políticas do estado, e no âmbito de um enquadramento internacional, em que a Companhia de Jesus assumiu um papel decisivo, que cabimento teria apodar esta corrente filosófica como a expressão idiosincrática do génio do nosso povo?

A bem dizer, os contra-exemplos são de tal modo abundantes que, flagrantemente, contradizem esta tese. No caso da filosofia britânica, a despeito da sua tendência empirista, poderíamos citar, no século XVII, a incidência do idealismo platónico de Cambridge, no grupo dos “Platonistas de Cambridge” (Cudworth, More e outros).

As conclusões de uma investigação deste tipo, na nossa perspectiva, têm um valor relativo e limitado, embora não destituído de interesse heurístico e histórico-cultural. Qualquer generalização de corrente(s) ou tendência(s) que se faça corre o risco de ser falseada por múltiplos contra-exemplos. As prevalências de correntes particulares, (como, na cultura anglo-saxónica, o empirismo ou pragmatismo) não se podem encarar de modo linear nem exclusivo^[15]. O pluralismo, com graus variáveis, é a situação normal na história da filosofia em cada país. Acresce que, no caso da filosofia portuguesa, o âmbito cronológico a considerar é assaz dilatado, de tal modo que, por este viés, não seria possível determinar uma tendência recorrente ou sintetizadora.

Consideremos, a título de exemplo, apenas o século XVI. Encontraremos aí uma pluralidade de correntes filosóficas tão diversas (neo-platonismo, aristotelismo escolástico, empirismo experiencialista, cepticismo, humanismo etc), tanto no travejamento teórico como no enraizamento cultural (v.g. o judaísmo) que não lograremos determinar uma orientação geral ou partilhada. No entanto, detectaremos, certamente, traços comungados de mundividência (por exemplo, na cosmologia e na prevalência da crença religiosa). Essas afinidades, que se radicam no espírito do tempo, influenciam e condicionam, de facto, a filosofia do século XVI, mas não consubstanciam uma perspectiva filosófica única que possamos eleger como representando o génio filosófico nacional dessa época. O que afirmar então da totalidade da nossa história e, em particular, de outros séculos (o XIX e o XX), tão marcados pelo pluralismo, diversidade e riqueza de posicionamentos em filosofia?

Eleger uma determinada corrente ou tendência, um núcleo problemático, como sendo representativos, de modo exclusivo, do génio português ou de outro povo qualquer, representará sempre um exercício arriscado e passível de alcançar resultados arbitrários ou manifestamente parcelares^[16].

15 Em Portugal, o empirismo, apesar das tendências metafísicas e teológicas prevaletentes, também medrou de forma notável, ao longo dos séculos. Contam-se variadíssimos exemplos: Francisco Sanches, o experiencialismo dos navegadores, Verney, Silvestre Pinheiro Ferreira, os positivistas comtianos do século XIX e, posteriormente, os neo-positivistas de inspiração vienense.

16 A seguinte citação atesta bem as limitações de tal abordagem: “O esquema mencionado formula-se do seguinte modo: o problema que angustiou a filosofia alemã parece ter sido a

4. Relação entre filosofia, pátria e linguagem

A questão da língua, sem a esgotar, é crucial nesta discussão. Na verdade, tornou-se um dos elementos justificadores da identidade que mais se presta a uma perspectiva da filosofia pátria retintamente essencialista, pelo menos no caso da filosofia portuguesa. Tanto é assim que, em virtude disso se acabou reduzindo a filosofia à filologia.

A língua portuguesa, à semelhança de outras, não seria, nesta perspectiva, uma mera ferramenta – mutável, plástica e permeável à influência de outras culturas/línguas – a usar no pensamento, argumentação, comunicação e criação artística. Representaria um valor bem mais elevado: uma instituição eidética ligada, umbilicalmente, a uma forma peculiar de conceber e estar no mundo e, inclusivamente, teria uma origem divina e um significado oculto, cifrado. (Álvaro Ribeiro, António Quadros, António Telmo^[17])

No início do século XX, um dos pontos altos da crítica a uma concepção da linguagem deste jaez é a famosa polémica entre Pascoaes e Sérgio^[18] sobre as palavras intraduzíveis, em particular a *saudade*. Pascoaes tem-se revelado – na sua dimensão de ensaísta – um dos pensadores que mais influenciou o movimento da filosofia portuguesa, na senda de uma perspectiva da linguagem/filosofia/cultura de cariz identitário e essencialista. Alguns dos percucientes argumentos críticos de Sérgio, honra lhe seja feita, ainda teriam pertinência para este debate. Todavia, cremos que através de critérios mais actualizados, particularmente no âmbito da filosofia da lin-

questão do sistema, notadamente o seu entendimento como algo de imperativo e forma adequada de expressão da filosofia. Confrontando-a com a filosofia inglesa, vê-se logo a diferença. Os filósofos ingleses não têm qualquer preocupação com a idéia de sistema e, a rigor, dela prescindem completamente. A filosofia inglesa tem a ver com o tema da experiência. Desta vai depender logo todo o conhecimento. A experiência é também entendida como vivência, transitando obrigatoriamente pela sensibilidade humana e não podendo deixar de ser verificável. A francesa, por seu turno, poderia ser considerada do ângulo do conceito de razão, mas entendida como estabelecendo a dicotomia pensamento versus extensão. A filosofia portuguesa forma-se em torno da conceituação da divindade, da idéia de Deus, na formulação de Sampaio Bruno (1857/1915). E, finalmente, a filosofia brasileira dá preferência à questão do homem.” (António Paim, 2007: 17)

17 Sobre esta questão em particular, veja-se o artigo de O. Teotónio Almeida (Teotónio Almeida, 1985) que desenvolve uma crítica percuciente, e corajosa – diga-se de passagem – à implícita teoria da linguagem da filosofia portuguesa. Um dos argumentos críticos mais interessantes passa por sublinhar que mesmo se houvesse – o que é improvável – palavras/noções intraduzíveis ou únicas numa língua, como a *saudade*, não se poderia daí concluir o mesmo em relação a toda a língua/ cultura. Na verdade, as noções/vocábulos particulares entronizados podem não ter a relevância que se lhes atribuí, representando apenas uma faceta ou *nuance* particular de uma cultura, não a sua totalidade.

18 Sobre esta polémica ver Onésimo Teotónio Almeida, 2004: 131-145.

guagem, e recorrendo a autores como Wittgenstein e Quentin Skinner, chegaremos a conclusões análogas.

O facto de a ferramenta do pensamento e da filosofia ser, maioritariamente, a linguagem natural (apesar das várias tentativas infrutíferas desenvolvidas para construir uma linguagem artificial perfeita), naturalmente abriu o caminho a perspectivas essencialistas da linguagem e da filosofia, não apenas na cultura portuguesa. A genealogia desta perspectiva, ligada ao romantismo do século XIX (Humboldt) mas já patente no século XVIII, (Herder, Hamann, etc), em resposta ao cosmopolitismo algo abstracto das luzes e à tendência racionalista daí derivada para desenvolver *mathesis universalis* e pasigrafias, é bem conhecida.

Se o pensamento e a filosofia se constroem com recurso a uma linguagem natural particular e se esta, por razões variadíssimas e compreensíveis, é marcada pelo seu enraizamento cultural e comunitário (ou mesmo divino) – da mesma forma que marca e molda os seus falantes (filósofos ou não filósofos), num processo dialéctico contínuo – então a filosofia, na sua elaboração, teria que forçosamente reflectir esse enraizamento, em especial na atribuição de significados aos termos e conceitos, em articulação com formas de vida comungadas pelos falantes em comunidade. De forma simplificada, enunciámos uma espécie de argumento linguístico, implícito nas teorias dos adeptos de uma filosofia pátria.

Todavia, a língua portuguesa, tal como outras, nunca foi uma estrutura cristalizada e monolítica. Pelo contrário, sempre foi mutável e permeável à influência de diversos povos e culturas, tanto no plano sincrónico como no diacrónico, logo não pode estar ligada, organicamente, a uma única forma de vida, a uma mundividência idiosincrática/ a uma filosofia particular, enfim a significados/significantes cristalizados. Se assim fosse, não se entenderia, por exemplo, a multiculturalidade patente na lusofonia.

Por conseguinte, a língua pátria não dá, automaticamente e por inerência, acesso privilegiado a uma forma especial de ver o mundo, ou, correlativamente, a um modo único de fazer filosofia ou “fazer mundos”. O mais correcto seria dizer que dá acesso a várias mundividências, multiplicando-se, ao longo da história, jogos de linguagem e modos de vida diversos e contraditórios, sendo a filosofia portuguesa um exemplo entre muitos.

Havendo uma ligação forte entre língua pátria, por um lado, e cultura e filosofia, por outro, esta ligação não ocorre de modo essencialista, exclusivista e paroquial, a não ser em determinadas perspectivas. A língua é uma instituição suficientemente plástica para permitir que, através dela, se *seja* e *veja* tudo de todas as maneiras, à maneira pessoana. Logo, permite pensar

e fazer filosofia *pluralmente*, como de resto aconteceu em Portugal (mesmo perante constrangimentos repressivos e culturais fortes) e acontece hoje, talvez ainda com mais intensidade.

Além disso, no domínio da filosofia, e mesmo na literatura, as possibilidades quase ilimitadas da tradução desmentem a ideia de que, através da língua materna, se tenha acesso privilegiado a uma experiência, a um saber, incomunicáveis e exclusivos da cultura/comunidade de origem. Seria absurdo e autista pensar que só compreendemos, autenticamente, a literatura ou a filosofia da nossa pátria. E que um pensador que escreva/pense em português forçosamente irá desenvolver uma perspectiva culturalmente marcada e encerrada nos limites da mundividência pátria, atribuindo apenas determinados sentidos aos termos que usa. No limite, enquanto experiência e saber com horizonte humano, tudo pode ser traduzido e compreendido, sobretudo na filosofia, atendendo à sua vocação temática e problemática universal. Preciso de falar alemão, de ser alemão, para compreender verdadeiramente Hegel ou Heidegger? A tradução, o conhecimento histórico e mesmo linguístico, não me permitirão uma compreensão adequada ou aproximada dos seus filosofemas, mesmo os oriundos da cultura mais remota e distante?

Apesar de exigir uma reflexão sistemática e exigente sobre filosofia da linguagem, que não poderá ser cabalmente explanada neste curto artigo, o argumento linguístico justificador da identidade da filosofia pátria pode ser desmistificado de modo bem prosaico e simples.

Como é sabido, a filosofia em Portugal, tal como em outros países, só a partir do século XVIII começou a ser escrita e divulgada na língua pátria (antes disso usava-se quase exclusivamente o latim) mas esta mutação, em contexto de ilustração, ocorreu sobretudo por razões pragmáticas e pedagógicas. Azevedo Fortes constitui um exemplo banal. O seu manual de lógica (1744), de modo inédito, foi escrito em vernáculo para poder ser lido pelos engenheiros em formação e por um público mais vasto, incluindo mulheres. Nessa medida, se o argumento fosse seguido de modo coerente, só a filosofia posterior ao século XVIII seria genuinamente portuguesa, o que contradiz, flagrantemente, as teses que sustentam a filiação medieval e ancestral do pensamento pátrio. Pela mesma ordem de razões, a tão encaiceda segunda escolástica também deveria ser excluída.

Se a teoria dos jogos de linguagem (Wittgenstein), à primeira vista, poderia legitimar as pretensões em discussão, uma segunda leitura, mais judiciosa, relativizaria qualquer exclusivismo. Poderíamos entender a filosofia portuguesa como um jogo linguístico associado a uma forma de vida

apenas partilhada, ao longo dos séculos, pela comunidade nativa de falantes, imersos numa cultura e em práticas partilhadas, como as religiosas. Todavia, esta interpretação não faria *jus* ao sentido fortemente anti-essencialista da teoria da linguagem de Wittgenstein.

Com efeito, uma língua pode engendrar os mais diversos jogos de linguagem. A mesma palavra ou noção (por exemplo, “saudade” ou “Deus”), usada em jogos linguísticos filosóficos, adquire significados diferentes consoante o seu uso em contextos históricos, teóricos ou ideológicos diferentes. A Filosofia Portuguesa seria, deste modo, um jogo, entre muitos, acerca do significado da língua portuguesa e da (sua) filosofia. De facto, no seio da comunidade de filósofos que o perfilha, tem funcionado perfeitamente, ao longo de gerações, enquanto jogo de linguagem com significados e protocolos partilhados internamente, designadamente na atribuição de um sentido ontológico à própria expressão “filosofia portuguesa”. Todavia, como tentámos argumentar, a legitimidade e valor desta corrente, no âmbito do pluralismo filosófico actual, não implica que as noções defendidas no seu seio tenham referente ou conteúdo substantivo.

Conclusão:

Apesar de termos deixado de lado, por razões de economia, argumentos que gostaríamos de ter desenvolvido, a nossa posição céptica e crítica em relação às filosofias nacionais em geral, e à noção de filosofia portuguesa em particular, ficou bem patente. Obviamente, não está em discussão o contributo valioso, em muitos aspectos, que o movimento da filosofia portuguesa deu para o estudo da filosofia e cultura em Portugal e até, em termos especulativos, para a filosofia em geral, o qual merece ser conhecido e estudado, mas *criticamente*. Está em causa, fundamentalmente, um problema conceptual e histórico – a noção de filosofia nacional e/ou pátria –, mas também uma questão pedagógica, atinente ao modo como se deve conduzir o ensino da disciplina de Filosofia em Portugal.

Como corolário lógico da nossa posição, sempre defendemos que a sua leccionação deve reflectir um pendor pluralista, crítico, contextualizado e coerente com o sentido universal da reflexão filosófica. Com efeito, a filosofia que foi sendo produzida em Portugal ou por portugueses (residentes ou exilados, em língua portuguesa ou em outras línguas), da Idade Média até à actualidade, independentemente do seu valor teórico intrínseco, importância, originalidade e impacto no estrangeiro, não foi e não é mais do que *uma*

expressão, sempre plural e multifacetada, da filosofia europeia/universal. O mesmo se poderia dizer em relação à cultura. Assim, a filosofia concebida em Portugal deve ser estudada enquanto filosofia, no seu travejamento teórico/argumentativo, ou seja, relevando o contributo reflexivo em relação a problemas fundamentais (gnosiológicos, éticos, políticos, estéticos) e não tanto enquanto mera expressão ou justificação de um pretenso génio nacional construído em isolamento.

A história da filosofia em Portugal, aliás, fornece um manancial de exemplos ilustrativos em relação ao seu carácter europeísta/cosmopolita. Trata-se, porventura, de uma tendência estrutural, mesmo nos períodos isolacionistas e repressivos, patente até nos movimentos que – na aparência – repudiaram a cultura europeia (como, ironicamente, o da Filosofia Portuguesa). E se atendermos à vocação e ao horizonte amplo da filosofia nem poderia ser de outro modo.

Referências

- A.A. v.v., *O pensamento e a obra de José Marinho e de Álvaro Ribeiro – Actas do Colóquio*, Lisboa, I.N.-C.M., 2005, 2 Vol.
- ALMEIDA, Onésimo Teotónio, “A saudade e os saudosistas – Uma revisitação da polémica entre António Sérgio e Teixeira de Pascoaes” in *Via Atlântica*, nº7, São Paulo, Universidade de São Paulo, 2004, pp. 131-145.
- “Filosofia Portuguesa – Alguns equívocos” in *Cultura – História e Filosofia*, Vol. IV, Lisboa, INIC, 1985, pp. 219-255.
- ANTUNES, P. Manuel, “Haverá filosofias nacionais?” in *Brotéria*, Lisboa, 1957, pp. 555-565.
- BRITO, António José de, “Acerca de um velho tema: a existência da Filosofia Portuguesa” in *Revista Portuguesa de Filosofia*, Tomo XLVI, Outubro-Dezembro de 1990, pp. 409-427.
- CATROGA, Fernando, *Ensaio Respublicano*, Lisboa, Fundação Francisco Manuel dos Santos, 2011.
- CANTISTA, Maria José Pinto, “Tendências dominantes da Filosofia Portuguesa no Século XX: Algumas achegas acerca da contribuição de José Marinho” in *Filosofia Hoje – Ecos no Pensamento Português*, Porto, Fundação Eng.º António de Almeida, 1993.
- DOMINGUES, Joaquim, “Literatura e Filosofia em Teófilo Braga e Sívio Romero” in *Sívio Romero e Teófilo Braga – Actas do III Colóquio Tobias Barreto*, Lisboa, Instituto de Filosofia Luso-brasileira, 1996, pp. 259-272.

- GOMES, Pinharanda, *Teodiceia Portuguesa Contemporânea*, Lisboa, Livraria Sampedro, 1974.
- Dicionário de Filosofia Portuguesa*, Lisboa, D. Quixote, 2003, 2ª edição aumentada.
- LOURENÇO, Eduardo, *O Labirinto da Saudade*, Lisboa, Gradiva, 2000.
- MARINHO, José, *Estudos sobre o pensamento português contemporâneo*, Lisboa, Biblioteca Nacional, 1981.
- PAIM, Antonio, *As Filosofias Nacionais – Estudos Complementares à História das Idéias Filosóficas no Brasil – Vol. II*, 2007. (http://www.institutodehumanidades.com.br/arquivos/as_filosofias_nacionais.pdf)
- PIMENTEL, Manuel Cândido, *Razão Comovida*, Lisboa, I.N.-C.M., 2011.
- REAL, Miguel, *O Pensamento Português Contemporâneo 1890-2010: O Labirinto da Razão e a Fome de Deus*, Lisboa, I.N.-C.M., 2011.
- RIBEIRO, Álvaro, *O problema da Filosofia Portuguesa*, Lisboa, Editorial Inquérito, s.d., 2ª ed.
- SMITH, Anthony, *A Identidade Nacional*, Lisboa, Teorema, 2006.
- Nacionalismo – Teoria, Ideologia, História*, Lisboa, Teorema, 2006.
- VITORINO, Orlando, *Refutação da Filosofia Triunfante*, Lisboa, Teoremas, 1978.
- Exaltação da Filosofia Derrotada*, Lisboa, Guimarães Editores, 1983.

FEMINISMO E FILOSOFÍA POLÍTICA: REFLEXIÓNS SOBRE O CANON E A ACADEMIA

FEMINISM AND POLITICAL PHILOSOPHY: REFLEXIONS ON THE CANON AND THE ACADEMY

María Xosé Agra Romero*
mx.agra@usc.es

Este artigo trata sobre o impacto e repercusións da Teoría Feminista e os Estudos de Xénero na Filosofía Política. Partindo da constatación dunha relación problemática entre Feminismo e Filosofía política, reflexiónase sobre as achegas críticas da Teoría Feminista, en particular ao Canon e ao 'mainstream' da Filosofía Política, para concluír acreditando na súa importante contribución á transformación do debate filosófico-político contemporáneo.

Palabras Chave: Filosofía Política; Teoría feminista; Política; Xénero; Canon

This paper deals with the impact and implications of Feminist Theory and Gender Studies in Political Philosophy. Based on the existence of a problematic relationship between feminism and political philosophy, the paper reflects on the critical contributions of Feminist Theory in particular to the Canon and to 'mainstream' Political Philosophy. It concludes proving the important contribution of feminism to the transformation of the contemporary political-philosophical debate.

Key Words: Political Philosophy; Feminist Theory; Politics; Gender; Canon

* Universidade de Santiago de Compostela, Galiza, España.

‘A filosofía política feminista na Academia’ ben podería ser un outro título para estas páxinas, pois o que nelas se persegue é poñer o foco, no marco xeral de ‘A Filosofía na Academia’, sobre a relación entre Feminismo e Filosofía Política, sobre o impacto e repercusións do Feminismo e os Estudos de Xénero na Filosofía, en xeral, e na Filosofía Política en particular, nas últimas décadas e así determinar a propiedade, a pertinencia de falar de Filosofía política feminista ou de Feminismo filosófico-político como unha área fundamental da Filosofía, acreditando as súas achegas e transformacións do debate filosófico, reflectindo e reflexionando sobre a problemática relación entre feminismo e filosofía política. O asunto de fondo, obvio é dicilo, a máis do recoñecemento dun campo da filosofía especialmente vivo e productivo nas últimas décadas, refire á súa importancia para a comprensión e formas de organización das nosas vidas na comunidade política. Non estamos, entón, ante unha cuestión de especialización académica ou de interese só para quen está nun campo determinado ou acoutado que toma isto como obxecto de estudo, só por acaso para quen se ocupa do feminismo ou dos Women’s Studies.

Na entrada “Feminist Political Philosophy” da *Stanford Encyclopedia of Philosophy*, afírmase:

“Feminist political philosophy is an area of philosophy focused on understanding and critiquing the way political philosophy is usually construed, often without any attention to feminist concerns, and to articulating how political theory might be reconstructed in a way that advances feminist concerns. Feminist political philosophy is a branch of both feminist philosophy and political philosophy”^[1]

A filosofía política feminista preséntase, vemos, como unha rama tanto da filosofía feminista como da filosofía política, non sen deixar de subliñar que ten un cometido crítico respecto de como é usualmente construída a filosofía política e, dado isto, apuntando á necesidade de ser reconstruída de forma que se promovan os intereses feministas. É dicir, remite a unha dobre tarefa: a de crítica e a de reconstrucción, que constitúen, ben é certo, dous elementos importantes da filosofía feminista. Non hai dúbida de que a filosofía política feminista é unha rama da filosofía feminista ou do feminismo filosófico, poren o que precisa esclarecerse é a súa consideración

1 McAfee, Noëlle, “Feminist Political Philosophy”, *The Stanford Encyclopedia of Philosophy* (Winter 2011 Edition), Edward N. Zalta (ed.), URL <<http://plato.stanford.edu/archives/win2011/entries/feminism-political/>>.

como rama da filosofía política ou, dito doutra maneira, o sentido filosófico-político do feminismo. Por isto, compre facer unhas consideracións previas sobre o problemático campo da relación entre feminismo e a filosofía/teoría política^[2]. O feminismo contemporáneo, é sabido, é un movemento social e político que ten o seu fermento político e cultural nas sociedades democráticas occidentais nos anos setenta do pasado século, tendo acadado un ámbito propio de estudos, os 'Women's Studies', xerando un novo e vivo desenvolvemento teórico que, paulatinamente, vai tendo presenza no ámbito académico a partir dos oitenta. A filosofía política, en particular no ámbito anglo-americano, como tamén é coñecido, nos anos setenta vai ter unha 'revitalización'. Se atendemos a estes dous procesos contemporáneos importa determinar se discorren en paralelo, se hai e como se desenvolve unha aproximación dende o feminismo á filosofía política e, sobre todo na súa liña principal, da filosofía política ao feminismo, se hai unha interrelación en ambas as dúas direccións.

En xeral pode constatarase que nun primeiro momento feminismo e filosofía política van en paralelo. Dende os anos setenta, a teoría feminista -as teorías feministas^[3] - vai crescendo en importancia e en sofisticación intelectual, pero ten que ir abríndose camiño á par, é dicir, non fai parte do 'mainstream' da filosofía/teoría política que, como se aludía na cita de Noëlle McAfee na entrada da Enciclopedia, presta pouca atención aos argumentos e intereses feministas, ás súas implicacións no que atinxe ás interpretacións e comentarios críticos dos textos clásicos, ou de algúns textos non considerados como tales e que deberían ser engadidos no canon, así como tampouco se teñen en conta as súas achegas nos debates dos problemas contemporáneos^[4]. Nun dos seus últimos escritos Susan Moller Okin sinalaba que ao menos durante un par de décadas apenas houbo diálogo entre os participantes en cada un destes ámbitos, só a finais do século XX advirte sinais dun cambio de signo, cambio propiciado, ao seu ver, polo debate emerxente entre John Rawls e as teóricas críticas feministas de *A Theory of Justice*^[5]. Durante un bo treito, entón, sobre un plano de silencios e desencontros, de desafíos e propostas, o descorrer de feminismo e filoso-

2 Aos efectos que aquí nos interesan empregase indistintamente filosofía e teoría política.

3 Referirémonos en xeral á teoría feminista, sendo conscientes de que baixo esta denominación hai distintas posicións, que o feminismo é plural.

4 Carole Pateman & Mary Lyndon Shanley (Eds.), *Feminist Interpretations and Political Theory*, «Introduction», Polity Press/B. Blackwell, Cambridge/Oxford, 1991, p. 1.

5 S. M. Okin, «Justice and Gender: An Unfinished Debate», *Fordham Law Review* 72, 2003-2004: 1537.

fía política vai por vías paralelas para logo, nun proceso lento e non completo, ir producíndose certa interrelación. Verémolo a grandes trazos^[6].

1. Recoñecemento e falla de transmisión: o canon

O movemento feminista dos anos setenta, dicíamos, vai dar lugar a novos desenvolvementos teóricos. Susan Moller Okin na súa introducción a unha das obras pioneiras no ámbito da filosofía política: *Women in Western Political Thought* (1979), sostén que o movemento feminista inspirou un considerable número e importantes traballos en áreas antes pouco exploradas. Refírese en concreto á historia, aos estudos legais, antropoloxía, socioloxía e crítica literaria, non obstante, afirma, ninguén tiña examinado sistematicamente o tratamento das mulleres nas obras clásicas da filosofía política. O seu libro, xusto, busca solventar este ‘gap’ no noso coñecemento. No que semella boa lóxica, en principio tratábase de reencher os ocos (‘filling the gaps’), isto é, formularse a posibilidade, e de non selo caso preguntarse polas razóns, de incluír ás mulleres na tradición existente da filosofía política. Poren, avanza que non se pode simplemente engadir (‘engadir e axitar’) ás mulleres na teoría política. As obras que constitúen a nosa herdanza filosófica están en gran medida “construídas sobre o suposto da desigualdade entre os sexos” polo que é necesario repensar algúns dos supostos máis básicos da filosofía política, en particular os que teñen que ver coa familia e co papel subordinado e dependente que tradicionalmente se lle asigna ás mulleres.^[7] Isto afecta, di, tanto ás teorías do pasado como ás recentes.

Nun primeiro momento, entón, as filósofas/teóricas feministas van centrar os seus esforzos en examinar criticamente o canon do pensamento político, tanto na súa historia como na procura dunha relectura do canon filosófico actual. Neste sentido, como sinala Nancy Tuana no seu Prefacio como Editora á serie *Feminist Interpretations of*^[8], hai moitos factores que influen no que é, ou non é, incorporado no canon nun particular período histórico, e ningún canon chegará a incluír a todos os filósofos. Agora ben,

6 Volveremos aquí de forma resumida sobre algúns dos aspectos abordados en M^a X. Agra Romero «El Feminismo y/en la Filosofía Política», *Revista Laguna*, 30; marzo 2012, pp.: 31-45.

7 S. M. Okin, *Women in Western Political Thought*, Princeton, Princeton University Press, 7^a ed., New Afterword, 1992, p. 10. [1979].

8 Esta serie aplica ‘os lentes feministas’, di Tuana, “on the canonical texts of Western philosophy, both those authors who have been part of the traditional, and those philosophers whose writings have more recently gained attention within the philosophical community”, está editada por The Pennsylvania State University Press, University Park, Pennsylvania. A primeira colección de ensaios, da que a propia Tuana é a editora é: *Feminist Interpretations of Plato* (1994).

que se exclúa, agás a unhas moi poucas, ás mulleres, non pode fornecer unha representación segura da historia da disciplina pois, subliña, as mulleres teñen sido filósofas dende o período antigo^[9]. Dende esta perspectiva o que se tenta é amosar que houbo mulleres filósofas. As preguntas que hai que facerse ante a súa ausencia no canon, na historia, como sinala S. Auffret son: “Entonces, ¿las mujeres no han tenido nunca nada que decir en filosofía? ¿Es acaso verdaderamente sólo un asunto de hombres? En este caso, ¿qué son las mujeres filósofas hoy? ¿Mutantes o híbridos, es decir, monstruos más o menos?”^[10] Desde os seus inicios a teoría feminista abre a interrogación sobre a existencia de mulleres filósofas na historia e sobre a posibilidade ou non da súa inclusión na tradición e no canon da filosofía en xeral e, como non, da filosofía política.

Malia todo o que se ten reparado e rescatado desde estes primeiros momentos, a cuestión do recoñecemento das mulleres filósofas non está pechada a día de hoxe, baste subliñar a publicación en español de dous textos ben significativos ao respecto e nos que so me deterei brevemente^[11]. O primeiro, un clásico, é *Historia de las mujeres filósofas*,^[12] e o segundo, contemporáneo, de Ingeborg Gleichauf: *Mujeres filósofas en la historia. Desde la Antigüedad hasta el siglo XX*.^[13] Entre a publicación de *Historia mulierum philosopharum* (Lyon, 1690) e a de *Ich wil verstehen. Geschichte der Philosophinnen* (Munich, 2005), hai pouco máis de catrocentos anos. Ménage presenta setenta e cinco filósofas que, indica, atopou nos ‘libros dos antigos’, e agrúpaas segundo as escolas; Gleichauf, seguindo grandes trazos temporais, recolle corenta e sete pensadoras.^[14] Estes dous textos convidáanos a reflexionar, como ben sinala Rosa Rius no seu amplo e documentado estudo crítico introdutorio á obra de Ménage:

9 N. Tuana remite aos catro volumes de *A History of Women Philosophers* (Boston: M. Nijhoff, 1987) de Mary Ellen Waithe.

10 Séverine Auffret, «Melanipa la filósofa» en Eulalia Pérez Sedeño (coord.), *Conceptualización de lo femenino en la filosofía antigua*, Madrid, Siglo XXI, 1994, p. 110.

11 Cfr. M^a Xosé Agra Romero, «Non é que non existiran... pensadoras, filósofas», en J. Barcia (ed.), *Fidelidade á terra. Estudos dedicados ó profesor Xosé Luís Barreiro Barreiro*. Santiago, Servizo de Publicacións da Universidade de Santiago, 2011, pp. 187-198.

12 Herder, Barcelona, 2009. Trad. Mèrce Otero Vidal. Introducción e notas de Rosa Rius Gatell.

13 Icaria, Barcelona, 2010. Trad. Kátia Pago Cabanes.

14 As escolas son, segundo Ménage: ‘escola incerta, platónica, académica, dialéctica, cirenaica, megárica, cínica, peripatética, epicúrea, estoica, e remata coa pitagórica; Gleichauf agrupa ás filósofas en: Antigüidade, Idade Media, Renacemento, o século XVII, a Ilustración, o Romantismo, o século XIX e a filosofía do século XX.

“¿Una historia de las filósofas escrita en el siglo XVII? ¿Dónde se han conservado sus nombres, sus obras o fragmentos, su pensamiento? A raíz de la traducción en francés del texto de Ménage, Umberto Eco decía haber hojeado por lo menos tres enciclopedias filosóficas actuales sin encontrar citadas (exceptuando a Hipatia) a ninguna de las pensadoras recogidas en la *Historie des femmes philosophes*. Concluía el autor italiano: «No es que no hayan existido mujeres que filosofaran. Es que los filósofos han preferido olvidarlas, tal vez después de haberse apropiado de sus ideas».^[15]

Na súa sucinta introdución Ingeborg Gleichauf constata:

“Si queremos informarnos sobre filosofía, solemos echar mano de una «Historia de la filosofía» y al hacerlo nos llevamos una sorpresa: parece que se trata de una cosa meramente de hombres. Historia de la filosofía significa casi siempre historia de filósofos. ¿Acaso no filosofan las mujeres? ¿No hay mujeres filósofas?. Ésta fue al menos mi primera impresión antes de iniciarme en la búsqueda de una pensadora «reconocida», como mínimo».^[16]

A historia de Ménage, non é unha obra que poida catalogarse como ‘historia da filosofía’ dende a óptica moderna, o cal non é algo que só afecte a este texto e que, por iso, sexa menos salientable. Segundo Rosa Rius semella mellor unha especie de diccionario, con entradas desiguais, mais o interese da obra radica en que:

“[...] estimó a las autoras de su tiempo y *reconoció* su saber. Alguien que, al principio del prefacio de su *Historia*, no ponía en duda el hecho de que: «También ha habido algunas [mujeres] que se han aplicado a [...] la filosofía». Alguien, en definitiva, poseedor de los suficientes conocimientos de filología clásica que le permitieran recorrer con firmeza los textos griegos y latinos para certificar que siempre había sido así».^[17]

Eis aquí a cuestión, o recoñecemento das mulleres, o recoñecemento do saber. Ménage escribe a súa historia en honor ás súas amigas, as mulleres notables dos salóns e, como sinala Rius, fíxo ademais tentando chamar

15 Rius, op. cit., p. 12. Giulio de Martino e Marina Bruzzese sosteñen que a relación entre as mulleres e o saber filosófico está atravesado, nas distintas épocas históricas, por un predominio masculino ‘casi total’, *Las filósofas. Las mujeres protagonistas en la historia del pensamiento*, Madrid, Cátedra, 1996 [1994], p. 15.

16 Gleichauf, op. cit., p. 7.

17 Non sen deixar de subliñar antes a gran importancia de Ménage como historiador da lingüística, polo que é recoñecido. Rius, op. cit., p. 15.

a atención doutros intelectuais –de aí o telo escrito en latín- na procura de acadar lexitimación fronte a idea ‘extendida e persistente’ de que non existiran pensadoras, filósofas. E tiñan que sabelo tamén as propias mulleres embarcadas na aventura do pensamento, tiñan que saber que non eran excepcións. Recoñecemento é así mesmo o que demanda Gleichauf, acreditando en que as mulleres sempre pensaron e que en todas as épocas houbo pensadoras, filósofas, máis aínda se, como ela, se parte da idea da necesidade humana da filosofía, e que a leva a afirmar: “A menudo, sólo sabemos de las mujeres filósofas a través de los relatos o las narraciones de otros. Raramente se han conservado textos originales; a veces incluso se han falsificado a conciencia o se han hecho desaparecer. La historia de las mujeres filósofas es también la historia de su lucha para que se reconozcan sus aportaciones.”^[18] O recoñecemento supón aceptar que os seus pensamentos filosóficos non son excepcións, que non son marxinais, senón que, ademais de diversos, están no centro dos debates do seu tempo. A tarefa crítica que enxerga a teoría feminista vai, como vemos, conxugarse co labor construtivo, reconstructivo, pois xunto ao non recoñecemento sinálase a ‘falla de transmisión’:

“Ciertamente el proceso de exclusión ha determinado no sólo la escasez de obra filosófica femenina, en comparación con la masculina, sino también y fundamentalmente su *falta de transmisión*. Este último aspecto me parece significativo: cualquiera que se dedique con suficiente ahínco a escarbar en el pasado filosófico de Occidente, hallará con sorpresa muchos más textos y fragmentos escritos por mujeres de los que hubiera imaginado”^[19]

Temos entón que a revisión do canon non é cousa de ‘engadir’ sen máis, conleva e demanda unha mirada crítica e reconstructiva da historia da filosofía que comporta un desafío máis radical. A cuestión do canon non é simplemente unha cuestión, aínda que tamén o é, do seu contido, do que se

18 Gleichauf, op. cit., pp. 7-8.

19 A ‘falta de transmisión’ é o aspecto no que repara Fina Birulés na súa reflexión sobre cómo restablecer ás mulleres na Historia da Filosofía en “Indicios y fragmentos: Historia de la Filosofía de las mujeres”, Rosa M^a Rodríguez Magda (Ed.), *Mujeres en la historia del pensamiento*. Barcelona, Anthropos, 1997, p. 18. Resulta moi pertinente tamén o texto de Rosa M^a Rodríguez Magda, “Del olvido a la ficción. Hacia una genealogía de las mujeres” neste mesmo libro, pp. 33-59. Outra referencia obrigada é –entre outros seus nos que sostén que a historia é unha investigación restrospectiva da nosa propia problemática presente- *Tiempo de feminismo. Sobre feminismo, proyecto ilustrado y posmodernidad* de Celia Amorós, onde afirma, a propósito de Poulain de la Barre que “necesitamos una memoria filosófica feminista, críticamente orientada a la recuperación del pasado de nuestro presente”, Madrid, Cátedra, 1997, p. 109.

inclúe e o que se exclúe. A ausencia das mulleres filósofas, a falla de recoñecemento e de transmisión fai pasar a primeiro plano a subordinación e a desigualdade das mulleres. Así, se ollamos a literatura dos últimos anos sobre a relación do feminismo e a teoría/filosofía política poden percibirse as liñas pola que descorre o desafío e a polémica feminista, tamén os intentos de ofrecer alternativas.^[20]

2. O 'mainstream' da Filosofía Política e a crítica da teoría feminista

É importante ter en conta que o punto de partida da relación do feminismo e a filosofía/teoría política, que se desenvolve a partir do movemento feminista da denominada segunda ola, das loitas feministas polo poder interpretativo, polo poder de nomear e conceptualizar, descansa na consideración das mulleres como seres políticos e, en consecuencia, como se apuntou, un dos principais empeños será a revisión e crítica do canon da teoría política, das principais tradicións e autores da filosofía política que sustentan e participan de, que racionalizan e xustifican, a subordinación das mulleres. Será a partir de aquí que o feminismo interseccione coa filosofía política, mais non aínda á recíproca.

No Epílogo á edición de 1992 da obra antes mencionada, Susan Moller Okin comenta que a mediados dos anos oitenta enviou un artigo a unha importante revista de filosofía moral na que criticaba dúas teorías contemporáneas da xustiza. O artigo foille rexeitado, a razón e que o informante xulgaba que a argumentación de Okin amosaba que a teoría X non permitía a inclusión das mulleres, pero non tiña mostrado que isto tivese ningún efecto sobre a 'teoría mesma'. Okin, pertinentemente subliña que é difícil imaxinar que isto poda dicirse dunha teoría política que fracasase en

20 Ademais de algunhas referencias xa recollidas en notas anteriores, e sen ánimo de ser exhaustivas, mencionaremos: Valerie Bryson, *Feminist Political Theory. An Introduction*, MacMillan, 1992; A. Phillips (ed.), *Feminism & Politics*, Oxford University Press, Oxford, 1998; Virginia Held, «Feminism and Political Theory», en Robert L. Simon (ed.), *The Blackwell Guide to Social and Political Philosophy*, cap. 7, Blackwell, 2002; Nancy J. Hirschmann and Christine Di Stefano, *Revisioning the political: feminist reconstructions of traditional concepts in Western Political Theory*, Boulder, Westview Press, 1996; Mary Lyndon Shanley & Uma Narayan (eds.), *Reconstructing Political Theory: Feminist Perspectives*, University Park: Pennsylvania State University Press, 1997.; Linda Zerilli, «Machiavelli's Sisters. Women and "the Conversation" of Political Theory», *Political Theory*, Vol. 19, nº 2, 1991, pp. 252-276; «Feminist Theory and The Canon of Political Thought», en John S. Dryzer, Bonnie Honig, Anne Phillips (eds.), *The Oxford Handbook of Political Science*, Oxford University Press, 2006, 106-124.

incluir aos homes, e que debería ser obvio, aínda que semella que non o é, que si se sinala que unha teoría na súa forma presente “é incapaz de incluír a máis da metade da humanidade é dicir algo importante sobre a ‘teoría mesma’”^[21] Neste comentario albíscanse os problemas e retos cos que se vai topar a crítica feminista: a teoría mesma.

Así, en primeiro lugar, comprobouse a relutancia da liña principal da filosofía política respecto das críticas e interpretacións feministas, amosándose moi renitente ou incapaz, agás excepcións, de incorporar a súa crítica á exclusión das mulleres e o que en gran parte conleva, isto é, a crítica á separación das esferas privada e pública, a ampliación da política, cuestións que apuntan, certamente, á ‘teoría mesma’. En consecuencia e derivado disto, en segundo lugar, os desafíos teóricos cos que se topan as teóricas feministas acaban pondo de manifesto que a liña principal da filosofía política, a ‘teoría’ ou as teorías, sustentase sobre uns determinados presupostos, asumidos acriticamente, non cuestionados, epistemolóxicos e ontolóxicos, modelos e concepcións da natureza humana que se toman como dados, e que comportan serias limitacións conceptuais, o que, sobra dicir, ten efectos políticos. Todo elo conduce a emprender unha tarefa crítica e reconstrutiva de ditos presupostos, dos conceptos e das categorías centrais da filosofía política. A tarefa teórica feminista despregase tentando non só revisar e criticar o que se considera ‘lexitimamente político’ senón tamén poñendo de manifesto as ‘estratexias de despolitización’, é dicir, que “non hai nada máis político, de feito, que os constantes intentos de excluír certos tipos de temas da política”.^[22] Da interrogación sobre a posibilidade ou non da inclusión das mulleres na tradición da filosofía en xeral e na da filosofía política en particular chégase ao cuestionamento e, mais unha vez, á necesidade crítico-reconstrutiva dos presupostos e categorías centrais.

En «Feminist Political Philosophy» (2000), Christine Di Stefano, recoñecendo a débeda da filosofía política feminista coas aspiracións e logros do feminismo da Segunda onda, entendido como un movemento social complexo que “logrou publicitar, problematizar e debater unha plétora de sensibilidades, simbólicas, prácticas e políticas que discriminan inxustamente ás mulleres”,^[23] indica, así mesmo, que se ben hai algunhas obras anteriores á segunda onda, o groso da literatura da filosofía política feminista, sen

21 «New Afterword», Princeton University Press, Princeton, 1992, 7ª ed., p. 313, trad. nosa.

22 Cita de Leftwich and Hedl, 1984: 144, tomada de Judith Squires, *Gender in Political Theory*, Polity Press, 2000, p. 9.

23 Di Stefano, «Feminist Political Philosophy», *Newsletter on Feminism and Philosophy, Symposium. APA Newsletter*, Vol. 99, nº 2, 2000, p. 196, trad.n..

embargo, tense producido durante as dúas últimas décadas. En efecto, dende finais dos setenta, achamos as primeiras obras que aportan interpretacións feministas da filosofía política e que se centran, en principio, na “distorsión da ‘natureza’ das mulleres, a súa subordinación aos homes, e a súa exclusión do que tiña sido considerado “político””.[24] Ou, dito doutro xeito, nos seus inicios a filosofía política feminista “estaba máis preocupada por proxectos críticos deseñados para iluminar o sexismo, a misoxinia e a cegueira ao xénero ou a complicidade do ‘mainstream’ canónico e contemporáneo da filosofía e a teoría política”.[25] Se revisamos as reflexións das distintas autoras sobre o feminismo e a filosofía política, dende os seus inicios nos anos setenta do século pasado ata hoxe, podemos ver que hai bastante coincidencia en sinalar e abordar os distintos problemas e retos que enfrontan. No seu Epílogo, Okin formulaba xa cales eran as tarefas e os desafíos: reconsiderar as teorías políticas, pois a inclusión das mulleres como iguais aos homes levanta cuestións centrais de ditas teorías, en concreto, refírese á ampla aceptación das teóricas políticas de que a tradicional dicotomía entre o público e o político e o privado e o persoal, é indefendible, que a distribución do poder en ditas esferas está estreitamente conectada; un segundo gran reto céntrase no canon do pensamento político occidental e as súas diversas concepcións da natureza humana; o terceiro reto, producido como consecuencia do desafío inicial ao canon tradicional, concéntrase na tarefa de repensar os conceptos básicos da tradición política occidental “á luz dos requirimentos feministas de que as mulleres sexan incluídas, no canto de ignoradas ou asumindo a súa subordinación aos homes”. Por último, o cuarto desafío, segundo a autora, refire ao contido do canon da teoría política mesma que exclúe ou inclúe unhas obras e autores e non outros. Nos oitenta, di, as interpretacións feministas das teorías políticas poñen maior

24 Okin, op. cit., p. 312, trad. n.. Entre estas obras pioneiras, ademais da xa citada de Okin, *Women in Western Political Thought* (1979); Clarke, L. M. y Lange, L., *The Sexism of Social and Political Theory: Woman and Reproduction from Plato to Nietzsche* (1979); Elhstain, J. B., *Public Man, Private Woman: Women in social and Political Thought*, (1981); O'Brien, *The Politics of Reproduction* (1981); Pitkin, H., *Fortune is a Woman: Gender and Politics in the Thought of Niccolo Machiavelli* (1984); Saxonhause, A., *Women in the History of Political Thought: Ancient Greece to Machiavelli* (1985). E de finais dos oitenta hai que salientar os traballos de Carole Pateman, en particular *The Sexual Contract* (1988), sen deixar de lado outros anteriores como «The Disorder of Women: Women, Love and the Sense of Justice», *Ethics* 91,1980; «Feminist Critiques of the Public/Private Dichotomy», en S. Benn y G. Gauss, eds, *Private and Public in Social Life* (1983); E. Kennedy y S. Mendus (eds.), *Women in Western Political Philosophy: Kant to Nietzsche*, (1987); S. Benhabib and D. Cornell (eds.), *Feminism as critique*, (1987); Brown, W., *Manhood and Politics: A Feminist Reading in Political Theory* (1988); S. M. Okin, *Justice, Gender, and the Family*, (1989).

25 Di Stefano, art. Cit., pp. 196-7.

énfase, máis que na exclusión *per se* das mulleres, nas concepcións da política que sustentan.^[26]

Di Stefano, pola súa parte, indica que os esforzos feministas respecto ao canon da filosofía política conducen á creación dun “corpo substancial de crítica e comentario”; sinala ademais que “importantes figuras do século vinte e da filosofía e teoría contemporánea, como Hannah Arendt, John Rawls, Jürgen Habermas, Jacques Derrida, e Michel Foucault, teñen sido obxecto de escrutinio e valoración feminista”^[27], e repara na revalorización dos textos feministas e de autoría feminina, xulgados menores ou secundarios, así como no interese nas formas literarias e nos xéneros de expresión e reflexión sobre materias políticas: “memorias, poesía, ficción, cine, e a cultura diaria”. Igualmente salienta que as filósofas políticas feministas téñense comprometido na investigación e análise conceptual, repensando e revisando conceptos políticos tais como: obrigación política, liberdade, xustiza, igualdade, contrato, sociedade civil, poder, esfera pública, público-privado, cidadanía, democracia, e o Estado. Ao que hai que engadir que teñen prestado especial atención a conceptos tradicionalmente esquecidos, tais como o coidado, nun esforzo por “enriquecer o vocabulario da teorización e a reflexión política”. Por último, apunta que as filósofas feministas toman o feminismo, os feminismos, como o seu obxecto de estudo, xulgándoos “fenómenos merecedores de atención por parte de teóricos e filósofos” e observando que tiveron que desenvolver “robustas e sistemáticas filosofías para a política feminista contemporánea”^[28]

En termos xerais podemos dicir que hai un amplo acordo en que a teoría política feminista desenvolve unha revisión crítica do canon e da liña principal da filosofía política, revisión que acaba por corroborar a necesidade dunha redefinición da política mesma. Nancy J. Hirschmann e Ch. Di Stefano sosteñen que o intento de reconstrución da teoría feminista, da análise feminista, ármase ao redor de tres proxectos distintos, se ben relacionados entre si, nomeadamente: interrogar e discutir aqueles conceptos considerados non políticos; someter a escrutinio o ‘espazo inocente’ da teorización política; e repensar aqueles conceptos que xa son considerados políticos.^[29] Os tres proxectos sitúanse na liña de cuestionar, cambiar e ampliar as ‘nosas nocións do político’, e responden a unha ‘politización

26 Okin, op. cit., pp: 312-318.

27 Neste sentido compre subliñar que na serie *Feminist Interpretations of...*, antes citada, achamos un volume dedicado a cada un destes autores, ademais dos que tamén recollen os dos clásicos.

28 Di Stefano, art. Cit., pp. 196-197.

29 Nancy J. Hirschmann/Christine Di Stefano, “Introduction”, *Revisioning the Political*, op. cit., p. 6.

dos conceptos (comunidade, familia, privacidade, coidado...) que demanda non só cambios nos propios conceptos senón, como dicíamos, cambios que afectan á propia natureza e aos límites do político e a política. Igualmente, insisten en que non hai un ‘espazo inocente’ seguindo a Jane Flax, fundacional da teoría política, en que non hai puntos de partida inocentes, senón que responden a ‘efectos e resultados de poder’. É dicir, conceptos como liberdade, igualdade, comunidade ou autonomía tómanse como dados, e sobre eles baséanse outros como obrigación, xustiza e democracia, mais non hai tal fundamento ou estabilidade en ditos conceptos, son históricos e culturais, e comportan visións masculinistas que deben ser cuestionadas.

Os dous primeiros proxectos, seguindo a Hirschmann e Di Stefano, buscan ‘politizar conceptos non políticos’. Politizar supón, entón, conceptualizar ou, como ben o expresa Celia Amorós, ‘conceptualizar é politizar’^[30]. A politización da esfera privada que persegue o lema ‘o persoal é político’, ou a conceptualización da violencia patriarcal, son dous bos expoñentes do que comportan os devanditos proxectos, proxectos que outorган un maior interese e unha boa base ao terceiro, é dicir, á revisión dos conceptos considerados ‘políticos’. A politización da teoría, pois, vai unida á teorización da política, nunha dobre vertente de crítica e reconstrución conceptual, de construción teórica, que modifica e transforma o político, a política mesma. O rexeitamento do artigo de Okin nos introducía ao problema, agora, da man das filósofas políticas feministas, estamos en mellores condicións de entender que implica, que significa, o dicir algo sobre a teoría mesma. O desenvolvemento da teoría feminista dende os anos setenta puxo o seu empeño nisto e moito se ten avanzado. Non obstante, como sinalan Hirschmann e Di Stefano, aínda no 1996, a teoría feminista é despachada a miúdo por non ser ‘suficientemente teórica’, este é o prezo, din, que hai que pagar por non aceptar un peche artificial e traballar coa esperanza de que

30 Celia Amorós indica que ‘conceptualizar é politizar’ ocorréllelle ao fio dos problemas da violencia contra as mulleres, en escritos posteriores irá perfilando, despregando a súa virtualidade e complexidade, articulándoo coa súa concepción da teoría crítica feminista, en liña con Nancy Fraser, amosando a relación existente entre crítica e política. Cfr. C. Amorós, *La gran diferencia y sus pequeñas consecuencias... para las luchas de las mujeres*, Feminismos-Catedra, Madrid, 2005; *Mujeres e imaginarios de la globalización. Reflexiones para una agenda teórica global del feminismo*, Homo Sapiens, Eds., Rosario, 2008. Cf. M^a Xosé Agra, “Conceptualizar es politizar. Algo más que una consigna”, M.Lopez Cao y L. Posada Kubissa (eds.), *Pensar con Celia Amorós*, Madrid, Edt. Fundamentos, 2010. Sobre a politización da teoría e a teorización da política véxanse os artigos de Adriana Cavarero, “Politicizing Theory” e de Wendy Brown, “At The Edge” en *Political Theory*, Vol, 30, n^o 4, August 2002.

é posible que a teoría política como disciplina poda transformarse, repensarse, revisarse.^[31]

3. ¿Un cambio de signo?

Ata aquí estivemos vendo cómo formulan a relación do feminismo coa filosofía política algunhas teóricas/filósofas políticas feministas e aínda poderían citarse algunhas máis.^[32] Sen embargo, convén agora facer unhas calas para ver a recepción do feminismo na teoría/filosofía política dende a outra dirección e contrastar as posicións. É ben coñecido que W. Kymlicka en *Contemporary Political Philosophy. An Introduction* (1990) presenta unha introdución e unha valoración crítica das principais escolas de pensamento político, atendendo aos debates máis salientables na filosofía política normativa, e indica que, en concreto, vaise ocupar de “teorías recentes sobre a sociedade xusta, libre ou boa”, de aquelas teorías que “teñen gañada unha certa aceptación e que ofrecen unha visión máis ou menos exhaustiva dos ideais da política”, e, entre elas, coloca ao Feminismo, xunto co Utilitarismo, a Igualdade Liberal, o Libertarismo, o Marxismo e o Comunitarismo. Kymlicka, non sen deixar de recoñecer a diversidade do feminismo contemporáneo, embárcase nunha discusión, nunha valoración crítica de tres argumentos feministas que suscitan cuestións importantes que, ao seu modo de ver, deben ser tratadas, poñendo a énfase en que hai un amplo número de teorías políticas contemporáneas, di, que comparten “unha «plataforma igualitaria», un compromiso coa idea de que todos os membros da comunidade deberían ser tratados como iguais”. Estes tres argumentos son: a definición de «sexualmente neutral»; a distinción social-privado; e o debate xustiza/coidado. Kymlicka considera que estes tres argumentos

31 Hirschmann y Di Stefano, *op. cit.*, p. 21.

32 Non podemos deternos noutras interesantes achegas que, en gran medida, veñen a coincidir en moitos dos aspectos sinalados ata aquí, baste mencionar a A. Phillips, quen na súa introdución a *Feminism & Politics*, *op. Cit.*, define as tarefas feministas como ‘crítica y recuperación’, dirixidas a transformar os conceptos centrais do canon da teoría política (liberdade, poder, xustiza, cidadanía, consentimento...). Cabe incluír, igualmente, o que Celia Amorós denomina “feminismo como crítica y polémica” e “feminismo como propuesta”, Cfr. “Filosofía y feminismo en la era de la globalización”, *Mujeres e imaginarios*, *op. cit.* Son pertinentes así mesmo as reflexións de L. Zerilli tanto no seu artigo de 1991: “Machiavelli’s Sisters”..., *art. cit.*, onde fomula a pregunta ¿que pasa si o teórico político é unha muller?, como na súa contribución a *The Oxford Handbook of Political Science*, *op. cit.*, 2006, onde arromba a teoría política feminista ao redor de catro proxectos críticos.

“representan tres dos puntos de contacto máis comúns entre o feminismo e as principais correntes da filosofía política”.^[33] Afirmando, pola súa parte, que calquera filosofía social e política que ignore o feminismo será parcial e resultará empobrecida. James P. Sterba vai publicar varios textos nos que o feminismo ten unha recoñecida e importante presenza.^[34] Kymlicka e Sterba son dous bos exemplos de interacción con, de frutífero diálogo coas concepcións feministas da xustiza e, dende esta óptica, resultado de aquel cambio de signo mencionado por Susan Moller Okin.

Nas súas reflexións sobre a filosofía política (1996), Bhikhu Parekh abordando as formas de entendela, no apartado referido ás poucas contribucións novidosas que se producen nos anos setenta e oitenta, salienta a aparición dun importante número de traballos críticos relativos aos sesgos sexistas, racistas, secularistas, elitistas e nacionalistas da filosofía política tradicional, uns sesgos que se tornan ‘visibles e difíciles de eliminar’, apuntando que, de todos eles, a crítica feminista é a máis sofisticada^[35]. Así mesmo insiste en que en estas décadas, no que se refire a cuestións substantivas, xorden novas áreas de investigación, en concreto:

“Las escritoras feministas empezaron a cuestionar, entre otras cosas, la distinción tradicional entre lo público y lo privado, la visión masculina dominante de la racionalidad, la profunda disyuntiva entre razón y sentimiento, la ecuación racionalidad e impersonalidad, la ecuación justicia e imparcialidad

33 *Filosofía política contemporánea. Una introducción*, Barcelona, Ariel, 1995, pp. 260-261. En 1990, Cass R. Sunstein edita *Feminism & Political Theory*, The University of Chicago Press; o propósito do libro, indicase na introdución do editor, é reunir algo do «importante e máis orixinal traballo na intersección de feminismo e teoría política»

34 Cfr. En *Contemporary Social and Political Philosophy*, Wadsworth Publ., Belmont, 1995, tamén lle dedica un capítulo; na súa antoloxía de textos, *Social and Political Philosophy. Classical Western Texts in Feminist and Multicultural Perspectives*, Wadsworth Publ., Belmont, 1998, pon en relación as raíces históricas dos ideais sociais e políticos contemporáneos, o desenvolvemento da filosofía social e política occidental, coas perspectivas feministas e multiculturais. Así mesmo é o editor de *Controversies in Feminism*, Rowman & Littlefield Publ., 2001. Alison M. Jaggar reconece así a súa contribución: [...] I appreciate Sterba’s sustained and serious engagement with feminist philosophy. Feminist and mainstream philosophy both stand to benefit from direct interaction with each other, as Sterba rightly points out, yet feminist contributions too often are ignored in the mainstream. I’d also like to compliment Sterba on his knowledge of the feminist public policy literature. I think his discussions of the need to change the social organization of paid work and to end violence are excellent and his discussion of sexual harassment is superb”, «Feminism and the objects of justice», P. Sterba, *Social and Political Philosophy. Contemporary Perspectives*, Routledge, 2001, pp. 263-264.

35 «Algunas reflexiones sobre la filosofía política occidental contemporánea», *La Política. Revista de estudios sobre el Estado y la sociedad*, (1996), no 1, p. 16.

abstracta, igualdade e uniformidade, a visión unidimensional da cidadanía, a visión de la moral baseada en regras, entre outras cousas”^[36]

Con distintas énfases e perspectivas, Kymlicka, Sterba, Parekh reparan no novidoso, orixinal e vivo do feminismo no campo teórico respecto da visión tradicional, da liña principal da filosofía política^[37]. Tamén hai acordo xeral en que o feminismo, que é un dos tópicos sobre os que xira a discusión, representou un avance teórico moi importante entre os participantes no debate «Political Philosophy: The View from Cambridge» (2002).^[38] Sen embargo, aquí achámonos coa constatación de que algúns dos participantes consideran que ese importante avance teórico circunscríbese aos anos setenta e que a partir de aí pouco se tería progresado. Neste sentido vemos que non tería habido relación, intersección entre feminismo e filosofía política, máis alá do impacto dos setenta. A cuestión é, como ben suxire Q. Skinner, clarificar ¿que avances teóricos se fixeron e cando? Como indicaba ao principio, é necesaria unha revisión en profundidade, un balance crítico respecto das achegas e innovacións no terreo teórico e práctico, tras varias décadas xa de teoría feminista, de intersección de feminismo e filosofía política, rastrexando e sistematizando, tendo en conta os distintos contextos, o que nestas páxinas só intentei reflectir a grandes trazos, afastándose de calquera aproximación que teña visos de reducir este complexo e lento proceso a trunfo ou a nostalgia, establecendo as bases sobre as que a teoría feminista, diversa e plural, ten transformado os termos do debate na teoría/filosofía política^[39].

Comezaba estas páxinas citando a entrada “Feminist political philosophy”, penso que é acaído reparar agora tamén na conclusión de McAfee:

36 *Ibidem*.

37 Cfr. Stefano Petrucciani, *Modelli di filosofia politica*, Einaudi, Torino, 2003; vers. cast., *Modelos de filosofía política*, Amorrortu, Buenos Aires, 2008, cap. 5, “Feminismo y teoría política”, pp. 237-243.

38 Quentin Skinner, chair; Partha Dasgupta, Raymond Geuss, Milissa Lane, Peter Laslett, Onora O’Neill, W. G. Runciman, Andrew Kuper, rapporteur, *The Journal of Political Philosophy*, Vol. 10, nº 1, 2002, pp. 1-19.

39 Sharon R. Krause sinala que as teóricas feministas remodelaron a teoría política como disciplina, levando da marxe ao centro cuestións cruciais de xeito que o que agora pensamos como “mainstream” da teoría política é tamén teoría feminista”, e isto é verdade tamén respecto de aqueles traballos que non focalizan como tema único as mulleres ou o xénero, e máis, sostén que os traballos das principais voces no campo da teoría política “pensan sobre política en formas que están informadas por unha conciencia crítica da calidade ‘xenerizada’ das relacións de poder”. Cfr. «Contested Questions: Current Trajectories: Feminism in Political Theory Today», *Politics & Gender* 7 (1) 2011.

“In sum, feminist political philosophy is a still evolving field of thought that has much to offer mainstream political philosophy. In the past two decades it has come to exert a stronger influence over mainstream political theorizing, raising objections that mainstream philosophers have had to address, though not always very convincingly. An in its newest developments it promises to go even further.”

A día de hoxe, para concluír, podemos ver como moitas das filósofas/teóricas políticas que contribuíron, e seguen a contribuír, enormemente ao desenvolvemento da filosofía política feminista, participan agora no debate filosófico-político máis amplo, intervindo regularmente con voz propia e traballando nos problemas principais da filosofía política: C. Pateman, S. Moller Okin, N. Fraser, S. Benhabib, M. Nussbaum, I. M. Young, A. Phillips, A. Cavarero..., son algunhas das máis coñecidas e recoñecidas. Outras perspectivas filosófico-políticas, a súa vez, teñen ido integrando o xénero como unha compoñente, como unha categoría política central, asumindo, diríamos, o que conleva, as implicacións de, un cambio de signo como o referido por Okin, dende finais do século XX. Agora ben, aínda fica moito por facer respecto da súa plena integración na liña principal da filosofía política, e nuns contextos nacionais e académicos máis que en outros. En resumen, aínda que o xénero e a crítica feminista foi, e deba seguir, integrándose transversalmente, estamos ante un proceso inacabado e, polo tanto, non se pode prescindir de estudos específicos desta dimensión, da teoría, da crítica e da política feminista, e da incorporación das súas achegas ao ‘mainstream’ da filosofía política.

UM MODO DE FAZER FILOSOFIA: A ONTOLOGIA HISTÓRICA DE IAN HACKING

A WAY OF DOING PHILOSOPHY:
IAN HACKING'S HISTORICAL ONTOLOGY

João Ribeiro Mendes*
jcrmendes@ilch.uminho.pt

Como expressou o filósofo canadiano Ian Hacking, «There are many ways to do philosophy.» (Hacking, 2002: 25). Neste ensaio de cunho mais descritivo-reconstrutivo que argumentativo procuro: (a) retratar a sua Ontologia Histórica como um método filosófico *sui generis* que faz significativo uso da história; (b) mostrar a especificidade da sua proposta, nomeadamente em relação à proposta homónima de Michel Foucault e ao denominado programa de investigação da Epistemologia Histórica; (c) evidenciar como a sua aplicação pode servir para renovar a compreensão de temáticas filosóficas clássicas, nomeadamente do muito debatido problema da natureza da racionalidade científica.

Palavras-chave: Ian Hacking, Ontologia Histórica, Estilos de Raciocínio Científico

As Canadian philosopher Ian Hacking uttered himself, «There are many ways to do philosophy.» (Hacking, 2002: 25). In this more descriptive-reconstructive rather than argumentative paper I aim: (a) to depict his Historical Ontology as a *sui generis* philosophical method that makes significant use of history; (b) to display the specificity of his proposal, namely in relation to the homonymous proposal of Michel Foucault and the so-called Historical Epistemology research program; (c) to show how its use may contribute to renew the understanding of classical philosophical issues, namely the much discussed problem of the nature of scientific rationality.

Keywords: Ian Hacking, Historical Ontology, Styles of Scientific Reasoning

* Universidade do Minho, Departamento de Filosofia, Braga, Portugal.

«There are many ways to do philosophy.» (Hacking, 2002: 25), afirmou o filósofo norte-americano Ian MacDougall Hacking (n. 1936, Vancouver, Canadá)¹. Talvez tantos, quantas as pessoas que a ela se dedicam, podemos acrescentar.

Alguns, contudo, afiguram-se mais frequentes. É o caso do analítico, que pratica sobretudo a clarificação conceptual e a avaliação da qualidade lógica dos argumentos; do dialético, que procura descobrir verdades mediante uma disciplina de perguntas e respostas; do fenomenológico, que intenta descrever o que há de essencial nos conteúdos das experiências conscientes particulares; do hermenêutico, que busca compreender, mediante o controlo dos preconceitos, as vivências e pensamentos de outros através da interpretação das suas narrativas; do histórico-crítico, que visa perceber as trajetórias espaço-temporais das ideias filosóficas, os contextos em que irrompem e mudam e como elas provocam transformações nesses próprios contextos; do transcendental, enfim, que pretende revelar os pressupostos ou condições de possibilidade de toda a experiência, cognição e ação particulares.

Outros, porém, resultam de alguma espécie de combinação entre vários destes modos acabados de elencar. É o caso da denominada “Ontologia Histórica” do dito autor que procura conjungir, em idênticas proporções, aspetos do analítico, do transcendental e do histórico-crítico.

Hacking declarou, numa entrevista, não gostar de falar do seu peculiar modo de fazer Filosofia. Mas não se eximiu também aí de apontar que a antologia com trabalhos seus das décadas de 1970, 1980 e 1990, que publicou em 2002, com o título *Historical Ontology*, seria o lugar mais indicado para apreendê-lo, em especial os primeiros quatro textos que a integram (Álvarez 2002, 56). Foi neles, por conseguinte, que particularmente me baseei para a elaboração deste ensaio.

1 Este filósofo menos conhecido entre nós, após ter realizado os seus estudos de graduação em Matemática e Física na Universidade da Colúmbia Britânica, no seu país natal (1954-6) e em Ciências Morais na Universidade de Cambridge, Inglaterra (1956-8), doutorou-se em Filosofia, com apenas 26 anos, nesta mesma última instituição académica britânica. Lecionou em diversas universidades, incluindo naquelas em que se formou, assim como no Colégio Universitário Makerere no Uganda e na Universidade de Toronto, onde veio a tornar-se professor emérito em 2005. Os seus contributos intelectuais mais significativos ocorreram inicialmente nos domínios da Lógica, da Estatística e Probabilidades e da Filosofia das Ciências Naturais, onde publicou os hoje incontornáveis *Logic of Statistical Inference* (1965), *The Emergence of Probability* (1975) e *Representing and Intervening* (1983), e, mais recentemente, no da Filosofia das Ciências Sociais e Humanas, onde sobressaem *Rewriting the Soul: Multiple Personality and the Sciences of Memory* (1995) e *The Social Construction of What?* (1999).

1. Preceitos metodológicos fundamentais.

Formado na tradição analítica anglo-saxónica, mas também muito devedor da corrente francesa da Epistemologia Histórica, nomeadamente dos trabalhos de Gaston Bachelard e Georges Canguilhem (Hacking, 2002: 24), reconheceu Hacking que o autor que mais influência exerceu sobre o seu pensamento, em especial no que respeita a questões do domínio das ciências sociais e humanas, foi Michel Foucault (Álvarez, 2002: 53)^[2].

Neste último se parece ter inspirado, desde logo, para formular dois preceitos que predominantemente tem vindo a adoptar na sua inquirição filosófica, a saber: (a) “observar” (*take a look*) os factos^[3] e (b) “desfazer” (*undo*) problemas.

1.1. Observar os factos.

O pensador canadiano não é, como assinalou Marc Kirsch – que foi assistente de Hacking no Collège de France –, um “intelectual de salão”, mas um “filósofo de campo” (2004-5: 42), alguém que gosta de esquadriñar com minúcia os problemas que suscitam o seu interesse reflexivo ou, como expressa o adágio empirista que adoptou, de “observar os factos” neles envolvidos e não apenas teorizar sobre eles. Na entrevista supra referida, o próprio autor afirmou a esse respeito o seguinte:

«(...) una cosa caracteriza a mi trabajo. Un filósofo al que no nombraré se quejó una vez: “los filósofos nunca ‘le echan un vistazo’ a lo que discuten. Bueno, no del todo, Ian Hacking le echa un vistazo”. Ésa es una afirmación verdadera al menos en lo que a mí concierne. No soporto no mirar a la rica complejidad del mundo en que estoy pensando. (...)» (*op. cit.*, 56).

Este primeiro preceito, de carácter empirista, estabelece, portanto, que para se determinar o efectivo valor de certas conceções filosóficas, sobretudo das mais especulativas, é necessário confrontá-las com a realidade, buscando os factos que as suportam. Num exemplo relativamente simples que apresentou num artigo publicado em 1981, com o título “Was there ever

2 Acrescente-se que Hacking foi o primeiro anglófono a ser eleito, em 2001, para a prestigiada cátedra “Philosophie et histoire des concepts scientifiques” no Collège de France, que ocupou até 2006.

3 Na nossa língua, o verbo “observar” não somente é sinónimo de “ver” como o é também de “atentar” e “cumprir”; assim sendo, “observar os factos” significa prestar-lhes atenção e obedecer-lhes.

a Radical Mistranslation?», uma possibilidade implicada, como se sabe, nas doutrinas quineanas da indeterminação da tradução e inescrutabilidade da referência, Hacking confessou ter empenhadamente procurado sem êxito na literatura especializada exemplos de um tal alegado fenómeno de tradução radicalmente mal sucedida, resultado que, em seu entender, mostra que tal conjectura estimulou uma discussão estéril e inútil. Em consonância, acrescentou: «(...) Michel Foucault reforçou completamente a minha obsessão por atentar [nos factos]. (...) Foucault foi um apaixonado pelos factos: eu também.» (Hacking, 2007a: 38).

1.2. Desfazer problemas.

Mas Hacking privilegia também uma peculiar maneira de exercer a crítica filosófica. Na suposição de que a filosofia é uma atividade intelectual sobretudo empenhada na resolução de problemas, entende ser possível lançar luz sobre os mesmos mediante a realização de inquéritos arqueológicos; «One had to understand the prehistory of philosophical problems and what made them possible», disse, «in order to grasp the nature of the philosophical problems» (*idem*: 37).

Este preceito revela quiçá ainda mais que o anterior, do qual é complementar, a influência de Foucault. Com efeito, o *maître à penser* francês, vale recordar, descreveu esses inquéritos arqueológicos como estudos de “arquivos” (*archives*), isto é, de estruturas ou formas discursivas profundas que determinam as condições de possibilidade do conhecimento num período particular e que, por conseguinte, funcionam como “*a priori* históricos”, temporalmente limitados e factuais (Foucault, 1969: 168, 171)^[4].

Ora, como a maior parte dos problemas filosóficos é de natureza conceptual, desfazê-los passa em larga medida por traçar a sua génese ou, melhor, revelar as condições que tornaram historicamente possível a sua elaboração, a sua emergência, num certo momento, no âmbito de uma determinada discursividade. Mais especificamente, desfazer um problema conceptual significa tornar manifesto que os enunciados que descrevem

4 Parece ser, com efeito, a Arqueologia do Conhecimento foucaultiana, mais que a sua Genealogia dos Saberes que inspira Hacking. Recorde-se que a primeira tem por objeto o estudo dos discursos, eles mesmos, entendidos como práticas subordinadas a certas regras, atentando sobretudo na especificidade dos que são particulares e na irredutibilidade dos conjuntos de regras que os governam, e que reivindica que as crenças e as enunciações dos pensadores individuais são determinadas por estruturas conceptuais que se lhes encontram subjacentes num determinado período.

e usam um conceito não podem (em absoluto ou perenemente) ser nem verdadeiros nem falsos, uma vez que a sua semântica se encontra irremissivelmente dependente da formação discursiva (*episteme*, no idiolecto foucaultiano) em que são gerados, a qual ao mesmo tempo servem para construir. Como o próprio autor resumiu: «There are two ways in which to criticize a proposal, doctrine, or dogma. One is to argue that it is false. Another is to argue that it is not even a candidate for truth or falsehood. Call the former *denial*, the latter *undoing*.» (2002: 57)^[5].

Assim, este singular modo de resolução de problemas conceptuais envolve a historicização dos mesmos, isto é, a respetiva condução aos seus contextos epocais de aparecimento e transformação sucessiva; em jeito de slôgane, declara Hacking: «(...) a concept is nothing other than a word in its sites.» (*idem*: 17)^[6]. Trata-se, claro, de um modo de filosofar que faz amplo uso da história. Desfazer um problema conceptual é, pois, demonstrar que ele é resultante de uma construção histórica e, por conseguinte, que é coevo de um discurso sempre situado e circunscrito.

Dois breves exemplos servir-me-ão de ilustração. O primeiro, dado pelo próprio autor, é o de que a própria ideia da Filosofia constituir uma actividade reflexiva organizada em torno de problemas, longe de corresponder a uma prática intrínseca à mesma, só nos alvares do século XX foi inventada – «(...) “the problem” as definitive of a mode of philosophizing was canonized in English around 1910 with titles by G. E. Moore, William James, and Bertrand Russell (...)» (*idem*: 12; cfr., também, p. 35).

O segundo, apreendi-o em Gorz (1988). Com efeito, nesse clássico da sociologia laboral contemporânea, o seu autor mostra como o conceito de “trabalho”, tal como hoje o entendemos, não é uma categoria antropológica, mas uma invenção da modernidade ou, mais especificamente, do capitalismo industrial e que perceber isso, isto é, que se trata de um fenómeno recente, de uma construção histórica, é uma condição *sine qua non* não somente para a sua inteligibilidade como também para superar os paradoxos nele implicados (25 e ss.).

5 Em termos bastante similares, Bourdieu (2008) afirmou que os «(...) falsos problemas socialmente constituídos como verdadeiros, em especial pela tradição filosófica (...)» (18), são muito difíceis de desfazer, porque «(...) não basta mostrar ou até demonstrar que um problema é um falso problema para fazê-lo desaparecer.» (*ibidem*).

6 Tais sítios são, fundamentalmente, as frases em que a palavra é atualmente (não potencialmente) usada e aqueles que as proferem (com que autoridade, em que cenários institucionais, para influenciarem quem, com que consequências para eles enquanto oradores).

2. A Ontologia Histórica.

2.1. Para além de Foucault.

A expressão “Ontologia Histórica”, que Hacking escolheu para designar o seu peculiar modo de fazer filosofia, tomou-a igualmente do já referido pensador francês; mais precisamente foi buscá-la ao conhecido artigo “Qu’est-ce que les Lumières?”, onde Foucault a cunhou e usou somente duas vezes para referir o processo de constituição de nós mesmos enquanto indivíduos, “a ontologia histórica de nós mesmos” (1984: 8-9), jamais tendo voltado a empregá-la.

Todavia, o filósofo canadiano afirmou que a sua Ontologia Histórica ou, melhor, a sua versão da mesma, representa uma generalização da do seu antecessor, porque não se limita a examinar a constituição de nós mesmos como indivíduos, mas, para além disso, de todo o tipo de constituições (2002: 4), isto é, de novos conceitos, novas práticas e novas instituições que criam novos espaços de possibilidades para a escolha e a ação humanas. Ele definiu-a da seguinte maneira:

«Historical ontology is about the ways in which the possibilities for choice, and for being, arise in history. It is not to be practiced in terms of grand abstractions, but in terms of the explicit formations in which we can constitute ourselves, formations whose trajectories can be plotted as clearly as those of trauma or child development, or, at one remove, that can be traced more obscurely by larger organizing concepts such as objectivity or even facts themselves. Historical ontology is not so much about the formation of character as about the space of possibilities for character formation that surround a person, and create the potentials for “individual experience”.» (*idem*: 23).

Em termos talvez mais simples: a Ontologia Histórica hackinguiana indaga a emergência não somente de conceitos e objetos em novos usos dados a palavras e frases em contextos específicos, mas também de novos padrões ou estilos de raciocínio inerentes a essas palavras e frases. Exemplos do primeiro caso são os conceitos de “probabilidade”, de “acaso”, de “abuso de crianças” e de “doença mental transitória”, que o filósofo canadiano explorou em *The Emergence of Probability* (1975), *The Taming of Chance* (1990), “World-making by Kind-making: Child Abuse for Example” (1992), *Mad Travellers. Reflections on the Reality of Transient Mental Illnesses* (1998), respetivamente. Estas quatro noções entram na categoria do que Hacking chamou “conceitos organizadores” (*organizing concepts*)

(Hacking 2002: 18, 22), ou seja, que servem para coligar e estruturar determinadas ações, juízos e narrativas sobre elas.

Este modo de filosofar encerra dois momentos básicos. O inicial, que exige trabalho paciente de busca numa ampla variedade de tipos de sítios, das frases em que as palavras perquiridas são efetivamente (não potencialmente) usadas, procurando, ao mesmo tempo, no que concerne aos autores das mesmas, determinar com que autoridade as proferem, em que cenários institucionais, para influenciarem quem e com que consequências para eles. O seguinte que envolve a conjugação de raciocínio, imaginação e argumentação para habilmente sobrepujar a complexidade os factos coligidos e encontrar-lhes uma ordem (Hacking: 2002, 17).

Por outro lado, Hacking asseverou que em muitos aspetos a sua Ontologia Histórica é bastante mais limitada que a de Foucault, porque «(...) lacks the political ambition and the engagement in struggle that he intended for his later genealogies.» (*idem*: 5), sendo «(...) more reminiscent of his earlier archaeological enterprises.» supra referidos.

2.2. Para além da Epistemologia Histórica.

O filósofo norte-americano clarificou ainda a relação entre o seu modo próprio de fazer Filosofia e a chamada “Epistemologia Histórica”. Gin-gras (2010) argumentou vigorosamente que esta expressão originalmente cunhada “Épistémologie Historique” «(...) is a label that clearly identifies a French tradition in epistemology [onde sobressaem Gaston Bachelard e George Canguilhem] where reflections on the nature of science is done in close relation with the analysis of historical cases.» (3) foi incorretamente apropriada pelas figuras fundacionais do Max Planck Institut für Wissenschaftsgeschichte (MPIWG), Lorraine Daston e Jürgen Renn, em meados da década de 1990, quando escolheram a designação “Historical Epistemology” para um novo programa de investigação resumido nas palavras da primeira como pretendendo levar a cabo «(...) the history of categories that structure our thought, pattern our arguments and proofs, and certify our standards of explanation.» (Daston, 1994 : 282).

Ora, segundo Hacking, a Epistemologia Histórica, assim definida, lida com conceitos que usamos para organizar domínios de pesquisa e de saberes tais como “conhecimento”, “crença”, “objetividade”, “racionalidade”, “argumentação”, “demonstração”, “facto” e “verdade”, que, por serem muito gerais, tendemos a pensar neles «(...) as free-standing objects without history,

Plato`s friends.» (Hacking, 2002: 8), mas que, sob estudo aprofundado, se percebe possuírem “memórias” e que a sua correcta análise «(...) requires an account of its previous trajectory and uses.» (*ibidem*).

O que Hacking, no entanto, contesta é que a linha de pesquisa encetada no MPIWG há mais de década e meia detenha o estatuto de uma epistemologia, seja no sentido de constituir uma busca dos fundamentos do conhecimento, seja no sentido de intentar uma análise e uma avaliação de teorias do conhecimento já formadas. No seu entender, seria mais apropriado considerá-la uma meta-epistemologia, dado que estuda conceitos que desempenham determinados papéis no pensamento sobre o conhecimento e a crença, como se se tratassem de objetos evolutivos e cambiantes, isto é, examinando as suas trajetórias históricas (*idem*: 10). Corolariamente, então, afirmou: «Historical meta-epistemology, thus understood falls under the generalized concept of historical ontology (...)» (*idem*: 9).

Enfim, pode dizer-se que a Ontologia Histórica de Hacking, por um lado, assume da Arqueologia do Conhecimento foucaultiana a paixão pelos factos, a atenção às formações discursivas e às suas transformações, algo que implica prestar atenção às descontinuidades epistémicas e que, por outro lado, almejando uma maior abrangência e radicalidade que a Epistemologia Histórica elaborada no MPIWG, nomeadamente porque estende a lógica das condições de possibilidade históricas a conceitos não somente epistemológicos, incluindo os meta-epistemológicos, ela mesma constantemente se sujeita a reestruturações, o que significa, noutros termos, que não representa uma instância da clássica ontologia perene, antes uma ontologia historicizada, onde o que conta como verdadeiro e real sucessivamente se renova e reconfigura. E pode dizer-se, em suma, que de modo algum ela visa constituir-se como o modo correto de fazer Filosofia, mas tão-somente como um modo fecundo de o conseguir, indo à raiz histórica dos problemas conceptuais de que este saber tipicamente se ocupa.

3. Um exemplo: a teoria dos estilos de raciocínio científico.

Um dos objetos privilegiados da Ontologia Histórica hackinguiana, é constituído pelos denominados estilos de raciocínio, o estudo da sua formação e desenvolvimento. Recorrendo às suas próprias palavras,

«Understanding the sufficiently strange is a matter of recognizing new possibilities for truth-or-falsehood, and of learning how to conduct other styles of reasoning that bear on those new possibilities. The achievement of understand-

ding is not exactly a difficulty of translation, although foreign styles will make translation difficult. It is certainly not a matter of designing translations which preserve as much truth as possible, because what is true-or-false in one way of talking may not make much sense in another until one has learned how to reason in a new way. One kind of understanding is learning how to reason.» (Hacking, 2002: 171).

Que é, então, um estilo de raciocínio? Hacking indagou particularmente esta questão no campo particular das ciências. Fê-lo em vários textos publicados na década de 1980 – Hacking (1985), que condensa e revê Hacking [(1982) 2002] e Hacking (1983). Onde se encontra, porém, o tratamento mais maduro ou acabado que deu ao assunto é, porventura, no artigo intitulado “‘Style’ for Historians and Philosophers” ([1992] 2002). Continuou a desenvolvê-lo, na última década, sobretudo nos seminários que deu no Collège de France – cfr., e.g., 2003 – e numa série de conferências que proferiu na Universidade Nacional de Taiwan – cfr., e.g., 2007.

O conceito de “estilo de raciocínio científico”, como o próprio autor reconheceu, resultou por inspiração na noção similar cunhada por Alistair Cameron Crombie “estilo de pensamento científico” (*style of scientific thinking*) extensamente tratada no seu monumental *Styles of Scientific Thinking in the European Tradition*, publicado em 1994. Nesse ensaio, com efeito, o historiador da ciência inglês identificou seis instâncias dessa ideia equivalentes aos seis principais estilos de pensamento científico tornados manifestos até ao século XIX na tradição intelectual europeia, a saber: 1) o postulacional, estabelecido nas ciências matemáticas (gregas), para efetuar demonstrações dedutivas a partir de axiomas; 2) o experimental, desenvolvido para elaborar testes empíricos de controlo – mediante observação e medição – de postulados; 3) o modelacional, concebido para revelar propriedades desconhecidas de certos fenómenos através da construção de modelos analógicos com propriedades bem conhecidas; 4) o taxonómico, destinado à ordenação da variedade por comparação e classificação; 5) o estatístico, consistente na análise de regularidades em populações e no cálculo de probabilidades; 6) o genético, concebido para a derivação histórica do desenvolvimento de fenómenos naturais.

Todavia, vale assinalar que, quase seis décadas antes, Ludwik Fleck reivindicou em *Entstehung und Entwicklung einer wissenschaftlichen Tatsache* (1935), onde submeteu a análise a génese e a evolução do conceito de “sífilis”, que os factos científicos somente adquirem significado no âmbito do que chamou um “estilo de pensamento” (*Denkstil*) ou um “coletivo de pen-

samento” (*Denkkollektiv*) – expressões empregues no próprio subtítulo da sua obra – pelo que, podemos considerá-lo, em certa medida, um precursor na abordagem de tal ideia. Um pouco estranhamente, só em Hacking (2001: 3) o autor admitiu a influência da noção desse epidemiologista polaco na formação do seu conceito de “estilo de raciocínio científico”.

Há uma forte tendência para relacionar os estilos de raciocínio científico com os paradigmas kuhnianos. Ela deve ser, no entanto, reprimida, segundo Hacking, porque os primeiros, não apenas se aplicam a um campo de saberes mais amplo ou menos localizado que o dos últimos, como também, diferentemente destes, admitem mudanças cumulativas, no sentido em que o aparecimento de novos estilos de raciocínio não conduz necessariamente à supressão dos anteriores e, para além disso, possuem uma vigência temporal muito mais lata que os paradigmas (1985: 148-9). Mas, «Comparing “styles of scientific reasoning” to other catchphrases in circulation», acrescentou o autor, «I find it natural to lean less to Kuhn’s paradigms and more to Michel Foucault’s terms like “episteme” and “discourse”.» (*idem*: 149), na medida em que estas noções, particularmente a última, à semelhança da que propõe, referem domínios de conhecimento positivo específicos conformados por uma argumentação determinante da sua própria constituição.

Segundo Hacking, muito embora cada estilo advenha no decurso de um processo contingente que envolve «(...) little microsocial interactions and negotiations.» (2002: 188), ainda assim, acaba por autonomizar-se da sua própria história, convertendo-se em «(...) a rather timeless canon of objectivity, a standard or model of what it is to be reasonable about this or that type of subject matter.» (*ibidem*), um estatuto que, a prazo, deixa de ser problematizado e se torna amplamente reconhecido e confirmado.

Mas, para além desses aspetos atinentes ao modo como os estilos de raciocínio científico chegam à existência, Hacking atribuiu-lhes três características fundamentais.

Desde logo que criem novidades ou possibilidades inéditas, nomeadamente, novos tipos de objetos, de proposições (ou modos de ser um candidato para a verdade ou falsidade), de leis, de classificações, de explicações (*idem*: 189).

Cingindo-nos aos dois primeiros elementos da lista – os mais elementares, no sentido em que os restantes, de algum modo, deles dependem –, temos, pois, que cada estilo de raciocínio científico funciona como condição de possibilidade para o ocasionar histórico de certos tipos de objetos e certos tipos de proposições. Porém, que quer isso exatamente dizer?

Quer dizer, por um lado, que, ilustrativamente, o estilo postulacional provocou o aparecimento de objetos abstratos, como sejam números fracionários e polinómios, o estatístico de propriedades de populações, como média, mediana e moda, o taxonómico de unidades classificatórias como género e espécie.

E significa, por outro lado, que tais estilos segregam um discurso sem precedentes, composto por tipos de proposições indizíveis e inaudíveis até à sua gestação, precisamente porque os modos a eles acoplados de determinar a sua verdade-ou-falsidade, *conditio sine qua non* da sua entrada em existência, são incubados na/com a génese dos próprios estilos. Não pretendeu, assim, Hacking trivialmente sustentar que certas classes de enunciados apenas principiam a ser formuladas numa determinada época ou a partir dela, mas, mais radicalmente que elas adquirem um estatuto proposicional somente quando outorgado por um estilo de raciocínio ou, o que dá no mesmo, apenas após a sua formação histórica e em consequência dela. Exemplos seus seriam os seguintes: “a soma de quaisquer dois lados de um triângulo é maior que a do terceiro lado” – proposição 20 do primeiro livro dos *Elementos* de Euclides (cfr. Kline, 1992: 95) – que não poderia ter sido enunciada antes do século sexto a.C., altura em que o estilo postulacional surgiu; “as evidências actuais de expansão do universo sugerem que no futuro ele se contrairá até atingir um ponto singular” – formulação da conjectura do padre-astrónomo belga Georges Lemaître, apelidada de hipótese do átomo primitivo, mais tarde rebatizada e popularizada como hipótese do “Big Bang”, base da cosmologia contemporânea, insuscetível de articulação até ao século XIX, período de formação do estilo genético (cfr. Singh, 2004: 156 e ss.).

Tal, como parecerá óbvio, implica que a maior parte das proposições no domínio das ciências se encontre subordinada a um estilo de raciocínio particular e, por isso, que o seu valor semântico não possa ser determinado nos termos de uma teoria da verdade como correspondência independente de e transversal a todo e qualquer estilo de raciocínio. Mas não implica, em contrapartida, que o efetivo valor de verdade ou falsidade dessas proposições seja estabelecido pelo estilo do qual dimanam, uma vez que ele se limita a definir quais dentre elas possuem “positividade”, ou seja, são dotadas da possibilidade de serem verdadeiras-ou-falsas, mas, antes, por intermédio da sua contrastação com o próprio mundo.

Uma segunda característica dos estilos de raciocínio científico, corolária, em parte, da anterior, respeita ao seu processo de fundamentação que, segundo Hacking, se processa em regime de auto-autenticação (*self-authen-*

tication), ou seja, com cada estilo a decretar os seus próprios critérios de legitimidade e objetividade; nas suas palavras:

«The truth of a sentence (of a kind introduced by a style of reasoning) is what we find out by reasoning using that style. Styles become standards of objectivity because they get at the truth. But a sentence of that kind is a candidate for truth or falsehood only in the context of the style. Thus styles are in a certain sense “self-authenticating”. Sentences of the relevant kinds are candidates for truth or for falsehood only when a style of reasoning makes them so.» (2002: 191).

Hacking reconhece que esta ideia se encontra exposta à acusação de circularidade: só tomamos conhecimento de que determinados enunciados possuem um estatuto proposicional, são verdadeiros-ou-falsos, em razão da via, do estilo, que seguimos para o descobrirmos e sabemos que tal via, tal estilo, goza de correção, apenas porque nos conduz à descoberta da verdade-ou-falsidade dessas mesmas proposições. Todavia, o sofisma é mais aparente do que real, segundo ele, esvaecendo se deixarmos de pressupor a necessidade, por um lado, da existência de verdades originais, no seio do mundo, anteriores a e independentes de quaisquer estilos de raciocínio e, por outro lado, do surgimento destes se apresentar subordinado ao preciso propósito de trazer à enunciação, por assim dizer, tais verdades óticas, passando alternativamente a admitir uma espécie de colusão justificativa radicada na simultânea origem e mútuo ajuste entre cada estilo de raciocínio como determinante das condições de verdade-ou-falsidade de certos enunciados e da fixação do efetivo valor semântico destes como confirmação da autenticidade daqueles. Por isso, concluiu:

«The apparent circularity in the self-authenticating styles is to be welcomed. It helps explain why, although styles may evolve or be abandoned, they are curiously immune to anything akin to refutation. There is no higher standard to which they directly answer.» (*idem*: 192).

A terceira característica dos estilos de raciocínio científico digna de reparo, estreitamente conectada à anterior, é a que concerne ao facto deles metabolizarem as suas próprias técnicas de auto-estabilização. São elas, aliás, de acordo com Hacking, que melhor os definem, porquanto afirmou: «Each style persists, in its peculiar and individual way, because it has harnessed its own techniques of self-stabilization. That is what constitutes something as a style of reasoning.» (*idem*: 194). Tais técnicas correspon-

dem a procedimentos teórico-práticos destinados a assegurar a constância e a permitir a acumulação do conhecimento sobre os objetos próprios de um estilo. Elas afiguram-se, em princípio, bastante mais duradouras e muito menos atreitas a sofrerem alterações do que os respectivos conteúdos – o acervo de proposições positivas – a que se aplicam, mas, dado o seu frequente elevado grau de ajustamento recíproco, a tendência manifesta parece ser para ambos conservarem excepcional invariância e estabilidade. E, por conseguinte, a inventariação e o escrutínio das técnicas idiossincrásicas de cada estilo, assim como o exame dos específicos modos como providenciam conhecimento estável e se tornam estalões de objetividade, constituiria a substância, segundo o autor, de uma disciplina que poderia justamente ser batizada de “Tecnologia Filosófica” (*philosophical technology*) (*idem*: 198).

Depreende-se do que foi dito que os estilos de raciocínio científico ou, melhor, a sua coexistência, consagra uma forma de relativismo. Sendo isto certo e assumido por Hacking, procurou ele, contudo, mostrar que se trata de um relativismo com peculiares características, um “Anarco-Racionalismo” (*Anarcho-Rationalism*) como pretendeu designá-lo. Para o apreciarmos claramente, todavia, temos de contrastá-lo com a sua antítese, o denominado “Arqui-Racionalismo” (*Arch-Rationalism*).

Este último posicionamento epistemológico, de acordo com o autor, sustenta, em essência, e algo paradoxalmente, que muito embora os distintos tipos de raciocínio conhecidos se tenham vindo a revelar no devir histórico em diferentes momentos, esta sua marcha não conduziu ao seu relativismo, mas antes ao respetivo progresso convergente (*idem*: 150-1).

Numa estratégia argumentativa ousada, Hacking tentou demonstrar, em contrapartida, que as sementes de relativismo epistémico foram cultivadas no seio da tradição filosófica positivista, em aparência a mais proeminentemente expressão de Arqui-Racionalismo.

Retomando a convicção de Auguste Comte de que «(...) a branch of knowledge acquires a “positivity” by the development of a new, positive, style of reasoning associated with it.» (*idem*: 152), Hacking alvitrou que essa proposta fosse interpretada como sinónima de posse de um conjunto de proposições positivas, ou seja, «(...) propositions that are up for grabs as true-or-false.» (*ibidem*). Dito de outro modo, entendeu que no conceito comtiano de “positividade” se encontra antecipada uma característica fundamental de um “estilo de raciocínio científico”, nomeadamente a de ele estabelecer um novo tipo de proposições cujo valor de verdade/falsidade apenas pode ser decidido no seu âmbito.

Em continuação, repescou a conhecida máxima de Moritz Schlick, um dos consabidos pais fundadores do Positivismo Lógico, de que “o significado de um enunciado reside no seu método de verificação”, para mostrar que, da sua articulação com o conceito de “positividade” do pensador francês oitocentista pode resultar a ideia de que o carácter proposicional de um enunciado é determinado pelo estilo de raciocínio que delimita a sua verificabilidade (*ibidem*).

Por último, recuperou a conclusão de Michael Dummet de que não existe qualquer modo efetivo de apurar se um enunciado é proposicional, ou seja, verdadeiro-ou-falso, uma vez que o estabelecimento da sua bivalência só pode ocorrer por intermédio do seu significado e este é fixado no interior de um estilo de raciocínio (*idem*: 153).

Assim, sintetizou Hacking, isso significa que sendo a positividade consequência de um estilo de raciocínio, é este mesmo que cria a gama de possíveis enunciados candidatos a serem verdadeiros ou falsos; ou, de outro modo, que, embora o efetivo apuramento de quais proposições são verdadeiras e quais são falsas dependa de dados, ainda assim o facto de elas possuírem essa natureza resulta de um gesto histórico. Mas quer dizer, também, que, inversamente, a suposta racionalidade de um estilo de raciocínio, o poder que detém, por assim dizer, de decretar a verdade/falsidade de uma classe de proposições, parece insubsumível a uma crítica independente, simplesmente porque ela é completamente interna a ele mesmo (*idem*: 155).

Este relativismo, ao qual, todavia, a concepção hackinguiana dos estilos de raciocínio científico não pode nem pretende subtrair-se é, como disse, original e segundo o autor, sinónimo do que apelidou – não ocultando a sua ressonância feyerabendiana – um Anarco-Racionalismo, recapitulável nas seguintes cinco asseverações:

«1. There are different styles of reasoning. Many of these are discernable in our own history. They emerge at definite points and have distinct trajectories of maturation. Some die out, others are still going strong.

2. Propositions of the sort that necessarily requires reasoning to be substantiated have a positivity, a being true-or-false, only in consequence of the styles of reasoning in which they occur.

3. Hence many categories of possibility, of what may be true or false, are contingent upon historical events, namely the development of certain styles of reasoning.

4. It may then be inferred that there are other categories of possibility other than have emerged in our own tradition.

5. We cannot reason as to whether alternative systems of reasoning are better or worse than ours, because the propositions to which we reason get their sense only from the method of reasoning employed. The propositions have no existence independent of the ways of reasoning toward them.» (*idem*: 162).

Sobressaem, assim, neste enfoque, duas coisas: (a) uma redefinição do significado da objetividade científica – das condições exigíveis para a construção de proposições objetivamente verdadeiras/falsas respeitantes a um domínio de coisas estabelecido – proposto, doravante, não como determinável independentemente dessa espécie de molduras macro-epistémicas que constituem os estilos de raciocínio, mas, antes, como inapelavelmente gerado no e circunscrito ao seu âmbito; (b) um desfazer da visão da racionalidade científica como una e singular, abstrata e imutável, universal e absoluta, prontamente contrabalançada pela sua reconstrução como diversa e plural, contingente e evolutiva, particular e relativa, ou seja, como composta por um número cambiante de estilos de raciocínio, singrando historicamente cada qual, por auto-justificação e todos eles, sem uma instância externa de justificação ou de meta-justificação, apenas orientado, tal entendimento alternativo da racionalidade científica, por um princípio não normativo que somente estipula «(...) tolerance for other people combined with the discipline of one`s own standards of truth and reason.» (*idem*: 164).

Referências

- ÁLVAREZ, Asunción (2002), Entrevista con Ian Hacking, *Cuaderno de Materiales*, nº 17, pp. 52-6. (efectuada por escrito e vertida, pela autora, para o castelhano) <<http://www.filosofia.net/materiales/num/num17/Hacking.htm>>, 20 de Outubro de 2006.
- BOURDIEU, Pierre (2008), *Para uma sociologia da ciência*. Trad.: Pedro Duarte. Lisboa: Edições 70.
- DASTON, Lorraine (1994), Historical Epistemology in Chandler *et alii*, ed., *Questions of evidence: proof, practice, and persuasion across the disciplines*. Chicago: The University of Chicago Press, pp. 282-9.
- FOUCAULT, Michel (1969), *L`archéologie du savoir*. Paris: Gallimard.
- (1984), “Qu`est-ce que les Lumières?”, *Magazine Littéraire*, 207, pp. 35-9.
- GORZ, André (1988), *Métamorphoses du travail – quête de sens. Critique de la raison économique*. Paris: Galilée.
- GINGRAS, Yves (2010), Naming Without Necessity: On the Genealogy and Uses of the Label “Historical Epistemology” (note de recherché 2010-01) <http://www.cirst.uqam.ca/Portals/0/docs/note_rech/2010-01.pdf>, 25 de Janeiro de 2012

- HACKING, Ian [(1982) 2002], Language, Truth and Reason in Martin Hollis e Steven Lukes, eds., *Rationality and Relativism*. Oxford: Oxford University Press, pp. 48-66. [reimp.: Hacking 2002: 159-77]
- (1983), The Accumulation of Styles of Scientific Reasoning in Dieter Heinrich, ed., *Kant oder Hegel*. Stuttgart: Klett-Cotta, pp. 453-65.
- (1985), Styles of Scientific Reasoning in John Rajchman e Cornel West, eds., *Post-Analytic Philosophy*. New York: Columbia University Press, pp. 145-65.
- ([1992] 2002), “Style” for Historians and Philosophers, *Studies in History and Philosophy of Science*, vol. 23, pp. 1-23. [reimp.: Hacking 2002: 178-99]
- (2001), Chaire “Philosophie et histoire des concepts scientifiques”: leçon inaugurale (16 Janeiro). Paris: Collège de France. <http://www.college-de-france.fr/media/pub_lec/UPL52662_LL_157_Hacking.pdf>, 5 de Junho de 2006.
- (2002), *Historical Ontology*. Cambridge (Massachusetts): Harvard University Press.
- (2003), Philosophie et histoire des concepts scientifiques – Des styles de raisonnement scientifique in: *Annuaire du Collège de France* (103e année). *Résumé des cours 2002-2003*. Paris: Collège de France, pp. 539-52.
- (2007), On the Historical Roots of Scientific Reason (pré-publicação da conferência dada a 9 de Novembro), *Fourth International Conference on Experience and Truth*. Taiwan: Institute for Advanced Studies in Humanities and Social Sciences, National Taiwan University. <www.im.ntu.edu/~d95010>, 10 de Dezembro de 2007.
- (2007a), On Not Being a Pragmatist: Eight Reasons and a Cause in Misak, Cheryl, ed., *New Pragmatists*. Oxford: Clarendon Press, pp. 32-49.
- KIRSCH, Marc (2004-2005), Ian Hacking: Le penseur du mouvant, *Le nouvel observateur – Spécial 40 ans: 25 grands penseurs du monde entier, hors-série n° 57*, pp. 42-5.
- KLINE, Morris (1992), *El pensamiento matemático de la Antigüedad a nuestros días* (3 vols.). Trad.: AA.VV. Madrid: Alianza Editorial.
- SINGH, Simon (2004), *Big Bang. The Most Important Scientific Discovery of All Time and Why You Need to Know About it*. London: Harper Perennial.

NOAM CHOMSKY: EPISTEMOLOXÍA, FILOSOFÍA POLÍTICA E EDUCACIÓN

NOAM CHOMSKY: EPISTEMOLOGY, POLITICAL PHILOSOPHY AND EDUCATION

Rebeca Roca Fraga / Martín González Fernández*
sante1807@hotmail.es

*A Acílio e Xosé Luís,
almirantes desta pacífica Armada filosófica.*

Analízase aquí a posición de Noam Chomsky a propósito da educación, desde unha tripla perspectiva, contexto epistemolóxico, filosofía política e reflexión crítica sobre a educación, a partir dunha compilación de escritos do autor a propósito do tema «democracia e educación».

Verbas-chave: Noam Chomsky, MIT, TIC, filosofía política, educación, epistemoloxía, xiro cognitivo, democracia, neoliberalismo, globalización, escola, aprendizaxe.

We analyze here the position of Noam Chomsky about education from three perspectives, the epistemological context, political philosophy and critical reflection on education, from a compilation of writings by the author apropos of the subject «democracy and education».

Key words: Noam Chomsky, political philosophy, education, epistemology, cognitive order (turn), democracy, neoliberalism, globalization, School, learning.

* Universidade de Santiago de Compostela, Galiza, España.

Limiar

O noso propósito neste traballo é analizar algúns escritos de Noam Chomsky sobre democracia e educación. Partimos, para facelo, dunha selección ou compilación previa realizada por Carlos-Peregrín Otero, gran coñecedor da obra deste autor, e, en concreto, deste aspecto, polémico, do seu pensamento. Tomaremos este material como punto de referencia para o noso exame; aínda que, puntual e esporádicamente, fagamos alusión a algún outro escrito do autor no que, transversalmente, se aborde a problemática^[1]. A compilación é de data recente, 2003, aínda que haia escritos de diversas épocas, desde os 60 ou 70 ate fin do século pasado, e contou coa supervisión do propio autor, Noam Chomsky, o que supón unha dupla garantía para o texto.

Non podemos deternos aquí na su biografía nen no seu proceso formativo. Sabemos que naceu e pasou a súa infancia nun entorno educativo estimulante. Os seus pais eran profesores de lingua hebrea e despertaron a súa sensibilidade tamén polos problemas sociais, así como o seu compromiso político. Todo isto increméntase cando ingresa nunha escola experimental, Oak Lane Country School, a cargo da Temple University, onde pasa 12 anos, institución que estaba, como dín os seus biógrafos, «inspirada no pensamento progresista do psicólogo e filósofo J. Dewey». Esta escola, «dun corte pedagóxico anovador, fomentaba as capacidades explorativas e creativas do alumno sen necesidade de recurrir a un sistema de avaliación

1 Vid. CHOMSKY, Noam: *Sobre democracia y educación. Vol.1. Escritos sobre ciencia y antropología del entorno cultural*. Compilador Carlos-Peregrín OTERO. Barcelona: Paidós (Col. «Paidós 'Estado y Sociedad'», núm. 128), 2005 (ed. orix. CHOMSKY, Noam, OTERO, Carlos. *Chomsky on Democracy and Education*. New York: RoutledgeFalmer, an imprint of the Taylor & Francis Group. 2003). Traducción Miguel MARTÍNEZ-LAGE y Eugenia VÁZQUEZ NACARINO; e CHOMSKY, Noam: *Sobre democracia y educación. Vol. 2. Escritos sobre las instituciones y el lenguaje en las aulas*. Mesmo editor e mesmos tradutores. Paidós (Col. «Paidós 'Estado y Sociedad'», núm. 129), 2006. Esta ponencia é froito da colaboración e traballo conxunto realizado polos dous firmantes da mesma, e parte dela presentouse como memoria de master, no vran pasado, 2011, pola coautora, ante un tribunal no que figuraban algúns dos membros da delegación galega a este Simposio, que hoxe nos acompañan, e a quen pedimos paciencia e caseque indulxencia pola reiteración da exposición. Mentras reescribíamos este texto, viñanos a memoria a figura dun gran pedagogo galego, non hai moito desaparecido, e amigo, marxista irreudento, Herminio Barreiro Rodríguez, que aínda que cicais discrepara con Chomsky en punto de política, é probable que non descartara de todo o seu programa pedagóxico. Queremos, pois, ter aquí, para quen escribiu fermosas páxinas sobre Camoëns, e no Portugal que el adoraba, unha verba de lembranza para a súa figura. (Ó mesmo cabría dicir, creemos, para os nosos dous «almirantes», A. da Silva Estanqueiro Rocha e X. L. Barreiro Barreiro, dous grandes mestres tamén, que, non só gozan de excelente saúde, senon que, amáis, pese a estar reformados, teñen moito que ensinarnos aínda a todos).

competitivo». Moi cedo comeza a escribir él mesmo (10 anos, sobre a guerra civil española). O entorno familiar introdúceo dende pequeno na lectura de Freud, Marx, Rosa Luxemburgo e outros autores marxistas críticos co bolchevismo, ademáis de trabar contacto dende os trece anos con publicacións anarquistas. A súa experiencia no ensino medio, nembargantes, foi mais ben decepcionante. En contacto co sistema educativo convencional do Central High School, onde cursa o bacharelato, Chomsky descubre unha «corrente educativa baseada no control, as calificacións, o sometimento e a competitividade, bloqueándose con este modelo o pensamento creativo e independente, fomentando a homoxeneidade e a necesidade de sobresaír», din os biógrafos e sulíña el mesmo. A continuación, ingresa no nivel superior de ensino na Universidade de Pensilvania, en Filadelfia, cursando estudos xerais. Comeza aquí a súa implicación política, frecuentando os movementos de cooperación árabe-xudea de corte anarco-socialista, oposta ao Estado xudeo en Palestina. Será en 1947 cando tome contacto cunha das principais figuras do estruturalismo, o profesor de lingüística Zellig Harris. O seu talante docente informal, propicio ao debate e á discusión aberta, axudan a que Chomsky tome a decisión de proseguir os seus estudos universitarios na carreira de lingüística, completada con estudos de filosofía, lóxica e matemáticas. Continua a súa formación de posgrao becado na Universidade de Harvard, onde se doutora. Logo, Roman Jakobson consíguelle un contrato no MIT para investigar e exercer como docente. Nos seguintes trinta anos adícase a asentarse mediante as súas publicacións as bases dunha nova lingüística e imparte múltiples cursos e conferencias en varias universidades (Berkeley, Chicago, Harvard, Princeton, etc). Obtén a cátedra en 1961 – *Full Professor* – e adícase entón a publicar sobre os antecedentes históricos e as implicacións filosóficas e psicolóxicas da gramática xenerativa. En 1976 é nomeado *Institute Professor*, máxima categoría dos docentes do MIT obtida só por un reducido número dos seus membros. Dende entón ven compatibilizando as súas tarefas académicas co seu activismo político (en parte no seo da propia Universidade, con apoio a movementos estudiantís, antibelicistas, etc)². Unha sorte de esquizofrenia que leva con sol-

2 Vid. *The Cambridge companion to Chomsky*/ edited by James MacGilvray, New Cork: Cambridge University Press, 2005; GARCÍA-ALBEA, José E. «Dignidad intelectual y compromiso político: esbozo biográfico de Noam Chomsky». En: CHOMSKY, Noam/ GARCÍA-ALBEA, José/ GÓMEZ MOMPART, J. L. y Dolors COMAS D'ARGEMIR. *Los límites de la globalización* ./ Coords. GARCÍA-ALBEA, J. E., CATALÁ, N. y José E. Díez CALZADA. Barcelona: Ariel, 2002, p. 125-138.

tura, e que recomenda, como el mesmo indica nalgún lugar destes papeis^[3]. Non é preciso lembrar aquí títulos, ben coñecidos^[4].

Para ter unha primeira impresión do que el entende e critica como experiencia educativa, váisenos permitir entresacar algúns apuntamentos sobre a mesma, que nestes escritos se recollen puntualmente, e ver como el as valora. Logo falaremos da súa proposta pedagóxica e dos modelos ós que se remite. Danos esporádica información, dicimos, nunha contextualización política mais ampla, na que fala dos «mecanismos de adoutrinaemento», sobre a súa experiencia discente, en primeiro termo; onde, amáis, se pronuncia sobre moitas cuestións de ensino da actualidade no mundo da educación.

Cicais algunhas lembranzas do seu paso, o dalgún amigo, ou o dos seus propios fillos, polo sistema de ensino norteamericano, nos poida anticipar algo do seu diagnóstico crítico de éste, tal e como veremos no derradeiro apartado deste traballo, dedicado, como vimos de indicar, á «educación». O ensino norteamericano, padece un mal estrutural, que, a veces, se manifesta polas

3 «Esto puede advertirse por todas partes; en mi departamento del RLE [Laboratorio de Investigaciones Electrónicas] parecen estar brotando carteles con consignas del tipo '¿Acaso te vas a dejar dominar por la ciencia?'; '¿Deseas convertirte en una máquina al servicio de los tecnólogos?'; etcétera. Estos carteles reflejan ciertas actitudes estudiantiles que seguirán existiendo, algo que por cierto yo mismo siento, de manera que comprendo perfectamente que otros lo sientan. Al mismo tiempo, aunque siento que no puedo comprenderlo, me parece peligroso en extremo, porque en este punto, la otra cara de la personalidad esquizofrénica que hace poco he desarrollado interfiere para recordarme mi compromiso y mi interés por la ciencia, así como mi fe en los valores intelectuales y en el valor de abordar los problemas sociales desde el punto de vista del más alto nivel de racionalidad, entendimiento intelectual y utilización de la tecnología. Me debato, por tanto, en una especie de esquizofrenia al sopesar este tema, y sospecho que lo mismo debe sucederle a muchos estudiantes [...] de algún modo me gustaría que los estudiantes tuvieran un pie en cada orilla, es decir, que combinaran una carrera profesional con el compromiso político. Aunque puede resultar algo difícil de conseguir, no creo que quepa la posibilidad de mantener la cordura y una actitud responsable de cara al futuro si no se combina ambas facetas» («Comentarios ante la Comisión del MIT acerca de la enseñanza impartida en el centro (11 de noviembre de 1969)»; *DE II*, p. 100 y 103).

4 Algunhas publicacións suliñables desta etapa: *At war with Asia* (1970), *For reasons of State* (1973), *Peace in the Middle East?* (1974), *Intellectuals and the State* (1977), *Human rights and american foreign policy* (1978), *On power and ideology: the Managua Lectures* (1987), *Manufacturing consent* (1988), *Necessary Illusions* (1989), *Class warfare* (1996), *Deterring Democracy* (1991), *Chronicles of Dissent: Interviews with David Barsamian* (1992), *Letters from Lexington: Reflections on Propaganda* (1993), *World orders, old and new* (1994), *Cómo nos venden la moto* (1995) (en colaboración con I. Ramonet), *Media Control: The Spectacular Achievements of Propaganda* (1997) (con outros autores), *25 años de neoliberalismo* (2008) (con outros autores), *La Aldea global* (1996) (con Heinz Dieterich Steffan), *Profit over People: Neoliberalism and Global Order* (1999), *Propaganda and the public mind. Conversations with Noam Chomsky* (2001) (conversas con David Barsamian).

formas, as actitudes e os métodos, pero tamén polos programas e os manuais, pola propia linguaxe empregada, polos contidos do ensino; todos estes aspectos se convirten en auténticos «mecanismos del adoctrinamiento» nun construtivo marco, patrón ou espectro do «pensamento pensable» (na órbita dunha «amnesia colectiva» marcada pola razoabilidade e o pragmatismo) (vid. «Mecanismos y prácticas del adoctrinamiento (diciembre de 1984)». *DE I*, 277-295). Estes mecanismos e prácticas danse en todos os niveis, na propaganda oficial do goberno, na prensa escrita e, por suposto, tamén na escola, en toda a escala educativa. Hay un «doblepensamento», unha «novolingua», unha sorte de nova teoloxía-política do Estado-Imperio, destinado a facer comulgar coas «Sumas Verdades», auténtica «religión de Estado» [«Estado sacrosanto»], un auténtico «credo» orientado ó conformismo e consumo social («cimientos del discurso nacional»), a narcotización da conciencia crítica, «fanatismo patriotero», todo isto destinado á «fabricación/ingeniería del consenso» (o novo «*agitprop*», ou propaganda de axitación) (entendido como a esencia mesma da «democracia», segundo ideólogos como Walter Lippmann ou Edgard Bernays) («la propaganda es a la democracia lo que la violencia al totalitarismo», pois as democracias occidentais, amáis de cuidarse do que fai a xente, deben controlar o que ésta pensa, eliminando toda discusión crítica racional, ou pola mentira descarada ou pola manipulación da información: «Así funciona, de hecho, la propaganda. Es algo mucho más eficaz que golpear a la gente en la cabeza con una porra»; nela, as verdades de «interés nacional», en realidade, de certas corporacións ou grupos de presión, xa non se afirman, senon que se presupoñen, e, amáis, son consideradas sin pudor como «los cimientos del discurso racional»; vid. «El cometido de los medios: Centroamérica, un ejemplo de manual (abril de 1989)», *DE I*, 305), sistema de «lavado de cerebro en libertad», o que lle da maior impunidade se cabe. Canto menos se fale do asunto, mellor. Esta ideoloxía debe mercarse e consumirse dun xeito aillado, anónimo e é, en canto subsciente, aínda mais letal. Todo isto debe quedar fora do debate político. Do «ruedo público», como soe dicir este autor. Hai que pregarse as normas establecidas. Xerar compracencia no consumidor (de hamburguesas ou ideoloxía, qué máis da). Neste reino, por certo, os intelectuais compracentes co sistema forman algo así como un «clero secular» («En sociedades más antiguas hubieran sido sacerdotes; en las nuestras, forman una especie de clero secular», «Lengua, política y composición (1991)», *DE II*, 237). Empregando a nomenclatura da prensa anarquista do século XIX, chámalle, en ocasión, «el sacerdocio comprado» (que implicaría tamén a Universidade como institución, neste senso tamén fala de «teología académica»). (Noutras ocasións emprega o termo de «sacerdotazgo laico»). O sistema, por suposto, tamén conta co seu catálogo, aínda que moi restrinxido, de «herexías» (vid. «Los dos papeles de la Universidad norteamericana (1997)», *DE II*, 149 ss). (Chomsky, lémbraos que o sistema fala destes subversivos axentes da desorde en termos, unha vez máis, de guerra bacteriolóxica, ó calificalos de perigo-

«virus», «plaga», «infección» e outros, a observación é nosa, e, el mesmo, podería ser considerado, certamente, como «herexe» desta teoloxía-política imperialista). («Entra en la ecuación mucha religión. Recuérdese que Estados Unidos es un país sumamente fundamentalista», «Propaganda y control de la mentalidad pública (febrero de 1997)», *DE I*, 315).

Estas prácticas e mecanismos de adoutramento, «un intento de persuasión e inducción», que existen na prensa, por exemplo, a través das técnicas e métodos mais sofisticados ou mais toscos (descontextualizala información [a irrelevancia da historia], sesgala [sesgos de todo tipo, incluso raciais, na información xeral e común], darlle voz a *popes* en rexímenes de monopolio dos *mass media* [a forxa da opinión], ocultar a información, «supresión de los hechos que no se desea divulgar», os eufemismos e os xiros políticos de sentido na lingua [as «invasións» chámasele «guerra defensiva», ós «subsídios» chámasele «seguridad», etc.], o que el denomina «la corrupción de la lengua al servicio del poder», vid. «Teoría lingüística y uso de una lengua (1981)», *DE II*, 211], simulación de crítica ó Estado co fin de desprazar a análise crítica e racional sobre calquer problema real [«distorsion mediática»] [a imaxe duns USA, gardiáns das virtudes, que a veces peca de inxenuidade], «obediencia [político-económica] de los medios», etc.) (vid., entre outros lugares, «El cometido de los medios: Centroamérica, un ejemplo de manual (abril de 1989)», *DE I*, 297-352), tamén se advirte, como non, no sistema de ensino norteamericano. «Una de las tareas capitales de un sistema educativo de éxito [en USA] es dotar a sus víctimas de la capacidad de observar sin críticas, capacidad que es el sello distintivo del ‘intelectual orgánico’». O cidadán como mero espectador. A idea é a seguinte: «No se trata de una conspiración; sólo de que la estructura institucional de los medios de comunicación les otorga el mismo sentido que tiene el sistema educativo: convertir a las personas en individuos sumisos y atomizados que no interfieran en las estructuras de poder ni de autoridad, sino que sirvan a los fines de dichas estructuras», «Lengua, política y composición (1991)», *DE II*, 240). Os monopolios mediáticos son outra ameaza real para a democracia e o ensino. Máis aínda hoxe, en USA, trala Lei de telecomunicacións de 1996, que propicia que todos os medios pasan ó sector privado, os Rupert Murdoch, co perigo de que fiquen concentrados «en manos de media docena de megacorporacións internacionais» (p. 320). O marketing, non só adormece consciencias, senon que erosiona calquer reflexión crítica. No plano da educación, diranos: «Es una gran batalla. Y uno no sólo lucha contra alguien que habla de la ‘ley del derecho al trabajo’. No, uno lucha contra cinco horas diarias de televisión, contra la industria cinematográfica, contra los libros y las escuelas y todo lo demás. La escala de los esfuerzos invertidos en ganar la batalla por la mentalidad pública es descomunal» («Propaganda y control de la mentalidad pública (febrero de 1997)», *DE I*, 321).

Tomemos alguns exemplos que el introduce nestes traballos. Neles a anécdota convírtese en categoría e dignóstico. «¿Cómo funciona eso? Comienza

desde la niñez, desde el jardín de infancia, por la televisión. Existe una selección de cara a la obediencia desde el primer momento. Cuando pienso en mi propia experiencia escolar, o en cualquier otra experiencia escolar de la que tengo noticia, veo que existía esa selección para la obediencia. Terminé yendo a colegios universitarios de postín. La manera de conseguirlo fue bien simple: callándome. Si pensaba que el profesor del instituto era un botarate, cosa que me pasó las más de las veces, nunca lo dije (a veces lo dije, me echaban de clase). Aprendí a no decir nada; de acuerdo, haré el siguiente trabajo que se me ordene, por estúpido que sea, porque se que esa es la forma de salir adelante, y en definitiva es lo que deseo. Si uno posee la capacidad de hacer las cosas de esa manera y tiene la disciplina suficiente y es pasivo, llegará a lo más alto del escalafón. / Hay personas que no lo hacen así. Se meten en problemas. Se les llama 'problemas de conducta', se dice que su conducta es 'disruptiva', o bien se le recetan fármacos porque son demasiado independientes, y quienes son demasiado independientes son un dolor de cabeza. Trastornan el sistema. Hay que separarlos de un modo u otro [...]. / Cuando uno ve la televisión, alguna comedia, lo que sea, nadie piensa que se va a ver expuesto a la fórmula del Valle de Mohawk. Lo cierto es que es así. Esa es la imagen de la vida que se nos presenta día tras día.» («Propaganda y control de la mentalidad pública (febrero de 1997)», *DE I*, 318). (Por «fórmula de Valle de Mohawk» [«diseñada por un montón de ases de las relaciones públicas hacia 1936 o 1937, durante algunas de las huelgas del sector metalúrgico, para disponer de lo que llamaron métodos 'científicos' de rompeshuelgas»], acláranos neste mesmo escrito, hai que entender a estratexía de rachafolgas e debilitamento do movemento sindical na posguerra levada a cabo polos líderes empresariais e apoiada polo goberno: a idea consistía en entrar no colectivo e darlle a volta a situación, e as súas reivindicacións, amosándo os folguistas como cuestionadores da orde e harmonía social, fomentadores da loita de clase (o medo roxo), e, finalmente, como antipatriotas e antiamericanos. A idea é que rachaban os consensos e a estabilidade social. Todo isto facíase por infiltración nos colectivos en folga, apoderándose dos medios de comunicación, difundindo propaganda en igrexas e escolas. Puñan en cuestión o xeito de vida americano. Esa era a mensaxe). Vexamos un segundo exemplo. «Un amigo íntimo llegó de Europa con quince años y se matriculó en un instituto de Nueva York. De inmediato quedó sorprendido por el hecho de que si llegaba a la escuela con tres minutos de retraso, tenía que ir al despacho del director para recibir la consabida regañina, pero si al hacer los deberes no demostraba cierto despliegue de inteligencia, creatividad u originalidad, no tenía que ir al despacho del director, aunque los deberes no despertasen mucho entusiasmo. Asimismo, en general se valoraba mucho la puntualidad y la obediencia, y eran los valores que se inculcaban con más insistencia. En cambio, la originalidad y el rendimiento obviamente no constituían asuntos de primordial importancia, a pesar de que estaban bien vistos» («Hacia una concepción humanista de la educación (abril de 1971)», *DE I*, 235-236).

Polo tanto, fronte a unha educación que prioriza valores como a puntualidade e obediencia, Chomsky parece contrapoñer outra na que teñan maior releve a creatividade e a independencia. Outros exemplos caseiros. En distintos lugares fálanos, como exemplos de desinformación ou adoutramento, de manuais escolares que teñan utilizado os seus fillos, tanto no ensino primario como secundario. Exemplos de revistas escolares como artigos do *Weekly Reader* a propósito do conflito do Vietnam (p. 236 ss) ou directamente manuais de ensino ónde se vende a «versión capitalista da historia» (vid. «Propaganda y control de la mentalidad pública (febrero de 1997)», *DE I*, 319) *more* a mitoloxía da *Pax Americana*. Como se explica na escola, por exemplo, o chamado «pecado original» da historia estadounidense, é dicir, o destino [a masacre en aras do progreso, liberdade e civilización] da poboación indíxena (como lleo explicaron a el, incluso en manuais de historia liberais e eruditos, fai 30 anos ou, máis recentemente, cómo lleo explicaron ós seus fillos escolarizados). Polo mesmo rego, sobre a desinformación nas escolas respecto a política imperialista norteamericana no mundo: vid. «Algunas reflexiones acerca de los intelectuales y las escuelas (junio de 1966)», *DE II*, 71-87, especialmente p. 75 e 77 (o mesmo se podería dicir doutros países, da Europa, sexa a Francia, a Inglaterra ou a Italia, ou de Rusia). Por iso, fala tamén da necesidade de impulsar un certo «programa de autodefensa intelectual» que inmune os estudantes ou escolares das intoxicacións, non só da política gubernamental, senon asemade dos medios de comunicación (que, demaiado a miudo, e por intereses empresariais, a secundan), e aínda dos propios intelectuais orgánicos (vid. *Ibid.*, 78-79) (para a cuestión da sensibilización política nas escolas, p. 80 ss.)

Un novo dato, aquí de polémica, pódenos valer para ponderar a súa opinión sobre os programas de estudos do ensino elemental e medio. Así, a propósito da lei do Estado de Kansas en contra de impartir na aula o tema da «evolución natural», pronúnciase amosando a súa indignación do seguinte xeito (a pregunta é se o 'alterou' esta disposición): «Muchísimo. También me alteró la decisión de eliminar el Big Bang, es decir, de librarse de lo más fundamental de la física, así como de lo más fundamental de la biología, en el programa de estudios básicos. De manera más general, éste no es sino otro paso más en el proyecto de rediseño del programa de estudios, de manera que se reduzca al mínimo la posibilidad de que los estudiantes dispongan de los utensilios intelectuales necesarios para escapar al fanatismo fundamentalista que prefieren los diseñadores de ese nuevo programa de estudios. No conviene dejarse engañar por la retórica que emplean para disimular lo que están haciendo; por ejemplo, la pretensión de que todo el mundo sigue teniendo el derecho a hacer lo que más le plazca. Técnicamente es verdad, pero las presiones para conformarse con los dictados siguen y seguirán siendo sustanciales, cómo no. Y es de suponer cuánta atención dedicarán estudiantes y profesores al material que se coloca bajo una negra nube y se excluye del conjunto de las materias incluidas en el programa y en los exámenes» («Racionalidad/ Ciencia y Post-Tal o

Post-Cúal (octubre de 1992)», Apéndice (septiembre de 1999), *DE I*, 142-143). Nisto é aberto marxista: «El gobierno y la Iglesia deberían [...] quedar excluidos por igual de toda forma de influencia en la escuela» (MARX, K. *Crítica al programa de Gotha*, 1875) (vid. «La función de la Universidad en tiempos de crisis (1969)», *DE I*, 260). El trae a colación esta cita noutro contexto: o do intervencionismo do goberno e do Estado, precisamente. Polo demais, como el mesmo indica na presentación da cita, a considera enteiramente concordante co «ideal liberal clásico».

Deixaremos para mellor ocasión o diagnóstico que fai da educación superior en USA. Por mencionar un só punto, recollemos algunhas ideas sobre o polémico tema dos subsidios, e os condicionantes que crean. E dio el, que, nalgún período da súa vida, se considerou «en el mismísimo corazón de la bestia, el MIT» («Racionalidad/ Ciencia y Post-Tal o Post-Cual», *DE I*, 131), no período da guerra fría. Algúns problemas no seo da Universidade: debe abrirse ós subsidios públicos ou privados, se ben os primeiros teñen risco menor, en varios senos, que os segundos. Así como critica determinados elementos da educación superior, a súa posición neste punto é ambigua. É certo que os contratos de investigación a cargo do goberno, vulneran o principio maximalista do liberalismo clásico de evitar ou afastar do intervencionismo estatal. De todos os xeitos, difícilmente subsistirían estas universidades sen ditos fondos. Hai que ser realista, di o noso home. En canto os públicos ou gubernamentais, incluso cando adoptan a forma de subvención oculta, teñen maior lexitimación, por exemplo, que outros fondos anónimos, de empresas ou colectivos, que non se saben moi ben de onde veñen e con qué intereses se inxectan («Los estudiantes radicales sin duda se preguntarán por qué es más digno de objeciones el apoyo recibido del Departamento de Defensa que el recibido de las instituciones capitalistas –en definitiva, de los beneficios amasados por medio de la explotación—, o que el apoyo de las donaciones libres de impuestos que de hecho constituyen un gravamen sobre los pobres para respaldar la educación de los privilegiados», *DE I*, 260). As universidades necesitan fondos públicos, e privados. Hai unha diferenza clara entre eles. Os públicos, aínda vindo do Departamento de Defensa, do Departamento de Estado, do Pentágono, da NASA, da AEC (*American Energy Commission*), e dirixidos a fomentar a investigación altamente tecnolóxica, sexa en sofisticado armamento, en inxeniería informática e de telecomunicacións ou industria aeroespacial (sobra dicir que éstas son as áreas prioritarias no MIT, onde el traballa, que caseque acapara o 80 ou 90% destes fondos públicos, invertidos en programas como, nos anos 60-80 do século pasado, o CBW [armas químicas e biolóxicas], MIRV [misiles dirixidos de longo anlace], ABM [sistema de misiles antibalísticos] ou VTOL [vehículos de despegue e aterraxe vertical] en centros especializados como os Laboratorios Lincoln e outros; poidéramos falar tamén, no mesmo senso, da investigación en ciencias da saúde, medicina ou farmacia), deben ser admitidos, sen nengún tipo de escrúpulos, pois, ó menos, garantizan a chamada

«investigación básica», aproveitada despois polo goberno nas súas políticas públicas (sanitarias e noutras) e tamén nos produtos comercializados das empresas privadas. Aínda que axudicada con métodos arbitrarios e antidemocráticos, a investigación vóltese «gratuita y libre», revertindo directamente na sociedade. (Deixamos a un lado cando se empregan, por razóns de patente e por leis *ad hoc*, criminalmente, contra outros Estados considerados non-amigos, por exemplo, no embargo a Cuba, non se deixou exportar unha máquina de depuración de auga sueca a illa, porque contiña unha peza ínfima no seu mecanismo de patente norteamericana, e se consideraba que por esta razón, así, vulneraba ou ‘saboteaba’ o embargo). Defende tamén que, este tipo de investigación e con este tipo de fondos públicos, respeta o modelo clásico e aínda ético de calquer proceso de investigación seria, admitindo a colaboración, o intercambio de información entre os científicos e o debate aberto. Neste senso, asume sen máis que: «Lo que importa es la naturaleza del trabajo en sí y la utilidad que se le puede dar, no la cuestión burocrática de las fuentes de financiación» («La función de la Universidad en tiempos de crisis (1969)», *DE I*, 262). O argumento é retorcido, porque, Chomsky sabe moi ben e amáis o denuncia abertamente, que, polo medio, quedan nenos ou xente do común despanzurrados ou mutilados polos artiluxios que saen, directa ou indirectamente, destes centros tecnolóxicos. Sobre isto, con todo, ten ideas propias: ningún científico ou inxeniero é responsable do que se faga co seu traballo. Principio discutible. Fala, neste senso, de «comunidades científicas responsables», como se os detentadores das batas brancas no MIT fosen extraterrestres, que poideran manterse as márxes das comandas de investigación e do uso que se fagan delas. Que o pacifista N. Chomsky defenda que os laboratorios especiais do MIT «no debieran implicarse en ningún tipo de trabajo que sea provechoso para la acción militar de carácter ofensivo», non quer dicir que este retrato responda a realidade desa institución de feito. El mesmo nos apunta que non é exactamente así, e, polo tanto, quédase en mero *desideratum* seu. (Noutros lugares, nembargantes, fala da «responsabilidade social» da institución científica: «Se trata de una actitud válida para muchos y sostenida por muchos: que trabajamos para resolver nuestros problemas y que la responsabilidad de lo que pueda suceder con ellos recae sobre otros. Dada la situación actual, dados el poder norteamericano y las capacidades destructoras de la tecnología contemporánea, dicha actitud se demuestra del todo intolerable y antisocial, y de algún modo las instituciones educativas deben superarla», *DE II*, 107). O mesmo ocorre, supoñemos, coa súa insólita (visto dende o poder) idea de que se practique o principio anarquista de autoxestión na determinación e dirección das liñas mestras da investigación, na que el predica que deberían participar, por igual, en comisión tripartita, profesorado, personal non docente e alumnado. Unha simpática maneira de lavarse as mans. (Por outra banda, máis paradoxico resulta a súa idea de que a investigación é só espello e reflexo da realidade: neste caso, apuntaría o feito da progresiva militarización da socie-

dade norteamericana, que, a postre, lamenta. El fai algo mais que lamentarse, claro, é un activista.) Nembargantes, o noso profesor ten que reconecer que, cando estes fondos proveñen, por exemplo, do Pentágono, obrigan os investigadores a asinar un protocolo de confidencialidade. Está contra disto: «la voluntad de tolerar la ‘clasificación en secreto de la descripción de los proyectos’, incluso si fuera ‘severamente limitada’, también me parece inaceptable» (*DE II*, 93). Dinos, con todo, que el endexamais tivo que firmar ningún, pero o exemplo non vale, porque el pertence a rama pobre do MIT, o departamento de lingüista. (De feito, contra dos protocolos de confidencialidade, el contra-propón «un juramento hipocrático de cierta clase, el cual debería, en mi opinión, implicar el rechazo a trabajar en sectores como el armamentística o la contra-insurgencia», *DE II*, 119). Ten relevancia, con todo, o que di da progresiva (de cara a hoxe) inversión de roles e a perversión deste sistema de subsidios que está a sufrir a universidade norteamericana a pasos axigantados. Aquí a súa posición, como científico e cidadán, é mais crítica. «Los efectos se dejan sentir a medida que las universidades evolucionan hacia una mayor financiación de la empresa privada y se alejan de la financiación estatal» (*DE II*, 137). No senso de que, todo isto se deturpa, cando o froito das investigacións con fondos públicos é aproveitado, e monopolizado, por empresas privadas («subsidio público, beneficio privado»). A cousa vai a peor, cando os subsidios proceden xa directamente das corporacións privadas, polo feito de que éstas, non só buscan o beneficio económico e comercial inmediato, como xa dixemos máis atrás, e polo tanto só se preocupan de subvencionar investigacións moi puntuais e patrocinan só proxectos aplicados (garantindo controis sobre os resultados e as patentes), as que lle interesa, a sociedade civil en ningún momento (salvo pagando, por suposto) se beneficia destes resultados (que, lembremos, se fan con infraestrutura estatal) e, amáis, e isto parece clave para Chomsky, sáltanse a lóxica da racionalidade científica (o debate aberto, a axuda mútua, a colaboración, incluso internacional, a publicidade da información) (un tipo de escrúpulos raro, só comprensible dende a distancia do minarete do científico profesional, que, amáis, se queixa de que científicos e inxenieros están demasiado «valorados», encumeados, lonxe de calquer expectativa razonable, pola sociedade civil: vese no atractivo social da institución e o eloxio xeneralizado da técnica-ciencia). Os principios de «secreto» e a «contrainformación», e aínda a «desinformación», son a lei na xungla da financiación privada de proxectos de investigación (mundo de espías e marketing). Bos propósitos: os estudantes deben ter acceso a «puntos de vista diversos e variados» («Comentarios ante la Comisión del MIT acerca de la enseñanza impartida en el centro (11 de noviembre de 1969)», *DE II*, 99-124. *DE II*, 108) («esfuerzo activo para ampliar el abanico del debate ideológico», *DE II*, 114) (a veces mediante seminarios transversais, etc); e deberan primar nas universidades e no traballo científico «as virtudes sencillas: la honestidad y la sinceridad, la responsabilidad y la preocupación por el prójimo» («Igualdad: desarrollo lingüístico, inteligencia

humana y organización social (marzo de 1976)», *DE I*, 172) (idealismo e utopía). Por suposto, é o escaerío, en canto reprodución de elites, para a fragua de mecanismos de control e adoutrinamento. Non está pelexada a educación superior co «autodidactismo». Non debe transformarse en corporación empresarial. Non debe tentar anular outras entidades de ensino independentes. Debe ser anovadora e aínda subversiva. Non fomentar o conformismo e a pasividade. Debe promover un «mercado libre de ideas». Fronte os valores da competitividade, debe formentar outros: «esfuerzo colectivo, compartir los descubrimientos, la ayuda mutua es sin duda el ideal» («La función de la Universidad en tiempos de crisis (1969)», *DE I*, 247) (eco da súa filosofía política)⁵¹.

Velaí unha sorte de fenomenoloxía do feito educativo americano, en comentarios puntuais do noso autor. Vai propoñer, neste senso, unha revisión desta situación.

Marco epistemolóxico.

A proposta epistemolóxica de Noam Chomsky supuxo unha auténtica revolución no campo da lingüística e da psicoloxía cognitiva, pola súa aberta ruptura coas posicións dominantes nestes campos, que, alá polos anos 50 do pasado século, eran, respectivamente, o *behaviorismo* ou conductismo, no segundo eido, e o formalismo estruturalista, no primeiro. Para o noso autor, amáis, o modelo epistemolóxico converxente de ambas dúas liñas de pensamento, tiñan unha incidencia clara, para mal, na orde político-social (universo ideolóxico) e na orde preformativa ou educacional.

Desgraciadamente, no compendio que examinamos, non se nos explica con detalle a xénese do paradigma (polo tanto, lingüístico e de psicoloxía

5 Fala tamén dos novos mandaríns e intelectuais orgánicos, o servicio do poder. Xa o vimos antes. Tamen, finalmente, nalgún apunte solto, o noso autor, que é reservado e pudoroso sempre neste punto, e noutros, aporta algunha información autobiográfica, da súa función docente (por exemplo: «Los dos papeles de la Universidad norteamericana (1997)», *DE II*, 125-157). Os seus ideais de ensino, en trazos moi grosos, podemos advertilos, nembargantes, en manifestacións esporádicas do tipo seguinte: «En tiempos mejores, hubiera deseado abordar este asunto [intelectuais e escola] desde una perspectiva más bien técnica y profesional, empezando por cuestionarme cómo podían estar mejor expuestos los alumnos a las ideas punteras y a las corrientes de pensamiento más estimulantes y perspicaces en aquellos campos por los que siento un interés particular; es decir, cómo ayudarlos a experimentar los placeres del descubrimiento y de una comprensión más profunda de las cosas, al tiempo que todo ello les brindara una oportunidad propicia para realizar su propia aportación individual a la cultura contemporánea» («Algunas reflexiones acerca de los intelectuales y las escuelas (junio de 1966)», *DE II*, 71). Danos as razóns logo.

cognitiva) que Chomsky presenta como alternativa a aquél, e que, de feito, revolucionou o universo académico e non deixou pedra sobre pedra na esfera da realidade do coñecemento^[6].

Ésta, básicamente, redúcese a un núcleo duro de categorías, como son as de gramática universal, gramática xenerativa, innatismo cartesiano, e mesmo «o problema de Platón», parte delas, como a última, pintorescas, pero técnicamente moi perfiladas. A idea pódese resumir do seguinte xeito: nós coñecemos máis cousas das que nos aporta a experiencia. Este é «o problema de Platón» (en alusión a teoría da reminiscencia, pero, neste caso, sen entes trascendentais algúns, ou con entidades baixadas directamente do ceo da metafísica a terra da xenética, por resumir)^[7]. Isto é así porque temos no noso poder, no poder da nosa mente, un órgano da linguaxe, esquematismo innato (de aí a alusión a Descartes, entre outras cousas^[8]), legado biolóxico-xenético, que nos permite establecer a partir dun número

6 En concreto, para este punto, fora do compendio, aconsellamos a lectura do escrito: «Lenguaje y pensamiento: reflexiones sobre temas venerables», que se corresponde o Cap. 1 da compilación castelán de conferencias impartidas en Australia en torno a problemática de Timor Oriental (1995), recollidas no libro rotulado: CHOMSKY. Noam: *Perspectivas sobre el poder*/ Prefacio de Iolanda Tortejada. Espulgues de Llobregat: El Roure Ciencia (Col. «Apertura»), 2001 (Desgraciadamente, os compiladores, non nos aportan máis datos bibliográficos, algo de lamentar.) Trátase dun texto moi esclarecedor onde fala Chomsky da existencia de dúas «revolucións cognitivas» que se teñen dado do século XVII ate os nosos días. O noso autor amósase, certamente, neste terreo, como un auténtico pensador, algo máis que «reformista»: como un auténtico «anovador», «rupturista» e «revolucionario» (expresión, dicimos nós, do auténtico intelectual comprometido, e do tipo de educación, que el vai defender nestes textos, e veremos logo). Dentro do compendio, válenos tamén os seguintes escritos: «Cosas que ni todo el saber podría enseñar (noviembre de 1983)», *DE I*, 71-88; «El lenguaje como clave de la naturaleza del ser humano y la sociedad (1975)», *DE I*, 89-97; «Una visión del lenguaje realmente nueva (noviembre de 1987)», *DE I*, 99-109; «Perspectivas sobre el lenguaje y la mente (octubre de 1999)», *DE I*, 111-125; «Igualdad: Desarrollo lingüístico, inteligencia humana y organización social (marzo de 1976)», *DE I*, 145-177; «Algunas observaciones acerca de la enseñanza de una lengua (septiembre de 1969)», *DE II*, 169-177; «Teoría lingüística y enseñanza de las lenguas (agosto de 1966)», *DE II*, 169-190; «Nuestro entendimiento del lenguaje y el currículo escolar (1964)», *DE II*, 191-204; «Teoría lingüística y uso de una lengua (1981)», *DE II*, 205-211; «Lengua, política y composición (1991)», *DE II*, 213-257. Nas citas que seguen só especificaremos a páxina, pero non o texto. E todas as referencias serán a estes escritos.

7 «El razonamiento que se aprecia detrás de todo este asunto es, en esencia, el de Platón, que en mi opinión es bastante válido. Por ello suele denominarse el 'problema de Platón'. El razonamiento en los diálogos platónicos, que si no es decisivo cuando menos es válido, consiste en que la riqueza, la especificidad y la comunidad del conocimiento que alcanzamos se encuentran muchos más allá de cualquier aspecto del cual se pueda dar cuenta a través de la experiencia disponible, que incluye las interacciones interpersonales. Y, a menos que los consideremos actos de Dios, sólo queda la posibilidad de que se trate de algo determinado a nivel interno» (*DE II*, 220). Desacralización da reminiscencia.

8 «la respuesta es evidente: el conocimiento es innato» (*DE I*, 75); «el conductismo skinneriano es un disparate» (*DE I*, 80).

«finito» de elementos, un «universo aberto e infinito» de posibles combinacións. Isto que se da na lingua, é propio, con carácter xeral, dos nosos mecanismos cognitivos. (Vainos lembrar que xa dicía o seu benquerido Humboldt que a lingua fai un «uso infinito de medios finitos», *DE II*, 225). E ten a súa traducción inmediata no comportamento social, e, dende logo, no proceso de aprendizaxe.

«Una persona puede estar interesada en el lenguaje por muchas razones distintas y desde muy diferentes puntos de vista. Mi propio interés se ha centrado sobre todo en varias preguntas principales: 1) ¿qué es lo que sabemos cuando sabemos una lengua?; 2) ¿cómo se adquiere ese conocimiento?; 3) ¿cómo se pone en práctica dicho conocimiento?; 4) ¿cual es la base física, en cuanto a mecanismos neuronales, de los sistemas de conocimiento y uso del lenguaje? La cuarta pregunta sigue aún en vías de investigación. Atengámonos, pues, a las tres primeras./ [...] Parece que las respuestas correctas a las tres preguntas son más o menos como sigue: 1) saber una lengua consiste en haber dominado un sistema de reglas y principios; 2) el niño adquiere este conocimiento sobre la base de un legado biológico muy rico que determina, con bastante precisión, los tipos de sistemas que puede promover durante el desarrollo lingüístico; 3) el uso del lenguaje es un comportamiento que viene determinado por reglas. El meollo del lenguaje, y en gran medida también de la acción y el pensamiento humanos, es un sistema de representaciones y computaciones mentales. El objetivo de la lingüística consiste, por tanto, en descubrir esos sistemas y, más a fondo, en desentrañar el legado biológico fijo, invariable, que permite a todo niño desarrollar un sistema de conocimiento enormemente rico y articulado sobre la base de indicios bastante fragmentados y limitados»⁹.

Só engadiremos a isto, dúas puntualizacións. En primeiro lugar, indicar que, á 4^a) pregunta que el deixa sen respostar, hoxe en día empeza a albiscarse unha resposta para ela, e non precisamente no senso do esquematismo cartesián de Chomsky. Non podemos engadir máis o respecto, pero aí están os traballos do neurobiólogo portugués, afincado en USA, Dr. Antonio Damasio, que sí investigou «¿cual es la base física, en cuanto a mecanismos neuronales, de los sistemas de conocimiento y uso del lenguaje?», e tennos falado, polo miudo do «marcador somático» e de «o erro de Descartes»¹⁰. A segunda, tamén ten o seu interese, e dirixise agora, non

9 «Una visión del lenguaje realmente nueva (noviembre de 1987)», *DE I*, 99, 102-103.

10 Vid. DAMASIO, Antonio. *Descartes's Error. Emotion, Reason and the Humain Brain* New York: A Grassel/ Putman Book, G. P. Putman's Sons, 1994 (reeditada en 2004). De todos os xeitos, segue a ser unha cuestión aberta, como teremos ocasión de amosar, e cicais o anticartesianismo de Damasio non esté tan alonxado, polo menos en canto a natureza dos procesos cognitivos e

tanto contra a lingüística e psicoloxía de corte conductista ou *behaviorian*, cómo contra a lingüística estruturalista. (Por certo, cicais de ahí veña a certa animadversión que ten polos posmodernismos.) Podemos resumila do seguinte xeito, a propiedade de converter o finito en infinito, é algo máis que unha propiedade universal e abstracta, formal, das linguas. É, sobre todo, una propiedade innata do que él chama «organismo da linguaxe», con raíces moi terreas e xenético-biolóxicas. Que a lingua teña esta traza, en abstracto, tomada de xeito aillado e como corpo de análise de laboratorio de formas, é unha problemática distinta e independente, que non se debe confundir co que propón Chomsky, pois non se trata, para nada, dun mero problema «formal», senon epistémico e «cognitivo»¹¹.

A depauperación da democracia.

A filosofía social libertaria de Chomsky.

Nas súas reflexións políticas, base do seu activismo e conectadas tanto coa epistemoloxía que defende como cos modelos pedagóxicos que propugna, destacan cinco elementos. Non podemos esgotalos todos coa minuciosidade que quixéramos, pero intentaremos expoñer as súas dimensións principais ou capitais. Estes 5 elementos serían: 1º) a teoría política (sobre

de apredizaxe, das reflexións do cartesiano Noam Chomsky. Con todo, Chomsky parece acusar a investigación de Damasio, xa que, nalgún escrito deste compendio, deixa caer algunha alusión o seu traballo, aínda que un tanto enigmáticamente. Lemos: «Se ha convertido en práctica habitual en los últimos años ridiculizar 'el fantasma en la máquina' de Descartes y hablar del 'error de Descartes' al postular la existencia de una segunda sustancia, la mente, distinta del cuerpo. Ciertamente es que se demostró que Descartes se equivocaba, pero no por esos motivos» («Perspectivas sobre el lenguaje y la mente (octubre de 1999)», *DE I*, 118).

- 11 «Existe un aspecto confuso que podría venir al caso, una confusión extendida entre muchos lingüísticos que han identificado el uso creativo y libre del lenguaje con el sistema de reglas que permiten dicho uso creativo libre, es decir, con la propiedad recursiva de las gramáticas que permite de forma arbitraria la construcción de multitud de enunciados. Ambas nociones, aunque están relacionadas, no deben confundirse, puesto que supondría un error de categoría, una confusión entre actuación y competencia. Existen reglas que permiten un abanico indefinido de expresiones posibles. Dichas reglas constituyen un componente indispensable del uso creativo del lenguaje. Sin embargo, un ordenador que produjera oraciones al azar, no estaría actuando creativamente. Hay una interacción, una relación compleja entre las restricciones, las reglas y el comportamiento creativo. Si no hay un sistema de reglas, ni de limitaciones, ni una serie de formas, entonces cuesta bastante imaginar un comportamiento creativo. Alguien que tira pintura a una pared arbitrariamente no actúa con la creatividad propia de un artista. De forma similar, cierto sistema de restricciones, formas y principios se da por supuesto como base para cualquier tipo de acción creativa. Sin embargo, la acción creativa debe entenderse en distintos términos, siendo éste sólo uno de sus componentes fundamentales» («Hacia una concepción humanista de la educación (abril de 1971)», *DE I*, 232). (O chou ten tamén o seu papel na arte.)

todo, a máis ideolóxicamente afín a súa posición); 2º) o cadro de sistemas políticos contemporáneos (no que aparecen, básicamente, os que lle interesan); 3º) a histórica política de Norteamérica (de moi curta vida, apenas 250 anos); 4º) o problema e a natureza da «democracia» (en toda a súa ampla dimensión: desde a política á escola, pasando por todo tipo de manifestacións ou expresións, institucionais ou populares); e, 5º), a epistemoloxía como patrón da súa filosofía política.

O esquematismo en cuestións de filosofía política de N. Chomsky é moi elemental, por simplificador, alleo e caseque indiferente os debates históricos contemporáneos (en USA e, sobre todo, en Europa)¹², reducionista, non pegado a terra.

12 Nen sequera parece coñecer os debates que se deron, en ciencias sociais e filosofía política, en Norteamérica durante e despois da II Guerra Mundial. Referímonos os exiliados alí da Escola de Frankfurt, e ós seus epígonos contemporáneos, que gardan aínda hoxe unha fráxil saúde (física e mental) de ferro como a do propio N. Chomsky. Non vimos citados, en *DE*, nen a Adorno, nin a Horkheimer, nin a J. Habermas. Cicais só apunte as limitacións da propia selección. E falar hoxe de «democracia participativa» e ignoralos, sona a insólito cando menos. E dicimos isto porque, en concreto e en relación con esta escola de pensamento, el mesmo semella non estar lonxe dela. Neste sentido, é moi sintomático que fale de cando en vez das ideas de «o primeiro Marx», o «Marx humanista», que reivindique certo marxismo dialéctico (tomado nél nunha perspectiva moi elemental e rudimentaria), que fale (sen empregar esta nomenclatura) de «cosificación» (reificación) ou (empregándoa) de «alienación no traballo», con crítica a «razón instrumental», faga unha relectura dos ideais da Ilustración nunha clave moi similar e próxima as ideas da «dialéctica da Ilustración» dos dous primeiros, e non cite a ningún deles, nen o Instituto das Ciencias Sociais que éstos puxeron en marcha en USA. E, pola contra, e para gran desconcerto noso, permítese reivindicar, a propósito das revoltas estudiantís de maio do 1968 (que para el supuñan un pistoletazo de saída para as grandes transformacións que necesitan as institucións democráticas do noso tempo), as lecturas que do fenómeno fai o intelectual conservador Paul Ricoeur (que nun artigo en *Le Monde*, 9-10 de xuño de 1968, fala das revoltas de maio, como dunha «gran revolución cultural» [dito así, en nomenclatura do socialismo de Estado, neste caso chinés]: categoría que Chomsky toma deliberada e inxenuamente para referirse a estes momentos de protesta, empregándoa logo en moitas dos súas análises políticas. Chama, en efecto, moito a atención o uso deste linguaxe maoísta polo hermeneuta Paul Ricoeur, pero cicais mais o feito de que o noso autor se apropie dela por esta vía). Falamos do seu silencio ó redor do «marxismo dialéctico» da Escola de Frankfurt, pero tamén nos resulta moi extraño o seu «silencio» en relación a outra rama do marxismo, o «marxismo científico», de L. Althusser ate a A. Gramsci, que analizaron, polo miúdo os aparellos de Estado como instrumentos de reprodución da ideoloxía dominante, tema que Chomsky coñece ben, posto que o seu exame dos «mecanismos e prácticas de adoutrinamento, propaganda, manipulación e control ideolóxico» nas institucións, empezando pola escola, se adentra na mesma esfera, e con posicións similares, as defendidas por este derradeiro tipo de marxistas. ¿Será por un prexuízo intelectual? (Pensemose que algúns deles son representantes do movemento estruturalista, caso de Althusser, e coñecemos o seu posicionamento crítico en relación ó formalismo estruturalista en lingüística, así como ás derivas do postmodernismo.) (De Antonio Gramsci, nembargantes, atopamos 2 citas nestes papeis: vid. «Igualdad: Desarrollo lingüístico, inteligencia humana y organización social (marzo de 1976)», *DE I*, 163: menciona del a expresión 'expertos en legitimación'.) Polo demais, despáchase a gusto, contra o bolchevismo e o ideario «marxista-

1º) *Reivindicación dunha tradición ideolóxica, do pasado e do presente*: O legado que N. Chomsky reivindica en política é o do «pensamento liberal clásico» e do «pensamento anarquista». Chamamos á atención sobre o feito de que, para el, dende a súa interpretación e postura particular, entre estas dúas tradicións só existe unha diferenza de gradación. Queremos dicir que, para el, o anarquismo é a evolución e manifestación do pensamento de raíz liberal por outros medios. Non existe ruptura, necesariamente, ó menos a nivel teórico, e persoal, entre estes dous paradigmas. Chama a atención, asemade, que, no referente o pensamento anarquista, faga máis énfase no transfondo socialista que no posible carácter utópico (ou, como el dí, ideal e romántico desta tradición). Por iso, no epígrafe deste 2º panel, recollemos a etiqueta atribuída polo editor de *DE*, para quen o seu ideario/ ideoloxía sería unha «filosofía social libertaria».

2º) *Rexímenes políticos*: Aristóteles fixo un elenco ou clasificación dos rexímenes políticos do seu tempo. Por certo, non simplificaba. Noam Chomsky, simplificando algo (en atención as tradicións que defende e a súa posición concreta en filosofía política), tamén nos ofrece a súa clasificación de sistemas políticos. Interésanlle, por suposto –non en van é un debedor e (cicais representante) do pragmatismo anglosaxón^[13]—, os modelos contemporáneos. Que divide así:

«Considero que puede resultar útil establecer un marco de discusión en torno a cuatro posturas un tanto idealizadas respecto al papel del Estado en una sociedad industrial avanzada. Denominaré a estas posturas: 1) liberal clásica, 2) socialista libertaria, 3) socialista de Estado, y 4) capitalista de Estado, y quiero hablar de cada una de ellas sucesivamente. También me gustaría dejar antes claro mi propio punto de vista, a fin de que ustedes puedan evaluar y juzgar mis comentarios anteriores. / Creo que los supuestos socialistas libertarios –y por tal entiendo un abanico de pensamiento que parte del marxismo de izquierdas y atraviesa el anarquismo— son fundamentalmente correctos, y que constituyen la prolongación natural y adecuada del liberalismo clásico en la

leninista» (incluso cando fala, non só das sociedades totalitarias e autoritarias, senon, e sobre todo, do modelo de intelectual). Isto, non sabemos se é porque é anarquista, porque é liberal, ou porque é sinxelamente norteamericano. Dicimos isto porque, noutros lugares, loubamos que el denomina «marxismo de izquierdas», segundo el, non moi alonxado (fala de «convergencia») do socio-anarquismo nas súas manifestacións e movementos históricos (vid. «Dos maneras de concebir la organización social (16 de febrero de 1979)», *DE I*, 186 ss.) Son as súas lecturas, son as súas experiencias.

13 Sobre a cuestión da perversión da tradición pragmática anglosaxona, vid. «Algunas reflexiones acerca de los intelectuales y las escuelas (junio de 1966)», *DE II*, 79.

era de la sociedad industrial avanzada. En cambio, la ideología del socialismo de Estado (es decir, aquello en lo que se ha convertido el bolchevismo) y la del capitalismo de Estado (el moderno estado de bienestar), a pesar de que no cabe duda de que constituyen el modelo dominante en las sociedades industriales, en mi opinión son teorías sociales regresivas y del todo inadecuadas, y me parece que buena parte de nuestros problemas realmente fundamentales nacen de cierta incompatibilidad y inadecuación de estas formas sociales con una sociedad industrial moderno»¹⁴.

Este esquema, tan elemental e simplificador, é moi importante para nós, porque nos da a clave da súa posición no campo da educación. ¿En qué sentido? Segundo nos ven de explicar, a súa vez, dito cadro pode simplificarse (como fixera Aristóteles no seu tempo e tantos outros pensadores clásicos) en formas, non tanto lexímitas e ilexítimas, como, por empregar a propia linguaxe elemental de Chomsky, «correctas» e «non correctas». Problema distinto sería o grao de lexitimación de cada unha delas. Os pares sería: liberalismo-anarquismo *versus* socialismo de Estado e capitalismo de Estado. Hai que partir do feito de que, aínda con matices, para o liberal-anarquista Chomsky (souperao K. Popper ou non), os dous derradeiros rexímenes mencionados constituén, cada un a súa maneira, «sistemas totalitarios» (non falamos de «sociedades abertas» ou «sociedades pechadas», como lle gustaría a Karl Popper, pola razón de que, para o noso autor, se ben o socialismo de Estado é un modelo de «sociedade pechada» e «totalitaria», as supostas «sociedades abertas» de «nuestra sociedad industrial moderna», léase USA, UE e Xapón, tampouco deixan de ser totalitarias, a súa maneira, ou, como a él lle gusta decir, «absolutistas» [no senso de «anti-Ilustradas»?]).

Logo falaremos disto a propósito do empobrecemento da «democracia». O que aquí nos interesa destacar é a conexión da súa filosofía política coa súa proposta educativa ou pedagóxica. E, neste senso, hai que dicir que, de dita clasificación, sen saír da súa propia terminoloxía, derivanse dúas formas, a unha «correcta» e a outra «non correcta» de aprendizaxe e ensino, sendo correcta a ligada o primeiro binomio (liberal-anarquista), a «humanista», mentras que a vencellada o segundo binomio (socialismo de Estado-capitalismo de Estado), sería «perversa» (habría graos, claro está, entre os dous modelos) por ser absolutista e autoritaria (enténdase, nin humanista nin liberal).

14 «Dos maneras de concebir la organización social (16 de febrero de 1970)», *DE I*, 179.

3º) *A historia política de USA*: Visto dende a óptica da súa filosofía política, moi reduccionista tamén, vainos suliñar unha constante na historia política do seu país. Fácil de analizar, se se quere, por ser unha historia moi curta, de apenas 250 anos. Este, que el chama, «patrón recorrente» na historia de USA pode resumirse nunha idea moi elemental tamén: é a historia dun perpetuo forcexeo entre elites e clases populares^[15].

4º) *A «crise da democracia»*: A súa análise do concepto de «democracia» é pobre. Está descontextualizado da historia (salvo da americana) e non se insire nos moi ricos e dinámicos debates contemporáneos (pensamos en J. Habermas, pero poderíanse indicar outros moitos nomes, algúns dos cales deberan ser coñecidos para N. Chomsky). Así cando menciona as grandes iconas da filosofía política moderna, sexan a triloxía da Revolución burguesa, francesa e inglesa, de «igualdade», «fraternidade» ou «liberdade» ou ós propios da filosofía socio-anarquista coa que cumulga de «libre asociación», «solidaridade», «autoxestión» ou «axuda mútua», tomaos dun xeito moi abstracto, sen deterse a examinar a dialéctica que se ten dado entre eles e as determinacións histórico-sociais concretas en que se desenvolveron. Sembla que lle interesan só como meras iconas, que poden ser motor da historia, certo, pero que se teñen en conta só como ideas abstractas (reguladoras) ou como mero (caseque estático) sistema de «valores» (tábula de valores). (Ainda que non é de todo así, como amosaremos ó remate do noso traballo: el, co seu socio-anarquismo, non se considera nin un idealista nin un romántico)^[16].

Denuncia, iso sí, as chamadas «democracias populares» de países comunistas, considerados como absolutistas e autoritarios (xa Bakunin denunciara a deriva dictatorial da revolución bolchevique, o imperio da fría e brutal «burocracia roja», a tiranía soviética, o totalitarismo estalinista, e Chomsky plégase e secunda esta análise). Non se corresponden a democracia real, que anuncian. Hai nelas unha clara distorsión, e exclusión real do pobo. As decisións básicas as toman certas elites burocráticas. Non hai discusión pública e aberta. A forza é a que garante esta estrutura xerárquica e de bio-poder (control de conductas e vida da xente de a pé), dito remedando

15 Cónanola, a grandes trazos, en «Perspectivas para la democracia (marzo de 1994)», *DE I*, 323-352. Desgraciadamente, por razóns de espazo, non podemos deternos máis neste punto.

16 Cicais cae nesta enumeración apenas, vaporosa, destes grandes conceptos, pola razón que nos da nalgún destes escritos: «En la discusión sobre libertad e igualdad, resulta muy difícil discernir entre cuestiones de hecho y juicios de valor» («Igualdad: Desarrollo lingüístico, inteligencia humana y organización social (marzo de 1976)», *DE I*, 171). Non parece crer na pureza destes conceptos.

a M. Foucault. Isto explica, por exemplo, o feito aparentemente paradóxico, da circulación dos *samizdar* (prensa clandestina, técnicamente ilegal, pero que chegaba a todas partes na antiga URSS e era lida pola metade ou máis, nos indica Chomsky, da poboación medianamente culta e por un 15% de obreiros non cualificados, segundo estudos feitos). A loita pola supervivencia, nunha sociedade con restricións materiais, as condicións materiais xa que logo, preocupaban máis a poboación. E, logo, sempre está a policía e o exército, centinelas da orde establecida. Non son democracias reais.

O caso é que o outro tipo ou prototipo de democracia, o occidental, tamén se atopa, a día de hoxe, vaticina Chomsky, baleiro de contido. E a razón é que as estruturas autocráticas do absolutismo das sociedades modernas industriais e postindustriais («las estructuras autocráticas del capitalismo moderno industrial») é moi similar, corren parellas, é idéntico caseque, o do sistema do socialismo de Estado. O poder aquí está «en manos de los propietarios y de los administradores». Dinos por qué:

«La toma de decisiones básicas también está aquí al margen de la discusión pública; de hecho, está casi por completo al margen. Pero no se halla en manos del ejército, de una elite burocrática. Está en manos del poder privado, de las grandes empresas, las instituciones financieras y demás, que operan en secreto, completamente fuera de todo escrutinio público, prácticamente sin aportación pública de ninguna clase. De puro opacas, son casi por completo inexplicables. De hecho, determinan las cosas más elementales que suceden en la vida. A día de hoy son cada vez más transnacionales. [...]/. [...] En torno a ellas se fusiona una red de estructuras de gobierno, o lo que el principal periódico financiero del mundo, *The Financial Times* londinense, describe como ‘un gobierno mundial de facto’, con sus propias instituciones: el FMI, el Banco Mundial, la nueva Organización Mundial del Comercio (OMC), el GATT, la ejecutiva del G-7, las delegaciones ejecutivas de los siete países más ricos del mundo. Se trata de una suerte de esquema de gobierno mundial que también opera de un modo muy remoto, en secreto, sin escrutinio, sin explicar ni dar cuenta de nada. Sus principales elementos constituyentes son precisamente las corporaciones transnacionales y las instituciones financieras. Refleja sus propios intereses»^[17].

N. Chomsky, que non vivía na Grecia de 2011, amósase absolutamente irritado contra a concentración de poder destas corporacións («persoas inmortais» que abducen, por un mecanismo de auténtica hipóstate, os dereitos humanos e civís, que as delaracións clásicas das revolución francesa e americana, reservaban só os individuos e cidadáns) e a súa activi-

17 «Perspectivas para la democracia (marzo de 1994)», *DEI*, 326-327.

dade, realmente, «clandestina» (destinada, non só o lucro, senon, asemade, a, o que él chama, «erosión da democracia»). Básicamente, porque é un anarquista, pero tamén un autor moi respetuoso co legado liberal clásico. «Estas son las razones, entre otras semejantes, por las que los demócratas y libertarios clásicos eran tan hostiles al poder de las corporaciones» (*DE I*, 329). Nada máis lonxano a tradición norteamericana de liberalismo clásico («todo esto es tan norteamericano como las hamburguesas [o la tarta de manzana]», *DE I*, 333) que este novo absolutismo.

Polo demais, esta posición non sempre é coherente, poderíamos pensar. Por exemplo, hai intres nos que nos indicará que esta, como dí, «democracia capitalista» ou «democracia parlamentaria»^[18], no fondo, é incompatible co sistema capitalista (e máis aínda na súa forma avanzada): «No es más que un tópico, pero debemos insistir en la idea de que el capitalismo y la democracia son en última instancia incompatibles».^[19] Nisto aproxímase o marxismo e o socioanarquismo clásico, incluído o utópico, incluso á aquelas formas radicais de esquerdismo as que Lenin chamaba «ultraizquierdismo pueril» (vid. *DE I*, 186). E incluso o liberalismo clásico (no senso de que o mercado libre e o control do Estado non necesariamente deberan levar as formas extremas actuais)^[20]. O corporativismo das empresas transnacionais, que teñen o goberno cautivo ou refén, estaría nas antípodas dos presupostos ideolóxicos do liberalismo clásico, e sería, polo tanto, radicalmente, pola vía *de iure* e *de facto*, «antidemocrático».

Pero, diranos con flemático pragmatismo, é o que hai. E, polo tanto, tendo en conta certas experiencias históricas puntuais^[21], con seus acertos

18 Debe entenderse que, ó menos en USA, a concentración de poder económico-financieiro das corporacións empresariais, que rixen a vida do país e caseque da orbe enteira, mínimamente controladas polo Estado ou goberno executivo, está en directa correlación co baleiramento do sistema parlamentario.

19 «Dos maneras de concebir la organización social (16 de febrero de 1979)», *DE I*, 196.

20 «Democracia y educación (octubre de 1994)» (Prólogo), *DE I*, 61. Como el dí, o capitalismo opónse a democracia en dous puntos fundamentais: o capitalismo industrial caracterízase pola «esclavitud salarial, la enajenación laboral y los principios jerárquicos y autoritarios que rigen la organización socioeconómica» fronte a «importancia de la diversidad y la creación libre»; 2º) «el individualismo posesivo inherente a la ideología capitalista» fronte ó senso humanista da liberdade socio-anarquista (vid. «Dos maneras de concebir la organización social (16 de febrero de 1979)», *DE I*, 185).

21 Os exemplos que nos ofrece de exercicio histórico de autoxestión (no senso ideolóxico antedito: colectivismo, comunismo organizado mediante cooperativas obreiras, etc.) ofrece un amplo abano, que cicais N. Chomsky non acerta correctamente a contextualizar no tempo: Comuna de París, «Italia y Alemania después de la Primera Guerra Mundial, así como en Cataluña en 1936», a axitación sindical inglesa dos anos 60-70 do século pasado, o Maio do 68, os *kibbutz* israelís, «experimentos con los consejos de trabajadores en Yugoslavia», etc. Escolla o lector.

e desatinos, o que procede é inserir a «reforma/revolución socio-libertario-liberal» (a de «Marx, Bakunin y todos los revolucionarios auténticos», vid. «Dos maneras de concebir la organización social (16 de febrero de 1979)», *DE I*, 187; «Un ser humano [...] no será libre para indagar y crear, para desarrollar sus propias aptitudes en toda su plenitud [...] mientras sea [considerado] mera herramienta del proceso productivo») no seo da democracia que aínda, por fortuna, e con tódo-los seus desequilibrios e asimetrías, gozamos. Neste senso, para él ó menos, a súa proposta de «democracia radical» é realista:

«Permítaseme recapitular de nuevo brevemente. Hasta el momento he mencionado dos puntos de referencia para debatir sobre el Estado: el liberalismo clásico y el socialismo libertario. Ambas perspectivas coinciden en considerar que las funciones del Estado son represivas y que la acción del gobierno debe ser limitada. Tras este punto de partida, el socialista libertario insiste además en que el poder del Estado debe ser eliminado a favor de la organización democrática de la sociedad industrial, con control popular directo sobre todas las instituciones por parte de quienes participan y de quienes se ven afectados de manera directa por el funcionamiento de tales instituciones, de manera que uno puede imaginar un sistema de consejos de trabajadores, consejos de consumidores, asambleas de comunas, federaciones regionales, etc., con un tipo de representación directa y revocable en el sentido que los representantes rinden cuentas y vuelven directamente al grupo social bien definido e integrado en nombre del cuál hablan en cierta organización de orden más elevado, algo sin duda muy distinto a nuestro sistema de representación» (*DE I*, 191).

Porque a gama, amáis de moi diversificada, poidera pensarse que, comparando experiencias, podería ser tamén contradictoria, ou cando menos paradóxica. Nembargantes, Chomsky parece tomar estas experiencias puntuais como manifestacións dun mesmo «tipo ideal» (no senso weberiano) ou prototipo, o cal é evidentemente confuso cando non erróneo. Hai que contemplar outras variables históricas, como, por exemplo, se falamos de experiencias dadas nun estado de paz ou de guerra, se son programacións estatais ou comunidades espontáneas, entre outras moitas a ter en conta. Polo demais, chama tamén moito a atención, o feito de que reivindique «a Terra da Liberdade» (ou sexa, USA) como o paradiso/ terra de promisión en que vaise encarnar a Parousía: «Estados Unidos goza de un verdadeiro potencial para emprender un cambio social revolucionario que lleve a una sociedad democrática libertaria un tipo de sociedade que probablemente no podría alcanzarse en ningún otro lugar del mundo» («Hacia una concepción humanista de la educación (abril de 1971)», *DE I*, 243). O lector dirá ate que punto é realista. Aínda que tamén dí: «No cabe duda de que la sociedad norteamericana es una sociedad abierta en muchos sentidos, y que en ella se protegen los valores liberales. Sin embargo, como bien saben los pobres, los afroamericanos y otras minorías étnicas, la capa de barniz liberal es bastante fina» («Dos maneras de concebir la organización social (16 de febrero de 1979)», *DE I*, 203). (Este xogo de contrastes dase moi a miudo no ensaismo chomskiano.)

Nisto consiste o «cambio social democrático de carácter radical» que el propón. Todo isto vai por suposto contra a ideoloxía dominante, incluso a máis liberal, como a de Robert McNamara, que sostiña que: ‘La verdadera amenaza para la democracia viene dada por la falta de gestión’ (sobrenténdase, das grandes corporacións empresariais). Non nos pronunciamos acerca de se é realista ou utópica esta postura, aínda que recoñecemos que algunhas das reflexións de Chomsky nesta liña, cando menos, «rezuman ternura» (a expresión é de Ralph Milliband): «La compasión, la solidaridad y la amistad también son necesidades humanas. Son necesidades no menos motivadoras que el deseo de aumentar la cantidad de bienes que uno posee o de mejorar las condiciones laborales»^[22] (ou sexa, o da férula neoliberal).

5º) *Epistemoloxía e política*: Noam Chomsky autoprocólámase un anarquista. É algo que xa vimos. É a etiqueta que el mesmo se outorga. Se ben, tamén é certo de que, para nada, en absoluto, é un anarquista epistemolóxico. Alguns dos seus escritos, recollidos neste compendio, resultan, neste sentido, paradigmáticos: por exemplo, «Racionalidad/ Ciencia y Post-Tal o Post-Cuál (octubre de 1992)», *DE*, 129-144. Cre na razón, ciencia e tecnoloxía, caseque cómo calquera bo ilustrado dende o século XVIII.^[23] Critica, por suposto, os seus excesos, certa barbarie desta razón (no senso

22 «Algunas tareas para la gente responsable (agosto de 1969)», *DE* I, 215. Noutro lugar do mesmo escrito, apunta: «La cooperación para alcanzar el bien común y la preocupación por los derechos y las necesidades de los demás deben reemplazar la búsqueda incesante del máximo poder personal y de consumo, si pretendemos vencer la barbarie de la sociedad capitalista» (*DE* I, 218-219). Danos a impresión, con todo, de que o obreiro do século XIX e XX pouco ten que ver co de hoxe, e, polo tanto, neste retrato, atópase idealizado retrospectivamente, por desgraza.

23 Esta é unha heranza da Ilustración, como el di, que aínda hai que defender fronte os novos esquerdistas escépticos: «Tampoco han estado los intelectuales de la izquierda solos en semejante labor, ni mucho menos. Me sorprende, por lo notable, que los izquierdistas que hoy serían sus equivalentes más bien parezcan aspirar a privar a los pueblos oprimidos no sólo de las alegrías de la comprensión en saber, sino también de las herramientas de la emancipación, informándonos de que el ‘proyecto de la Ilustración’ ha muerto, de que debemos renunciar a las ‘ilusiones’ de la ciencia y la racionalidad, mensaje que sin duda alegrará a los poderosos, encantados de monopolizar tales instrumentos para su uso exclusivo» (*DE* I, 140). Danos a impresión que se refire menos a persoeiros como Th. Adorno ou M. Horkheimer, como ós movementos post-tal ou post-cual: «Con bastante regularidad, ‘se me nubla la vista’ cuando leo un discurso cargado de polisílabos sobre los temas propios del postestructuralismo y el postmodernismo» (*DE* I, 137) (ten especial inquina contra a intelectualidade gala contemporánea). El é moi respetuoso, en efecto, coa concepción moderna da ciencia, aquela que non cae en dogmatismos de tipo algún: «La ciencia es una actividad provisoria, tentativa, exploratoria, interrogante, que se aprende sobre todo sobre la marcha» (*DE* I, 134). Nin anarquista epistemolóxico, nin dogmático. El sempre ten presente, sexa en relación a ciencia, os procesos cognitivos, a escola, a democracia, unha metáfora, que bebe tanto nas fontes da tradición ilustrada como na do liberalismo clásico, a do «crecemento».

instrumental), pero é un suxeito claramente optimista en relación a posible neutralidade e obxectividade da actividade científica (non existe, para el, ciencia/racionalidade/lóxica, «de cultura, género o raza»; non existe ciencia do ‘varón branco’ ou unha ‘física de xudeos’, etc.)^[24], amáis como palanca ou motor de progreso social, económico, político e cultural, como calquer bo ilustrado-liberal dende os séculos XVIII-XIX.

Isto, en parte, enténdese polo feito de que el adicou toda a súa vida a esta actividade. Participou nos traballos de diferentes disciplinas e foros, no MIT e noutras universidades, norteamericanas, europeas, asiáticas ou iberoamericanas, mergullado nas discursións, debates, e nos traballos de diferentes comisións, e, amáis, é un individuo moi informado da marcha das actividades do coñecemento en moi distintas disciplinas, non só nas chamadas ciencias duras, senón asemade no eido das ciencias sociais.

O que ocorre, e cicais este sexa precisamente unha limitación do seu enfoque sobre a problemática da democracia, é que nos propón, a veces dicíndoo abertamente outras calándoo pero tendo-o en mente, de que o «ruedo público» (as prácticas políticas, cara a unha proxectada reforma do exercicio da democracia) debe seguir, en certa medida, ou pode tomar como modelo, a laboura das ciencias puras, na que hai, transparencia, debate aberto de hipótesis, inducción ó cambeo e a subversión do pensamento establecido, implemento da racionalidade creadora, axuda mutua, colaboración, e moitos dos ideais do socio-anarquismo da súa democracia radical^[25].

24 Que a ciencia podería estar mediada ideolóxicamente, na orientación, apertura de campos de traballo e usos, tamén o denuncia el, que nos lembra como foron acollidos en USA, trala II Guerra Mundial, científicos alemáns e nipons que investigaran sobre xenética ou armamento bacteriolóxico.

25 A idea, orixinalmente, foi concebida, semella, ou sospeitamos, cun plantexamento inverso. Ou sexa, analizando o traballo no seu campus, no MIT, tería defendido a tese de que a práctica científica, en canto á honestidade e responsabilidade, debe corresponder co comportamento cívico no seo dun sistema democrático (lembremos, para el, democracia formal ou burguesa) (vid. «La responsabilidad de una comunidad universitaria (31 de mayo de 1969)», *DE II*, 89-98). Por exemplo: «La principal aportación que puede hacer la universidad a una sociedad libre consiste en preservar su independencia en tanto institución comprometida con el libre intercambio de ideas, con el análisis crítico, con la experimentación, con la exploración de un amplio espectro de ideas y valores, con el estudio de las consecuencias de la acción social o del progreso científico, y la evaluación de dichas consecuencias en términos de valores que se hallen en sí mismos sujetos a un atento escrutinio» (*DE II*, 91). Logo, co tempo, para el, pasará a actividade científica a servir de modelo a actividade política (vid. «Racionalidad/ Ciencia y Post-Tal o Post-Cual (octubre de 1992)», *DE I*, 129-144); entre outros moitos traballos.

«Tenemos que aprender a adoptar el enfoque crítico e iconoclasta que tanto se valora y se fomenta en las ciencias físicas, donde un trabajador imaginativo someterá a menudo sus suposiciones fundamentales a un análisis exhaustivo. Ese mismo enfoque debemos adoptarlo como profesores y también como ciudadanos con el deber de ser críticos con la sociedad...»^[26].

Algunhas teses que figuran nestes escritos sobre a democracia real en USA, con todo, teñen que resultar un tanto paradoxais para os finos oídos europeos^[27].

26 «Hacia una concepción humanista de la educación (abril de 1971)», *DE I*, 242. Noutro lugar: «La universidad debería ser un centro de indagación social radical tal y como ya lo es para lo que podría considerarse indagación radical en el terreno de las ciencias puras. Por ejemplo, debería flexibilizar aún más sus formas institucionales, para permitir una mayor variedad de trabajos y estudio y experimentación, y debería proporcionar cobijo para el intelectual libre, el crítico social, el pensamiento irreverente y radical que se necesita de manera desesperada, si hemos de escapar de la atisogante realidad que amenaza con sobrepasarnos a todos» («La función de la universidad en tiempos de crisis (1969)», *DE I*, 265). E noutro traballo: «En un sentido fundamental, el papel social e intelectual de la universidad debería ser subversivo en una sociedad sana. [...] Los individuos y la sociedad en general se benefician en la medida en que esos ideales liberadores se extienden por todo el sistema educativo y, de hecho, más allá de él» (escala social) («Estudios y compromiso, antes y ahora (diciembre de 1999)», *DE I*, 270).

27 El está convencido de que os cidadáns de USA son demócratas case por razóns naturais (a costume ben a ser aquí, tamén, unha segunda natureza). Pon algúns exemplos, que, ós europeos, nos chamarían a atención. Di, por mencionar un, que alí existe menos elitismo e exclusión ou discriminación de clase que en Europa. «Aquí [EE.UU.], por exemplo, no hay el menor problema en que un profesor universitario y un mecánico de taller mantengan una charla informal como iguales; no sucede lo mismo en Inglaterra. Esta es una virtud muy positiva de la sociedad estadounidense» («Lengua, política y composición (1991)», *DE II*, 244). É unha vez máis, o mito norteamericano do país das liberdades e das oportunidades, no que Chomsky semella caer. É como se nos dixera, por tomar un exemplo clásico, que amo e escravo, patrono e obreiro, son de igual condición porque toman a mesma hamburguesa en McDonalds. Un segundo exemplo, é cando frivoliza sobre o problema da corrupción dos políticos, seguindo a extrana teoría de que é un mal menor. («Fijese que en mis libros nunca arremeto contra la corrupción; me parece algo maravilloso. Preferiría con mucho a un líder corrupto que a un líder con ansias de poder», *DE II*, 246). Sen comentarios. Aínda que non deixe de responder a unha reacción espontánea con certa base no sentido común, é moi elemental. Tampouco afina moito, cando di aquilo de que a sociedade norteamericana, xa se apuntou, atópase en estado óptimo para realizar o 'proyecto de la Ilustración': «Por si fuera poco, la creencia en los principios morales básicos del socialismo tradicional es asombrosamente elevada: por poner sólo un ejemplo, casi la mitad de la población considera que la frase 'de cada cuál según su capacidad, a cada cuál según su necesidad' es una verdad tan obvia que la atribuyen a la Constitución de Estados Unidos, un texto ya equiparable a las Sagradas Escrituras. [...] / De un modo hartamente general, existe una base popular para abordar las preocupaciones humanitarias que desde hace mucho tiempo forman parte del 'proyecto de la Ilustración'. Uno de los elementos que están ausentes es la participación de los intelectuales de izquierda» («Racionalidad/ Ciencia y Post-Tal o Post-Cuál (octubre de 1992)», *DE I*, 141).

Terceiro panel: o ensino.

Xa queda dito que a posición de Noam Chomsky en educación deriva, sobre todo, de dúas coordenadas: a súa epistemoloxía e a súa ideoloxía. Temos unhas competencias xenéticas que son favorecidas ou non por unha realidade social ou institucional. O modelo social que él defende, postula, apoia, quedou sentado nos dous anteriores paneis. Sobre este tema, a educación, neste feixe de escritos, pronúnciase en dupla perspectiva ou dirección: a teórica e a práctica. Non podemos deternos polo miúdo en ambas as dúas. De feito, a nosa intervención analítica vaise limitar a dous puntos. (Demos xa algunhas pinceladas sobre a súa opinión sobre o ensino, que habería que completar falando da súa «experiencia» docente, que coñecemos menos)^[28].

28 El amósase moi pudoroso sobre este asunto. Aínda que algo, de cando en vez, se filtra nas entrevistas ou intervencións, sobre todo en vivo, en diferentes foros. Algo xa dixemos. Poderíamos completar esta visión panorámica con algúns fragmentos destas intervencións, nos que fala do ideal docente, para el, e, de novo, de feitos moi puntuais da súa propia experiencia. Vexamos. Algúns datos son certamente chamativos, pero solidarios e acordes co seu pensamento político, por exemplo, o «Proxecto de alfabetización» (década dos 60) que leva a cabo en colaboración con Morris Halle (vid. «Nuestro entendimiento del lenguaje y el currículo escolar (1964)», *DE II*, 199-204). El mesmo fala, a propósito deste tema, nalgunha entrevista, do actual proceso de «deseducación»: básicamente, a idea é que simplificar é deseducar e ir de cara ó «analfabetismo funcional» (vid. «Lengua, política y composición (1991)», *DE II*, 228-231) (Para esta cuestión en concreto, véxase a compilación: CHOMSKY, Noam: *La (Des)educación!* Edición e introducción de Donaldo MACEDO. Barcelona: Crítica, 2001). Sobre o modelo educativo ideal para Chomsky: «A mi me parece que el mejor profesor sería aquél que permitiera a los estudiantes descubrir su propio camino a través del material complejo, mientras quien enseña allana el terreno. Claro que no se puede evitar la orientación, porque cada uno lo hace de una manera determinada en detrimento de otra. Pero me parece que debería encenderse una luz de advertencia si se está haciendo en exceso, porque el objetivo no es otro que permitir que los estudiantes sean capaces de resolver y comprender las cosas por sí mismos; no se trata de que sepan tal cosa o entiendan tal otra, sino de que entiendan la próxima, la que viene después. Eso significa que hay que desarrollar las habilidades que permiten analizar de manera crítica, indagar y ser creativos. Y dichos aspectos no surgen de la persuasión o de imponer las cosas a los demás. Ya existe una especie de formulación clásica [von Humboldt, Dewey, Russell] sobre este asunto, según la cual enseñar no consiste en verter agua en una maceta, sino en ayudar a que una flor crezca a su manera. Comparto esa idea. Me parece que deberíamos aproximarnos a ese modelo cuanto sea posible. Por consiguiente, creo que la mejor retórica, es la mínima retórica» («Lengua, política y composición (1991)», *DE II*, 216). Aquí tócanse, de pasada, cuestións que son importantes para Noam Chomsky: non só os seus modelos teórico-pedagóxicos de referencia, senon, asemade, a problemática da crítica a «retórica» (non en sí mesma, pois consideraa útil en certa medida, acabamos de velo [convencer, ou mellor divulgar, diferentes puntos de vista, sobre todo en relación ou contra as teses oficiais, pero tamén como intuicións creativas, cultivo da desidencia a certo nivel, derivadas do puro pracer de crear alternativas, prácticas e eficaces, na resolución de problemas admitindo a súa variedade, e o pluralismo de ditos puntos de vista, para que o escolar escolla e/ou se enriquezca no plano cognitivo: canto menos retórica

A dupla dirección á que nos referimos é a seguinte: 1º) (no eido da teoría) análise dos modelos educativos que el reivindica; 2º) (no eido da práctica) veremos en que consiste para el o proceso de aprendizaxe (aplicación daquela teoría o ensino das linguas). (Queda pendente un 3º nivel, no eido das prácticas, que é o seu diagnóstico do ensino superior norteamericano, do que nos ocuparemos noutro momento, non aquí).

Para a cuestión teórica, debemos destacar, neste compendio de escritos, forzosamente dúas intervencións: «Democracia y educación (octubre de 1994)» (que o editor fai que funcione a modo de Prólogo do vol. I desta escolma) (vid. *DE I*, 47-68) (duplicado, inexplicablemente en editorial seria, como Prólogo ó vol. II), e, «Hacia una concepción humanista de la educación (abril de 1971)» (que o compilador convirte en Capítulo 9 deste mesmo volumen) (vid. *DE I*, 225-243). Nos que nos imos centrar^[29].

Manifestos teóricos

Na elaboración destes dous manifestos teóricos, N. Chomsky recolle os fíos de moitas fontes, algunhas derivadas da literatura académica e outras da literatura obreira, en ocasión influida pola primeira, pero tamén na doutrina política dos estadistas.

Os modelos teóricos dos que parte son, por esta orde, o pensamento ilustrado (aínda que el tenda a presentalo como proto-liberal) (Wilhelm von Humboldt, con referencias a J.-J. Rousseau, pero rexeitando o seu «individualismo primitivo» [«Rousseau ensalza al salvaje que lleva dentro»^[30]]), o pensamento liberal clásico (dende A. Smith até J. Dewey, este último considerado representante da esquerda independente), o pensamento anarquista (Bakunin e Kropotkin, nomeadamente, e tamén o marxismo non bolchevique ou totalitario, segundo el o califica) e a tradición do «socialismo

mellor, porque hai que deixar pensar libremente ó alumno], pero sí, tradicionalmente, e sobre todo na historia norteamericana máis recente, polo seu vencello directo os mecanismos de adoutinamento e manipulación da opinión pública, sexa polos medios de comunicación, os libros de texto, ou a oratoria da aula); hai, amáis, un terceiro elemento de análise que deba merecer a nosa atención, trátase da aposta, moi consoante co socio-anarquismo no que ideoloxicamente milita, do «autodidactismo» (vencellado, a súa vez, en Chomsky, a súa proposta de «autodefensa intelectual») («la educación en gran medida no es sino autodidáctica», «Comentarios ante la Comisión del MIT acerca de la enseñanza impartida en el centro (11 de noviembre de 1969)», *DE II*, 104).

29 Para simplificar as citas, empregaremos só explícitamente a paxinación destes dous textos. O lector poderá ubicalos nun ou noutro escrito.

30 «Dos maneras de concebir la organización social (16 de febrero de 1970)», *DE I*, 184.

independente» (liberais de esquerdas, como B. Russell). As outras ponlas das que sería debedor o seu pensamento pedagóxico, no eido ou campo caseque das prácticas, serían, en senso cronolóxico, o pensamento político nortamericano (Th. Jefferson) e a cultura popular e movementos sindicais obreiros de corte anarquista. Todas converxen no que o noso autor denomina, con Russell, una «concepción humanista da educación». Permitirános o lector que avancemos sobre elas a grandes zancadas. Centraremos nas vías máis teóricas e filosóficas, que, por certo, el trata de xeito moi desigual (adícalle máis páxinas os liberais clásicos, aquí, cos anarquistas)³¹.

31 Empecemos polo final: a política (Th. Jefferson, co seu distingo entre «aristócratas» e «demócratas», coa consabida batalla das élites, dende os seus privilexios, para despojar a «sociedade civil» dos seus dereitos, sexan a nivel de educación ou calquer outro asunto) e os panfletos sindicais (tradición anarcosindicalista; por exemplo, alude a un de 1840 no que, na mesma liña e antes do marxismo, se denuncia a conversión dos obreiros en meras máquinas 'governadas por déspotas privados que atrincheran principios monárquicos en suelo democrático a la vez que aplastan la libertad y los derechos, la civilización, la salud, la moral y la intelectualidad con ese nuevo feudalismo comercial') (vid. *DE I*, 54 e *DE I*, 52, respectivamente. Lamentablemente non podemos reproducir as pasaxes íntegras.) Ideas semellantes terá J. Dewey, quen entende que 'la política es la sombra que proyecta sobre la sociedad el mundo de la gran empresa' (vid. *DE I*, 59). Sobre dicir que estes condicionantes históricos e políticos, estes idearios (que incluso parecen compartir ideólogos de corte liberal, como Lippman ou Lasswell, na década dos 20 e 30 do século pasado, e que foron dende logo agravados polo reaccionarismo, que non conservadurismo liberal, como anota Chomsky, reaganianos e teatcherianos de antesdonte), conlevan unhas políticas sociais e, pola tanto, tamén educativas. Amáis dos procesos de control ideolóxico, manipulación e adoutrinamento, a que se pode chegar nestas sociedades cuase totalitarias da democracia (formal) occidental, a propaganda pola forza, hai tamén unha inversión perversa en código de valores. Así, como apunta o noso autor, fronte a «ideas [que] podrían dar lugar a la producción de seres humanos libres, cuyos valores no fueran la acumulación y la dominación, sino la libre asociación en términos de igualdad, de cooperación, de participación en pie de igualdad en la consecución de objetivos comunes que obedeciesen a una concepción democrática» (*DE I*, 49), que sería a propia da «concepción humanista da educación» do socio-anarquismo, derivada, según o noso home, directamente da Ilustración e o liberalismo clásico (vid. *DE I*, 53), o modelo que se implanta é xustamente, simétricamente, o contrario (cosificación, alienación, adoutrinamento, manipulación, apatía, apoliticismo, pasividade, mansedume). Cando iso que Daniel Bell, Robert Reich e John Kenneth Galbraith bautizaron como «sociedade posindustrial» chega a súa fase máis avanzada, da cal sería prototipo EE.UU. e na que o Estado só cumpre un papel de feble regulador dos intereses das grandes empresas e corporacións, «suxeitos inmortais» como lle chama Chomsky (a aberración da transferencia dos dereitos humanos ás empresas trasnacionais, agravando o proteccionismo e potenciando o imperialismo económico-político na «aldea global»), as novas elites, a nova «aristocracia» (mellor, oligarquía ou plutocracia), para que non se coman, fagan canibalismo, entre elas (mercado libre=xungla, para todos, sobre todo para os de abaixo, pero tamén entre os de arriba). Estas empresas, que condicionan as políticas civís, e a democracia mesma, que a erosionan, dictan normas (a través do goberno), como por exemplo a flexibilización laboral (ameaza ou realidade da inseguranza laboral), tan de moda hoxendía nos nosos propios pagos, que, indirecta ou moi directamente repercuten no campo da educación. Escoitemos ó noso autor: «La flexibilidad significa que más nos vale hacer horas extra. Si no, mal asunto. No hay contratos, no hay derechos. Tenemos que despojarnos de toda rigidez de

Para explicarnos esta «concepción humanista da educación», en efecto, acude a unha pequena, pero significativa, selección de textos de J. Dewey ou B. Russell, empregando a retórica das metáforas como ilustración de dita orientación pedagóxica. Centrémonos en Bertrand Russell (con unha apostilla a propósito de Kropotkin):

«El objetivo de la educación, por pasar a Bertrand Russell, consiste en ‘dar un sentido del valor de las cosas distinto al de la dominación, ayudar a crear ciudadanos sabios en una comunidad libre, fomentar una combinación de la ciudadanía con la libertad y la creatividad individual, lo cual significa que miremos a un niño tal como mira un jardinero un árbol joven que retoña, como algo que posee una naturaleza intrínseca, que se desarrollará en una forma admirable si cuenta con el terreno adecuado [abonado], con luz y con aire./ De hecho, por mucho que en otras cosas discrepan [con Dewey], como en efecto discrepaban, estaban de acuerdo en lo que Russell llamaba la concepción humanista, que tiene sus raíces en la Ilustración: la idea de que la educación no se considera como algo semejante al llenado de un contenedor por medio de agua, sino que es más bien la ayuda que se presta al crecimiento de una flor a su manera (dicho de otro modo: propiciar las circunstancias en las que los patrones creativos normales pueden florecer). Es una idea del siglo XVIII que ellos revitalizaron» (DE I, 48)^[32].

mercado. Los economistas tienen explicación para ello. Cuando los dos padres trabajan durante una larga jornada, y con salarios que no alcanzan, no hace falta ser un genio para predecir cual será el resultado. Las estadísticas lo demuestran. Se puede leer en el estudio de la Hewlett para UNICEF. Es perfectamente obvio, sin necesidad de leerlos, que va a suceder. El tiempo de contacto, esto es, el tiempo real que pasan los padres con sus hijos, ha disminuido un 40% en los últimos veinticinco años dentro de las sociedades angloamericanas, sobre todo estos últimos años. Esto representa entre diez y doce horas a la semana de tiempo de contacto suprimido, y lo que denominan ‘tiempo de calidad’, que se refiere a los datos en los que los padres no están haciendo otra cosa, además de estar con sus hijos, se halla en vías de práctica desaparición. Por supuesto, eso conduce a la destrucción de la identidad y los valores familiares. Conduce a una mayor dependencia de la televisión en la supervisión de los niños. Conduce a lo que se denominan ‘chicos solos en casa’, porque sus padres trabajan a todas horas, un factor de peso en el alcoholismo y la drogadicción infantil y en la violencia criminal contra los niños, cometida también por niños, y en otros efectos perniciosos para la salud, la educación, la capacidad de participar en una sociedad democrática, incluso la mera supervivencia, el evidente declive en la nota media de los Test de Aptitud Escolar y del coeficiente intelectual, pero en eso no conviene que nos fijemos. Es debido a una defectuosa dotación genética. No se olvide» (DE I, 64) (refírese coa última expresión Chomsky a unha sorte de estudos sesudos e supostamente científicos que proliferan en USA a día de hoxe e que vinculan a marxinação con insuficiencias xenéticas, e, pola tanto, con criterios estrictamente raciais. Non só ocorre isto en USA).

32 Wilhelm von Humboldt defendía, como coordenadas vitais, sociais, de educación, o principio de (a necesidade de) «indagar e crear», no seu libro *Os límites da acción do Estado* (1792). Ideas similares atopamos nos teóricos anarquistas, que fan apoloxía do esforzo, e aínda do traballo, como factor realizador e creativo (vid., para Kropotkin, DE I, 227).

Russell, volta a suliñar Chomsky: «afirmó que el objetivo fundamental de la educación consiste en suscitar y alentar cualquier impulso creativo que posea el ser humano» (*DE I*, 225). A educación debera orientarse, pois, segundo estos parámetros, «hacia la libertad y el estímulo» fronte a «el tutelaje, la dirección y el control» (vid. *DE I*, 229). Esta visión da educación, polo tanto, está baseada ela mesma nunha antropoloxía filosófica^[33], non moi explícita, que o noso autor nos resume deste xeito:

«Todo lo anterior ofrece una visión de la naturaleza de la educación que se sustenta en cierta concepción de la naturaleza del ser humano, que Russell denominó humanista. Según esta concepción, el niño tiene una naturaleza intrínseca, en la que destaca como elemento fundamental el impulso creativo. En consonancia con esa línea de pensamiento, el objetivo de la educación debería consistir en ofrecer el terreno y la libertad requerida para el crecimiento de dicho impulso creativo, en ofrecer, dicho sea de otro modo, un contexto complejo y estimulante que el niño pueda explorar de manera imaginativa y, de ese modo, despertar su impulso creativo intrínseco y así enriquecer su vida por vías que pueden ser completamente variadas y únicas. Esta visión de la educación está regida, tal como afirmó Russell, por un espíritu de reverencia y humildad: reverencia por el principio que hace crecer la vida, un principio

33 Esta antropoloxía filosófica, de amplo espectro, baséase na idea seguinte: «Para Humboldt, al igual que para Rousseau, y antes de él para los cartesianos, el atributo esencial del hombre no es otro que la libertad» («Dos maneras de concebir la organización social (16 de febrero de 1970)», *DE I*, 180). Na mesma tradición alinea Chomsky a Kant, Marx, Bakunin, Proudhon, «el marxismo de izquierdas y el anarquismo socialista», Rosa Luxemburgo, e outros, incluído él mesmo (vid. *Ibid.*, 182-195). El mesmo defende esta antropoloxía filosófica de dúas obxeccións no texto que manexamos, aquela que di que ninguén está preparado para disfrutar esta liberdade (o vello tema, reicheano-fromnian, do «medo a liberdade», que non faltará quen, entre os ideólogos neoliberais, sobre todo, que o revirta no lema «medo a democracia») ou dito doutro xeito, «una sociedad libre es contraria a la naturaleza humana», e, en segundo lugar, que dito exercicio, de darse, por exemplo na organización empresarial e a outros niveis, restaría «eficacia» ó sistema. Neste senso diranos, neste papel, dúas cousas: 1ª) «A pesar de que creo en la exactitud del punto de vista expresado por Rousseau, Kant, Humboldt y [Rosa] Luxemburg[o] no sé de qué modo podríamos, por el momento, someter dicho punto de vista, a una validación científicas» (*Ibid.*, 194), forma moi fina e sensata de defender de que se trata dunha opción ideolóxica, con consecuencias, dende logo, sociais, políticas, económicas, culturais e na educación; 2ª) en relación o concepto de eficacia, diranos, coa mesma franqueza, que «el concepto mismo de eficacia destila ideología por los cuatro costados» (*Idem*) (a cuestión real a debate, diranos finamente, é «eficacia» para qué e para quen). Hai cicais aquí, con todo, un punto de idealismo, que se expande por toda a súa reflexión crítica, a tódos os niveis. De tódolos xeitos a clave desta antropoloxía filosófica, logo trasladable o ensino, baséase na idea de liberdade: «esa necesidad humana de descubrir y de crear, de explorar o evaluar, de entender en definitiva, de reafirmar y ampliar su talento, de contemplar, de hacer sus propias aportaciones a la cultura contemporánea, de analizar y criticar y transformar esa cultura y la estructura social en la que tiene sus raíces» («La función de la Universidad en tiempos de crisis (1969)», *DE I*, 245).

de enorme valor, diverso, individual e indeterminado, y humildad en cuanto a los propósitos, al grado de comprensión y de compromiso que alcancen los profesionales./ [...] Por ello, el propósito de la educación no podía ser, desde su punto de vista, dirigir el crecimiento del niño hacia un fin específico, predeterminado, porque cualquier fin de este tipo debía establecerse por medios arbitrarios autoritarios; por el contrario, el propósito de la educación debe consistir en permitir que el principio que hace crecer la vida tome su propio curso individual, y en facilitar este proceso por medio de la empatía, el estímulo y el desafío, a la vez que a través del desarrollo de un contexto y un ambiente ricos y diferenciados» (DE I, 226)^[34].

De aí, o seu posicionamento contra a razón instrumental, fronte á crítica

«Aún más importante que el adoctrinamiento directo y flagrante es tal vez el modelo autoritario que hallamos generalizado en las escuelas, así como el modelo de pensamiento tecnocrático, enfocado a la resolución de problemas, que se combina con un gran respeto por la habilidad técnica (elementos bastante naturales en una sociedad industrial avanzada, por otro lado). En ciertas áreas de nuestra vida, este último modelo ha alcanzado dimensiones que a mi entender sólo pueden tacharse de patológicas» (DE I, 240).

O proceso de aprendizaxe

Nun dos seus escritos, que leva o título de «Algunas observaciones acerca de la enseñanza de una lengua (septiembre de 1969)» (DE II, 169-177), e que, aparentemente, poidera ser considerado como traballo menor, moi sucin-

34 Alonxámonos, pois, de cousas como o control do comportamento, os programas de reforzo, a dialéctica do estímulo e a resposta, as teorías do condicionamento e dos mecanismo de adoutrinamento, control e propaganda contra/dos nenos. En realidade, constata o noso autor, están en xogo dous modelos de antropoloxía-filosófica e dous paradigmas ideolóxicos, e mesmo dous principios ou sistemas de valores: o do consumo e a cosificación e o da produción de modo creativo en condicións de plena liberdade. A disxuntiva entre o «soy lo que poseo y lo que gasto» ou cadaquén é o que, de forma creativa e orixinal, produce. Fainolo ver moi claramente N. Chomsky: «La idea subyacente, por supuesto, es que el trabajo es contrario a la naturaleza humana –a diferencia de lo que sostienen Kropotkin, Russell, Marx y muchos otros– y que el ocio y la posesión, no la labor creativa, deben erigirse en las metas de la humanidad./ Una vez más, este tema implica supuestos objetivos. Según esta concepción de la naturaleza humana, el objetivo de la educación debería consistir en instruir a los niños y suministrarles técnicas y hábitos necesarios para que encajen de manera óptima en el mecanismo productivo, el cual carece de sentido por sí mismo desde un punto de vista humano, pero resulta necesario para brindarles la oportunidad de ejercer su libertad como consumidores, una libertad de la que pueden disfrutar durante las horas en que no se deba soportar la pesada carga del trabajo» (DE I, 228).

tamente, fálanos de cómo el entende o proceso de aprendizaxe, as implicacións cognitivas do mesmo, nun campo do que el, non só é competente, senon extremadamente experto: a competencia lingüística, o coñecemento das linguas cara o seu uso na comunicación social.

É un exemplo magnífico. Porque, con el, e cicais sen pretendelo, non resolve dous tipos de problemas: 1º) coñecer os mecanismos de funcionamento dunha lingua supón explicarnos cómo se adquire un tipo de coñecemento concreto (que podía ser, en vez da lingua, a física, as matemáticas, a socioloxía, a xeografía, a historia, etc.); 2º) pero aquí concorre unha circunstancia moi especial, posto que a lingua é o instrumento que vehicula tódolos demais aprendizaxes e coñecementos (a lingua é o *a priori* da aprendizaxe dos outros campos da realidade e saber, instrumento de instrumentos)^[35]. Por iso dicimos que, para a cuestión que nos ocupa, a da educación, este escrito resulta ser dun interese excepcional, na medida en que toca as fontes da cognición^[36].

Xa sabemos a pouca sintonía de Chomsky co conductismo. De feito, parte do seu traballo e legado en lingüística, consiste en desmontar o mito de que o comportamento lingüístico é una cuestión de hábito («Una lengua no es un ‘sistema de hábitos’»,^[37] enfatiza nos seus escritos de especialidade). Que el asocia, a outro nivel, á imposición autoritaria de valores e patróns de conducta social. Fala sempre dos mecanismos de control ideolóxico dos

35 «Si en la educación se incluye un intento de arrojar alguna luz sobre cómo funciona la mente, entonces la lingüística y la psicología devienen importantes para la práctica educativa, en el sentido en que la física resulta valiosa para los profesores que esperan comprender algunos aspectos de la naturaleza del mundo físico. Más allá de esto me considero bastante escéptico» («Teoría lingüística y uso de una lengua (1981)», *DE II*, 209). Noutro lugar: «En este sentido, por tanto, la lingüística trata, en primer lugar, de caracterizar un rasgo fundamental del sistema cognitivo de los seres humanos. Y, en segundo lugar, creo que puede ofrecer un modelo sugerente para el estudio de otros sistemas cognitivos. El conjunto de estos sistemas constituye, en efecto, un aspecto de la naturaleza del ser humano» («El lenguaje como clave de la naturaleza del ser humano y la sociedad (1975)», *DE I*, 89).

36 Todo o que a continuación se diga sobre a aprendizaxe das linguas, debe compararse, por exemplo, sobre o que nos indica a propósito das matemáticas no seguinte texto: «¿Qué sucede con la idea concomitante de que el conocimiento se adquiere paso a paso, poco a poco? Consideremos un programa para la enseñanza de la geometría. Una vez más, nos hallamos ante peligros inherentes a una propuesta de este tipo. Tal vez los riesgos son incluso mayores si la propuesta se pone en funcionamiento. Educar a un matemático no consiste en enfrentarlo a problemas que se encuentran justo en la frontera de lo que ya ha aprendido a resolver. Por el contrario, el matemático debe aprender a lidiar con situaciones nuevas, a dar saltos imaginativos, a actuar de manera creativa. Si ha de ser un buen matemático, debe tener una imaginación poderosa y emplearla con frecuencia» («Hacia una concepción humanista de la educación (abril de 1971)», *DE I*, 234-235).

37 «Teoría lingüística y enseñanza de las lenguas (agosto de 1966)», *DE II*, 180.

sistemas autoritarios, dos que non exclue para nada os propios das sociedades industriais avanzadas occidentais. De aí o seu reixeiamento de que a cuestión da cognición se derima en base a procesos puramente mecánicos de estímulo e resposta. Coñecemos, asemade, vímolo no 1º panel, a súa aposta epistemolóxica polo innatinismo (platónico, cartesiano, ou propio).

Dito o cal, deixa sentado o seguinte principio: «Tanto la observación como la experimentación indica que un factor fundamental para el aprendizaje satisfactorio viene dado por el elemento de acción voluntaria y exploración voluntariosa del contexto». Por exemplo, pese a un contexto caótico, o neno aprende a lingua-nai. Incluso, nun contexto pertinente, patio do colexio, nas rúas ou barrios, pode chegar a aprender, sen dificultade, unha segunda e aínda unha terceira lingua. Está motivado. Indica a continuación Chomsky: «En ciertas condiciones, el aprendizaje no tendrá lugar cuando el sujeto se limite a ser un observador pasivo, en vez de ser un participante activo que explora y manipula el contexto, a pesar de que el ‘ámbito de experiencia’ total que se ofrezca al sujeto sea exactamente el mismo en ambos casos». E isto é así, segundo a moi competente experiencia do noso mestre, porque o proceso cognitivo depende de factores tales como «el interés a nivel intelectual, la motivación y la trascendencia en el mundo mental y emocional del estudiante de lenguas». E conclúe:

«Puede decirse con bastante certeza que las peores condiciones posibles para el aprendizaje lingüístico están marcadas por la rigidez y la vacuidad intelectual y emocional. No puede haber nada que atrofe más la mente que las clásicas baterías de ejercicios de lengua, sean a base de mera memorización de paradigmas o a través de la repetición mecánica de pautas ajenas a cualquier tipo de contextualización del significado. Por desgracia, la lingüística y la psicología de la pasada generación, que ahora –dado el consabido retraso cultural— están alcanzando cierta influencia en los círculos educativos, eran tendentes a influir en el currículo en estas direcciones. Por lo general, se daba por sentado que una lengua, al igual que otras formas de comportamiento, consta de en una serie de hábitos que se desarrollaban a través de la repetición y la orientación, de castigos y recompensas. Se pensaba que la estructura de la lengua consiste en un sistema de pautas que se adquieren a través de la repetición constante y del ‘sobrepaprendizaje’ en condiciones adecuadas de refuerzo. A resultados de ello, los denominados métodos ‘de práctica de patrones lingüísticos’ acabaron por ser considerados un componente esencial del currículo lingüístico» (*DE II*, 171).

Velaí o paradigma de todo proceso de coñecemento, que ten un pé posto na intelixencia innata e outro afincado na experiencia física e emo-

cional do entorno. Coñecemento e interese. Nisto se resume o modelo educativo chomskián.

Neste esquema, e moi en consonancia cos modelos pedagóxicos chomskiáns, ou sexa, von Humboldt, Dewey e Russell, por simplificar, faise fincapé en cousas como as capacidades innatas, dende logo, pero tamén na infinita curiosidade do individuo e na creatividade que vai sempre ligada a todo proceso de coñecemento. Temos para nós que el emprega o modelo da natureza das linguas para definir o modelo pedagóxico. Teñamos en conta todo o que defende a propósito da gramática xenerativa e da gramática universal: «la propiedad más evidente y característica del comportamiento lingüístico normal radica en que no requiere estímulo, y es innovador [...] esta propiedad de ser innovador y no requerir estímulo es a lo que me refiero cuando hablo del ‘aspecto creativo del uso del lenguaje’» (*DE II*, 183). As gramáticas xenerativas, di, «no pueden adquirirse ni mediante [só] la experiencia ni mediante la instrucción». Son cousa de competencia (do falante), non de hábito, instrucción, adiestramento ou estímulo inducido (non é cousa de «refuerzo, asociación y generalización», p. 180)³⁸.

Con todo, estas derradeiras notas, devólvennos por momentos a cuestión abordada aquí justamente o inicio. En efecto, dende os presupostos epistemolóxicos chomskiáns, vimos que, para el, a natureza da mente, a gramática, a xenética, e aínda o futuro da neurociencia, son drásticamente «cartesiáns». Nembargantes, como el mesmo di, a ciencia é moi terca. E hoxe en día a neurobioloxía semella ser «anticartesiana». Os avances na neurobioloxía e na neurociencia, parecen ir contra o innatismo defendido a ultranza polo noso autor. O corpo, enténdase emocións, sentimentos, ou paixóns, sí que está a xogar un papel moi importante na forxa do coñecemento. O corpo non é, precisamente, unha cámara refractaria, non é un

38 Pese o cal, se o xogo de estímulos (experiencia), vai na dirección correcta, a sinalada, pode ter una función e engadir un valor ou plus á adquisición cognitiva. «Existen unas reglas, por lo demás sencillas, en las que puede confiar alguien que desee construir las condiciones en las cuales la curiosidad natural del niño le llevará a adquirir el conocimiento de una lengua o de cualquier otra materia. Ya he mencionado que, en general, cabe esperar que la memorización de paradigmas, como la repetición de patrones, acabe con las condiciones necesarias para el aprendizaje. No obstante, hasta en este caso, se impone obrar con precaución. Un profesor creativo puede también, no me cabe duda, utilizar los paradigmas con éxito. Puede emplearlos, por ejemplo, para demostrar los fascinantes principios que determinan la estructura y la organización de esas regularidades, algo que puede resultar atractivo para muchos niños y que puede despertar, en vez de embotar [atrofiar] el interés que sienten por la lengua. Por lo general, los niños disfrutan con los juegos lingüísticos, e incluso los inventan de manera espontánea. La gramática tradicional puede brindar, si se emplea de la forma apropiada, oportunidades y materiales de trabajo capaces de entusiasmar y ofrecer incentivos para el aprendizaje» (*DE II*, 173).

mero mecano, inxenio mudo, senon que se atopa absolutamente imbrincado coa mente/ cerebro no proceso da xestión e construción do coñecemento. Tras o indicado polo Dr. portugués Antonio Damasio^[39], xa non se pode ser cartesiano, nin en epistemoloxía, nin en antropoloxía filosófica.

«¿Cómo desarrollaron las especies complejas el sistema de razonamiento inteligente? La nueva propuesta de *El error de Descartes* [1994] es que el sistema de razonamiento se desarrolló como una extensión del sistema emocional automático, en la que las emociones cumplen las distintas funciones en el proceso de razonamiento. Por ejemplo, las emociones pueden destacar la importancia de una premisa y, al hacerlo, influir en la conclusión a favor de dicha premisa. [2006]»^[40]

Hai unha segunda reflexión a facer neste punto, ou derivada del. E é si estes avances nos abren novas perspectivas, tamén, no campo da difusión do coñecemento, ou sexa, no proceso de aprendizaxe, na escolarización e na educación (infantil, media, superior). Porque, en efecto, todos sabemos os efectos perversos que, sobre todo na era neoliberal e da globalización, aquela «propaganda» da que fala N. Chomsky e fora empregada xa polos norteamericanos, en base a perfidias truculentas británicas, na I Guerra Mundial, co paso do tempo, pasou de ser unha antigualla a un instrumento moi refinado, sofisticado, para crear patróns de comportamento, encauzar o pensamento libre, e xerar consumo (ideolóxico ou de calquer outro tipo, como dixemos máis atrás). O marketing ataca a forteza ou castelo do individuo pola súa vía (aparentemente) máis feble (as emocións, as paixóns, os sentimentos). É doutrina sabida. Cidadán-espectador, cidadán-consumidor. Hai que construír (sí, construír) o suxeito pasivo (contradicción só

39 Vid. DAMASIO, Antonio. *El error de Descartes: la emoción, la razón y el cerebro humano*. Traducción de Joandoménech Ros, Barcelona: Crítica (Col. Drakontos Bolsillo, núm. 2), 2007^{5ª} ed. (ed. orixinal xa citada). Outros textos do Dr. portugués A. Damasio, sobre a mesma problemática: *En busca de Spinoza: neurobiología de la emoción y los sentimientos*. Traducción de Joandoménech Ros. Barcelona: Crítica, 2005; *Y el cerebro creó al hombre: ¿Cómo pudo el cerebro generar emociones, sentimientos, ideas y el yo?*. Traducción de Ferrán Meler Ortí, Barcelona: Destino, 2010; *La sensación de lo que ocurre: cuerpo y emoción en la construcción de la conciencia*. Traducción de Francisco Paéz de la Cadena. Madrid: Debate, 2001.

40 DAMASIO, Antonio. *El error de Descartes: la emoción, la razón y el cerebro humano*, op. cit., «Volver al *error de Descartes* en el décimo aniversario de su publicación», p. 3. O libro, co seu desenrolo da teoría do «marcador somático», hai que lelo no seu conxunto. Foi publicado no ano 1994 por este neurobiólogo de orixe portuguesa que traballa nos USA (University of Southern California) e, cicais por isto, chama máis a atención que Chomsky, tan preocupado por estes temas, ó menos nos papeis que manexamos, só faga unha alusión velada o «erro de Descartes», como se dixo antes, sen mencionar a A. Damasio (vid. *DE I*, 118).

nos termos) por todos os medios. Para iso está a publicidade, os gabinetes de relacións públicas, ese 1/6 de inversión (di) que as compañías-empresas privadas (corporacións) gastan só, exclusivamente, en propaganda. Fronte a autonomía e a creatividade, hai que fomentar o consumo salvaxe e a apropiación e acumulación de bens (na meirande parte das ocasións, claro, innecesarios). A cuestión é saber se, neste mesmo escenario, poden cambiar as tornas e se o coñecemento de estímulos emocionais pode reconducirse a un mellor funcionamento da aprendizaxe lonxe da mercadotecnia. É un reto.

Polo tanto, e tendo en conta o que dixemos no punto 2º do 3º panel, a propósito da aprendizaxe das linguas e o marco cognitivo en que se da éste, debemos, sulñar —o aceite ou non o propio autor no seu rico, complexo e aínda paradóxico universo de pensamento— o moi ortodoxo cartesiano Chomsky, que implica as emocións na fixación dos blocos cognitivos, está a ser, realmente, anticartesiano, ao non caer el mesmo, sepaou ou non, no xa famoso «erro de Descartes» (denunciado polo Dr. luso A. Damasio).

Epílogo

Estas son, en fin, as propostas dun home, que, por recoller algúns apelativos que se aplica en ocasións, ou non dudaría en aplicarse a sí mesmo noutras, e que se insiren nestes nosos papeis, «ten a tendencia a pensar en voz alta» («Lengua, política y composición (1991)», p. 213), pero pertence a unha clara «minoría vocal» («Comentarios ante la Comisión del MIT acerca de la enseñanza impartida en el centro (11 de noviembre de 1969)»), que reconece «carecer de concisión» («Lengua, política y composición (1991)», p. 229) (algo que funciona como control ideolóxico á hora de dar a coñecer a opinión propia nos *mass media*) e que tampouco lle importa que se empregue contra el a frase que fixo célebre McGeorge Bundy, de ser un «salvaje entre bastidores» («Lengua, política y composición (1991)», p. 236). En todo caso, quen consideraba, en 1966, que se estaba consolidar «un siglo que se pronostica americano» («Algunas reflexiones acerca de los intelectuales y las escuelas (junio de 1966)»), sempre se mantivo a prudente distancia [n] daquela «Atenas de Norteamérica» (p. 86), simbólicamente Boston, constituída polo mundo do poder e das corporacións.

A DESCOBERTA DO INCONSCIENTE NO SÉCULO XIX PORTUGUÊS

THE DISCOVERY OF THE UNCONSCIOUS IN THE PORTUGUESE NINETEENTH CENTURY

Manuel Curado*
curado.manuel@gmail.com

A noção de inconsciente faz parte da actual cartografia do espaço interior. Ninguém sabe do que se trata, nem onde reside. Todavia, acredita-se na sua existência de um modo geral. O presente ensaio ocupa-se da história intelectual do assunto em Portugal durante o século XIX. A natureza regional desta abordagem não deverá ser diminuída porque alguns dos protagonistas europeus do assunto foram portugueses. Pense-se, por exemplo, no Abade de Faria, um pioneiro europeu do hipnotismo. São analisados três aspectos da noção de inconsciente: o inconsciente enquanto fonte da criatividade, o inconsciente manipulável, e o inconsciente enquanto perfeição do psiquismo. Em particular, serão comentados os contributos do Abade de Faria, Cândido de Figueiredo, Bettencourt Raposo, Miguel Bombarda e José de Lacerda para o assunto. Cada um destes autores defende uma noção de inconsciente rica e paradoxal.

Palavras-chave: inconsciente, consciência, história intelectual, século XIX

The notion of unconsciousness belongs to the current mapping of the inner space. Nobody knows what it is or where it resides. However, one generally believes in its autonomous existence. This essay deals with the intellectual history of the subject in the Portuguese nineteenth century. The regional nature of this approach should not be diminished because some of the European major proponents of this concept were indeed Portuguese. One should consider, for instance, the Abbot Faria, a European pioneer of the hypnotism. We analyze three aspects of the concept of the unconscious: the unconscious as a source of creativity, the manipulable unconscious, and the unconscious as a perfect state of the psyche. In particular, the contributions of Abbot Faria, Cândido de Figueiredo, Bettencourt Raposo, Miguel Bombarda and José de Lacerda will be also analyzed. Each of these authors argues for a rich and paradoxical notion of the unconscious.

Key-words: unconsciousness, consciousness, intellectual history, nineteenth century

* Universidade do Minho, Departamento de Filosofia, Braga, Portugal.

I Paris, Lisboa, Índia e Austrália

Aproximava-se o final do século XIX quando Cândido de Figueiredo (1846-1925) publicou o romance *Lisboa no Ano Três Mil*. Este famoso autor de dicionários, membro da Academia, conta o que se passou durante a visita de um hipnotizador a Lisboa. O protagonista da sua obra epistolar foi a uma sessão sugestiva de um tal Ângelo Das, doutor e conde. Os termos utilizados pelo dicionarista e escritor (hipnotizador, vida sugestiva, sono hipnótico) podem surpreender, mas são rapidamente interpretados como descrições de um fenómeno que havia sido anteriormente denominado magnetismo, magnetismo animal, mesmerismo, fariismo e braidismo, e que posteriormente passou a ser conhecido como hipnotismo. As pessoas ainda hoje consultam terapeutas, psicólogos, psicanalistas, psiquiatras e outros profissionais em busca da resolução de problemas de ordem afectiva, cognitiva ou comportamental. O romance de Cândido de Figueiredo tem tudo para não surpreender um leitor contemporâneo. Afinal, o narrador parece procurar auxílio junto de um especialista do psiquismo humano. A surpresa surge, contudo, quando se repara que isso de facto não acontece. Não está em causa nenhum tipo de problema mental que precise de uma viagem às memórias esquecidas do narrador e aos segredos do seu coração emocional. O assunto não é de todo pessoal. O cliente do hipnotizador não está interessado nas suas próprias memórias, nem apresenta problemas afectivos a resolver. Ele sabe que o Doutor Das o pode levar a conhecer todo o passado e todo o futuro. Basta escolher a época histórica que se deseja visualizar e manifestar essa preferência ao hipnotizador. Deste ponto de vista, este romance de 1892 é exclusivamente uma obra de ficção. O cliente do Conde pergunta-se com espanto, “Que deveria eu fazer durante o sono hipnótico? Ocorreu-me uma grande e legítima ambição: viver no futuro; guindar-me ao vértice das civilizações vindouras, e estirar a vista por todo o passado, abrangendo num lance de olhos todas as sociedades extintas e todo o quadro ingente dos progressos humanos. Devia ser um momento assombroso” (2003: 8).

Este texto merece reflexão. A imaginação de Cândido de Figueiredo é um enigma da história intelectual oitocentista. Por que razão o autor associa técnicas de acesso ao inconsciente a épocas históricas distantes no tempo? A viagem ao inconsciente de uma pessoa através de técnicas hipnóticas possibilita o acesso ao passado humano em geral, e não ao passado do próprio sujeito hipnotizado, e o acesso ao futuro da humanidade, para além do tempo de vida do cliente do hipnotizador. O inconsciente não é visto como

um repositório das experiências privadas de alguém mas como uma instância do psiquismo humano com as propriedades que o escritor argentino Jorge Luís Borges atribui ao álefe num dos seus contos, um ponto de todos os pontos, um ponto a partir do qual se pode ver qualquer outro ponto do mundo, esteja ele no passado distante ou no futuro remoto. O hipnotizador Ângelo informa o seu cliente de que existem dificuldades técnicas para se aceder a qualquer época histórica, mas que não são muito grandes e derivam apenas da disponibilidade de agenda da pessoa para as muitas sessões necessárias. Havendo tempo, será possível conhecer directamente qualquer data no passado ou no futuro. Diz ele, “para ler toda a história do futuro, seria mister um sono hipnótico de muitos meses ou de muitos anos, e à dificuldade acresceria o perigo” (*ibid.*). Compreendendo essas dificuldades, o *alter-ego* de Cândido de Figueiredo opta por uma data precisa do futuro, o ano três mil. No decurso da sessão hipnótica, o sugestionado consegue visualizar que nessa altura o país mais poderoso do mundo será a Austrália e que todas as pessoas da terra falarão uma só língua, o Volapük. São muitos os aspectos interessantes desta fantasia literária de 1892. A representação angustiada que um intelectual europeu finissecular faz sobre a decadência futura da Europa e o desaparecimento do seu próprio país é digna de nota. O mesmo pode ser afirmado a respeito do sonho utópico de todos os homens falarem uma só língua, um sonho surpreendente num beletrista português, porque a história cultural lusitana nunca foi atormentada pela diversidade linguística, sendo este um assunto que se associa imediatamente à Europa Central. A utilização da técnica do observador estrangeiro para a crítica social do final do século XIX é, talvez, o aspecto do texto cujo passado é mais facilmente identificável devido ao honroso paradigma das *Cartas Persas*, de Montesquieu. Estes aspectos enquadram uma representação do inconsciente humano que é rica em surpresas.

O problema filosófico é este: um leitor contemporâneo não se reconhece neste conceito de inconsciente. Parece faltar tudo o que é relevante para a definição de inconsciente que se pode encontrar em qualquer obra de referência da nossa época. Falta a ligação à vida pessoal; falta a determinação do comportamento e a influência sobre os estados de saúde do sujeito; falta o silêncio do inconsciente e o papel que a linguagem desempenha na recuperação desses dados quase inacessíveis e na interpretação dos pequenos sinais que apontam para essa instância do psiquismo humano. O romance de Cândido de Figueiredo representa um inconsciente em tudo diferente: não parece ter ligação à vida pessoal; não determina o comportamento do hipnotizado; não influencia o estado de saúde; com a técnica correcta, tem muito a dizer;

não depende da interpretação de sinais e, neste sentido, é mais silencioso do que a noção de inconsciente da nossa época; não é decisivo na vida das pessoas porque estas podem viver sem aceder aos dados possibilitados pelo seu próprio inconsciente. Esta pequena lista de diferenças causa surpresa, como se disse. No entanto, este texto da última década do século XIX português só é surpreendente *para nós*; dificilmente causaria surpresa junto dos contemporâneos do famoso dicionarista, escritor e tradutor. Aliás, a obra é recordada devido à crítica social bem-humorada, aqui e ali mordaz, do Portugal da época, lido do ponto de vista de um observador estrangeiro do futuro remoto, e não devido ao seu contributo para a noção de inconsciente. A falta de surpresa de uns e a surpresa de outros são reveladoras das vicissitudes desta noção importante para a representação da mente humana.

A falta de surpresa de uns tem uma boa justificação. Recuando de 1892 para trás, até ao início do século XIX, encontram-se outras grandes manifestações desta noção de inconsciente. José Custódio de Faria, universalmente conhecido como Abade de Faria (1746-1819), propõe uma concepção semelhante na sua obra *Da Causa do Sono Lúcido, ou Estudo da Natureza do Homem*, publicada em Paris, em francês, em 1819. Para o Abade de Faria, um português natural de Goa, na Índia, o sono lúcido, que considera uma forma aperfeiçoada do sonambulismo natural, tem a propriedade de desenvolver nos hipnotizados “conhecimentos sublimes, que não tinham jamais adquirido pelo estudo e que, além disso, abarcam todo o espaço de tempo e de lugar; ou seja, o passado, o futuro e todas as distâncias. É certo que esses conhecimentos são muitas vezes misturados com erros graves, mas não deixam de atingir também em certas ocasiões verdades constantes” (II.1). Os epoptas do Abade de Faria, um neologismo que ele usa para designar aqueles que vêem tudo de forma manifesta (II.2), têm uma intuição que é “uma fruição simultânea de funções semelhantes às dos cinco sentidos e para além deles, sem entraves de qualquer distância de tempo e de lugar. Significa que ela abarca todas as propriedades do corpo acessíveis ao homem e muitas outras que lhe são inacessíveis, sem que o passado, o futuro e a distância coloquem qualquer obstáculo” (II.10). Como se vê, o livro parisiense, apartado por mais de sete décadas do livro lisboeta, oferece uma noção semelhante de inconsciente. Esta instância da vida mental possibilita dados que ultrapassam em muito o tempo de vida de cada pessoa que é ‘magnetizada’, ‘sugestionada’ ou hipnotizada. As dificuldades de aceder a esses dados são igualmente pequenas. Faria alude a uma mistura de verdades e de erros, mas o seu pensamento é claro ao afirmar que não há obstáculos nesse acesso.

Para se compreender a natureza excepcional que este livro atribui à instância anímica, que retrospectivamente se poderia considerar uma das primeiras representações da noção de inconsciente, é necessário elencar as propriedades que Faria vê nela. Cândido de Figueiredo, interessado profissionalmente nos estudos linguísticos, não sublinha o trabalho da linguagem no acesso à memória profunda. O seu hipnotizador realiza gestos com mestria: “sem pronunciar uma palavra mais, sentou-se defronte de mim ... Abriu as mãos e espalmou-mas nas regiões temporais, obrigando-me a fixar os olhos no seu olhar, vivo, penetrante e ao mesmo tempo imóvel” (*ibid.*). O Conde limita-se a dar um comando verbal para que o hipnotizado escreva tudo o que vê. O papel diminuto da linguagem no acesso ao inconsciente é compensado pela utopia futura de uma língua comum a todos os povos da terra. Para o Abade de Faria, o magnetismo hipnótico manifesta o dom pentecostal das línguas. Para ele, os epoptas têm alegadamente a capacidade de compreender línguas estrangeiras que não estudaram, e a capacidade complementar de ler o pensamento dos outros, na condição de ser estável (III.9). Faria e Figueiredo apoucam o papel instrumental da linguagem como via de acesso ao inconsciente mas compensam esta limitação com referências à utopia da superação das diferenças linguísticas entre os povos e as pessoas. Entre um e o outro há uma diferença subtil. O dom das línguas que o primeiro julga ver nos seus epoptas, com traços evangélicos óbvios, é transformado pelo segundo num assunto meramente humano: os povos do futuro falarão a língua artificial de Johann Martin Schleyer (1831-1912).

Pequenas diferenças surgem também a respeito dos correlatos da visualização hipnótica. O Abade de Faria não limita os poderes do sono hipnótico ao que existe, esteja no passado ou no futuro, mas entra no campo modal do que poderia existir e não chega a existir de facto. Este traço é surpreendente. Diz ele: “o ouvido, por exemplo, não pode escutar aquilo que não se diz; mas nos epoptas escuta o que foi dito outrora e o que se dirá um dia. No entanto, há também ocasiões em que ouvem o que nunca foi dito e o que nunca se dirá jamais” (III.4). Figueiredo, como se viu, aceita que os hipnotizados acedam a todo o passado e a todo o futuro, no sentido em que são coisas que já existiram ou que existirão realmente. Não é equacionado o problema modal de o futuro poder ser diferente; o hipnotizado vê um futuro que existe assim como o presente também existe e o passado já existiu. Faria, pelo contrário, outorga aos seus clientes em estado de sono lúcido a capacidade de poder visualizar os possíveis, mesmo que nunca aconteçam realmente. Sublinhe-se novamente este ponto, nas suas próprias palavras:

“il est aussi des occasions où ils écoutent ce qui n’a jamais été dit, et ce qui ne se dira jamais”. Figueiredo limita a ideia vertiginosa de se poder aceder ao campo infinito do possível fazendo com que o seu hipnotizado só veja o que existiu ou existirá realmente, e não o que poderia ter existido, mas não existiu, e o que poderá existir, mas que nunca existirá.

À linguagem e à possibilidade, há que acrescentar a compreensão que uma pessoa tem das outras. A relação entre hipnotizador e hipnotizado parece descrever o acesso completo de uma pessoa às memórias de outra pessoa. Estes dois autores do século XIX português equacionam o problema de modo muito diferente. Ângelo Das não acede às memórias pessoais do cliente que o procura, e este, por sua vez, não intui o que as pessoas do futuro sentirão. Os epoptas de Faria, pelo contrário, são descritos como possuindo o dom da intuição ilimitada dos estados de espírito à sua volta. O concentrador ou hipnotizador não tem, por sua vez, o dom da intuição sobre o concentrado ou sobre o cataléptico. (Faria recusou as designações de magnetismo animal, fluido magnético e magnetizador, propondo as de *concentration*, *concentrateurs* e *concentrés*.) O que o Abade afirma sobre a capacidade de clarividência, ou intuição total sobre as emoções e os pensamentos de outras pessoas, não é, pois, imitado por Figueiredo. O viajante no tempo futuro não tem o dom de intuir o que se passa no coração das pessoas que encontra, limitando-se a falar com elas e a ler a sua correspondência. O hipnotizador não tem o dom da intuição, tal como o concentrador de Faria.

Apesar destas pequenas diferenças, vê-se que Cândido de Figueiredo baseou o seu romance fantástico numa tradição muito velha sobre os alegados poderes do inconsciente humano. Na última década do século XIX, este romancista contribuiu para limitar o inconsciente aos seres humanos e ao conjunto das coisas que existem ou existirão de facto. O processo que medeia entre estas sete décadas pode ser interpretado como uma tendência para privatizar o inconsciente, localizá-lo com precisão em pessoas concretas que vivem vidas autónomas. Esta privatização do inconsciente acompanhou uma idêntica privatização da consciência. Afinal, se o Abade acreditava que os epoptas têm o dom da intuição do que se passa na mente de outras pessoas, a consciência humana não é totalmente subjectiva do seu ponto de vista. Alguém poderá sentir o que outra pessoa está a sentir. Esta possibilidade era totalmente inaceitável pela ciência do final do século XIX. Faria rir autores como Bettencourt Raposo ou Bombarda. Neste sentido, aconteceu uma privatização de todo o edifício mental, seja consciente, seja inconsciente. Passou a ser inconcebível que estes aspectos da mente

humana possam unir diferentes pessoas. Faria, como é evidente, não é o início desse processo. Será possível encontrar na tradição científica europeia, para não mencionar a filosófica ou a religiosa, manifestações anteriores da curiosidade a respeito da alegada capacidade de existir uma intuição ilimitada sobre os estados anímicos das outras pessoas.^[1] Será também possível identificar muitos exemplos de teorias que irmanam o psiquismo humano a um psiquismo mais alargado, como o pampsiquismo antigo, moderno e, até, oitocentista (e.g. a teoria da vibração universal de Miguel Bombarda). Figueiredo não é, por seu lado, o ponto final dessa tendência; é um ponto intermédio, que auxilia a compreender como é que uma noção muito vasta foi diminuindo o seu escopo progressivamente. É agora evidente por que razão a surpresa dos seus contemporâneos se limitou à crítica social do romance, mas não parece ter incluído os traços com que o autor caracterizou o sono hipnótico ou as técnicas de acesso à paradoxal memória do futuro.

O inconsciente, a linguagem, a intuição e a visualização são faculdades ou instâncias da mente humana. Viu-se como estes dois autores relacionam algumas destas instâncias entre si. A relação entre o inconsciente e os estados conscientes, determinando ou não a vontade consciente e o comportamento, é um aspecto decisivo da noção hodierna. A tradição em que Faria e Figueiredo se inserem incluía uma relação especial entre o inconsciente e o estado de saúde. O Abade menciona muitas vezes a capacidade de o estado hipnótico curar por si mesmo as doenças de que padece o hipnotizado. Havendo um auxílio exterior, essa cura será muito mais rápida e eficaz; não havendo esse auxílio, as características do inconsciente determinam o estado de saúde da pessoa. O sono lúcido de Faria parece amplificar as capacidades curativas do sono normal: “está fora de dúvida que, se uma doença, por mais grave que seja, for acompanhada pelo sono lúcido, terá sempre todas as facilidades que convêm a esse estado benéfico para ser tratada sem nenhum auxílio externo” (III.). Faria acrescenta imediatamente o que justifica o poder curativo do sono lúcido. O inconsciente parece uma manifestação da sabedoria da natureza no ser humano. Diz ele, “através deste meio, a natureza conserva ainda no doente todos os direitos maternais para o curar, se for auxiliada por um guia hábil” (III.8).

1 Veja-se, por exemplo, como Boyle, um dos protagonistas científicos mais famosos da Royal Society of London, investigou esta estranha hipótese, em Michael Hunter, ed., *The Occult Laboratory: Magic, Science and Second Sight in Late 17th-Century Scotland* (Woodbridge, The Boydell Press, 2001). Kant dá sinal de um interesse semelhante, muito crítico, aliás, no seu *Sonhos de um Visionário Explicados pelos Sonhos da Metafísica* (1766).

Estão aqui vários aspectos da noção de inconsciente que não irão desaparecer tão cedo. O primeiro deles é o de que o inconsciente é benéfico por si mesmo. Numa tradição médica completamente diferente da tradição religiosa do Abade de Faria e da tradição literária de Cândido de Figueiredo, haveremos de reencontrar esta ideia na observação de Miguel Bombarda quando afirmou que a consciência é um acidente, é um obstáculo desagradável, e quando deu a entender que todos os seres humanos seriam muito mais felizes se vivessem *sem* consciência, isto é, de forma automática, de um modo literalmente inconsciente.

Um segundo aspecto tem a ver com o equilíbrio entre as diversas faculdades ou partes da estrutura da mente humana. A alusão do Abade de Faria aos direitos maternais da natureza (“la nature conserve encore sur le malade tous ses droits maternels pour le soigner”, III.8) denunciam um mal-estar em relação à actividade consciente e voluntária das pessoas, como se o peso das decisões livres que se tomam ao longo da vida danificasse, de algum modo, o estado de saúde das próprias pessoas. É curioso ver como tradições tão diferentes sobre o inconsciente compartilham uma visão comum. A recomendação que estas tradições fazem é a de que é melhor viver a dormir, apoucando sempre que possível a esfera da decisão consciente. Esta recomendação acabou por influenciar a percepção comum, entendimento que se manifesta, por exemplo, no conselho para ter uma boa noite de sono antes de decidir assuntos importantes. Esta forma de olhar para a actividade consciente denuncia um incómodo em relação à vida acordada, uma angústia em relação às decisões que se têm de tomar. A segunda metade do século XIX, pela mão dos médicos psiquiatras e dos publicistas que apoiavam a interpretação materialista das relações entre o cérebro e a mente, irá levar às últimas consequências este mal-estar em relação ao comportamento livre, defendendo a tese de que a consciência é impotente para influenciar as decisões dos indivíduos, agindo estes por determinação completa do inconsciente.

Um terceiro aspecto terá um futuro rico e preocupante. Trata-se da capacidade de direccionar o inconsciente, de aproveitar de algum modo as suas virtudes. O Abade de Faria foi um dos primeiros autores a reparar no papel do guia hábil na descida ao estado sonambúlico, magnético, concentrado ou hipnótico. Este guia hábil poderá auxiliar a natureza a curar uma enfermidade, como afirma com optimismo; Figueiredo sublinha, por sua vez, o acesso a informação que poderá ser usada para satisfazer interesses benéficos ou de outra natureza. Numa obra de crítica social, o mundo do ano três mil serve de comparação com os anos noventa do século XIX.

Como é evidente, se é possível conhecer o ano três mil, por maioria de razão será possível saber o que se passará meia dúzia de anos no futuro de alguém, podendo usar-se essa informação de modo eventualmente prejudicial. A possibilidade de determinar inconscientemente o comportamento de alguém e de realizar, em consequência, objectivos menos nobres, faz parte da história rica e atribulada desta noção.

II Uma Descoberta Popular e Académica

Estes dois autores, já pouco conhecidos, são exemplos do modo como a noção de inconsciente se foi constituindo ao longo do século XIX português. Os seus contributos para a precisão deste conceito são muito relevantes porque apontam para uma parte da mente humana cuja existência se suspeitava há muito tempo. Mais, são indícios de que a mente humana tem uma estrutura, e que, precisamente por isso, não pode ser um efeito secundário desprezível da actividade do cérebro. Tomando o exemplo destes autores, são muitas as perguntas que se podem colocar a respeito da história intelectual deste conceito: como é que se descobriu esta parte importante da actual representação da mente humana? Como é que surgiu este conceito tão importante para a avaliação que o Direito faz do comportamento humano? Em que época é que se *reparou* no assunto?

Estas questões são muito grandes e é difícil responder com detalhe a cada uma delas. A noção de inconsciente é hoje tão importante que muitas áreas do saber a reclamam: ela está presente na Medicina, na Psicologia, no Direito e na Filosofia. Para além destas áreas, outras existem que reclamam o conceito e o utilizam amplamente, de modos menos óbvios. Alguns biólogos pensam que é importante que esteja na explicação dos padrões das formas biológicas e em certos comportamentos animais. Na Ciência da Computação o mesmo acontece, porque esta tenta simular estruturas cognitivas em sistemas técnicos que não sentem o que quer que seja, e que são, por conseguinte, literalmente inconscientes. Todas as ciências que chocam de frente com o problema da criatividade humana também têm de identificar a certa altura a fonte de onde promanam as ideias novas.

Como se vê, o assunto é muito vasto. A noção de inconsciente começou a ser investigada muitas décadas *antes* de Freud. Existe hoje uma ideia clara de como a noção se estruturou, graças aos trabalhos de Lancelot Law Whyte (1960), Henri Ellenberger (1970), de Alison Winter (1998) e de Frank Tallis (2002), entre outros. O caso português é menos conhecido e, não fora o

protagonismo do Abade de Faria em França, pareceria completamente marginal. Esta perspectiva só pode derivar de um conhecimento insuficiente do detalhe do contributo português para a noção de inconsciente. É verdade que muitas destas ideias atravessavam toda a Europa ocidental; o caso português revela, contudo, duas características muito acentuadas. A primeira é a quantidade elevada de autores que escreveram sobre este assunto, em número que indicia uma grande curiosidade pelo tema. A segunda é a rápida aplicação do conceito a situações concretas, nomeadamente nos relatórios médico-legais (Bombarda, Júlio de Matos), na interpretação de aspectos do fenómeno religioso (José Alfredo Mendes de Magalhães), e na formulação de teorias completas do psiquismo humano (Bettencourt Raposo, José de Lacerda, etc.).

Infelizmente, boa parte destes autores são desconhecidos do público culto. A estrela de Freud teve uma luz tão intensa que eclipsou muitos autores anteriores, incluindo os portugueses. Em Portugal existiu um grande número de autores que, dentro e fora das universidades, publicaram obras sobre aspectos da mente humana, contribuindo assim para a descoberta da noção de inconsciente. Ao longo do século XIX, vários autores continuaram o legado do Abade de Faria. Pense-se em autores como Augusto Soares Ramalho, que dedica ao assunto a sua dissertação inaugural em Medicina, com o título *Os Sonhos: Estudo de Psicofisiologia* (1881); Joaquim Martins Teixeira de Carvalho, que publicou em 1888 uns *Estudos sobre Sugestão e suas Aplicações. I. Terapêutica Sugestiva*; nesse mesmo ano, o médico açoriano Gil Mont'Alverne de Sequeira publica o seu *Hipnotismo e Sugestão*, um livro que teve duas edições, em 1888 e em 1889; o médico Hipólito Francisco Álvares dedicou a sua dissertação inaugural do final do curso médico à questão *O Que é o Hipnotismo? Suas Aplicações, Vantagens e Perigos* (1889); o cónego Manuel Anaquim publicou *A Moderna Questão do Hipnotismo* (1895) e, poucos anos depois, *O Hipnotismo* (1906); o médico José Caetano de Sousa e Lacerda, que introduziu em Portugal a questão da neurastenia, interessou-se pelo inconsciente na série de artigos com o título comum de *Hipnologia*, que publicou em 1897 nos *Arquivos de Medicina*; o pedagogo Manuel Ferreira-Deusdado e o médico J. Bettencourt Ferreira exploraram as ligações possíveis entre a educação e o hipnotismo no seu livro conjunto *A Sugestão Hipnótica na Educação* (1897).

O interesse que estes autores de Oitocentos criaram foi tão grande que haveria de continuar durante as primeiras décadas do século XX. Os autores académicos não se esqueceram do assunto. António Caetano Freire Egas Moniz, futuro Prémio Nobel da Medicina, interessou-se por ele, publicando

As *Novas Ideias sobre o Hipnotismo (Aspectos Médico-Legais)*, na *Revista da Universidade de Coimbra* (1914), e uma monografia célebre sobre *O Abade de Faria na História do Hipnotismo* (1925). Egas Moniz é o exemplo perfeito de como as tradições popular, filosófica e médica a respeito do inconsciente se estimularam mutuamente. Alberto Pimentel, Filho, equaciona a noção de subconsciência nas suas lições de *Psico-Fisiologia* (1916), e Faria de Vasconcelos dedica uma parte importante das suas *Lições de Psicologia Geral* à questão do inconsciente (1925). A recepção de Freud em Portugal aumentou o interesse pelo assunto, iniciando uma tradição intelectual muito diferente da oitocentista.

O espírito do movimento intelectual do século XIX foi, talvez, mais aproveitado por autores populares. No grande número destes autores, destacam-se figuras como António Baçam Correia, que publicou uma pequena biblioteca sobre estes assuntos, nomeadamente *O Segredo do Poder. Magnetismo Pessoal e Hipnotismo* (1910), *Como Vencer Pela Nossa Vontade: Curso de Magnetismo Pessoal, Influência à Distância e Terapêutica Magnética Sugestiva* (1926), e já mais tarde, mas ainda com mentalidade oitocentista, *Hipnotismo e Sugestão* (1935). António Gonçalves Leitão publica vários títulos dedicados ao hipnotismo, em 1913, 1917 e 1918. No início da República, José Pestana publica *A Sugestão e o Hipnotismo na Medicina* (1917). A estes autores, muitos outros haveria que acrescentar. Os cultivadores do ocultismo espírita no país também tinham muitas coisas a dizer sobre o inconsciente, autores hoje pouco conhecidos, como João Antunes, *O Hipnotismo e a Sugestão* (1912), *A Hipnologia Transcendental: O Hipnotismo e a Sugestão* (1913), *O Espiritismo* (1914), *A Psicologia Experimental* (1917); Afonso Acácio Martins Velho, *O Magnetismo: Curso Completo de Magnetologia Experimental: A Terapêutica Magnética e as Possibilidades da Hipno-Magnetologia* (1913); Augusto de Castro, com o seu *Tratado de Ciências Ocultas: Sonambulismo, Espiritualismo, Espiritismo e Grafologia, Investigações Científicas sobre Trabalhos de Charcot, Liebauit e Bernheim* (s/d); e António Lobo Vilela, *Palingénese* (1930) e *Hipóteses Metapsíquicas* (1940). Muitos mais haverá que acrescentar a este pequeno inventário.

III A Perfeição Humana é Inconsciente

Estes autores populares não tinham nenhuma teoria derradeira sobre o inconsciente nem sobre a arquitectura da mente humana. O seu assunto não era, de um modo geral, a compreensão da mente humana. Muitos deles recusaram a elaboração de uma teoria e contentaram-se em descrever as

suas impressões e os casos paradigmáticos da alegada influência do inconsciente. O padrão geral é este: é possível através de técnicas de manipulação da atenção chegar a estados profundos da estrutura da mente humana. Todos estes aspectos são importantes: a recusa de uma teoria; o domínio de uma parte da mente humana através de técnicas que se foram apurando ao longo do tempo; e a noção de que todas as partes da mente humana estão interligadas, e que, por exemplo, manipulando a atenção, uma das estruturas da consciência humana, é possível aceder a registos da memória muito profundos, e determinar, dessa forma, alguns comportamentos futuros e estados de saúde.

O ponto alto destas investigações pioneiras sobre o inconsciente encontra-se na defesa surpreendente da tese de que toda a humanidade seria muito mais feliz, muito mais produtiva e muito mais inteligente se vivesse de forma totalmente inconsciente. Estas ideias são curiosas, e é necessário adoptar a perspectiva correcta para as compreender. Muitos autores do século XIX português iniciaram um combate intelectual terrível contra a ideia de que os seres humanos são livres e responsáveis pelo seu comportamento. O centro do seu ataque foi a noção de consciência. A pergunta que os ocupava era esta: qual é o papel que tem a consciência humana na determinação do comportamento? A resposta que eles encontraram tem directamente a ver com a noção de inconsciente.

Pedro António Bettencourt Raposo (1853-1937), um médico com vocação filosófica e literária, publicou na importante revista *O Positivismo* o artigo “O Espírito: Primeiros Traços” (1878-1879). Trata-se de um programa completo para compreender a mente humana, sobretudo a parte mais difícil, a mente acordada, vigilante e consciente.

O programa de investigação sobre a mente humana de Bettencourt Raposo propõe o seguinte: “Não há espírito, há impressões. Estas, e só elas, são ideias, são consciência, memória, imaginação, vontade, etc. ... como a impressão é movimento ... no chamado espírito não há senão movimento” (1878-79: 430). Como se vê, a estratégia intelectual para compreender a totalidade da mente humana, aqui representada pela palavra ‘espírito’, baseia-se no processo perceptivo. Bettencourt Raposo procura traçar o percurso que medeia entre as impressões sobre os órgãos dos sentidos até à actividade mental mais complexa. Para o autor de *Sono: Traços Gerais da sua Fisiologia* (1880), a vida mental humana resume-se ao percurso que vai das impressões sobre os sentidos até ao cérebro, num movimento vibratório de propagação de sinais. Se esse movimento vibratório não pára nunca e abrange as várias áreas do cérebro, então a consciência não serve para nada.

Esta é apenas um efeito secundário da actividade do cérebro, um efeito sem influência causal no comportamento humano.

Repare-se que o assunto é a vida mental tal como ela se manifesta na consciência. Poder-se-ia perguntar, precisamente, qual é o critério para se afirmar que existe de todo uma mente em geral, ou até mesmo só a parte vígil dessa mente? O assunto pode ser ilusório. No mundo do Doutor Bettencourt Raposo há muitas ilusões e a denúncia das mesmas. Com mais uma ilusão, não se alteraria nada de significativo. Bettencourt Raposo choca de frente com um problema que terá um grande desenvolvimento durante o século XX, nomeadamente o critério de Turing para definição do que pode ser considerado ‘pensar’, ‘mentê’, e ‘consciência’. Bettencourt Raposo procurou um modo de abalar o facto absoluto de as pessoas sentirem que sentem: “afirmamos que temos espírito porque sentimos que o temos, ou, o que vale o mesmo, porque o espírito se sente a si próprio, tem consciência de que existe, como também tem consciência de que tem consciência” (1878-79: 431). Esta é a relação que cada um tem com a sua própria consciência. Mas como é que se sabe que as outras pessoas são igualmente conscientes? E não apenas as pessoas: como é que se sabe onde começa a vida mental no conjunto dos animais? Bettencourt Raposo não sabia, tal como se continua a não saber, responder a este tipo de questões. Para ele, é insatisfatório concluir que a evidência da consciência deriva das impressões sobre os sentidos; além disso, não se pode basear numa verificação de reacções exteriores dos corpos de outras pessoas e dos animais porque, da falta de reacções, não se pode concluir nada sobre o sentir consciente. A vontade, poder de iniciativa ou espontaneidade, não pode ser critério da consciência porque também depende do facto de ser sentida. Se se alargar o problema a todos os seres vivos, tem-se uma dificuldade sem solução porque não se sabe identificar o início da vida mental na história da terra e dos animais. O mundo do Abade de Faria ficou completamente para trás; passou a ser impensável.

Até este momento, Bettencourt Raposo dá ao seu leitor problemas bem equacionados, apesar de não ter solução para nenhum deles. O que é inaceitável é a sequência de ideias que desenvolve em consequência destes problemas. Como Bettencourt Raposo não conseguiu resolver o problema das outras mentes e do critério da identificação da consciência nos seres vivos, e como sabe que isso é absurdo porque, obviamente, as outras pessoas têm consciência e os animais também parecem ter, acaba por negar a consciência na experiência imediata que cada um tem dela. O seu projecto torna-se o da “demonstração da não existência dos chamados actos do espírito” (1878-79:

431). A vida mental passa a ser, deste ponto de vista, “uma hipótese essencialmente desnecessária” (*ibid.*). Está-se em presença da mais famosa teoria sobre o papel da mente na ordem natural que a segunda metade do século XIX produziu: o epifenomenismo da consciência.

Não se compreende, porém, como é que Bettencourt Raposo justifica que a natureza se tenha dado ao incómodo de produzir uma estrutura mental, que é constante e não desaparece na vida pessoas, que é universal e que todas as pessoas têm, mas que alegadamente não serve para nada. O autor de *Tentando as Asas* (1888) estava tão convencido de que a consciência é um efeito secundário sem importância da actividade do cérebro que nunca chegou a reparar de todo na questão filosófica. Afinal, se não serve para nada ter consciência, por que razão é que ela existe de todo? Sem resposta para esta questão, a estratégia argumentativa de Bettencourt Raposo para garantir que a consciência desaparece do seu lugar cimeiro na vida mental humana passa pela denúncia da sua irrelevância. Este é o âmago da tese epifenomenista: a consciência existe mas não serve para nada.

A crítica de Bettencourt Raposo ao comportamento livre ajudou, contudo, a que se pensasse no papel do inconsciente. São muitos os factos que o autor dos *Estudos Filosóficos e Fisiológicos sobre a Vida e Algumas das suas Manifestações* (1877) inventaria para afirmar a existência de uma vida mental inconsciente. Eis alguns. As impressões sobre a medula não são conhecidas pelo cérebro. As impressões sensoriais desaparecem depois de um período de tempo, mas o movimento celular a que deram origem não desaparece, o que significa que o cérebro continua a trabalhar esses dados sem que deles a pessoa tenha consciência. Afirma Bettencourt Raposo que “a impressão que fora consciente deixou após si uma impressão mitigada inconsciente” (1878-79: 439). Como o cérebro *nunca* está em descanso, nem durante a vigília, nem durante o sono, a actividade cerebral de que se *não* tem consciência está na origem dos sonhos e, em casos especiais, das alucinações. A informação que é recebida pelo cérebro para além dos limiares da percepção constitui um outro exemplo de actividade cerebral inconsciente. A periferia do campo visual é, por exemplo, uma zona que continua a receber impressões sensoriais, só que delas não se tem consciência.

O critério que o autor de *Sonetos* (1936) toma para separar as impressões que se tornam conscientes das que não se tornam conscientes é a intensidade do movimento e da vibração: “para que haja consciência, é preciso ... que os movimentos materiais tenham certa intensidade ... as acções menos enérgicas tomarão parte na impressão, como não poderia deixar de ser, mas parte não consciente” (1878-79: 54). Bettencourt Raposo

avança com uma classificação dos vários tipos de impressões. Existem as impressões sensoriais que se tornam conscientes, as revivescentes, como as memórias que são recordadas devido a algum movimento celular no cérebro, as arquivadas, que se associam a determinadas células para registar eventos determinados que podem mais tarde ser recordados, e as inconscientes, que influenciam o comportamento mas de que o sujeito não tem consciência. Esta tipologia anuncia as futuras classificações de consciente, subconsciente e inconsciente. Como é evidente, Bettencourt Raposo não explica por que razão as impressões especialmente energéticas se tornam conscientes; afinal, há na natureza movimentos muito mais energéticos e violentos do que os que acontecem no cérebro humano, e não é devido a isso que têm consciência. O problema da prova também não é abordado: como se prova que o trabalho inconsciente realizado pelo cérebro é menos energético do que o trabalho consciente? Afinal, se muito do trabalho cerebral é inconsciente, como é que se prova que é menos energético do que o trabalho cerebral que dá origem à consciência? Qual é a diferença entre a alegada energia da vigília e a alegada falta de energia do sono durante os períodos hipnagógicos entre esses estados?

Reparar neste enigma e, sobretudo, tentar solucioná-lo era coisa que não interessava de todo a Bettencourt Raposo, tal como não interessava a Augusto Rocha, a Cândido de Pinho, a Miguel Bombarda, a Júlio de Matos, a Alves Correia e a todos aqueles que os filósofos mais conservadores da época, como Manuel Pinheiro de Almeida e Azevedo e José Maria Rodrigues, classificavam de materialistas. Não interessava porquê? Todos estes autores estavam completamente obcecados pelo problema filosófico da determinação do comportamento humano, assunto conhecido na altura como o problema do livre-arbítrio, e que hoje se reconhece debaixo do rótulo do problema do determinismo e da liberdade. Os rótulos podem ser diferentes mas o que sempre esteve em causa foi o que faz com que cada pessoa decida de um modo ou de outro, faça isto ou aquilo. O que é que determina o comportamento humano? A resposta de Bettencourt Raposo é clara: “o motor dos nossos actos são as nossas impressões, os estados do nosso sistema nervoso, sem o intermédio estranho, e muito menos intermédio arbitrário e livre” (1878-79: 67).

Se a consciência não joga o papel de intermediário entre as impressões recebidas pelos sentidos e as acções que as pessoas realizam, há uma continuidade imediata entre as impressões e os comportamentos. *No meio não há nada*. É claro que *parece* haver: parece que há vontade, que existe a iniciativa própria, que há criatividade, que há espontaneidade e liberdade,

que as pessoas têm desejos próprios e intenções. A lista do que pode ocupar o lugar do intermediário é grande, mas resume-se em duas palavras: mente consciente. Só que, como se viu, para Bettencourt Raposo, esta existe mas não desempenha nenhum papel. A denúncia sistemática da impotência da consciência tornou-se o melhor argumento de apoio à existência de uma instância mental inconsciente. O que aparta uma instância da outra é apenas a hipotética e não demonstrada intensidade da vibração. Ao afastar a consciência, Bettencourt Raposo fica com o mesmo processo de propagação dos sinais celulares, com a excepção de que não é consciente: “assim como as impressões conscientes podem tornar-se inconscientes, assim também a memória pode ser inconsciente, isto é, podem as impressões reviver sem que se tornem conscientes” (1878-79: 443). Estas impressões que podem reviver sem que se tornem conscientes constituem a vida mental inconsciente. O distinto médico tentará defender o automatismo total do trânsito inconsciente das impressões até aos comportamentos. Contudo, como o processo é inacessível à consciência, e como tem uma vastidão que ultrapassa a capacidade racional dos seres humanos, segue-se que a ignorância sobre a actividade inconsciente será interpretada, para todos os efeitos, como criatividade do próprio inconsciente. Não se sabe como é; acredita-se que funciona sem influência da mente consciente porque está é alegadamente irrelevante; interpreta-se o que se sabe e o que não se sabe como processo inconsciente; em conclusão, atribui-se ao inconsciente o privilégio de determinar toda a vida mental. Este argumento resume o pensamento de Bettencourt Raposo. É digno de nota que um autor tão perspicaz não tenha reparado que este argumento é inaceitável.

A razão para este resultado encontra-se na atracção que este autor tinha pelas vantagens de uma visão do mundo em que a consciência não desempenha nenhum papel útil, podendo, até, ser prejudicial. As consequências desta teoria aplicam-se a muitas áreas de actividade. Veja-se como. Esta é a descrição de um mundo em que a vontade não tem nenhum papel. É claro que *parece* que as pessoas têm vontade própria, mas, quando se considera os factos, vê-se que a vontade livre é ilusória. Este é um mundo sem sujeitos. Bettencourt Raposo afirma sem ambiguidade isto mesmo: “prescindamos do sujeito do verbo sentir; não vimos já que a consciência, que a memória, são a impressão, são o movimento? ... O movimento existe, existir é sentir, sentir é existir” (1878-79: 448). Este mundo também não tem acção livre nem de iniciativa das pessoas. Não há imaginação criadora, porque, diz Bettencourt Raposo, “a imaginação provaria a existência em nós de um *quid* alheio às leis gerais do universo, de um espírito dotado de

autonomia”. E conclui imediatamente: “temos de recusar a autonomia da imaginação” (1878-79: 53). Não há hesitações nem escolhas. Não há criatividade também, porque, afirma, “é tão automática a descoberta científica, uma invenção mecânica ... como o mais disparatado sonho” (1878-79: 54). A ideologia cegou a tal ponto o discernimento do grande médico que ele não se apercebeu de como é inaceitável tudo o que afirma. Uma descoberta científica tem o mesmo valor que o sonho mais disparatado? São ambos ‘automáticos’? Num mundo que é interpretado de um modo tão implausível quanto este, é evidente que também não acontecem crimes. Parece a qualquer pessoa razoável que existem crimes e criminosos no mundo. A honra (duvidosa) de poder ser responsabilizado por um crime, e de poder ser punido devido a ele, é impensável para uma teoria da mente deste tipo. Como é evidente, se o mundo é desta forma, a teoria faz recomendações de cursos de acção a seguir. Está aberto o processo de denúncia da vontade, do sujeito, da liberdade, da iniciativa, da criatividade e, até, do crime.

Bettencourt Raposo e uma geração inteira de intelectuais portugueses afadigaram-se a aplicar de modo geral à sociedade portuguesa esta teoria da mente. Tudo isto seria muito interessante se fosse apenas um debate intelectual em que se esgrimem argumentos. Estes autores garantiam aos seus leitores que as suas teorias estavam baseadas no maior rigor científico possível, nos factos mais provados em que se pode pensar. O próprio Bettencourt Raposo faz retoricamente muitas confissões de ignorância esclarecida: se não conhece os factos, também não adianta qualquer explicação. Diz ele, por exemplo, “não compreendemos, não explicamos, mas também não nos assaltam temores de chegar ao absurdo” (1878-79: 432). Diz ele, também, que “não temos por ora reunidos dados bastantes para uma boa interpretação, e por isso nos abtemos” (1878-79: 443). Estas confissões extraordinárias são em número elevado no texto, e transmitem uma impressão de grande honestidade intelectual. O drama de autores que acreditam que são intelectualmente honestos é o de não terem espaço para verem que as suas teorias são completamente implausíveis e descrevem um mundo de autómatos, não de seres humanos normais, acordados e livres.

Estas teorias, contudo, a coberto da retórica falaciosa do Positivismo, não ficaram nas estantes das bibliotecas ou dentro das paredes das academias. Estes autores sofisticados tinham de garantir posições influentes no aparelho do Estado, nos hospitais e nas academias. Fazer pela vida implicava retirar o poder a quem o detinha. Não há nenhuma novidade nisto. Estas teorias da consciência inútil e do inconsciente soberano foram rapidamente aproveitadas em todas as áreas da vida social. Apenas um exemplo

flagrante. Se não há iniciativa das pessoas, estas também não poderão ter a iniciativa de cometer um crime. Muitos autores da época lutaram frontalmente contra uma legislação penal que responsabilizasse os autores dos crimes. O combate mais importante aconteceu com o debate interminável em torno dos crimes cometidos por alienados mentais. Mas *todos* os crimes viram reduzidas as suas penas, ao longo dos anos, devido a estas teorias da desresponsabilização penal. Aliás, a linha de fronteira entre crimes cometidos por loucos e crimes cometidos por pessoas no uso da sua razão é suficientemente clara para permitir uma aplicação de penas sem problemas. No século XIX nada disto era evidente, sobretudo porque existiam teorias como a do criminoso nato, de Lombroso, que afirmava que algumas pessoas já eram criminosas mesmo que *ainda não* tivessem cometido factualmente o crime. A distinção entre alienados e pessoas normais também não era nada clara, e alguns autores afirmavam que qualquer crime era já obra de alienados mentais. Era a teoria do crime como pródromo da loucura. A estas pseudo-teorias há que acrescentar a degeneração, as muitas teorias da hereditariedade mórbida e a teoria do crime como manifestação atávica de comportamentos violentos do passado. Todas estas teorias fantásticas viam boa parte da humanidade em estado decaído e interpretavam os comportamentos individuais como totalmente influenciados pelo passado colectivo e pelo estado degenerado.

Entre nós, e na mesma época em que Bettencourt Raposo defendia a sua teoria da consciência inútil, Alves Correia, por exemplo, publicava na revista *Era Nova*, de 1880, a sua proposta de aplicação das investigações sobre o cérebro e da reflexão sobre a mente humana à legislação penal e às reformas sociais, no texto “O crime e a responsabilidade”. Para Alves Correia, destas verdades científicas e filosóficas é que “se deduz logicamente a irresponsabilidade moral dos criminosos que, em consequência da sua organização cerebral ser defeituosa, não podem fazer uma apreciação justa das acções a que estão submetidos, e praticam actos prejudiciais para a sociedade mas que eles julgam bons e necessários” (1880: 303). Para que não haja qualquer dúvida sobre o assunto, Alves Correia diz com todas as letras que os crimes acontecem devido à “responsabilidade da sociedade que não educa os seus membros inferiores” (1880: 395). Estas palavras só podem significar que a sociedade não colocou no inconsciente dessas pessoas o controlo do seu comportamento.

Estas teorias sobre o crime derivam em linha directa dos debates intelectuais sobre a natureza da mente humana. Como é evidente, estes debates tiveram amplas consequências em assuntos muito concretos como a legisla-

ção penal, a vida penitenciária, os asilos manicomial, as escolas e a educação, e o culto do corpo, da saúde e da juventude através da educação física. As consequências foram ainda mais dramáticas porque estes debates deram origem a propostas eugénicas violentas. Muitos autores desejaram fazer intervenções mais musculadas nos indivíduos degenerados, impedindo, por exemplo, a sua reprodução, ou fazendo coisas ainda piores. O próprio Alves Correia aponta para este caminho quando afirma que “os elementos inferiores reproduzem-se com uma facilidade espantosa sem que por algum meio os governos pensem em intervir neste estado de coisas”. Em consequência, a sua recomendação é a de que “a sociedade tem o direito de impedir a produção de indivíduos inferiores inaptos para a luta pela existência” (1880: 560). A ênfase na determinação inconsciente do comportamento e o ataque ao papel desempenhado pela consciência influenciaram, como se vê, a produção legislativa, a vida dos tribunais e a ética. Ao lado das tradições popular, filosófica, religiosa e médica a respeito do inconsciente, será necessário colocar a tradição jurídica e a tradição biopolítica de intervenção do Estado nos assuntos íntimos dos cidadãos.^[2]

Todas estas ideias estavam no ar da época. O Doutor Miguel Bombarda (1851-1910) chega a afirmar que o comportamento mais correcto dos seres humanos acontece na *ausência* de consciência: “É sabido que um acto automático – não sei até se o diga dos actos intelectuais – tem maior grau de probabilidade de caminhar perfeito quando é inconsciente, isto é, quando a alma está ausente, do que quando acompanhado de consciência” (1898: 244). Os processos orgânicos que decorrem de modo inconsciente são, pois, o modelo da perfeição humana para este médico republicano. A existência da consciência nos seres humanos é um defeito, uma imperfeição. O grande psiquiatra parece mostrar uma inveja da condição animal. Os seres humanos possuem consciência mas seriam muito mais felizes se fossem como os animais. Pior ainda: como os animais parecem ter formas pouco desenvolvidas de consciência, os seres humanos seriam ainda mais perfeitos se fossem como as máquinas, totalmente desprovidas de consciência. A aversão de Bombarda em relação à consciência é tão grande que considera que esta é um obstáculo ao comportamento humano perfeito. Como não pode negar a sua existência, acaba por considerá-la como uma ilusão. Uma existência enganosa não serve para nada e não influencia a sorte biológica

2 É indubitável que são necessários estudos detalhados sobre os casos judiciais portugueses em que se invocou a determinação inconsciente do comportamento como causa do crime, à luz do que já foi feito para os casos franceses, por Pierre Darmon (1989), e para os casos ingleses, por Joel Peter Eigen (2004), entre outros.

dos indivíduos. É claro que até mesmo as ilusões têm de ser explicadas. A única forma de explicação que Bombarda aceita é a do acidente. Com todas as letras: a consciência é um acidente (1898: 275). Mais uma vez, a cegueira ideológica impediu que o distinto médico reparasse nos erros desta concepção da mente humana. A tese do acidente obrigaria a que se provasse, pelo menos, por que razão o acidente é permanente e universal e por que razão a alegada ilusão tem uma estrutura estável. Os acidentes não costumam ter nenhuma destas propriedades.

Em parágrafos com antecipações notáveis de exemplos de Freud em *Psicopatologia da Vida Quotidiana*, de 1901, Bombarda identifica um nível elevado de complexidade psicológica *mesmo nas cadeias de associações inconscientes*. Fenómenos como o *lapsus linguae*, a criatividade, a gesticulação, a indiscrição e as manifestações fisionómicas das intenções privadas revelam que as associações neuronais inconscientes são construtoras de sentido psicológico. Bombarda continua o legado de Bettencourt Raposo. Também ele repara que a vida mental inconsciente tem uma dimensão superior à que se poderia esperar: “na inconsciência há actividades em muito mais vasta extensão. Ainda não se conseguiram medir as profundidades da vida psíquica inconsciente”. Esta verificação, meritória em si mesma, fez com que formulasse em consequência um programa completo para a investigação do inconsciente: “não é muito pensar que as observações terão de se multiplicar à medida que estes factos se tornarem mais conhecidos e que o campo da inconsciência, já hoje tão iluminado pelos estudos de psiquiatria e de hipnologia, se alargará cada vez mais” (1898: 287).

A vida perfeita e saudável deveria ser inconsciente. Para Bombarda, todos os seres humanos deveriam ser autómatos que não sentissem o que quer que seja. Como se compreende, esta posição é muito difícil de sustentar. Bombarda parece mentir a si próprio ao reconhecer que algumas experiências conscientes influenciam o curso da evolução biológica. Ao fazer o inventário de diferenças individuais que o ambiente pode favorecer, Bombarda coloca, surpreendentemente, a sensação subjectiva de prazer: “Se a variação importa uma vantagem para o ser ... porque traga consigo uma sensação de prazer derivada do mesmo facto da adaptação ... se, repito, a variação é vantajosa, pelo seu próprio uso grava-se mais fundamente e, portanto, aumenta a probabilidade para os filhos de a herdarem. ... É a selecção” (1898: 230).

Este argumento é muito importante. O que vale para o prazer pode ser generalizado a qualquer outra sensação consciente. Não se compreenderia que não fosse assim. Afinal, a sensação de prazer é uma manifestação da

consciência. Se as pessoas não têm consciência de que sentem prazer, então não há prazer. É axiomático que não há prazeres inconscientes. Todos os prazeres são conscientes. Bombarda não o afirma ostensivamente mas também não o recusa. Pela lógica interna do seu texto, a sensação de prazer deve ser interpretada como um exemplo prototípico de uma classe. As sensações conscientes de prazer (ou de dor, ou de vermelho, ou de sexo) *fazem diferença* na história da evolução. Uma descrição científica do processo evolutivo tem de as tomar em consideração. O prazer é uma vantagem para o indivíduo. Se isto é verdadeiro para esta parte da consciência, então também é verdadeiro para a totalidade da consciência. Em resumo, é melhor a consciência do que a inconsciência.

As contradições da tese que defende a vida mental inconsciente são evidentes. Bombarda, porém, nunca abandonará a sua ideia de que a consciência é um epifenómeno causalmente impotente e que seria bem melhor acabar de vez com esse epifenómeno irritante e que não vale nada.

O fascínio por uma humanidade robótica, que se mova *exclusivamente* de forma inconsciente, sem sentir o que quer que seja, mostra-se também nas obras do médico José Caetano de Sousa e Lacerda (1861-1911). Como Bettencourt Raposo, este clínico, irmão do músico Francisco de Lacerda, tinha uma sensibilidade estética apurada, chegando a publicar volumes de poesia (*Hecatombe*, 1888, e *Flor de Pântano*, 1889) e reflexões sobre educação (*Esboços de Patologia Social e Ideias sobre Pedagogia Geral*, 1901). Esta sensibilidade é difícil de conciliar com o elogio de uma vida desprovida de consciência. O Doutor José de Lacerda tinha, contudo, argumentos racionais para apoiar a sua visão da mente humana. Do seu ponto de vista, quando se começa uma tarefa nova, a consciência está especialmente atenta e alta. Quando já se domina na perfeição essa tarefa, a consciência deixa de existir e até se pode realizar de forma automática. Isto para ele é o modelo perfeito da explicação das relações entre inconsciente e consciente na espécie humana: “a consciência, maximamente viva no início da respectiva aprendizagem nêurica, vai-se embotando tanto mais quanto mais perfeita esta vai sendo”. Como se sabe, o físico alemão Erwin Schrödinger defenderá muito mais tarde, nas suas Conferências Tarner, ideias semelhantes, publicadas no ensaio *Mind and Matter* (1985: 14-18). Para o Doutor Lacerda, a consciência esteve presente no início da vida na terra, mas, com a evolução e aperfeiçoamento durante milhões de anos, alguns seres conseguiram *não* ser conscientes, e o futuro é precisamente isso: a perfeição dos organismos acontecerá no futuro quando todos forem inconscientes. Nas suas próprias palavras, “a consciência é uma maneira infantil e decrescente das sensibili-

dades nêuricas ... é um estado inferior e transitório das receptividades nervosas, indispensável para a obtenção do automatismo ... na evolução da série viva, a consciência foi pouco a pouco esmorecendo até de todo se extinguir, como aptidão anacrónica e inútil” (1897: 124-5). O Doutor Lacerda não se deu ao incómodo de explicar a sua teoria fantástica: nada teve a dizer que explique por que razão a consciência parece a toda a gente estar ligada aos animais superiores e aos seres humanos, e só a ele parecer que está ligada a seres primitivos do início da vida na terra, sendo, como afirma, “um neurofenómeno curioso” (*ibid.*). O Doutor Lacerda também não se deu ao incómodo de explicar por que razão viver sem sentir nada é uma vantagem em relação a viver sentindo alguma coisa. Como é evidente, também não se deu ao incómodo de provar a ideia curiosa de que “o cérebro actual chegará, no decorrer do porvir, ao inteiro automatismo” (1897: 126).

IV Algumas Conclusões

Como interpretar estas ideias tão extraordinárias? Em primeiro lugar, é necessário reparar na longevidade dos modelos de inconsciente que, ao longo do século XIX, foram sendo propostos. O inconsciente como fonte da criatividade manifesta-se em Cândido de Figueiredo, mas também na ideia de Bombarda e Lacerda de que os seres humanos poderiam ser muito melhores se forem totalmente automáticos. O inconsciente como modelo de perfeição do psiquismo manifesta-se no Abade de Faria, que lhe atribui poderes terapêuticos e cognitivos excepcionais, e atinge o seu ponto alto na defesa de uma humanidade futura totalmente inconsciente, porque ficará inevitavelmente desprovida de consciência. O inconsciente como instância mental manipulável, seja de cima para baixo (trabalhando a atenção e os gestos para se chegar às memórias profundas), seja de baixo para cima (trabalhando os determinantes inconscientes do comportamento), atravessa todo o século XIX português. Faria desenvolve as técnicas de manipulação, Figueiredo leva-as às últimas consequências na sua fantasia literária, os psiquiatras procuraram técnicas associativas para influenciar os processos inconscientes. Nenhum destes modelos desapareceu, e todos tiveram, e continuam a ter, amplo sucesso junto do público popular, não académico. Os aspectos mais fantasiosos dos modelos do Abade e de Figueiredo, como a capacidade de visualizar épocas remotas e até mundos possíveis, continuam, surpreendentemente, a merecer a atenção de muitas pessoas, como se vê pelo sucesso de autores como Dolores Cannon. O que concluir, pois? Os modelos não são científicos e nunca foram

provados. As ideias sobre a mente humana são manifestamente implausíveis. As representações oitocentistas do inconsciente continuam a influenciar muitas áreas da vida contemporânea, da literatura ao Direito, da Psicologia às teorias filosóficas sobre a mente. Pior do que tudo, não há progresso evidente no conceito de inconsciente, nem, aliás, no conceito de consciência. Apesar de todos estes defeitos, este assunto continua a merecer uma atenção continuada. Tudo isto diz muito sobre todos nós.

Repare-se, em segundo lugar, que os grandes teóricos oitocentistas do inconsciente não são autores menores. É verdade que existiram muitos autores populares que divulgaram o assunto junto do público leitor. Contudo, figuras como Bettencourt Raposo, Miguel Bombarda e José de Lacerda fizeram parte da elite intelectual do final do século XIX português. Ideias semelhantes foram defendidas, por exemplo, por distintos professores de Medicina, como Cândido de Pinho (1879-80 e 1882), e por publicistas com reputação na sua época, como Silva Graça (1880-81). Que o assunto tenha merecido centenas de páginas de autores populares e de autores que tinham uma reputação académica a defender também diz muito sobre todos nós.

Em terceiro lugar, veja-se como as várias concepções de inconsciente parecem apontar para um modelo final. A defesa da ideia de que todos os seres humanos viveriam melhor se forem autómatos inconscientes faz nascer um embaraço intelectual enorme. Poder-se-ia perguntar o que leva tantas personalidades cultas a sentirem-se manifestamente desconfortáveis com a esfera consciente das suas decisões? Não é aceitável que se veja neste processo de estruturação do conceito de inconsciente um resultado de investigações científicas que forçaram, de algum modo, os autores a conformarem-se com a importância do inconsciente e com a menorização da consciência. Bettencourt Raposo, Bombarda e Lacerda, entre outros, poderiam afirmar que apenas os motivou os resultados sérios da ciência positiva. O problema é o de que a noção de inconsciente tem características semelhantes tanto em autores mágico-religiosos (não se esqueça que Faria era originalmente um brâmane hindu), quanto em autores científicos. Exemplo disso está a crença de que o inconsciente é uma manifestação dos direitos maternos da natureza sobre os seres humanos, uma perfeição a que se deve voltar para garantir a saúde, como queria o Abade, para adquirir conhecimentos supra-humanos, como queria Figueiredo, para ter um comportamento mais eficiente, como queria Bombarda, e para alcançar o fim último da humanidade, depois das enfermidades da infância colectiva, como a doença da consciência, como queria Lacerda. Nada disto tem a ver com a ciência, e tudo isto diz muito sobre todos nós.

Um quarto aspecto tem a ver com a influência destas ideias sobre o inconsciente. Nenhuma destas teorias morreu, apesar de parecerem completamente absurdas. Estas teorias estão, por exemplo, bem vivas nos tribunais e na legislação penal de muitos países, em que os determinantes inconscientes da acção criminosa são amplamente inflacionados para apoucar os crimes e para atenuar as penas. Há sempre uma teoria do inconsciente ao serviço de alguém para desresponsabilizar os indivíduos que cometeram crimes. O que se passa nos tribunais nasceu, obviamente, no século XIX por acção destes teóricos do inconsciente. Sabe-se que as suas teorias são cientificamente erradas, que são tão fantásticas quanto as ideias do Abade de Faria e a imaginação literária de Cândido de Figueiredo, mas ainda não desapareceram as aplicações amplas que tiveram nos tribunais, na teoria da educação, na prática psicoterapêutica, na clínica médica e na explicação dos processos de criatividade artística. As teorias estão erradas, mas os filhos das teorias estão bem vivos. Também isto diz muito sobre todos nós.

Para terminar, se há alguma coisa a valorizar nestas obras, é o facto de terem equacionado com grande força o papel da instância inconsciente da vida mental humana. O século XIX português foi palco de uma guerra terrível dos seus intelectuais mais notáveis contra a noção de alma, tentando naturalizar na íntegra a vida mental humana. Curiosamente, ao descobrirem o inconsciente, descobriram também a profundidade da alma. Não estava na intenção deles descobrir qualquer profundidade num assunto que pensavam que era ilusório e não existente. Como a vida das ideias é muito complexa, estes autores acabaram por demonstrar que o tal assunto que não existe é, afinal, dotado de grande profundidade. Dizendo de outro modo: para que algo tenha a propriedade de ter grande profundidade, é evidente que tem de existir. Só podemos estar gratos a estes autores. Os seus erros foram tão grandes que só os podemos felicitar. Vimo-nos ao espelho nesses erros.

Referências

Fontes Primárias

- BOMBARDA, Miguel (1898), *A Consciência e o Livre-Arbitrio*, Lisboa, António Maria Pereira.
- CORREIA, N. Alves (1880-81), “O crime e a responsabilidade”, *Era Nova*, 1, pp. 302-310, 390-400 e 553-560.
- FARIA, Abbé (2005), *De la cause du sommeil lucide*, Intr. Serge Nicolas, Paris, L'Harmattan [1819].

- FIGUEIREDO, Cândido de (2003), *Lisboa no Ano Três Mil. Revelações Arqueológicas Obtidas pela Hipnose*, Lisboa, Frenesi [1892].
- GRAÇA, Silva (1880-1881), “As sobreexcitações da actividade cerebral”, *Era Nova: Revista do Movimento Contemporâneo*, pp. 32-43.
- GRAÇA, Silva (1880-1881). “As energias psíquicas”, *Era Nova: Revista do Movimento Contemporâneo*, pp. 127-134.
- GRAÇA, Silva (1880-1881). “Os nervos vaso-motores”, *Era Nova: Revista do Movimento Contemporâneo*, pp. 235-240 e 256-266.
- LACERDA, José Caetano de Sousa e (1895), *Os Neurasténicos. Esboço de um Estudo Médico e Filosófico*, Pref. de Sousa Martins, Lisboa, M. Gomes.
- LACERDA, José de (1897), “Hipnologia”, *Arquivo de Medicina*, I, pp. 60-63, 124-128, 176-179, 399-403, 573-580.
- MAGALHÃES, José Alfredo Mendes de (1896), *Os Milagres de Lourdes como Terapêutica Psicológica*, Dissertação inaugural apresentada à Escola Médico-Cirúrgica do Porto, Porto, Imprensa Portuguesa.
- PINHO, Cândido Augusto Correia de (1879-1880), “A teoria dos reflexos e o automatismo nas funções da vida nervosa”, *O Positivismo. Revista de Filosofia*, vol. 2, pp. 89-99 e 232-237.
- PINHO, Cândido Augusto Correia de (1882), “As representações da motricidade no processo mental”, *Revista Científica*, vol. I, nº 3, Março, pp. 154-158; vol. I, nº 4, Abril, pp. 180-183.
- RAPOSO, Pedro António Bettencourt (1877), *Estudos Filosóficos e Fisiológicos sobre a Vida e algumas das suas Manifestações*, Lisboa, Tipografia Editora de Matos Moreira & C.^a.
- RAPOSO, Pedro António Bettencourt (1878-1879, 1879-1880, 1880-1881), “O espírito. Primeiros traços”, *O Positivismo*, vol. I, pp. 430-449; vol. II, pp. 53-59 e pp. 197-202; vol. III, pp. 45-70.
- RAPOSO, Pedro António Bettencourt (1880), *O Sono. Traços Gerais da sua Fisiologia*, Lisboa, Tipografia Nova Minerva.
- SEQUEIRA, Mont'Alverne de (1889), *Hypnotismo e Sugestão. Esboço de Estudo*, 2^a ed., Lisboa, Witer & C.ie.

Estudos

- DARMON, Pierre (1989), *Médecins et assassins à la Belle Époque. La médicalisation du crime*, Paris, Seuil.
- EIGEN, Joel Peter (2004), *Unconscious Crime. Mental Absence and Criminal Responsibility in Victorian London*, Baltimore, Johns Hopkins University Press.
- ELLENBERGER, Henri F. (1970), *The Discovery of the Unconscious. The History and Evolution of Dynamic Psychiatry*, New York, Basic Books.

- SCHRÖDINGER, Erwin (1985). *Mente y materia. Conferencias Turner*, trad. Jorge Wagensberg, Barcelona, Tusquets [1956].
- TALLIS, Frank (2002), *Hidden Minds. A History of the Unconscious*, New York, Arcade.
- WHYTE, Lancelot Law (1960), *The Unconscious before Freud*, New York, Basic Books.
- WINTER, Alison (1998), *Mesmerized. Powers of Mind in Victorian England*, Chicago, The University of Chicago Press.^[3]

3 Agradeço ao Doutor Vítor Moura o convite para proferir as conferências “A Reflexão sobre a Vida Mental no Século XIX Português”, no *IX Encontro da Sociedade Portuguesa de Filosofia*, na Universidade do Minho, a 9 de Setembro de 2011, e “A Noção de Inconsciente em Portugal no Século XIX”, no *X Simpósio Luso-Galaico de Filosofia*, na Universidade do Minho, a 28 de Outubro de 2011. Agradeço ao Doutor David Simón Lorda a integração da conferência “Un mundo degenerado: sucesos y miserias de los psiquiatras portugueses del siglo diecinueve”, nas *IX Jornadas Nacionales AEN de Historia de la Psiquiatria*, “Razón, Locura y Sociedad. Una Mirada a la Historia desde el Siglo XXI”, em Ourense (Galicia), a 6 de Outubro de 2012. Agradeço aos Doutores Ana Leonor Pereira e João Rui Pita o convite para fazer a conferência plenária “A Descoberta do Inconsciente no Século XIX Português”, no *1º Congresso Internacional de História Interdisciplinar da Saúde*, na Faculdade de Farmácia da Universidade de Coimbra, a 18 Outubro de 2012. Agradeço à Doutora Maria Antónia Jardim o convite para fazer a conferência “Degeneração e Loucura em Fernando Pessoa”, no colóquio *Os Chapéus Psicológicos de Pessoa*, na Universidade Fernando Pessoa, Porto, a 18 de Outubro de 2012. Agradeço ao Dr. Joaquim Domingues um texto seu sobre o Abade de Faria, ainda não publicado; ao Dr. José Morgado Pereira a indicação da obra do Dr. José de Lacerda; e a Cristina Costa o trabalho conjunto sobre o Abade de Faria.

A CHEGADA DE MARÍA ZAMBRANO AO CLARO DO BOSQUE: O SENDEIRO DA RAZÓN POÉTICA TRALO MAXISTERIO DE ZUBIRI E ORTEGA*

THE ARRIVAL OF MARIA ZAMBRANO TO THE CLEARING IN THE FOREST: THE PATH OF POETIC REASON FOLLOWING THE TEACHINGS OF ZUBIRI AND ORTEGA

M^a Aránzazu Serantes**
arantxa.serantes@usc.es

O presente artigo ten como obxectivo facer una breve reflexión sobre varios aspectos de María Zambrano como discípula de varios grandes mestres do pensamento español. Moitas veces díxose de Zambrano que foi unha discípula heterodoxa de Ortega e con este pequeno traballo quixen respostar a dúas preguntas fundamentais: ¿Qué é o que provocou que María Zambrano xestara a súa razón poética? ¿Qué temas preocupaban aos seus mestres e intelectuais contemporáneos?

É ben certo que Zambrano pertenceu á Escola de Madrid e que foi un membro activo da mesma. Non quixen entrar neste eido, por estar xa tratado por especialistas como o prof. Abellán ou o prof. Ortega Muñoz nunha introducción á súa filosofía, na que deron boa conta deste aspecto. Pola contra, preferín indagar nos autores e eixos temáticos nos que se fundou a razón poética dende o seu xérmolo.

Palabras clave: María Zambrano, Claros del bosque, razón poética, metafísica, tradición filosófica.

El presente artículo tiene como objetivo hacer una breve reflexión sobre varios aspectos de María Zambrano como discípula de varios grandes maestros del pensamiento español. Muchas veces se dijo de Zambrano que fue una discípula heterodoxa de Ortega y con este pequeño trabajo quise responder a dos preguntas fundamentales: ¿Qué es lo que provocó que María Zambrano gestara su razón poética? ¿Qué temas preocupaban a sus maestros e intelectuales contemporáneos?

* Por tratarse do IX Simposio Luso-Galaico a autora do presente traballo quere publicar o texto, que orixinalmente se expuso en castelán, traducido en galego. Quero facer este xesto como un símbolo da irmandade que une ambas universidades.

** Investigadora na Universidade de Santiago de Compostela, Galiza, España.

Es bien cierto que Zambrano perteneció a la Escuela de Madrid y que fue un miembro activo de la misma. No quise entrar en este ámbito, por estar ya tratado por especialistas como el prof. Abellán o el prof. Ortega Muñoz en una introducción a su filosofía, en la que dieron buena cuenta deste aspecto. Por el contrario, preferí indagar en los autores y ejes temáticos temáticos en los que se fundó la razón poética desde su germen.

Palabras clave: María Zambrano, Claros del bosque, razón poética, metafísica, tradición filosófica.

This article aims to reflect briefly on various aspects of María Zambrano as a disciple of many great masters of Spanish thought. It is often said about Zambrano who was an unorthodox Ortega's disciple and with this little work I want to answer two fundamental questions: What is prompting Maria Zambrano to gestate her poetic reason? In what kind of knowledge were interested her teachers and intellectual contemporaries?

It is well known that Zambrano belonged to the School of Madrid and also she was an active member of it. I did not get into this area because this matter is already treated by specialists as the prof. Abellán or prof. Ortega Muñoz in an introduction to her philosophy, which gave a good account about this subject. By contrast, I preferred to focus my work in the authors and thematic themes whereby she founded the poetic reason from its germ.

Keywords: María Zambrano, Claros del bosque, poetic reason, metaphysics, philosophical tradition

1. A procura da fonda raíz vital

Bergson, dí a nova María, elaboraba música co pensamento. ¿E por qué este filósofo? Con independencia de que poucos filósofos gozaron de tanto renome – conseguiría o Nobel dous anos despois – e difusión das súas obras durante o transcurso da súa vida, non é imprudente supor que fose Machado, recoñecido admirador do pensador francés, quen recomendase a súa lectura, prestando os seus propios exemplares, á moza malagueña e veciña segoviana.

A filosofía de Bergson, buscaba a raíz vital e intuitiva dende a que a ciencia había de xestarse^[1]. A intuición é o principio da verdadeira experiencia: o acto que nos sitúa no interior da realidade das cousas; a intuición bergsoniana non é un acto estático da intelixencia, senón actividade vital, en marcha, a *durée* mesma das cousas, mellor, da realidade das cousas.

1 Bergson, H., *La evolución creadora*, Renacimiento, madrid, 1912.

Nese sentido, os grandes filósofos son poetas que cren na realidade dos seus poemas. Para don Antonio Machado, os poetas poden aprender dos filósofos a arte das grandes metáforas, por exemplo: o río de Heráclito, a caverna de Platón, a pomba de Kant ... O noso poeta tivo con seguridade a ocasión de escoitar, en palabras de Ortega, que se algún escritor censura o uso de metáforas en filosofía, ese escritor descoñece á vez o que é metáfora e o que é filosofía pois, cando o propio Aristóteles censura, contra o seu mestre, que certos conceptos, como o de participación, non desaproba as metáforas senón que fai constar sen máis, ante Platón, que conceptos como ese non son, en realidade máis que metáforas. Aínda máis, a metáfora é instrumento mental imprescindible tamén no pensamento científico, pois as metáforas elementais e inveteradas son tan verdadeiras como as leis de Newton.

Como Ortega e como o mozo Zubiri, don Antonio non perde de vista que o máis difícil da filosofía contemporánea concrétese na tarefa de conciliar as dúas formas de intuición: a husserliana de esencia intemporal, e a de Bergson, anti-intelectual, mera intuición da duración (realidade absoluta). Ambos os elementos son demasiado heteroxéneos para conciliarse. Finalmente, don Antonio – en palabras do seu apócrifo Juan de Mairena – termina dicindo que “todo poeta supón unha metafísica; seica cada poema debía ter a súa implícita, e o poeta ten o deber de expola, por separado, en conceptos claros. A posibilidade de facelo distingue ao poeta do mero señorito que compón versos”^[2]. Esta incumbencia da poesía co pensamento metafísico veu a ser unha enteira e firme co-pertenza na obra de María, unha comunicación sen a cal non poder entender nin a xénese do seu trazado filosófico, vital e intelectual, nin a xénese da súa íntima e orixinal idea de Filosofía. Este fondo de lirismo e reflexión filosófica, pensamos, cabe atopalo xa entón, no inicio mesmo da súa mocidade segoviana xunto ao seu poeta, don Antonio Machado. E escribe María: “O pensamento científico, descalificador, desubjetivador, anula a heteroxeneidade do ser netamente machadiano a realidade inmediata, sensible, que o poeta ama e da que non pode nin quere desprenderse. O pensar poético, di Machado, dáse “entre realidades, non entre sombras; entre intuicións, non entre conceptos”. O concepto obtense a base de negacións, e “o poeta non renuncia a nada nin pretende degradar ningunha aparencia” (...). Poesía e razón complétanse e requiren unha a outra. A poesía viría ser o pensamento supremo para captar a débeda íntima de cada cousa, a realidade fluínte, na movediza e neta-

2 Cfr. Machado, A., *Poesía y prosa. Prosas completas*, Fundación Antonio Machado, Madrid, 1912, p. 706.

mente begsonianana radical heteroxeneidade do ser. Razón poética, de fonda raíz de amor^[3]. Machado xa deducira que “o característico de Ortega é unha preocupación arquitectónica”^[4]. Se, en palabras de Ortega, comprender as cousas é amalas, establecer con elas unha relación de intimidade, dí Machado que Ortega nos recomenda un ardente afán de comprensión, que o amor intelectual polas cousas tennos que revelar a íntima arquitectura do universo.

María repara, con todo, en que o primeiro signo da vocación filosófica de Ortega foi a renuncia, non na súa filosofía senón na súa vida. A vocación filosófica absorbe dentro de sí toda outra: a poética, a científica, a política e outras máis que puidese descubrirse na biografía dun filósofo. En *Meditaciones do Quixote* maniféstase xa ese signo de vocación filosófica, a súa autenticidade e a fidelidade á circunstancia. De aquí, María Zambrano, fai derivar as dúas seguintes calidades que caracterizan filosóficamente a primeira das obras de Ortega:

a) A claridade: Se é claro cando se está claro consigo mesmo. A claridade é produto da coherencia na vida;

b) A xenerosidade intelectual: ao aceptar Ortega ao par a súa circunstancia española e a existencia da Filosofía, realizou un acto de fe e de amor. De fe no pensamento e de amor á tradición e á circunstancia^[5].

A novela é á vida moderna o que a traxedia á antiga. Non hai renuncia, nin redución no programa que Ortega se traza ao emprender o voo do seu pensamento. E así ha de atravesar, como o platónico a Poesía – no sentido amplo en que poesía envolve traxedia e novela. Quen filosofen desde esta actitude non quedarán tranquilos ata lograr ou quedar, polo menos, no dintel dese xénero de iluminación que é a transparencia, resultante de dúas iluminacións nadas de focos contrarios: a luz da intelixencia e a propia luz da vida .

2. A revelación dos mestres

O problema das categorías é un problema recorrente na tradición filosófica. Zubiri non o esquivou, nin o evitou. Moi ao contrario, áchase exposto no comezo mesmo da súa traxectoria profesional e como un serio *casus belli* aparece xa na súa tese de doutoramento, *Ensaio dunha teoría fenome-*

3 Cfr. Moreno Sanz, J. (ed), *La razón en la sombra*, Siruela, Madrid, 2004, p.90.

4 Cfr. Machado, A., Op. Cit. p. 1561.

5 Cfr. Moreno Sanz, Op. Cit. p. 518 y ss.

nolóxica do xuízo. Zubiri expuña o problema en consideración dos actos aprehensivos inmediatos da conciencia, en concreto, na súa descrición do que denominaba alí intuición abstracta, á vez que sintetizando os principais sistemas e autores e diferenciando entre categorías fenomenolóxicas e categorías explicativas. A continuación, o problema das categorías atópase exposto nos seus primeiros *Cursos Universitarios*, especialmente no dedicado á *Metafísica* de Aristóteles, curso que servía de *Introdución á Filosofía* e ao que tamén refírese en varias ocasións a nova María Zambrano. O contexto é o seguinte: Zubiri cuestiónase como poden entenderse algúns dos conceptos chave da ontoloxía aristotélica como o acto, a potencia, a privación, a verdade, o erro e naturalmente as figuras ou esquemas das categorías. O primeiro problema das categorías é, por dicilo así, o da súa mesma natureza, o do seu carácter intra ou extra-lingüístico, verbal ou existencial, ontolóxico ou epistemolóxico. ¿Son as categorías tipos de palabras? ¿Son tipos de cousas ou tipos de obxectos? ¿Son conceptos cos que entender a realidade?

Zubiri as vía como esquemas xenéricos do ser. Esta interpretación foi aceptada non só pola filosofía escolástica senón mantida por moitos autores e historiadores modernos (Bréhier, Hamelin e outros) e segundo a cal, as categorías aristotélicas expresan flexións ou casos do ser e, poden, por conseguinte, ser definidas como xéneros supremos das cousas, máis Zubiri, acabou rexeitando contundentemente esta interpretación dicindo: “Categorías non designa como adoita ser moitas veces usual, “clase” de cousas. A lista das categorías non é a clasificación suprema das cousas. Non se trata de “clases de cousas senón de modos da cousa intelixida”^[6].

Aquel novo catedrático de Historia da Filosofía, Zubiri, facía nos seus cursos frecuentes alusións a Plotino : cando se estuda o pensamento filosófico na súa historia, debemos ter ben en consideración a conexión das xeracións. Así o facía Zubiri. Ve en Parménides, en Aristóteles, en Plotino ou en San Agustín unha *inmersión da filosofía en sí mesma*, unha nova orientación no pensar, un decidido sentido creador. María viu en Plotino tamén unha figura cume, quintaesencia da Escola de Alexandría. Plotino *é un alma sen inhibición* de tal modo que se pensamento maniféstase en plenitude só cando se coñece a súa vida, pois *a súa vida testificou a súa doutrina*. Plotino continuou unha tradición de pensamento que vén dos pitagóricos e de Platón para os que o vital, o corporal era confusión e era escuridade. Ser filósofo era achar o mellor xeito de evadirse da propia con-

6 Cfr. Zubiri, X., *Cursos universitarios*, v.1, Alianza, Madrid, 2007, p.208.

dición humana. Un modo de pensar a Filosofía que convertera o mundo nun estraño lugar inhabitable. Non foi Plotino, a súa mirada intelectual, outra cousa que repugnancia polo sensible, polo platónico mundo sensible, non tivo entre as súas tarefas a de salvar o mundo, a de facelo nun lugar un pouco máis habitable: *Plotino, no extremo mesmo da alma grega, avergóñase de ter corpo e de nacer.*^[7]

Outro dos autores de referencia para Zubiri, foi Spinoza. ¿Por que lle interesou a María Zambrano? Quizá porque foi o tema que lle propuxo Zubiri^[8]: “A teoría da definición en Aristóteles e Santo Tomé”. Incluso Ortega, segundo parece, recomendoulle que dedicase a súa investigación de doutoramento sobre Spinoza, cuxo título era *A salvación do individuo en Spinoza*. Aínda que nunca se chegase a presentar pois María non a puido concluír nin defender ante o correspondente tribunal académico.

O poder da alma sobre os afectos, escribía Spinoza, había de consistir, para empezar, no coñecemento mesmo dos afectos e, en segundo lugar, en separar os afectos do que denomina a súa causa exterior, algo que soamente podemos imaxinar, algo que se nos aparece de xeito confuso. Finalmente, temos que fixarnos moi ben na orde con que a alma pode concatenar mutuamente os seus afectos. O mellor que podemos facer, segundo Spinoza, era concibir unha recta norma de vida mentres non teñamos un coñecemento claro e distinto dos nosos afectos, das paixóns do alama, fixar tales normas na memoria e aplicalas continuamente ás cousas que se nos van presentando na vida. Aínda mellor: a alma pode facer que todas as afeccións e todas as paixóns humanas refíranse á idea de Deus. Así, o amor intelectual de Deus garántenos a nosa salvación, garántenos a nosa escasa felicidade humana. María Zambrano resúmeo así: era un mirar as paixóns para atopar nelas, como instrumento, unha vida feliz, unha vida na eternidade. De aí que Spinoza sexa un dos fundamentos da razón poética.

3. Ortega y Gasset: alma da filosofía

“Na alma de cada un dos seus oíntes diríxese infatigablemente e como máxicamente, diríamos, a través de problemas e conceptos da máis vigorosa abstracción, a palabra de Ortega profesor, poñéndonos así en situación de vivir na claridade leal connosco mesmos, cos demais e coas cousas. E esta foi e – é así o sentimos— a lección fundamental, a que coa súa unidade

7 Cfr. Zubiri, X., Op. Cit. pp. 56, 77, 201, 359, 539, 566.

8 Cfr. Corominas, A., *Xabier Zubiri. La soledad sonora*, Taurus, Barcelona, 2006, p.186.

dá sentido ás innumerables e diversas leccións de don José Ortega e Gasset na súa cátedra universitaria de Filosofía”^[9] – escribiu María Zambrano.

¿Que dicía Ortega entón de Kant, mediados xa os anos vinte ou finais, que María, Zubiri e outros a ben seguro escoitasen ou lesen? O primeiro, seguramente, é que a filosofía de Kant é unha desas adquisicións eternas que é preciso conservar para poder ser outra cousa. Recoñécese que os libros de máis fonda repercusión filosófica, en máis de século e medio, foron as críticas kantianas, onde nós mesmos fomos espiritualmente edificados; obras de Kant onde a mente escápase a perigosas reflexións.

Kant non se pregunta que é ou cal é a realidade, non se pregunta que son as cousas nin que é o Mundo; a pregunta kantiana, pola contra, como é posible o coñecemento da realidade, das cousas, do mundo. A mente filosófica kantiana vólvese de costas ao real e pregúntase por sí mesma. non lle importa saber, senón saber se se sabe. Para poder coñecer algo, é preciso antes estar seguro de se se pode e como se pode coñecer. Platón, o home antigo, non dubidaba un momento de que poidamos con toda seguridade coñecer moitas cousas: o sensible, mudable e relativo, só permite un coñecemento inestable e impreciso, pero coñecemento á fin e ao cabo. Só as ideas, que son invariablemente o que son, poden ser obxecto dun coñecemento estable preciso.

Dende Descartes e sobre todo dende Kant, a Filosofía deixou de interesarse en primeira instancia polo problema do ser, para profundar no problema do saber. No pensador alemán, a atención áchase volta de costas ao exterior de maneira que mira as cousas indirectamente, mira ás cousas pero como un feito de conciencia; a súa atención áchase na intimidade do individuo, todo o que ve, veo subxectivado. Para Ortega, Kant é un claro representante do subxectivismo que ademais estende como algo propio da alma alemá. Mirar as cousas, o contacto coa realidade exterior non é senón artificio epistemolóxico, unha construción do que nunca se pode saber con evidencia certa; mirar as cousas convértese nun tráxico forcexeo. A intimidade do individuo, o carácter subxectivo da conciencia pugna por saír fóra, pugna por alcanzar as cousas, o ser trans-subxectivo e, segundo Ortega a *Crítica da Razón pura* é a historia gloriosa desa loita .

A partir de 1928, Heidegger foi unha presenza constante tanto na obra de Ortega como na de Zubiri. O libro de Heidegger, *Sein und Zeit*, apareceu no oitavo número do o *Anuario fenomenolóxico* que dirixía Edmund Husserl dende Friburgo. Como cabe esperar, Ortega recibiu ao momento

9 Cfr. Zambrano, M., “Ortega y Gasset universitario”, Diario *El Sol* (Madrid) 8 de marzo de 1936, p.7.

e inmediatamente advertiu da súa novidade e importancia, das súas finas verdades e finos erros, tanto a Zubiri como ao resto de profesores, así que todos eles comezaron enseguida un intenso estudo e lectura do tratado de Heidegger. Deste xeito, a influencia dos cursos e conferencias do chamado primeiro Heidegger veu a ser tan decisiva e notoria para ambos, tanto para Ortega como para Zubiri, ata o punto de pór en cuestión a súa tarefa como filósofos.

Dí Zambrano: “Traballosamente asistira sen perder apenas unha ás clases de Metafísica con Ortega de tan cegadora claridade... era tan claro e con todo apenas entendera algunha cousa. Un curso, todo un curso sobre a *Crítica da razón pura*. Asistira máis angustiosamente aínda ao curso sobre a *Metafísica* de Aristóteles do xoven mestre Xavier Zubiri. E só se atopaba agora con entender iso, iso que lle pasou: e aínda non sabía polo ben en relación: “sistematizalo”: que a intelixencia destrúe, ao querer ver por dentro, por dentro de sí mesma”^[10]. Non cabe dúbida de que María Zambrano é quen mellor nos contou, e desvelou a importancia e o significado que leva o encontro persoal co filósofo, co pensador, como fundamento dunha profunda relación intelectual.

Machado, Unamuno, Bergson, Ortega e Zubiri foron os principais representantes dese pensamento vivente, un maxisterio case sempre vivido dun modo directo e inmediato, a miúdo fraternal e amigable, afectivo, entregado de viva voz, inspiración verbal á vez que lectura apaixonante e a fondo. Agora ben, ¿De que modo puido a nova María distanciarse de todos eles? ¿En que medida puido contar coa convicción e coas forzas suficientes para pensar contra eles? ¿Como facerse un sitio para ela nese camiño de vida que é a Filosofía? Trátase dunha actitude espiritual diferente, máis próxima ao misterio creador da poesía que ao rigor do concepto lóxico. Trátase de discorrer máis co corazón que coa razón, supoñendo que sexa unha razón vital. Aínda que se trate dunha intelixencia intuitiva, aprehensiva do real. Trátase dun saber do corazón tal e como a alma búscase a sí mesma na poesía, na expresión poética. Agora ben, aclara enseguida María que o que “a expresión simbólica “corazón” designa, non é (como llo imaxinan vostedes, filisteos, dun lado, e vostedes, románticos, doutro) a sede de confusos estados, de escuros e indeterminados arrebatos ou intensas forzas que empurran ao home dun lado para outro”^[11].

10 Cfr. Zambrano, M., *Delirio y destino*, Mondadori, Madrid, 1988, p.32.

11 Cfr. Zambrano, M., *Hacia un saber sobre el alma*, Alianza, Madrid, 1989, p.26

4. A modo de conclusión

Hai unha orde no corazón que o pensamento filosófico non coñece aínda. A nova María Zambrano, como Scheler, buscaba fundar un *ordo amoris* co seu propio método, co seu particular xeito de achegarse, como a herdanza fenomenolóxica esixía a todos, ás cousas mesmas. Escribe María que: este saber máis amplo, dentro do cal pode permitirse o florecimiento do delicado saber acerca das cousas da alma, non podía ser un saber calquera, unha Filosofía calquera. Era necesario unha idea do home íntegro e unha idea da razón íntegra tamén. Mentres o home fose ente de razón nada máis e esta razón fose a matemática, por exemplo, “¿Cómo ía ser posible este saber sobre a alma?”^[12] Se, efectivamente, como quería Scheler, a Filosofía é amor ao esencial, en María o esencial ha de acharse nunha orde do corazón. Alí é onde a Filosofía ten que constituírse a sí mesma e entón, o primeiro que nos indica María Zambrano é o carácter tan fragmentario e falto de apoio do que filosóficamente díxose sobre tan grave e perigoso asunto.

É bastante común dar por sentado que esta idea de Filosofía dalgún xeito desazonara tanto a Ortega como a Zubiri e foi a propia María a que confesou por carta a Agustín Andreu, pasado este tempo de maxisterio intelectual, aquilo de “tiven dous mestres, o un non me vía, o outro non me podía ver”^[13]. Foi Ortega, como sabemos, quen estaba a propor unha reforma da idea de Filosofía, lonxe do positivismo decimonónico, lonxe da pura razón kantiana. Era Ortega xustamente quen reclamaba imperiosamente unha transformación completa dos termos *ser sentido* e *ser coñecido* así como a esixencia de unidade. O filósofo, o mesmo que o literato e que o científico ten unha misión enunciativa e metafórica. ¿Por que un tal descontento co proxecto da moza pensadora? ¿Por que non a soubo ver? A resposta, ao parecer foi que Ortega percibiu que a súa vocación de filósofica, o seu afán de comprensión, diluíase, fuxíase moi dentro, no seu *daimon* interior, un aposento de silencio e soidade máis próximo ao que achamos nun oráculo e desde logo, nada semellante a un intuición categorial como esixe o método fenomenolóxico.

Neste sentido latexo de entender ao filósofo, pódese comprender algo mellor o desdén ou a desconsideración intelectual cara ao simbolismo, o rito antigo, a sabedoría dos iniciados, a chamada aos poderes cósmicos que fai o home cando lle doen as entrañas da vida que, con todo, comezaba a atraer á nova discípula malagueña. Ortega, tiña unha escasa simpatía cara á

12 Cfr. Zambrano, M., Op. Cit. P. 29.

13 Cfr. Zambrano, M., *Cartas de la Piéce. Correspondencia con Agustín Andreu*, Pretextos, Valencia, p.122.

mística e cara á poesía (aínda que use a miúdo metáforas e defenda efectivamente o seu emprego como ferramenta de expresión conceptual en Filosofía). Ortega non discorre con metáforas, e moito menos con símbolos herméticos: o afán de comprensión é para el pensamento lóxico preciso, sintético e necesario formalmente. Ortega non puido ou non soubo aceptar esa heterodoxia no seo mesmo da súa razón vital como idea de Filosofía.

Daqueloutro mestre, Zubiri, aquel que nin sequera podía vela, resulta á vez escusado e prolixo deixar indicado sequera a súa disparidade de intereses, a súa distancia nos temas, os autores e os asuntos. O proxecto filosófico de Zubiri, como bo fenomenólogo, era o de ir ás cousas mesmas utilizando o método da descrición pero, a diferenza de Ortega e sobre todo de Heidegger, quixo contar sempre cos resultados e os últimos avances científicos que corrían parellos á filosofía do seu tempo, en especial aqueles novos descubrimentos que tiñan que ver coa matemática e en xeral coas ciencias naturais. María Zambrano sospeita que “os fenómenos naturais poden ser reducidos polo home a fórmulas matemáticas, pero desas fórmulas transciende algo innominable, irreductible que deixa ao home asombrado ante o misterio da súa presenza, ante o impresionante da súa beleza”^[14]. A necesidade, case a esixencia de contar coa ciencia natural para asegurar o rigor da descrición sobre a análise das máis finas intuicións é, sen dúbida, unha característica propia e case exclusiva do estilo do filosofar zubiriano.

En María, pola contra, a necesidade, a case esixencia é a de topar cunha nova revelación da razón, un retorno ás fontes orixinarias da vitalidade deixando ao carón por pouco que a Filosofía sexa ou non, tamén razón científica, dixo achegar á alma cando arroxou a súa luz sobre ela. A esixente necesidade non é a linguaxe filosófica, lóxico-enunciativa, senón absorber, en suma, todo o que a palabra na súa forma lóxica parece deixar atrás. A María gustáballe a Filosofía dende a infancia, antes ata de acabar os seus estudos de bacharelato e que a facía ler xa entón con filosófica paixón algúns clásicos da biblioteca do seu pai. Ao parecer, María houbo de renunciar a unha afección precedente: a Música polos estudos de Filosofía. Pero a alma, o corazón do poeta-filósofo ha de buscar máis o plástico que o formalmente conceptual: como seguramente leu en Schopenhauer e en Nietzsche, é no culto a Dionysos onde a alma busca á natureza polo que ten de musical: “o pensamento, canto máis puro, ten o seu número, a súa medida, a súa música”^[15] que non é outra que a súa chegada á iluminación, no claro do bosque .

14 Cfr. Zambrano, M., *Hacia un saber sobre el alma*, p.27.

15 Cfr. Zambrano, M., *Hacia un saber sobre el alma*, p.55

ética e política

III ENCONTROS DE BRAGA SOBRE ÉTICA E FILOSOFIA POLÍTICA

ERNEST GELLNER'S FUNCTIONALIST APPROACH TO NATIONALISM: A CRITICISM

A ABORDAGEM FUNCIONALISTA DE ERNEST GELLNER AO NACIONALISMO: UMA CRÍTICA

Ander Errasti Lopez*

ander.errasti.lopez@gmail.com

El debate académico sobre el origen, desarrollo y futuro del nacionalismo tiene en la figura de Ernest GELLNER unos de sus representantes clásicos más relevantes. Este estudio examina el problema de la teoría del nacionalismo de GELLNER para adaptarse a la sociedad post-industrial. La sección I estudia los rasgos generales de la teoría del nacionalismo de GELLNER. En particular se atenderán el desarrollo de la relación cultura-poder y la entropía resultante del nacionalismo gellneriano. El papel de la división de trabajo, la burocracia o institucionalización, la educación unida a la Cultura superior alfabetizada o el asentamiento de los Estados-Nación son los rasgos fundamentales que GELLNER subraya. La sección II presenta, desde una perspectiva más concreta, las hipótesis de GELLNER referidas a la evolución del nacionalismo según su teoría, destacando el industrialismo homogéneo y la alternativa de la desterritorialización. La sección III presenta los elementos más relevantes de la sociedad postindustrial: individualización, institucionalización de la individualidad y colapso de los estados-nación. La sección IV fija los elementos actuales que el planteamiento de GELLNER no es capaz de abordar. El presente trabajo tratará de identificar cuáles son esos elementos a la par que contestará a las siguientes cuestiones: ¿es el planteamiento de GELLNER capaz de explicar los movimientos nacionalistas en la actualidad? ¿Se corresponde el trinomio Industrialización-Modernidad-Nacionalismo planteado por GELLNER con la realidad del nuevo paradigma? El trabajo concluye que la explicación de GELLNER sobre el origen del nacionalismo puede ser acertada, pero no lo es tanto su aproximación al desarrollo del mismo.

Palabras claves: Nación, Cultura, Funcionalismo, Modernidad, Sociedad Postindustrial

* Universitat Pompeu i Fabra, Barcelona, España.

This study examines Ernest Gellner's nationalism theory and the problems that arise when applying it to the socio-political contemporary reality.

Section I examines the general aspects of Gellner's functionalist approach to nationalism, focusing particularly on the development of the relationship between culture and power, and the resulting entropy. I examine the main features stressed by Gellner: division of labour's role, the bureaucracy or institutionalization, education related to the State's culture, and the settlement of the nation-state. Section II presents the most relevant elements of post-industrial society: individualization, institutionalization of individuality and the collapse of nation states. Section III points out the current issues Gellner's approach fails to address. This paper's aim is to identify these issues, and to answer two questions: Is Gellner's approach able to explain current nationalist movements? Is the Industrialization-Modernism-Nationalism triangle still applicable in our times?

The paper concludes that Gellner's explanation of the origin of nationalism might be successful, but he fails to explain its role in the socio-political contemporary scene.

Key words: Nation, Culture, Functionalism, Modernity, Post-Industrial Society

Section I

“La manera adecuada de hacerlo (*abordar la cuestión de las naciones y el nacionalismo*) consiste en debilitar discretamente las asociaciones habituales, asentando a la vez las nuevas en principios que sean evidentes por el contexto, hasta establecer por fin uno en que se pueda formular una afirmación que resulte natural, y no una mera repetición de lo que se sabe hace tiempo”[1].

Nations and Nationalism, GELLNER, E., 1983

Throughout his career, GELLNER developed a theory of nationalism based on the relationship between language, thought, and action, an approach that he originally introduced on *Thought and Change* (1964). The first relevant concept in that approach is that of “Nationalism”. In this ethno-cult approach[2], ‘nationalism’ is a claim from a group of individuals calling for a state for their cultural development. Cultural affinity is the basic social link[3]; it is both sufficient and necessary for the social link. His view assumes the existence of politically organized systems in general, and of

1 Cursiva Propia

2 Gellner (1983) p. 23.

3 Gellner (1996) p. 19

states in particular. The second key concept is that of a Weberian "State": a clearly identified agent or set of agents, strongly centralized and disciplined, for whom the use of force is legitimate. He takes this a step further to hold that this use of force is rather a monopoly of power based on the monopoly of the "legitimate education"[4].

The third relevant concept is that of "Nation". GELLNER denies[5] the deeply-rooted conception of inherent nationalities. His aim is to defend that nations are a "political shadow"[6], a product of Modernity's imposition of higher cultures and resulting homogeneity.

Traditionally, two approaches were offered: the cultural one (same nation, same culture), and the willed one (belong to a nation, belonging recognition). GELLNER offers an alternative in which he describes culture's structure and in which nationalism is explained by sociological circumstances. This approach is known as functionalism, as it explains the rising of particular socio-political changes based on the function they played.

GELLNER focuses on structure or organization[7] understood as a system of roles or positions into which society is divided. His approach looks at culture understood as a set of signals and signs. He does not deny that the latter has an individual component, although in the final development of his theory he adds that it is variable because it is subject to collective decision[8]. GELLNER assumes that in modernity each one is presented as a reflection of the other, but stresses that it has not always been so. He extrapolates this sociological division between structure and culture to the conceptual base already outlined: he believes that modernity translates structure and culture to the vocabulary of State and Nation (these are not universal[9] nor necessary[10], although neither are they contingent nor accidental).

In the industrial era, it is education that generates the connection between culture and the will of belonging to a particular nation, and the consequent need for channelling it politically. In such a way that the identification between culture and politics in the nation-state is the result of a social process and not something that is given. In his final analysis, GELL-

4 Gellner (1983) p. 109

5 Ibid, p. 74

6 Gellner (1996), p. 126

7 Ibid, p.18

8 Ibid, p.17

9 Ibid, p.21

10 Ibid, p.30

NER suggests that nations are the result of nationalism, and not the other way round[11]. He does not deny that, through this process, individuals develop a sense of belonging, and a will to belong. That nationalism generates a legitimate and sincere feeling of membership does not prevent it from being the result of a particular social development[12]. To support these assertions, GELLNER looks at two cases: the agrarian society (pre-industrial) and the industrial society.

In his functional explanation of the agrarian society, GELLNER assumes that the attribution of the category of “cultural”, as understood in modernity, is post hoc. In the agrarian society, culture and power do not go hand in hand. There is no horizontal homogenization of culture nor “cultural imperialism”[13]. Here he introduces a central element regarding the role of the State: there was no political expression of culture in pre-industrial societies (and, if there was, it was secondary and not in the same sense as in the industrial society).

This proliferation and overlapping of cultures assumed that the opposition between the segments was an advantage, because it strengthens one’s own rites and doctrines[14]. There was a doctrinal (clerical), fiscal/military (noble), but not cultural, homogeneity. Cultural specialization was a tool for the effective difference between states. Understood as lack of mobility in *Nations and Nationalism*, this acquires a new magnitude in GELLNER’S later work.

In *Nationalism*, GELLNER establishes that, in the agrarian period, when the state and cultural differentiation existed, the foundations for the appearance of nationalism were laid (there where there was education[15]), but this was secondary. The state was considered to be rather a warehouse, a police authority, etc. not a cultural custodian (that, by the way, did not exist). As a rule, in the agrarian society, the difference between sectors in a hierarchy generates an unequal society[16]. This is precisely what makes nationalism fail: the union between culture and power is incompatible with the use of culture to tell apart establishment groups. This does not mean that nations, or classes (criticism of Marxism), were asleep. They simply did not exist. This changed with the arrival of the industrial era.

11 Gellner (1983), p. 137

12 Gellner (1996), p. 33

13 Gellner (1982), p. 86

14 Gellner (1983), p. 25

15 Gellner (1996), p. 39

16 Ibid, p.45

The first thing to note is that GELLNER's approximation is not Marxist[17]. GELLNER's theory departs from an analysis of the rationality principle (and the consequent Modernity), which was about. This generates a morally inert and unitary world where the ideas regroup in culturally continuous and internally fluid communities (following the Humean account of causality, as GELLNER observes). What, then, encouraged this new function of States that GELLNER presented? The constant and increasing division of labour.

The industrial society is one in constant growth. It generates the need of an absolute mobility: constant growth comes with a constant movement that requires equality. Necessarily inherited roles disappear: men have to be equal to one another, to have access to any social function. We find the paradigm of this equality in language: all members of a nation must be able to understand each other. This obligation establishes The Cultures, which are visible and accessible. Definitely, this leads to the direct worship of The Culture (there are no intermediaries any more[18]). Cultural plurality disappears as only alphabetized cultures persist (collective amnesia). Let us see how the already mentioned division of labour leads to this.

GELLNER supports the idea of Collective Societies outlined by Renan, but he understands these only as the Industrial Societies that generated nationalism[19]. Therefore the scheme of an industrial age would be: a State – a Culture. Behind this standardization there is a need to face what Émile Durkheim called Division of Labour. This division is based on the idea that specialization supposes a higher moral dignity, and that to achieve this all need to potentially have access to any spheres of society. For Durkheim, this is characteristic of Complex Societies where a community is generated. GELLNER's approach is slightly different. Even when he assumes the existence of closed communities, he does not consider them to be the result of a division of labour, but of the need for industrialization. Equality of access is not the result of a moral conception, but of a social functional need[20]. Organic solidarity, inherent to the social organization, is not inherent to the division of work. A State that organizes it is necessary (for GELLNER, thinking otherwise would be naive[21]). He assumes the need for equality and points out that, even if inequality exists, it is not sharp, or it is protected

17 Gellner (1986), p. 92

18 Gellner (1983), p. 28

19 Ibid, p.29.

20 Ibid, p.98

21 Ibid, p.72

by an illusion of equality[22] (that in the agrarian society was neither given nor intended).

Specialization comes after the non-specialized and standardized. It is reached by means of a general, generic and standardized education that allows a determined way of reproduction[23]. Unlike in the agrarian society (where very few were educated and education was very specialized), in the industrial society everyone is educated and this education is general. This means that the whole of society is turned into clergy, into what GELLNER calls eunuchs. The higher, alphabetized culture expands to the whole of society and its distribution is taken to be a moral duty of the State. GELLNER presents two motivations for this: economical and occupational, the need for economic growth and for the workforce that makes it effective. This asks for a pyramidal national literacy (the State assumes the role of the family or the micro-communities characteristic of pre-industrial societies), where the State dictates what education ought to be. Culture, in this scenario, stops being an adornment and becomes the basis for a certain social order (industrialized, modern, etc.). As said above, this is central idea from the Weberian scheme used by GELLNER: monopoly of the education. This is supported by GELLNER all throughout his theoretical development. Education allows the desacralization of differences, yes, but this is because of a need of mobility that is inherent to the industrial production system. GELLNER adds a new category in his later work, typical of Marxism, which, although will not be treated here, is cardinal: the domain[24]. To finish with GELLNER's approximation to the emergence of nationalism, it is necessary to pay attention to the category that GELLNER introduces to describe these societies: entropy.

One of GELLNER's main elements is the tension[25] between the entropy generated by nationalism and entropy-resistant groups. In his exposition, culture does not lead to structural differences any more. His approach assumes the existence of a unique structure (the nation-state) created to dominate citizens with their consent[26]. He talks about societies that tend towards entropy, that is to say, towards internal randomness and a fluid totality. There are groups that resist entropy, and these are problematic for industrial societies. These groups will be those that, due to genetic aspects – such as race, a deeply-rooted cultural background, etc. – do not manage

22 Ibid, p.98

23 Ibid, p.103

24 Gellner (1996), p.61

25 Gellner (1979), p.106

26 Gellner (1983), p.146

to adapt to the structure fixed by the State. In this respect, culture can be an anti-entropic feature, but in this case it will be comparable to a physical feature. But why are nationalist movements not resistant to entropy? They are, but not as much as other groups, since they are the unique result of a communication problem (so there is a solution), whereas real resistance to entropy is not solvable. Nationality (in his example, the Ruritan) can be assimilated or it can triumph, whereas race (in his example, blueness) cannot be assimilated and can hardly succeed. In any case, those who because of being unable to establish their nation (especially, the lack of a definite territory), or because of being exposed to discrimination having been assimilated to an already established nation, these groups of individuals will be the open resistants to entropy. This is the major problem that, according to GELLNER, generates the nationalism generated within industrial societies.

Section II

GELLNER's proposal relies upon a particular vision of history in which mankind's progress is based on the accumulation of science and technology[27]. However, GELLNER criticized Marxism for trying to explain society from its analysis of capital. Could we not criticize his functional explanation of superior, literate industry-culture in the same way? To answer this, we need to look first at his characterization of post-industrial society.

If we accept the diagnosis of Reflexive Modernity Theory, GELLNER's functional explanation is obsolete. The core of this new approach is the emergence of the Welfare State and the individualization encouraged by society[28]. The level of security reached makes the individual abandon the broad categories of classes and the traditional models of family (social micro-environment). Traditionally attached to the bourgeoisie, it expands to the whole of the population. Accessing the job market frees us, leaving the collective experience of the job market (no longer collective) as anti-liberating. Individuals themselves are the ones that implement society[29]. This is a consequence of the institutionalisation and standardization set by the job market. However, this does not only depend on education, but also on consumption, regulations and social supplies, goods, traffic plans, etc. A control of individual situations is introduced, but it is not set by the State

27 Gellner (1983), p.115

28 Beck (1986), p. 122

29 Ibid, p. 125

(or at least not only by the State). The two factors affecting this are, as in GELLNER's theory, mobility and education.

BECK holds that true mobility takes place in post-war years, with the emergence and strengthening of the service sector. This mobility is the one which generates individualization not only from family or job spheres, but also from particular territories[30]. Instead of collective destiny, a personal destination arises as the central element of individualisation.

In relation to education, GELLNER sets the same temporal factor, the post-war period[31]. Education (and, in particular, the power to choose) has become a minimum for each individual to write their biography[32]. A language of self-realisation arises from the identification and requires again mobility (not by the division of labour). Thus, mobility and education generate a two-way relationship, in which each one requires the other, and none is motivated by the division of labour generated by industrialisation (or first modernity), but by individuals' need for self-realisation.

How, then, are social links generated? On the one hand, institutions are trying to preserve already expired realities[33]. On the other, mobility is no longer between establishment groups, but between social risks (emotional pathologies, for instance). As a result of this new immediacy, social coalitions are diverse in origin and constantly changing. This is a quirky pluralisation[34], where the same individual can vote for a nationalistic party, be right-wing, and belong to a charity for animal rights. The trends, fixed by the mass media, mark individuals; not so much the State. There are still entropy-resisting groups (although BECK does not consider the concept of entropy), but these do not face a native-culture, but mass society, a set of isolated individuals. Let us see how he combines individualisation, institutionalisation, and standardisation.

The central thesis on individualisation holds that conceiving the relationship between individuals and society as a change of awareness or situation is no longer valid[35]. The new relation arises after the liberation of the individual (from the scheme of class, nation, etc.), a loss of stability, and his return into the mass. Regarding post-industrial individuality, we no longer speak about cultural identities, but about biographical models. Although

30 Ibid, p. 132

31 Ibid, p. 133

32 Ibid, p. 134

33 Ibid, p. 162

34 Ibid, p. 163

35 Beck (1986), p. 209

these are standardised, they are not controlled by political institutions any more, and even less by the political institutions of the nation-state. Status and culture are replaced by “institutional life models”. These institutions are not fixed into the nation-state, although they have a political shape. The individual’s existence is lonelier than ever but, in turn; more disturbed than ever (we are, in situ, here and in any other part of the world). A new element related to the identity of the individual arises: transformation (or even dissolution) of the public and private spheres of life, so clearly defined at the beginning of Modernity. Institutions work with standardised biographies, but these move away from reality. The State persists in its attempts to establish Culture, but it is not effective any more. Institutionalisation grows, but within society, what proliferates is a series of self-built biographies. While States keep working at a local level, individuals are already in a global one[36]. Therefore the issue is to determine the role of the nation-state in a post-industrial era, with special attention to the role individual identities play.

The central element of post-industrial society is a consciousness of the risks to which it is exposed (reflexive communities). A derived circumstance is the collapse of the nation-states that lose great part of their regulatory power within the global risk society[37]. Online society changes the dynamics of industrial society, segmented into labour and technological development groups, dissolving the territorialised paradigm[38]. The nation-states have regulatory power, but no creative capacity: politicians in the nation-state preserve and protect established democratic and economic procedures. Alternative groups of action arise in the nation-state (action is not necessarily governmental). The putative economic and technological control of the modern nation-state weakens, not only because of global risks but also because of the general uncertainty of politics[39].

The arrival of global risks eliminates the concept of “otherness” from external affairs politics. It is assumed that the relevant matters affect us all equally and inevitably. Awareness of the ecological crisis is the beginning of the end of the paradigm of the nation-state in industrial modernity. But, what happens with identities? In the new paradigm, Anthony Giddens and Ulrich BECK talk about “reflexive biographies”, where diverse social identities, even contradictory identities, are overlapped. This does not lead to the disappearance of national identities, but it eliminates their exclusivity.

36 Ibid, p. 223

37 Beck (1999), p. 180

38 Ibid, p. 180

39 Ibid, p.220

Individuals still support national identities, between many other local or global identities. Post-industrial societies (or the reflexive modernity) generate mobile identities.

Section III

As we have already mentioned, this characterization of Post-industrial Society is one of many in the literature. This reasserts one of the critical points of GELLNER's work: GELLNER's excessive functionalism prevents him from fostering a theory that is not limited to historical facts and past social circumstances. From existing models that better explain the current social, political, cultural, economical, etc. reality; we can assert that, although the debate remains open, the change of paradigm is indisputable. Identifying this change with "Risk Society", "Post-industrial Society", "Society of Ignorance", etc. may be problematic, but the change itself is clear. Regarding the GELLNERian account of nationalism, the controversial notions are: mobility, standardization, and entropy.

The notion of mobility that GELLNER attributes to the division of labour does not correspond with facts. The class system that generated industrialization included a mirage of mobility (properly described by GELLNER), but it did not generate the equality that he attributes to it, not even formally. Mobility generating equality came later, with the change of paradigm. After the barbarism of both World Wars, individuals become passive, productive subjects comparable to mechanical capital. The auto-accomplishment to which BECK refers is generated inside the welfare state, but it is not imposed by it. Individuals are ready to cede part of their freedom to be able to access the results of collective synergies that require the mobility of the individuals within the community, as between communities. Mobility changes the known/stranger paradigm, in such a way that the stranger is *socially there*[40]. The connection between the different spheres that compose society is what prevents homogeneity. The world is not any more composed by compact and homogeneous pieces[41]. The increasing globalization (increasing of mobility) is generating more distinctions. What is the role of the nation-states, active, if lapsed, is an issue to follow.

The notion of cultural standardisation by means of education is the most lasting element between those presented by GELLNER. The problem is that

40 Innerarity (2006), p.135

41 Ibid, p.145

the society in which education has taken place has changed. Education is still an exit ramp to equality of opportunities and it keeps high the demand for training within particular cultures. But education is being used as an instrument for multicultural learning increasingly frequently. The State preserves its aim for homogeneity, but the overlapping of cultural spheres within the State has led it to assume a new role. Culture has ceased being a closed compartment dictated by the state, which sees now that imposed normality is not acceptable any more. It is true, as said above, that affiliations to big groups (at least to the historical establishment groups) ceased, but the social character of individuals lasted. What GELLNER attributes to the industrialism and, therefore, to its resulting nationalism, has been diluted: *we have been overcome by contingencies*[42]. This has translated into politics as deep discrepancies between representatives about what constitutes the authentic nation. The constant review of history has led to the awareness that societies and their cultures are contingent. But does this mean the disappearance of group consciousness and the abandonment of the claim for Culture and Power – indicated by GELLNER–?

GELLNER claims that the communion between culture and power instilled by nationalism generates homogeneous entropy. GELLNER develops his vision of the nation-state from the idea that nations are intrinsically exclusive and that they support internal homogeneity, based on the imposition of a Culture. These are becoming what he metaphorically calls aquariums[43]. GELLNER considers nationalism as a generator of hermetic societies where there is no place for unruly differences. That is why the main issue he focuses on is *the entropy-resistant groups* conflict.

For the aims of the present work, we will assume that it is possible that the initial momentum of industrialization and his nationalistic germ encouraged education implementation within the so-called higher cultures – we will not discuss up to which point we can attribute this to industrialization exclusively – even assuming that, we would still need to explain why, after paradigm change, his approach became insufficient, if not invalid. In his later works he explains this. The moral scene that makes possible nationalism's maximal expression is generated in what GELLNER calls "the third morality stage". This is a shift from reason and universality (Kantian approach) to feeling and cultural specificity (romantic approach, such as Schiller's). The problem is that feelings are linked to communities that turn and reflect upon themselves under the nation-state's protection. This gener-

42 Innerarity (2006), p. 137

43 Gellner (1983), p.130

ates *exclusive clubs*[44]. Ultimately, it generates the same cultural exclusivism of GELLNER's nation-state theory.

Now, if one heeds the current political scene – without reckoning the different levels of nationalism in each region-, we observe that, with a few exceptions, homogeneous countries or communities do not exist. What does this mean? GELLNER's claim about the nationalism generated by industrialisation is false. The identification between culture and power has weakened. Nevertheless, the semantics of a world divided into nation-states is persistent. In this sense, the nationalist claim supports elements already present in GELLNER's analysis: territoriality, national sovereignty, linguistic normalisation, etc. Nevertheless, the actor moving these categories is radically different: cultural homogeneity within the same community is impossible[45], history has assumed its contingency and artificiality[46] (opposite to the component of revival that GELLNER attributes to the nationalism) and, ultimately, individual roots have been dispersed. We have become interested in flows rather than in limitations. Education does not put forward any more a *we* in opposition to the rest of the world, but a positive integrative *us* inside a poly-contextual society[47], both national and supranational. Likewise, the levels of territoriality have increased (appearance of political international organisms), although the emotional component has been kept. In this sense, we have not abandoned individual identities – even less after the process of self-reflective individualization mentioned before-, but we have become open, democratised[48]. The collective consciousness– both emotional and rational, opposite to the erroneous distinction of subjective/objective provided by GELLNER – has overcome limitations on several matters, enriching identities by means of *opening*, ceding political spaces without giving up on their main vindication.

Conclusion

As said in the introduction, GELLNER's theory is effective, or at least innovative, when it comes to explaining the pattern of initial development of nationalism. His criticism of nationalism's mysticism – by contrast with its

44 Gellner (1996), p.124

45 Innerarity (2002), p.107

46 Ibid, p.108

47 Innerarity (2006), p.131

48 Innerarity (2002), p. 113

origins – has been presented as valid, in as far as recent socio-political reality has proven it. In spite of this, vindication of polycontextual communities to keep a certain identity between culture and power is still legitimate. The exclusive element that GELLNER credits these communities with is valid only if we assume the entropic homogeneity that GELLNER ascribes to them, and that the state-nation paradigm is valid and in use. Present times hold a vindication of identity, but its translation into politics does not reflect this. Politics has lost its land-linked element, individuals have assumed their several identities, and the sum of these factors has allowed a nationalism that has to be necessarily inclusive. The modern paradigm and the Aquarium-communities referred by GELLNER have been substituted by superposed, mutually enriching, cultural spheres. Many exclusive elements perform in a state-nation model, but these do not correspond with the global society and they lose validity or become merely an option between many. This circumstance is empirically useful while no semantic changes are introduced into academia, allowing an inclusive nationalism's definite stabilisation and the rejection of the modern paradigm as an explanatory one.

References

- GELLNER, E. (1987), "Cultura, Identidad y Política", *Editorial Gedisa*, Barcelona. (segunda edición 1993)
- GELLNER, E. (1996), "Nacionalismo", *Ediciones Destino*, Barcelona. (segunda edición 1998)
- GELLNER, E. (1983), "Naciones y Nacionalismo", *Alianza Editorial*, Madrid. (segunda edición 2008)
- GELLNER, E. (1992), "Posmodernismo, Razón y Religión", *Ediciones Paidós*, Barcelona. (segunda edición 1994)
- INNERARITY, D. (2002), "La transformación de la política", *Ediciones Península y Ayuntamiento de Bilbao*, Barcelona.
- INNERARITY, D. (2006), "El nuevo espacio público", *Editorial Espasa*, Madrid.
- BECK, U. 1986, "La Sociedad del Riesgo", *Paidós Ibérica*, Barcelona (primera edición, tercera impresión 2010)
- BECK, U. 1999, "La Sociedad el Riesgo Global", *Siglo XXI de España Editores*, Madrid (segunda edición, segunda impresión, 2009)

DEMOCRATIC INSTITUTIONS: THE SPELL OF PLATO AND THE RETURN TO THE CLASSICS

AS INSTITUIÇÕES DEMOCRÁTICAS: A SEDUÇÃO DE PLATÃO E O REGRESSO AOS CLÁSSICOS

José Colen*

jose.colen.pt@gmail.com

O objecto deste texto, relativo a um projecto de pesquisa em curso, é propôr a análise das leituras que fizeram Karl Popper e Leo Strauss da filosofia política de Platão. Muito distintos entre si, ambos os pensadores viram contudo na *Républica* uma das mais poderosas críticas da democracia e construíram interpretações e argumentos polémicos em confronto com Platão.

Hoje há também dois “relatos” que colocam em questão a democracia. O primeiro tem a sua origem nas ciências sociais, que constata certos defeitos inerentes ao sistema: assimetria de informação e problemas de agência entre governantes e governados. O outro, antes mediático ou popular partilha com o anterior a crítica dos mecanismos de decisão democráticos, mas acrescenta-lhe uma visão extrema da política e dos políticos democráticos que justifica a apatia senão o desprezo de tudo o que é político.

As duas leituras, de Popper e de Strauss, por muito diferentes que sejam, partilham entre si certos traços como o anti-historicismo, a não neutralidade axiológica, um certo racionalismo (crítico ou zetético). Procuraremos sugerir neste texto que possuem o poder de alargar, no tempo e no espaço, o horizonte dos debates sobre os “regimes constitucionais - pluralistas” contemporâneos.

Palavras-chave: Democracia, Platão, legitimidade política, Karl Popper, Leo Strauss.

* CESPPRA (École d’Hautes Études en Sciences Sociales) e CEH (Universidade do Minho).

The purpose of this paper, that reflects an ongoing research, is to suggest the usefulness of an analysis of the readings of Karl Popper and Leo Strauss on Plato's political philosophy. Very different as they are, both thinkers saw in the *Republic* one of the most powerful critics of democracy and built interpretations and polemic arguments by contrast with Plato's arguments.

There are currently two arguments questioning liberal or constitutional democracy. The first originates in the social sciences, which point out a number of defects that are innate in the system: asymmetry in information and agency problems between governors and governed. The other is rather popular or media-based but it shares with the first the criticism of democratic decision-making mechanisms albeit adding an extreme view of politics and politicians that justifies apathy or even contempt for everything that is "political".

The two interpretations, by Popper and Strauss, different as they are, also share with each other certain characteristics like anti-historicism, axiological non-neutrality and a certain (critical or zetetic) rationalism. We consider that they have the ability to widen, temporally and spatially, the horizon of the debates about contemporary regimes and democracy.

Keywords: Democracy, political legitimacy, Plato, Karl Popper, Leo Strauss.

1. Democracy and its discontents

There are currently two arguments questioning liberal or constitutional democracy. The first originates in the social sciences, which point out a number of defects that are innate in the system: asymmetry in information and agency problems between governors and governed, concessions to Populism, cyclical instability, short-sightedness, poor turnouts at elections, capture of the system by bureaucrats or interest groups, etc.. The other is rather popular or media-based but it shares with the first the criticism of democratic decision-making mechanisms albeit adding an extreme view of politics and politicians that justifies apathy or even contempt for everything that is "political".

In fact it could appear to anyone reading the papers nowadays that democracy is under fire precisely at the moment of its greatest expansion. It has apparently more friends on the outside than convinced fans on the inside. It is still unsure whether the recent changes taking place in Arab countries will come to represent the fourth wave of democratisation, but what does already seem to be difficult to deny is that democracy is also seducing the Islamic world, in spite of all the theories about the "cultural" requisites or social preconditions for democracy.

On the contrary, at the same time, within the West the effectiveness of democratic governments is being questioned. Non-elected entities (the IMF, ECB, etc.), even if not amounting to a suspension of democracy as such, seem to be necessary for obtaining certain results. That is, democracy needs to be sacrificed temporarily, because electoral cycles lead to such political short-sightedness, or inconsistency in policies, that it does not have sufficient resources for overcoming “the crisis”, etc.^[1].

After all, these criticisms are not new. The difference is that, previously, those who defended the superiority of non-democratic solutions did it in the name of central planning and against the more or less free markets that proliferated in political democracies. Today it seems that we have to choose between democracy and submission to the markets. The alignments are different. But, before, even those recognising that a certain success, or a certain optimism about the results and a minimum of effectiveness on the part of governments, were needed to legitimise democracies, remembered that anyone not prepared to pay the price of his freedom loses it quickly.

In addition, those disaffected with democracy do not stop at questions of effectiveness. Not only does the quality of those elected, or of the political “class”, get criticised. Both from the left, which feels a certain nostalgia for forms of direct democracy, or even the masses in the streets, and from the right, responding to populist worries typical of a “closed society”, one hears prognostications about the fortunes of democracy, which invariably prophesy social tumults, when not appealing to the revolt of new generations without a place in the “system”. Or there is even a search for alternatives to constitutional democracy (and a request, for example, for “true democracy now”), while at the same time it is pointed out that party-based democracy does not have an exclusive on legitimacy.

One possible reaction for a democrat is to defend that the system that allows free reflection, should not be questioned: among “gentlemen”, in a civilized society, democracy is just not for discussion. This is a reaction that is British in style, if not in substance; something like saying that a society is decent, in order to avoid high-sounding words like justice or excellence. But what exactly does this way of underrating the problem mean? It means, in part, that we have spent too long analysing the defects of democracy and too little time remembering that it needs to be cherished. And that per-

1 I have already tried to clip the wings of certain attempts to “scientifically” justify this false need in the critical book I wrote about *Public Choice*, entitled *Votos, gobiernos e mercados (Votes, governments and markets)*, but probably too timidly.

haps the extreme view of democracy, that we have tried to describe, has at present become the normal one.

2. Karl Popper, Leo Strauss and the crisis of our times

Another possible reaction, however, is to seriously discuss the ideas of those disaffected with democracy, which have been with us for a long time, because they are also part of Western tradition. This, in spite of the enormous differences between them, was the reaction of two philosophers of the last century: Karl Popper and Leo Strauss. Both thought and wrote at a moment in which liberal democracies seemed to be obsolete systems, destined to perish.

In a similar environment a liberal can feel, as Karl Popper describes when writing the preface to the second edition of *The Open society*, like a voice from the past, speaking against an implacable wind that sends his words back to him, because he is unable to descry any reference point with which he can defend democracy, or the rights of man, in a non-democratic country, if it is not its tradition or the conviction of the majority, or the most representative part thereof. Nation, language, citizenship, rights, justice and even rationality are historical and always belong to a tradition.

Leo Strauss shared this sentiment. When he introduced himself to the students and teaching team at Chicago University in Autumn 1949, with his conferences on “*Natural right and history*”, he declared that the “self-evident truths” of the father’s of the American constitution risked being devalued to just another interesting piece of antiquity, or even some antique trinket, speaking in the name of a civilisation that is declining, tottering and unsure of itself, falling into a disqualified relativism.

Even though he seldom took public positions on concrete political questions, nobody would confuse these warning calls by Strauss with the words of a “last liberal”, like Popper, worried with the minimising of suffering, the possibility of deposing governments pacifically and the open society^[2].

2 What makes it possible today to immediately see Leo Strauss as a conservative, of a certain type, is the embarrassing way in which he spoke of things such as: natural law, virtue, magnanimity, the failure of leaderships, the duties of citizenship, excellence, morality or the hierarchy of goods. He even went so far as to suggest that there was perhaps some type of criterion for distinguishing between good and evil, lofty and degenerate ends, a statesman and a despot. Nowadays it is impossible to talk about such things without seeming to belong to a world that has disappeared. It would even be a little disturbing: if we accepted that there are lofty or degenerate ends, it might turn out that freedom of religion and sexual orientation were not based on “equally legitimate ultimate ends”; if the ultimate purpose of a society was the “excellence” of its members, it would be possible to justify public policies discriminating Opera from *Hip hop*

3. The spell of Plato: is democracy still a philosophical problem?

Popper's and Strauss' agendas and even their ideals were, thus, very different. Curiously, nevertheless, both chose to explore their ideals by comparing them with Plato.

It was at different moments of their lives, with many parallels, that they elucidated or explored Plato's texts. Popper, who considered himself a man of the Enlightenment, wrote especially when he was young: almost everything he published on the question was finished before he was forty. Until he was about forty Strauss preferred to dedicate himself to studying the moderns, and the majority of his academic output on Plato only appeared at the end of his life: after he was sixty five he hardly wrote about anything except "the Problem of Socrates" and the philosophical and historical questions related to this.

Certainly their interpretations are very different, even irreconcilable. But as many have already pointed out, they have more than one common enemy on the other side of the inkwell: tyranny, historicism, logical positivism, Hegel, Nietzsche. In fact, if they fight over interpretations it is because both of them judge that it behoves to take Plato's assertions "seriously" and they throw overboard any pretensions to "axiological neutrality", to talk face to face with this great thinker from a remote, if not tribal, past. Both agree that the *Republic* contains one of the most devastating critiques of democracy.

Evidently, while Popper concludes that the most urgent thing is to bury Plato, Strauss suggests that we need to go back to the classics. Popper asserts that this is necessary for maintaining progress towards an open society; Strauss that it is necessary in order to avoid a universal state.

These two modern interpretations of Plato are among the most famous and almost no current bibliography ignores them completely, although classicists tend to consider them marginal, if not anachronistic: the quality of Popper's erudition is disputed, whereas that of Strauss is rarely questioned, even if, some say, it suffers from serious methodological and stylistic

songs, whether their words encourage delinquency or not; if it was possible to justify attributes for a politician or a general such as cruel or disastrous, it might seem that there is a defence for "value judgements", capable of distinguishing the Swiss Republic from a black despot, contrary to what Hans Kelsen suggested. Now, this is something we are not inclined to concede easily. In the public arena, in intellectual milieus, in a university or on the television it is a given that all cultural manifestations are equal and, as to the rest, they are just very debatable value judgements. (See references in this magazine, pp. xxx-xxx).

defects. In fact, both handle Plato's ideas as if they were contemporary and not with a love for the antique.

Both interpretations startle us because they presuppose that there is a way of approaching democracy that is not what is characteristic of empirical sociology: measuring inequalities, counting votes by social class, sex or profession, studying forms of participation and appurtenance, etc.. They believe that there is a characteristically philosophical way of dealing with political regimes, based on a view of the whole. Which should not, after all, be a surprise, since the regime problem is one of the oldest of all political philosophy problems.

Can one discuss the question of "best regime" in absolute terms, independently of the circumstances of time and place? Is the delineation of political institutions a genuine philosophical problem? Today we perhaps think that philosophy should deal with more abstract things: happiness, freedom, recognition, values or ideas of justice. Which means that, in spite of the optimism that seemed to temporarily sweep through academic circles, Rawls' return to the question of justice was not enough to close the gulf that had opened in the twentieth century between "desirability" and "feasibility".

In this abyss a by no means small role is played by ignorance of political questions from the perspective of the citizen and the statesman, in favour of a *more geometric*, formalisable approach using models with higher chambers composed of three senators, waiting lists that are mathematised but empty in their core, and correlations between economic development and political stability. Ministerial cabinets, political speeches or the common good do not belong to the enchanted circle of new political science except as epiphenomena (whether as the result of the decline of the middle class or of the positioning of the parties in Hotelling's continuum, etc.).

We follow the hypothesis that it is still possible to learn from Plato' critique, the most devastating critique of democracy, just as how Popper or Strauss studied it. The replies they formulated, they who were among the "friends of democracy" but not among its adulators, perhaps make it possible to see this problem with particular perspicacity, the fruit of the special circumstances in which they lived³.

3 This idea nevertheless exasperated Strauss, who considered that philosophers are not children of their time but, at most, adoptive or step-children little loved by their time.

4. Methodological problems: appropriation and the “state of the art” of research into Plato

Appropriating words and ideas conceived in other circumstances, even when the cultural distance separating us does not appear insurmountable, is not a task without problems. And using these authors as guides for reading Plato seems a really problematical enterprise.

The Cambridge school, which usually defines itself with the term “New history of philosophical thought” (Pocock, Quentin Skinner, John Duhn, Peter Laslett, etc.) notes that the history of political thought is an activity “with its head in the present”, appropriating the writings of the great thinkers to extract profit for the present moment. These authors considered the process reprehensible: “we should learn to think by ourselves” (Skinner, 1969) and aim to completely separate history from thought and treat “the political thought phenomenon as a strictly historical one.” (Ibidem)

The texts studied by an historian, they suggest, always require some type of explanation or reflection and a historian is constantly tempted, by the nature of the material, to interpret or correct it, i.e. in a non-historical way. This temptation needs to be resisted. They in fact defend the opposite of the immersion that Isaiah Berlin, or romantics before him, suggested to historians. The danger is that historians end up creating not so much history as a de-contextualised philosophical reconstruction. Are Popper or Strauss really listening to Plato? Or inventing their own version?

Plato wrote first and foremost dialogues, in which various philosophers appear to us in conversation with non-philosophers. The participants vary but Socrates is almost always present, although not always actively. The opinions expressed by Plato’s main voices, even Socrates, are not always identical. Researchers into Plato from the 19th Century onwards often followed F. Schleiermacher’s approach by interpreting these dialogues in terms of the “development” of his thought over time⁴. And many 20th Century researchers adopted an (essentially speculative) “chronology of composition”, as opposed to the previous unitary interpretation (e. g. Shorey, 1903; Von Harnim, 1914: cfr. Kahn, 1996), in part because they were thus able to explain this varying of the positions of Plato’s spokesmen.

Classicists in general agree that there are dialogues from when Plato was young, like the *Apology* and *Crito*, in which the “historical” Socrates refutes the other speakers, dialogues from the middle period, like the *Phaedo* and the *Republic*, in which Plato ascribes his own ideas to his master and, finally,

4 Taylor (2001), Grote (2004-5) and Gregory Vlastos (1991) and Idem (1981). Cfr. Zuckert (2009).

dialogues from Plato's last period, in which he prefers to ascribe his most mature philosophical ideas to other characters – except only for the *Philebus* (Cfr: Khan, 1996).

Campbell and Dittenberger carried out pioneer work, which led to much “stylometric” research in which particular details in his writing (changes and similarities) are used to perform a “comparative dating”. This dating presupposes a chronology based on the contents of his ideas in certain reference works (Ledger, 1989; Brandwood, 1990). Some particulars, in fact, link Plato's *Cratylus*, *Laws*, *Philebus*, *Statesman*, *Sophist* and *Timaeus* to each other (Thesleff, 2009)^[5].

Various researchers have recently recalled that there is no ancient source suggesting any radical changes in Plato's thought (e. g. Dorter, 1994). It is also acknowledged nowadays that, in general, Aristotle is a problematical guide to the interpretation of Plato^[6].

5. Two interpretations of Plato's program

Karl Popper adopts the received chronology, generally defended at the beginning of the 20th Century, and resolutely distinguishes between the thought of Socrates and Plato, interpreting Plato's political works in terms of a totalitarian program. This theory, which was much criticised at the time, was also defended later, with nuances, by Klosko and others (Cfr. Klosko, 2006; Bobonich, 2008).

In spite of the doubts he sometimes expresses, Leo Strauss does not differ essentially as regards the dating, but considers that Plato generally follows Socrates' program and, in particular, that it is necessary to pay attention to the dramatic context in the dialogues, given that he, unlike Aristotle, did not write treatises. And he generally tends to interpret Plato's political writings in the light of a conception of the whole that is fundamentally sceptical.

The Republic is, thus, in the first case a totalitarian blueprint and in the second a utopian composition which shows the limitations there are in political solutions in a somewhat comical way. What both take seriously is the contents of Plato's proposals and arguments: in one case refuting them, and in the other learning from his pointing out of the limits of the political.

5 Thesleff nevertheless shows that the affinity does not point to any comparative dating; the (almost) only indication for a comparative dating is that *The Laws* were written in wax.

6 Excellent debates on all these questions in Annas and Rowe (2002).

The two interpretations, by Popper and Strauss, different as they are, also share with each other certain characteristics like anti-historicism, axiological non-neutrality and a certain (critical or zetetic) rationalism. We consider that they have the ability to widen, temporally and spatially, the horizon of the debates about contemporary regimes and democracy.

References

By Strauss:

- STRAUSS, Leo (1964). *The City and Man*, Chicago, Rand McNally.
- STRAUSS, Leo (1972). *Xenophon's Socrates*, Ithaca, NY-London, Cornell University Press.
- STRAUSS, Leo (1975). *The argument and the action of Plato's Laws*, Chicago e Londres, Univ. of Chicago Press.
- OTHER REFERENCES IN: MEIER, Heinrich (2008), "Leo Strauss (1899 – 1973). A Bibliography by Heinrich Meier": <http://leostrausscenter.uchicago.edu/strauss-publications>, 24-06-2011.

On Strauss:

- BURNS, Tony *et alii* (2010). *The legacy of Leo Strauss, Exeter, ia.com*.
- DRURY, Shadia B. (1988). *The political ideas of Leo Strauss*, NY, St Martin's Press.
- PANGLE, Thomas (2006). *Leo Strauss: an introduction to his thought and intellectual legacy*, Baltimore, John Hopkins Univ Press.
- SMITH, Steven B. (2006). *Reading Leo Strauss: Politics, philosophy, Judaism*, Chicago, Univ. of Chicago Press.
- ZUCKERT, Catherine (1996). *Postmodern Plato's*, Chicago e Londres, Univ. of Chicago Press.
- ZUCKERT, Catherine and Michael (2006). *The truth about Leo Strauss: Political philosophy and American democracy*, Chicago, Univ. of Chicago Press.

By Popper:

- POPPER, Karl (1945). *The open society and its enemies*. 2 Vols, Londres, Routledge & Kegan Paul.
- POPPER, Karl (1963). *Conjectures and refutations. The growth of scientific knowledge*, Londres e Henley, Routledge & Kegan Paul.

Other references in: Lube, Manfred (2011). *International Karl R. Popper Bibliography. 1925 – 2011, epistemology, Sociology, Logic, Theory of Probability, Sciences*. Compiled by Manfred Lube: <http://ub.uni-klu.ac.at/cms/en/special-collections/karl-popper-library/bibliographie>, 24-06-2011.

On Popper:

- HACOHEN, Malachim H. (2002). *Karl Popper – The formative years, 1902-1945*, Cambridge, etc., Cambridge Univ. Press.
- JARVIE, Ian *et alii* (2003). *Popper's Open society after fifty years*, Londres e NY, Routledge.
- NOTTURNO, Mark A. (2000). *Science and the Open Society*, Budapest e NY, Central European Univ. Press.
- SHEARMUR (1996). *The political thought of Karl Popper*, Londres, Routledge.

On “interpretation”

- BERLIN, Isaiah (1981). *Concepts and categories. Philosophical essays*, Henry Hardy (ed), Londres, Penguin Books.
- COLEN, José (2010). *Votos, governos e mercados*, Lisboa, Moinho Velho.
- MANENT, Pierre (2010). *Les métamorphoses de la cité*, Paris, Flammarion.
- SKINNER, Quentin (1969). “Meaning and understanding in the history of ideas”, *History and theory* 8: 3-53.

On Plato’s political philosophy

- ANNAS, Julia and Rowe, Christopher (ed.) (2002). *New perspectives on Plato, Ancient and Modern*, Washington DC, Center for Hellenic Studies (Harvard).
- BOBONICH, Christopher (2008). *Plato’s Utopia Recast*, Oxford, Clarendon Press, (ed. or 2002).
- DORTER, Kenneth (1994). *Form and good in Plato’s eleatic dialogues*, Berkeley, Univ. of California Press.
- GROTE, George (2004-5). *Sokrates and the other companions of Sokrates*, London, Adamant, 3 vols (orig. 1865).
- KHAN, Charles H. (1996). *Plato and the Socratic dialogue: the philosophical use of a literary form*, Cambridge, etc., Cambridge Univ. Press.
- KLOSKO, George (2006). *The development of Plato’s political Theory*, Oxford, Oxford University Press, 2ed (reed.1986).

- LEDGER, Gerard E. (1989). *Re-counting Plato*, Oxford, Oxford Univ. Press.
- NAILS, Debra (1995). *Agora, Academy, and the conduct of philosophy*, Dordrecht, Kluwer.
- SHOREY, P. (1903). *The unity of Plato's thought*, London,
- TAYLOR, A. E. (2001). *Plato. The man and his work*, London (4 ed 1937),
- THESLEFF, Holger (2009). *Platonic Patterns*, Parmenides Publishing, L Vegas, Zurich, Athens.
- VLASTOS, Gregory (1991). *Socrates. Ironist and moral philosopher*, Ithaca (NY), Cornell University Press.
- VLASTOS, Gregory (1981). *Platonic Studies* Princeton University Press (2 ed).
- VON HARNIM, H., (1914). *Platons Jugenddialoge*, Leipzig and Berlin.
- ZUCKERT, Catherine (2009). *Plato's philosophers. The coherence of the dialogues*, Chicago, Univ. of Chicago Press.

EXPLICATIO AND IMPERIUM: ON THE CONTINUITY BETWEEN THE ONTOLOGICAL CONDITION AND THE POLITICAL EXISTENCE

EXPLICATIO E IMPERIUM: SOBRE A CONTINUIDADE ENTRE A CONDIÇÃO ONTOLÓGICA E A EXISTÊNCIA POLÍTICA

Lisete Rodrigues*

lisete-rodrigues@campus.ul.pt

Taking the overlap between the ethical account of human existence and the political plane of action as a fundamental backdrop, this paper intends to show the ontological character of Spinoza's account of the fundamentals of the political existence. *Explicatio* and *imperium* are the two terms from which the argued continuity is perceived. We propose to do it by exploring the essential connection between Spinoza's ontological fundamentals and their expression as the category of political existence. In this sense, the human existence, taken ontologically as *explicatio*, as an enduring effort of unfoldment, narrative, expression of the natural force through which the human being begins to exist and tries to persevere in existing can be understood through its connexion with the political category of *imperium*, and, necessarily, vice versa.

Notwithstanding the diversity of concrete social and political life forms, the necessity of human existence inside any form of common law and among the common society of men is deduced from that same ontological condition. The notion of *imperium* sprouts from the same process of perseveration in existence of the collective body that is naturally constituted, accordingly with the elemental dictates of reason. This continuity between the ontological conditions of existence and the political reality itself can be a useful tool to understand Spinoza's contribution to think the political community, by introducing an immanentist thinking of its reality, definition and processuality, doing without any transcendent order of pre given ends.

Key Words: Spinoza, Ontology, Politics, Political Community, *Ex communi*

* CFUL-Centro de Filosofia da Universidade de Lisboa/FCT, Lisboa, Portugal.

Tomando como pano de fundo a relação de continuidade entre o plano ético de compreensão da existência humana e o plano político da existência e acção em comunidade, procuramos destacar o carácter ontológico da fundamentação espinosana da existência política. *Explicatio e imperium* são os dois termos a partir dos quais se percebe a continuidade entre a condição ontológica e a existência política. Essa continuidade é argumentada através da exploração da conexão essencial entre os fundamentos ontológicos do sistema espinosano e a sua expressão sob a noção de existência política. Neste sentido, e na medida em que a existência humana é considerada numa perspectiva ontológica enquanto *explicatio*, isto é, como um esforço persistente de desdobramento, de narrativa, e de expressão da força natural pela qual o ser humano começa a existir e se esforça por perseverar na existência, aquela pode ser compreendida na sua conexão com a categoria política de *imperium*, e, necessariamente, vice-versa.

Não obstante a diversidade de formas concretas que a vida social e política pode revestir, a necessidade da existência humana no seio de alguma forma de lei comum e enquanto elemento da sociedade comum de seres humanos é ela mesma deduzida daquela condição ontológica. A noção de *imperium* ganha forma a partir do mesmo processo de perseverança na existência, referindo-se agora à existência de um corpo colectivo, naturalmente constituído, segundo os ditames da razão. Esta continuidade entre as condições ontológicas da própria existência humana e a realidade política ela mesma, pode revelar-se útil para um entendimento do contributo do pensamento espinosano no que concerne a noção de comunidade política, ao possibilitar um pensamento imanentista da sua realidade, definição e processualidade, dispensando qualquer ordem transcendente de fins previamente dados.

Palavras-chave: Espinosa, Ontologia, Política, Comunidade Política, *Ex communi*

§1

It is almost impossible to give a faithful account of the continuity between the ontological condition and the political existence concerning Spinoza's thought without having recourse to his original terms. In order to grasp the connection involving the ontological fundamentals and their expression as a political existence, we need to consider the *Political Treatise's* original sentence whereby the concept of *imperium* is introduced: "*Hoc jus, quod multitudinis potentia definitur, imperium appellari solet.*"^[1]

1 Spinoza, B.; *Tractatus Politicus* (TP chapter/paragraph), 2/17. On the English translation, by Samuel Shirley, one can read: "This right, which is defined by the power of a people, is usually called sovereignty [...].": For the sake of our argument, we won't use any of the current translations for the original term 'imperium', such as: 'sovereignty' (SHIRLEY, 2002), 'souveraineté' (RAMOND, 2005), 'estado' (AURÉLIO, 2008), or 'pouvoir public' (APPUHN, 1964). We'll be

This sentence represents a crucial point on the process of passage from the state of nature to the state of society, manifest by the introduction of the concept of *imperium* as a consequence, an effect of a natural course of action, through which the human action experiences itself as the origin of a specific order of reality. Despite being an effect of human action, this order of collective existence is itself a part of Nature, expressing the same power by which every finite being starts existing and perseveres in existence, and is equally submitted to the laws or rules of Nature.^[2]

The critical aspect of this continuity is recognized through its negative: that is, the believe of many that think of men as an *imperium in imperio* (TP 2/6) < an empire within an empire >. On the contrary, the argued continuity of the elements that underlie both the state of nature and the state of society, softens this distinction, allowing its perception as two degrees of existence or reality, and a dialectical relation of passage from one to the other^[3]. Likewise, this continuity brings forth a political conception where the narrative of foundation as a possibility of escaping the natural order of being has no place.

It is therefore within the order of being, with its materials, conditions, and laws (taking things as they are and not from the stand of what we think they should be), that the notion of political existence can be understood in its natural fundaments and intrinsic processuality^[4].

The *Political Treatise* starts where the *Ethics* ends and opens to a line of political consequences of its “metaphysics of power”^[5]. In this sense, it seems rather relevant to retrace the path that leads to the above quoted sentence: «*Hoc jus, quod multitudinis potentia definitur, imperium appellari solet.*», trying to bring forth the key elements for an understanding of the enactment of the political community.

using instead the broader notion of ‘political existence’ to give an account of the ontological ground of which ‘imperium’ is a specific field. In spite of that, there seem to be strong reasons to avoid translating ‘imperium’, on what we agree with other interpreters (ANDRADE, 2011).

- 2 TP 2/4: “By the right of Nature, then, I understand the laws or rules of Nature in accordance with which all things come to be; that is, the very power of Nature. So the natural right of Nature as a whole, and consequently the natural right of every individual, is coextensive with its power. Consequently, whatever each man does from the laws of his own nature, he does by the sovereign right of Nature, and he has as much right over Nature as his power extends.”
- 3 This dialectical aspect of the relation of passage from one kind of existence to another will be addressed below (§4).
- 4 TP 1/7: “Finally, since all men everywhere, whether barbarian or civilized, enter into relationships with one another and set up some kind of civil order, one should not look for the causes and natural foundations of the state <imperii> in the teachings of reason, but deduce them from the nature and condition of men in general.”
- 5 MOREAU, P.-F.; “Préface”, in BILLECOQ, 2009.

§2

The subject of this sentence is the power of the multitude, and its action consists on the definition of a right that is hold in common, by means of several human beings coming together and joining their forces, enacting a more powerful agency of right: “If two men come together and join forces, they have more power over Nature, and consequently more right, than either one alone; and the greater the number who form a union in this way, the more right they will together possess.” (TP 2/13).

The right of every single individual becomes the political aspect of its own essence, of that power or striving < conatus > “by which it (either alone or with others) does anything, or strives to do anything”^[6], that is, the power or striving to persevere in its being. In what concerns the human essence, this strive is said specifically as desire < cupiditas > (E3Aff.Def.1): “Desire is man’s very essence, insofar as it is conceived to be determined, from any given affection of it, to do something.”

That striving or endeavour to persevere in existence is a consequence of the ontological status of human being. Its position towards being is that of a relative being, dependent on another one to begin existing and to persevere in existence. Although itself essentially constituted with the same power that constitutes God, the fact the human essence does not involve its own existence, implies a condition of being in relation and being of relation. Contrarily, God’s absoluteness stems from the coincidence between its essence and existence, putting him as being itself, whereby its power or existence is one of absolute expression, without any strive to persevere in existence, hence necessarily without otherness or a relation whatsoever.

The human condition, accounted for either on an ethical perspective, either on a political one, is always and in all places the same: it is considered as *explicatio*, as an enduring effort of unfoldment, narrative, affirmation and expression of the natural force through which the human being begins to exist and tries to persevere in existence^[7].

6 Spinoza, B.; *Ethics*, book 3 – *Concerning The Origin And Nature Of The Emotions* -, Proposition 7, (E3P7).

7 E4Preface *in fine*: «Finally, by perfection in general I shall understand reality, as I have said; that is, the essence of anything whatsoever in as far as it exists and acts in a definite manner, without taking duration into account. For no individual thing can be said to be more perfect on the grounds that it has continued in existence over a greater period of time. The duration of things cannot be determined from their essence, for the essence of things involves no fixed and determinate period of time. But any thing whatsoever, whether it be more perfect or less perfect, will always be able to persist in existing with that same force whereby it begins to exist, so that in this respect all things are equal.” [my underline]

In line with that ontological status, the human being, conceived in its singularity, is constitutively dependent on another, implying otherness or alterity as its own regime of existence. This alterity allows us to understand that *explicatio* also as an exposure and an exposition towards the regime of otherness in which and from which its own narrative takes place.

The ethical account of human existence hence refers to a regime of alterity, through the understanding of which, the agonistic, sad and impotent disposition gets to be transformed with the same materials, that is, the human essence or desire, by means of the perception of the constituent role of otherness in one's own power or striving to persevere in its being.

It is within and from that same striving or effort to persevere in existence that the conditions of a political existence are developed. In the closing lines of the Preface to Ethics four, this ontological condition is recognized as a principle in face of which all things are equal (see quote on previous footnote). This equality becomes the corner stone for the understanding of the natural fundamentals of the political existence or *imperium*.

But since we are here discussing the universal power or right of Nature, we cannot acknowledge any difference between desires that are engendered in us by reason and those arising from other causes. For in both cases they are the effects of Nature, explicating < explicant > the natural force whereby man strives to persist in his own being. (TP 2/5) [my underline]

In this sense, when we read on the *Political Treatise* that the right of nature or power, in what concerns human beings, must be defined by any desire through which human beings are determined to act and try to persevere themselves, it becomes evident the political translation of that *explicatio* as the right politically instituted. That is to say, that even when we change from the singular existence, and an ethical account of it, to a collective body and its political expression, we keep referring to the human existence as constitutively in relation with another, and always from the perspective of an essential effort of unfoldment.

This effort of unfoldment is perceptible on the choice of words involved on the fundamentals of political existence. On one hand, there is the natural exposition of human beings to affects, said in the double sense of the original *obnoxius*: as exposition and as submission (TP 2/14). On the other hand, Spinoza clearly identifies the right of nature with the power < *potentia* > that constitutes the human essence, and therefore with *cupiditas* or desire (TP 2/5). On this same subchapter he also openly nullifies any qualitative distinc-

tion among *cupiditates*, since they all are equally nature effects *explicating* < *explicant* > *the natural force whereby man strives to persist in his own being*.

So the entire plane of determination, said by the economy of affects, either on an ethical account or on a political perspective, is grounded on this condition of an *explicatio* and thereby apprehensible by the human intellect. Although dealing with an equal ontological condition of numerous singular essences striving to persist in its own being, nevertheless this same condition hosts the political existence. How?

That ontological grounded equality allows a quantitative conception of this right or power, no matter if concerning the wise or the ignorant human being. The fundamental political premise is the enacting capacity of the act of joining together individual natures entirely alike and the composition of a more powerful collective singularity (E4P18S; TP 2/13).

The experience of composition of a new singularity stems from the conception of human existence as unfoldment, taken in their equal condition of exposure to otherness. This same composition underlies that initial action of a collective subject, that is the power of the multitude < *multitudinis potentia* >, through which the political meaning of that joining together is defined.

Imperium becomes therefore simultaneously the name of the political condition and principle of determination, evolving from that same metaphysics of power and as a way of strengthening the most adequate conditions for the affirmation of human essence.

§3

What makes then this principle of determination a political one?

The distinctive element of the political meaning of this joining together is the nature of the composition and the degree of *explicatio*, of unfoldment that is achieved. The political character of this order of existence lies on the specificity of the reconfiguration of the regime of otherness.

Prior to the passage to a state of society, there is a regime of individualized relations, dichotomized between the right of another and one owns' right, in a subtractive dialectic, that leads to the nullifying of the involved individual rights, by means of a relation that is one of power understood as domination: *potestas* instead of *imperium*. In this sense, the other singularity with whom I necessarily come across and who is a constituent agent of my own determination, hence, my affects, is the most of the time a natural enemy and a stranger < *hostis* > (TP 2/14).

The state of society emerges from the evidence of the inadequacy of such an order of hostile existence to accomplish the joyful affections through which the human existence enhances its power to persevere in its being⁸. That same condition of being with others, among others and through otherness starts to be transformed by means of a decisive joining together in such terms that an order of a life in common and in accordance to a common judgment is formed. (TP 2/15).

Spinoza's expression to this change of regime of otherness is *ex communi: ex communi omnium sententia vivere* (TP 2/15) < live in accordance with the common judgment of all >; *ex communi consensu* (TP 2/16,17) < from a common agreement >; *ex communi decreto vel consensu* (TP 2/19) < the common decree or agreement >; *ex communi imperii jure* (TP 2/19). These are all present on the decisive subchapters concerning the introduction of *imperium*.

Ex communi is thence the fundamental preposition of any political instauration, constituency or political line of action as such. It becomes the key operator of the passage from a state for the most part hostile to the other (keeping the Latin ambiguity of *hostis* both as enemy and as stranger or foreigner), to one of hospitality. The condition of this particular way of joining together and accomplishing by a certain composition a political existence, relies on the intuition of that equality regarding the effort of unfoldment, and its position as the immanent source of any political process.

This immanency is expressed by the preposition *ex*, which can be translated as: "out of, from; by reason of; according to; because of, as a result of" and associates both a meaning of origin, of initial point of a given move, of the extrinsic direction of it, as well of conformity between the initial point and the subsequent one, and finally, also means the material from which anything is produced. The preposition *ex* concentrates all the aspects of the productive action, and its joining together with the adjective 'common' referred to political enactments and to the political existence itself, is rather relevant to the point we're trying to make here. In fact, Spinoza applies that

8 This perception of the inadequacy of a given order of existence implies therefore a preparatory process from which a critical apprehension of the human endeavour and effort of affirmation is driven. From here follows the difficulty regarding the precedence between the existent order and the capacity to put forward a definition of a different kind of existence, by means of a rational deduction of the positive elements for that vital unfoldment. Alexandre Matheron refers precisely this mutual dependence between the activity of reason and its empirical conditions, as the 'complete cycle of rational life': "knowing in order to better organize the world, in order to know better still." in MATHERON, A.; 1988: 253 (reference from DEBRABANDER; 2007:43-44.).

genetic-operative bond to the understanding of the political enactment: that is, the agent and the process of fabrication of a certain *imperium* (using here Spinoza's expression of the 'imperii fabricam'- TP 7/26) expresses the unity among the definition and the conditions of affirmation of the defined.

The onto-political category of the *ex communi* is thence the expression of that unity as well as of the possibility of a political consequence for the ethical process that culminates on *Ethics V*.

Besides this onto-political aspect, this expression can be understood on a another tone, evoking the much more canonical one of 'excommunicatio'. The latter refers to someone's compulsory expulsion from a communion or a community of faith, revealing, even if in a negative way, by this possibility of expulsion and proscription a conception of collective existence that is one of belonging to an identitary common principle, such as a religious belief, ethnicity, nationality. On the particular case of the excommunication, it refers solely to the religious element and to the external moral decrees from where a particular individual can be judged.

Despite their difference, they share a common root: 'ex+communis'. In fact, Spinoza's use of the preposition *ex communi* seems to interpellate this identitary conception of collective existence, and reverse its premises. The political existence as something defined through the enacting capacity of a more powerful power < potentia > is permanently said on an immanent relation between those who constitute the given political community and the power of the political community itself. From here follows an immanentist conception of community, whose particular aspects are historically diversified. Besides the waning of an identitary buttress, to which every individual is at any time subordinated, as well the possibility of any community whatsoever, this conception accommodates existence itself as a valid political criteria, of which *ex communi* can be a valid name.

That nature of the emancipatory process that culminates on the final propositions of *Ethics V*, whereby one can experience himself under the perspective of *causa in se* and *per se*, has here a political translation, both on what concerns the agent of politics and on what refers to the nature of its effects. So, where we previously had the definition of virtue as:

By *virtue* and *power* I mean the same thing; that is (Pr. 7, III), virtue, insofar as it is related to man, is man's very essence, or nature, insofar as he has power to bring about that which can be understood solely through the laws of his own nature < ipsius naturae leges intelligere >. (E4def.8)

that culminated as ‘acquiescentia in se ipso’ (E3def.aff. 25) as “a joy born of the fact that a man considers himself and his own power of acting.» < se ipsum suamque agendi potentiam contemplatur >; we now have the same ontological ground translated from the collective perspective of the *ex communi explicatio* that expresses itself as the founding and fundamental ‘sui juris’. *Ex communi* is then not only the name of the instituent political act, but also of the condition, even if in multiple structures, of the reality of the political existence, or the *imperium*.

The passage from the state of nature to the state of society, as a change on the regime of otherness, is well put through the difference between (i) an existence where even though one is in control of his own power or right of nature < sui juris >, it lasts only as long as he can escape < *cavere* > the oppression that follows the encounter with someone more powerful < ab alio opprimatur >; and (ii) a different existence where that encounter takes place as visiting, approaching or assembling. It is under this first condition of hospitality that the subsequent joining of forces can be materialized as a common right and as a collective existence led *as if* by one mind < una veluti mente ducuntur > (TP 2/16).

§4

As we’ve seen on our leading quote, *imperium* can be read as the name of that common right, that is, of that line of action *ex communi* and also of the specific nature of its effects. This materialization of a political existence as if < veluti > it was a single mind allows us to understand the concept of *imperium* on a permanent twofold meaning. First, as the name of the political instauration, or constituency, said by the defining act of an *explicatio ex communi*, regardless the different concrete forms of social and political orders. Secondly, as the name of that same concrete order of command or government of the power of the multitude.

The continuity between the so called state of nature and the state of society is therefore itself a necessary consequence of the connection that puts the ontological condition of the political agent as an absolute criteria of any political reality whatsoever.

On the other hand, the dialectical relation between the so called state of nature and the state of society captures the intrinsic tension of any plane of existence, from which sprouts the constituent act of political affirmation and unfoldment, here designated as *imperium* and as an affirmative

response that somehow overcomes the subtractive regime of otherness. The political definition, as we've tried to put it, is therefore not only this change of the regime of otherness (from a subtractive to an affirmative one), but the power to strive for the unfoldment and reality of the political existence itself.

In this context, the degree of *explicatio* involved on a concrete form of *imperium*, is therefore decided by the degree of reality that the constituent regime of otherness can achieve, decided by the permanent relation of necessity between the *ex communi explicatio* and the command, the two inseparable aspects of *imperium* itself.

This permanent twofold character of *imperium* is also the condition of its eternity, that is, of the encounter between its material principle and the operative plane of existence. That dialectical relation is imported to the political state, and is translated on the rules for political commandment, with the specific *imperium* fundamentals always kept in mind. In this sense, on the *Political Treatise*, we can see that every analysis of a concrete form of *imperium* consists first on laying down its fundamentals and secondly on deducing the best set of rules to achieve an adequate relation < ratio > between the multiple powers that institute, sustain and depend on the created totality.

This means that if the material base of both *imperium's* definition and enactment, is the *ex communi* existence, that is *from* or *according* or *because of the common*, *the joint*, or *the general* –, than the *eternity* of a given *imperium* is said on the extent of the adequate *explicatio* or affirmation of the nature of that common power (as a possible translation of that *ex communi*) contained on its practical definition.

The entire reflection presented on the *Political Treatise* can thence be read as a theoretical effort to demonstrate what are the genetic-operative implications of the main concrete forms of *imperium*, taking to the limit the process of separation of that two constitutive aspects: "institueny" and command.

Having present the above mentioned continuity between state of nature and state of society, or between the ontological ground of any existence and the political existence itself, it can be deduced the inextricability of those two aspects. At this light, we can perceive a slight hierarchical relation among institueny and command. The second one is always contained on the first one, meaning that the practical horizon of command should attend, negatively, to the internal restrictions involved on its genetic institueny, and positively, to the collective effort of narrative and unfoldment.

The adequate relation between those two aspects is therefore the condition for an eternal form of political existence, without a temporal meaning, instead, as the expression of a kind of becoming existence, by containing in its essence its material principle, and by becoming aware of the process of political definition. Accordingly, the adequacy between those two inseparable aspects of the political existence, has to be expressed permanently on the reality or perfection of the collective existence. Keeping that fundamental continuity, the level of the collective body's effort of unfoldment has its translation on the plane of the collective dispositive of affects.

The *ex communi* nature of the instituent agent finds on the collective dispositive of affects its truthful translation, as the expression of the political plane of determination, of affection of that collective essence, *as if* it was driven by only one mind. The distance and relation of those two aspects (institueny and command) configures then a less powerful *imperium*, and even its dissolution and, on the exact opposition, their proximity or coincidence configures an *imperium absolutum*.

From here easily follows the deduction that "if there is such a thing as absolute *imperium*, it is really that which is held by the people as a whole". (TP, 8/3).

The material base of both these definition and enactment, said by the *ex communi* – *from or according or because of the common, the joint or the general* - that we've seen emerging as a response to the subtractive regime of otherness, is the token of its truthfulness and of its contrary (TP 8/6).

References

- ANDRADE, Fernando Dias; "Sobre a Tradução de *Imperium* no TP de Espinosa", in *VIII Colóquio Internacional Spinoza*, Córdoba, Argentina, 2011.
- BILLECOQ, Alain; *Spinoza Questions Politiques, Quatre Études sur l'actualité du Traité politique*, Paris: L'Harmattan, 2009.
- DEBRABANDER, Firmin; *Spinoza and the Stoics, Power, Politics and the Passion*, London: ed. Continuum, 2007.
- ESPINOSA, B. de; *Spinoza Opera Im Auftrag Der Heidelberger Akademie Der Wissenschaften*, Herausgegeben Von Carl Gebhardt, Carl Winters Universitaetsbuchhandlung, Heidelberg, 1925, em 4 volumes.
- ESPINOSA, B. de; *Traité Politique, in Œuvres*, vol. IV, trad., intro. et notes par Charles Appuhn, Paris : ed. Garnier-Flammarion, 1966.

- ESPINOSA, B. de; *Complete Works*, translation by Samuel Shirley, ed. with introduction and notes by Michael L. Morgan, Indianapolis: Hackett Publishing Company, Inc., 2002.
- ESPINOSA, B. de; *Traité Politique*, in *Œuvres*, V, Trad., intro., notes, index et bibliographie par Charles Ramond, Paris: Puf, 2005, (édition bilingue).
- ESPINOSA, B. de; *Tratado Político*, intro., notas e bibliografia por Diogo Pires Aurélio, Lisboa: ed. Círculo de Leitores e Temas e Debates, 2008.
- MATHERON, Alexandre; *Individu et Communauté Chez Spinoza*, Paris: éd. De Minuit, 1988².
- MOREAU, Pierre-François; “Préface” in BILLECOQ, 2009.

MORALITY SOURCES AT AN INTERNATIONAL LEVEL: WHEN UNIVERSALITY OVERCOMES MORALITY

PRINCÍPIOS DE MORAL A NÍVEL INTERNACIONAL: QUANDO A UNIVERSALIDADE SUPERA A MORALIDADE

María Cristina Astier Murillo*
cristina.astier01@estudiant.upf.edu

The theory of human rights has gain weight in the academic sphere in the last few years; indeed, it is now embodied in the framework of global justice discourse. Broadly speaking, this discussion tries to give a response to the disagreement on whether human rights may be a ground for political action. Two theories has emerged in the field, the so called traditional and the political theories. Both theories acknowledge the more general term “rights” as characterized by Steiner¹, i.e., as the elementary particles of justice, created and parceled out by justice principles. In this respect, rights’ features and characteristics will turn out to be each society’s justice. Therefore, the content of such rights will define and thus constraint, each society’s content of principles of justice. Now, when it turns to human rights, understood as a particular set of rights, how these special right’s features are justified may determine each society’s allocation and thus, distribution of personal liberty and equality. In short, the discussion asks whether either human rights are mere individual rights that primarily protect individual interests, or they establish as well a set of collective rights with a clear influence in the common good.

* Universidad Pompeu i Fabra, Barcelona, España.

I am grateful to the participants in the III Meeting on Ethics and Political Philosophy which took place in Minho University, Braga, particularly David Owen. I would like to thank Andrew Williams for helpful feedback and comments.

1 Steiner, H., *An Essay on Rights*, Blackwell Publishers 1994, Cambridge, Massachusetts.

This paper aims to address the disagreements concerning the difficulty of seeing contemporary human rights' doctrine as "universal".^[2] Section I will rise some puzzling points about the claim for universality that seems to be in the background of any human right, regardless of the philosophical theory that best explains them. Section II establishes the topic framework in which there can be differentiated legal, moral and human rights, to settle certain limits in scope and domain for different conceptions of rights. Section III analyzes the role which conceptions such as individual and collective interests, moral weight and grounded duties play due to different accounts of rights and how they are due determined. Section IV discusses the derivative problem of human rights as an ethical claim beyond borders, due to the political perspective of the theory of human rights.

Key Words: human rights, universality, moral weight, interest and public reason.

I. Puzzling universality

The substantive feature of human rights which is taken into consideration in any discussion of this type is that rights in general and human rights in particular, endow duties. Consequently, this leads to a so called two-term relation between subjects made of the right-holder and the duty-bearer. Therefore, rights not only create a bilateral normative relation between a subject and an object, but constrain the conduct of the duty-bearers. This relation generates reasons for action for both parties, so that (following a Razian treatment of the issue), given that rights are based on interests and protect such interests by grounding duties on the bearers, peoples' interests ought to be morally weighty enough to provide by themselves sufficiently strong reasons for action on others. To put it in another way, rights create duties on others by basing these reasons for action on moral reasons for action. As an example, we can consider that one of the main features of human rights is their role in international relations. The political theory of human rights judge some rights as sufficiently weighty so that they enable humanitarian intervention in countries where such rights are being violated by the government, i.e., the government fails to meet their ("first-level") responsibilities. Furthermore, given that rights behave as an account of reasons for action, it might be said that they create moral reasons for action

2 Beitz, Ch., *The Idea of Human Rights*, OUP 2009, pp. 2.

both for the right-holders and the duty-bearers. Therefore, the fact that a right is morally weighty to a certain individual does not imply, necessarily, a correspondent burden in its right-holder. According to Raz, there should be another argument in favor of the intrinsic value of such right, apart from the value that it represents for such person. As there may be the case in which right-holders pursue their rights for unworthy reasons.

On the other side, rights may be said to be something desirable, for the contribution that they make to one's desirable objects.^[3] Now, it can be said that as far as human rights are a sub-set of moral rights, they generate ethical demands, i.e., they acquire the status of morally binding demands^[4]. As a consequence, following the traditional views, it may be said that being human rights a sub-set of moral rights they will be universal and grounded in humanity. In addition, as far as human rights protect individual interests, they acquire the feature of "demandability". The term *demandability* means that, since human rights generate ethical demands which are morally weighty, so that any subject or individual will be entitled to its protection, therefore, human rights will acquire the feature of universality. The sense of universality, in human rights theory, determines the content of any account of human rights, which gives them their source of authority. In this context the parochialist problem may arise. It is generated when individual accounts of human rights ought to be defined. The problem of the content in any account of human rights, understood as universal rights is that, there is not such a strongly conception of the human nature so that it allows for establishing a definite content for an stable account of rights.^[5]

As a consequence, this creates problems of cultural relativism, due to the fact that universality, so understood, addresses each human being right in virtue of their dignity. One example of this is the critique made to western bias values in the Official Declaration of Human Rights. Contrarily, I argue that a sense of collectivity in defining the content of human rights, instead of a universal individualism, will best protect individual dignity and will avoid the parochialist problem. Now, the requirements settled by the traditional account of human rights holds that, as far as humanity grounds universality, human rights ought to be at least as morally weighty as moral rights applied to each individual, to be fully justified as universal rights. Thus, to generate

3 Steiner, H., *An Essay on Rights*, pp. 54.

4 In this point, Skorupski introduces the idea that, due to the fact that rights are unalienable, they do not generate morally binding demands, but morally permissible demands; it is to say, they do not forbid not to do something.

5 Beitz, Ch., *The Idea of Human Rights*, OUP 2009, pp 4.

weighty moral reasons for action may be considered as a necessary condition for rights to be justified, i.e., safeguarded and promoted both among people and in countries. More precisely, while the traditional theory argues that human rights are rights that any human being possesses in virtue of its humanity, political accounts defend that human rights are rights against states, i.e., rights able to justify the limitation on state sovereignty.

On the other side, the point defended in this work is that, though it can be said that human rights are universal, this does not lead to infer neither that they claim for moral rights, nor that thus, their claims are morally weighty. Rights may be said not to be fundamental due to the relativism that they express in their most primary source, this is, the Universal Declarations of Human Rights. Notwithstanding, though they might be considered as unalienable rights, they may be pursued for unworthy reasons. Indeed, universalism misleads this claim by giving value to universality itself by considering rights as fundamentally valuable to the right-holders. This is: they consider the mere fact of its possession of fundamental value to the right-holder, while setting aside whether they are weighty enough to generate duties on others and how such duty-bearers are determined. May such duty-bearers be committed by the mere allocation of reasons for action by rights, or by virtue of each particular right, though the existence of disagreement in scope and content?

The conception of rights as fundamental rights does not increase the moral weight of human rights. I argue against the traditional conception that leads to think that universality by itself generates sufficiently weighty moral reasons for action in the current set of the so called human rights.^[6] As a consequence many questions arise: is there anything special about human rights that make them intrinsically morally weighty? Hence, should they be morally weighty just in virtue of their universality? Following this, is universality a sufficient condition for this task? In other words, what is the role of universality in bringing moral weight to rights and especially to human rights?

II. Legal, moral and Human Rights

The traditional, as well as the political view, identify three different kinds of rights at stake in this discussion: moral, legal and human rights (or as called by John Finnis, natural rights). Rights can be roughly understood by following the modern political philosophy account from Hobbes, Pufen-

6 Beitz, Ch., *The Idea of Human Rights*, OUP 2009, pp. 161.

dorf and Locke as liberty. The modern conception of rights, embodied in broader political theories of contract, conceive rights as “natural rights”, i.e. as liberties to the extent that these rights are founded independent of the law and even of any particular society, being previous to it; so that, when a person enter into a particular community, she will transfer some of her rights, voluntarily, in virtue of a social contract, to better enjoy her life, liberty and property. On the one hand, Hobbes grounds liberty on the main characteristics of the state of nature, with the subsequent critic that rights are hard to achieve without duties. While, on the other hand, Locke and Pufendorf have given raise to current theories of rights which understands human rights as benefits addressed to individuals. It is to say, the protection of certain objects or domains that will contribute to protect individuals’ interests, rather than something given in a certain situation, which will be context dependable. This last approach is called the benefit theory of rights. As a result, it raises the question whether rights are just benefits which generate duties on others, aiming at best serve other’s important interests. In this subject arises the skeptical claim, this is, whether there is a conception of human nature sufficiently strong to justify a clear account of human rights, which holds agents under a duty to satisfy them.^[7] The moderate version of such claim states that these interests shared by all human beings are too few; as a consequence they will only provide foundation for some fundamental prohibitions such as murder, torture, severe material deprivation. These prohibitions establish the so called narrow account of human rights, which is a consequence of the skeptical claim about universality.

Moreover, in this respect, John Finnis (Finnis: 198-205; 1980) identifies two ways to understand the relationship between rights, interests and liberty. The first one asserts that rights are benefits secured for persons and other persons subjected to those rules, i.e., the so called duty-bearers. On the other hand, he acknowledges that the theory of benefits or interests, the first one, treats rights as if they were a mere mean to “reflex” rules which impose duties; whereas, the second view emphasizes that such rules specifically recognize and respect a person’s choice. The direct consequence of the latter view is that these rules will enhance freedom. Thus, following this rationale, a person’s liberty will be limited by another’s freedom. This view constitutes the so called Choice Theory. John Finnis has argued that both claim-right and liberty are the main ascriptions that play a role in the so called rights-talk. He assumes this to the extent that the dominant

7 Beitz, Ch., *The Idea of Human Rights*, OUP 2009, pp. 4.

view understands that to have a right is to have a claim, and thus, claims entail duties, which actually constitute the strict definition of rights. More precisely, a claim-right may be either positive or negative.⁸ In addition, due to constraints in others' conduct, there may be moral rights that set limits to freedom among its subjects. As Griffin points out, there is a common thought which notes that liberty is not a right by itself, that is, to the realization of one's ends, but a condition for their pursue. Thus, the question is one of content, this is, how rich would be the array of human rights, given the idea of liberty as a means for purpose.

Nevertheless, some questions arise as a consequence of the political view: would there be a set of human rights in the case of a one-state world? What is more, how would rights' content change within this assumption? Considering that grounds for rights depend on what their main function is meant to be, then, the question is whether to ground rights on societal common goods or on mere individual interests. On the one hand, the traditional approach, such as the one held by Griffin, holds that the main function of human rights is the protection of what he calls *personhood*, of human dignity. Unlike the political view assumed by Rawls among others, he does not consider the limitation of sovereignty as the main function of human rights in current practice. On the contrary, he argues that human rights, roughly speaking, are adopted as normative agency protectors, the so called *personhood*. Nevertheless, he admits that personhood as a ground can leave some rights undetermined, so he adds *practicalities* as a result of the need for determination, acting as a second ground for his account of human rights.

The clarification of human rights function contributes to determine their role and thus, as seen with the idea of liberty as a means for purpose, establishes limits to their content. Now, the discussion about the content of such rights entails two main concerns: first, rights ground duties which generate reasons for action (this point will be developed further in the next section) and as a consequence, second, this set of rights may well be seen as an articulation of ethical demands (Sen: 4-5; 2004). Now, given that these demands provide content for rights based on alleged interests, the main problem within this account is the so called partisanship problem. The challenge of partisanship is to let certain account of human rights to end in the

8 Pogge refers to this feature of human rights when he introduces the concept of negative duties in the so called rights-talk: "(...) stringent negative duties are also in play: duties not to expose people to life-threatening poverty and duties to shield them from harms for which we would be actively responsible."

infliction of western values worldwide. In this sense, traditional accounts are more likely to fall in this critique, since they understand human rights as the fundamental and general moral rights. Indeed, John Finnis identifies human with natural rights, using both as synonyms.

On the other side, there is the political account of human rights. They defend that as far as rights safeguard peoples' interests, they should have institutional recognition, which as a consequence, will turn rights' ethical claims from private morality to collective concerns, for the sake of the common good. Furthermore, as Raz argues, individuals are not the only ones who claim for rights, neither their only possessors. Indeed, nowadays States and also corporations are able to claim for rights too, as far as they are legal persons and so they have legal rights (Raz: 33-34; 2010). Thus, these assumptions challenge the content and function of any account of human rights, since rights are no more focusing only on individuals. Concerning the rights-talk, rights will be demandable in the sense that they build a bilateral relation among the so called right-holder and the so called duty-bearer. As Raz states, it is widely believed that any right has its correlative duty; nevertheless, he denies the correspondence assumption by distinguishing between core and derivative rights. Thus, while some rights are grounded on duties, i.e., the so called core rights, others are grounded on them, the so called derivative rights. Thus, rights such as the right to life are considered core rights in so far as they directly satisfy individual interests. In this sense, Raz goes further arguing that there is not a necessarily direct correlation between rights and duties, such as in the case of the right to education, which gives ground not to one allegedly corresponded duty but to many. In addition, it is worth noting that the right to education provides educational opportunities not to one individual, but to many of them.

There are legal, moral and human rights. It is clear that almost every right can be legal, moral and human at the same time. Many authors from the traditional as well as from the political theory argue that human rights are moral rights, or as Skorupski states, a sub-class of moral rights. Furthermore, some legal rights are either created or recognized by law, in this sense, a legal right may have the same or quite the same content as a moral right (Raz: 31-35; 2010). How this may be clarified in order both to judge the rights practice and safeguard and protect both individual and collective interests? Would it be possible to draw a standard to judge rights practice? The point is to find a ground for rights to judge their practice. More precisely, the uncertainty of human rights, in this sense, is whether they have moral force and what confers them such force, so that they will be mor-

ally weighty enough to enforce their requirements. Now, while the traditional view grounds human rights in our humanity, the political account grounds⁹⁾ human rights in the protection of fundamental moral and political culture of a community through specific institutional arrangements or political conventions (Raz: 166-192; 1986).

III. Individual and collective interests, moral weight and grounded duties

As seen in the section above, rights consist in interest-based duties, and thus, generate reasons for action. More precisely, human rights practice generates a set of norms which eventually supply individual reasons for action. At the same time, these duties (which as seen above, are not exactly correlated to rights) generate obligations on the duty-bearers. As a consequence, as Raz points out, protected interests behind these rights should be sufficiently morally weighty to impose duties on others. Besides, Joseph Raz raises the question whether rights themselves are valuable enough to be sufficiently weighty for such an aim. In this respect, he argues that the main aim of protecting people's interests is the protection of such rights' object, it is to say, the value of that object to its possessors. Thus, he turns the attention from the value of the right to that object, to the value of the rights' object, as a result, it can be stated that the value of such right will depend on the value of the object to its possessors, as well as the value of the secure enjoyment of the object (Raz:36-37; 2010). This means that the value of this right to its possessors turns out to be the ground for the right. What's more, he argues that the value of such specific point in his view is that, as a consequence of where the value of the right lies, the right-holder has a special control over her rights. Consequently, Raz claims that the value of such right to a person lies in the special role that such right plays in the right-holder's life. It may be said that to warrant such rights, might have the impact of empower people as far as this enable them to securely enjoy such rights. Nevertheless, this assumption presents a broad view, in which remains the question about what is of value to the right-holder and its derivative problems such as what rights are fundamental, if any. One consequence of this empowerment of "ordinary people" in the international

9 Some authors, such as Joseph Raz even does not believe in "grounds" or "foundations" for rights. Raz, J., "Human Rights Without Foundations" University of Oxford Faculty of Law Legal Studies Research Paper Series, Working Paper No. 14/2007.

sphere of human practice is that it may rebound in the creation of a new channel for political action. Notwithstanding, the burden generated from the enforcement of the protection of rights, i.e., its moral weight, does not exclusively fall in the right-holder. Subsequently, the value of something to a person warrants holding others duty-bound to respect it.^[10]

In discussing the moral consequences of rights, it can be argued that rights generate both duties and reasons for action. Nevertheless, the problem then is how to move from a reason for action to an actual duty; so that duties will become compulsory actions and will create commitments in their duty-bearers. Furthermore, Skorupski distinguishes between rights and reasons for action as follows: while reasons for action may ground moral obligations, every right does not entail a moral obligation, correlatively. An example of this assertion is the Razian perspective showed before, the view which differentiates between two kinds of rights: core and derivative rights. Core rights are the ones which do not depend on any other right to its justification, while derivative rights assume core rights and depend on them to their justification. As an example we can consider the right to personal liberty as a core right, on the one hand, while on the other hand, the right to freedom of speech as a derivative right.^[11] Therefore, as Skorupski states, rights do not create moral demands, but morally permissible demands. Furthermore, there may be good reasons to guarantee something to someone, but this does not show that he has a right to it. Apparently, this fits the Razian claim that morality cannot be right-based, i.e., not all reasons for action ground rights, but there may be reasons for action not grounding rights. Now, how would a right-claim be morally demandable? How it will be established the standard which distinguishes between rights that raise morally permissible demands and those which do not? It is to say, how it will be stated the claim for the universalization of rights not being directly based on morality?

Following the political view, the essence of human rights as moral rights, is that they should be given institutional recognition, which transcends individual morality and becomes a collective concern. Hence, as far as they secure collective claims, there is an impact in the so called social good. In this sense, social good affects and may limit human rights. In this regard, Amartya Sen focus on the approach of open public reasoning, it is

10 Raz, J., "Human Rights in the Emerging World Order", *International Legal Theory* 31-47 (2010), pp. 37.

11 As for this right, one may say it is needed to include a previous right to, for instance, mass media.

to say, as far as human rights are likely to create imperfect duties on individuals, a theory of such rights would allow for internal variations. Such theory maintains the need for ethical attention demanded by any account of human rights. Nevertheless, since declarations of human rights have ethical demands, human rights would be best settled within societies if there is a standard inside the law, and since they are of international concern, in the international law. Nevertheless, it is not clear how such ethical demands entailed by human rights, understood as morally permissible demands, would become a system of international legal human rights, if such a thing is possible and whether this system is desirable.

The need for a ground for international human rights to build an international criterion still remains. It is almost clear that regarding societies, violations of human rights will be recognized in those places where the welfare is low; so that, human rights will be considered as a minimal standard to secure some welfare. As a consequence, such rights will be seen as a minimal standard based on equality (as Dworkin himself affirms) whose concern is individual as well as collective. As it has been seen before, it is controversial to hold that human rights import equality as a value directly into human rights' doctrine, since there are human rights such as anti-poverty rights which are different from those of equal suffrage, equal protection of the law and so on. Nevertheless, Dworkin argues that human rights are "trumps" over appeals to the general good. Concerning the relation between the domain of justice and that of human rights, Griffin affirms that these may be overlapping. Indeed, Dworkin again argues that a right can be override due to a high level of general good. These points raise challenges that an international declaration of human rights or at least, an international law of human rights, should take into consideration. Though every human right have its common characteristics of ethical demandability, each community would faces its necessities within, without falling in any form of relativism about human rights. Thus, it can be said that, though collective decisions will vary across communities, the basic principles of justice entailed in the declaration of human rights, will prevail.

This raises the question of the universality of human rights as a main characteristic. Firstly, though traditional accounts (such as the Griffin and Buchanan ones) set that human rights are universal in virtue of their moral and ethical claims and "demandability"¹²; though, as seen above, universality cannot be grounded in any sort of universal morality due to the fact

12 The term *demandability* broadly states that rights, understood as right-claims, and thus, being *claimability* one of their main features, have the characteristic of being demandable by the right-

that morality is not right-based and the necessary escape from partisanship. However, as seen above, morality changes over communities and indeed internationally. Besides, concerning justice, although it can be universalized, it is not even a sufficient claim, but a necessary one to settle international legitimate institutions, which may well be the institutional support of human rights. Now, as Skorupski defends, human rights will entail moral weight as far as an accusation of its violation would be well grounded. Thus, the point would be to identify a bunch of values that will be desirable for the sake of the common good provided by the state to pursue. Secondly, Amartya Sen differentiates his theory, concerning universality, from the ones that either try to justify the ethics of human rights in terms of shared universal values, i.e., the non-partisan view. He distinguishes it as well, from those that abdicate any claim to adherence to universal values in favor of a particular political conception that is suitable for the contemporary world. Regarding partisanship, he avoids it through the so called *interactive* process; it is to say, by examining what specific right would survive in collective discussion. Besides he argues that: "(...) Adam Smith's insistence that ethical scrutiny requires examining moral beliefs from, inter alia, "a certain distance" has direct bearing on the connection of human rights to global public reasoning."¹³ Besides, as Raz argues, such acceptance of universality implies that human rights content may be defined by other factors than being human.

IV. Human Rights: an ethical claim beyond borders through the reach of public reasoning

It can be stated that, what is at stake is the role that human rights, understood as a set of moral claimable rights, play at an international level. According to the political view, its main purpose is the limitation of state sovereignty, so that they will be a ground for political action. Now, Raz introduces a new important point, that is, he notices that limits in state sovereignty should not be confused with the limits of legitimate authority (Raz; 330-332; 2010). The author asserts that any measure imposed by a right to limit state sovereignty, may be morally justified. As a consequence, interna-

holders. This satisfies Skorupski assertion that rights are morally permissible, that is, one have no duty not to have whatever right.

13 Sen, A., "Elements of a Theory of Human Rights", *Philosophy and Public Affairs* Vol. 32, No. 4, 2004, pp. 354.

tional law is at fault when it fails to justify international action, thus, Raz further argues that a human right must have the capacity to be effectively enforced by legitimate authoritative institutions. Furthermore, he states that international law fails to recognize the legitimacy of such sovereign-limiting measures, when the violation of rights morally justifies them.^[14] As a result, while he argues in favor of a limitation of states' sovereignty, he clarifies this by pointing out that this intervention will not necessarily be a moral one. In this respect, since legitimate political authority is not in direct correlation with state's sovereignty, there may be political institutions legitimate enough to set limits on state's sovereignty neither violating its moral values nor its authority.

Contrarily, Dworkin holds that the correlative obligation, generated by right-holders as a weighty obligation, "trumps" appeals to what would maximize utility. Indeed, Buchanan argues that rights would be to some extent influenced by the social good, as well as the violation of a right as a means to maximize the social good is not a sufficient condition to effectively violate it. Now, he states that: "(...) the idea is not that considerations of social good are irrelevant to determining what our rights are, nor that rights may never be limited out of consideration for the social good, but rather that if we have a right to something, the mere fact that depriving us of it would maximize social good is not itself a sufficient reason for doing so."^[15] Contrarily, in *The Morality of Freedom*, Joseph Raz argues that, taking into account that rights consist in interest-based duties, and these duties reflect people's interests, it cannot be said that these interests are trumps in the sense of overriding considerations based on individual interests. Furthermore, following Raz it may be said that individual interests cannot be trumps as far as they express the right-holders' status as persons and the respect owed to them in recognition of that fact. Finally, he ratifies this idea stating that: "Respecting a person consist in giving appropriate weight to his interests."^[16]

As a consequence, rights supply weighty reasons for action, though they are not "absolute" and furthermore, they are rights held by individuals. Despite it, individuals have them only when the conditions are appropriate for governments to have the duties to protect the interests protected by rights (Buchanan: 123-124; 2004). Thus, it raises the question whether

14 Raz, J. "Human Rights Without Foundations" in *The Philosophy of International Law*, by Besson, S. and Tasioulas, J., OUP 2010

15 Buchanan, A., *Justice, Morality and Self-Determination: Moral Foundations of International Law*, OUP 2004

16 Raz, J., *The Morality of Freedom*, Clarendon Paperbacks, Oxford 1986

the right stays only within the government or beyond. Or, put it in another way, it raises the question whether human rights should be conceived as absolute or not due to prevention. Although human rights are not absolute, they are able to impose limits to sovereignty which are morally justified. In this sense, international law should recognize human rights violations worldwide and as a consequence, it will justify international action. Furthermore, Raz come up with a controversial claim saying that human rights are primarily those rights that should be successfully respected and enforced by law; he settles limits to the account of human rights arguing that those rights which are not successfully enforced or respected by law, are not human rights.

In this line goes the Rawlsian argument about a subset of rights in Law of Peoples; furthermore, what Rawls calls human rights is either a proper subset of the rights possessed by citizens in a liberal constitutional democratic regime, or the rights of the members of a decent hierarchical society. Their main function as human rights is the restriction of the justifying reason for war and specification of the limits for a regime's internal autonomy. Notwithstanding, as explained before, I endorse the view which holds that the limitation of a state's sovereignty is no longer determined by a set of moral values. Moreover, I would say that, such values need to be transcended for the sake of the international and domestic protection and respect respectively, of human right. Therefore, the main reason to limit sovereign practice will be to have such measures established by the international practice of human rights.

To sum up, Rawls in *Law of Peoples*¹⁷ defines human rights as necessary conditions for any system of social cooperation, which will somehow ground public reason. Now, he conceives the idea of public reason in a liberal society like other political rights and duties, as an intrinsically moral right. In this respect, Raz criticizes Rawls' connection of the conditions for social cooperation within the limits of sovereignty, arguing that Rawls avoids the fact that state sovereignty is no longer determined only by moral values which impose moral limits to the authority, but by possible moralities interference by one another, together in the same state. This way, Raz tries to reflect that moral principles may not only limit state sovereignty, but also fix limitations in case to justify interference by international organizations. As a consequence, Raz states that: "(...) based human rights in the conditions of human cooperation disregards the difference between the

17 Rawls, J., *Law of Peoples*, pp. 78-82.

limits of authority and sovereignty” (Raz: 327-334; 2010) Then, it raises the question whether human rights should be based in the conditions for social cooperation. In this sense I endorse Amartya Sen’s view when arguing that, although the universality of rights depends upon their survival to the public deliberation, there is a need for the understanding of ethical claims raised by rights, i.e., its associative nature of the acceptability of values (Sen:345-350; 2004).

V. Conclusion

To sum up, this article faces the questions whether human rights as understood in the Official Declaration of Human Rights, may be a ground for political action. It can be understood as divided in four questions, some of which remain unanswered: first, are human rights just benefits which ground duties or moral reasons that establish limits on freedom? Second, how would a right claim be morally demandable? Third, is universality one of the main characteristics in seeking an optimal standard for human rights? Four and last but not least, should human rights be based on the conditions for social cooperation?

After illustrating these questions along the text, we can conclude that, since rights ground duties, they are able to create morally weighty reasons for action and even supply them with human rights as norms, due to its further role, in transcending individual interests. They may have moral weight to justifiably limits to state sovereignty, as far as they are stated to be morally permissible demands. As stated in the abstract, a sense of collectivity in defining the content of human rights, instead of a universal individualism, will best protect individual dignity, indeed, avoiding the parochialism objection. As a consequence, it may be said that universality will neither overcome, nor override morality.

References

- BEITZ, Charles., “Human Right as a Common Concern”, *American Political Science Review*, Vol. 95, No. 2 June 2001, pp. 269-282.
- BEITZ, Charles., *The Idea of Human Rights*, OUP 2009.
- BESSON, S., and Tasioulas, J., *The Philosophy of International Law*, OUP 2010.
- RAWLS, J., *Law of Peoples with the idea of public reason revisited*, Harvard University Press, 1999.

RAZ, J., *The Morality of Freedom* Clarendon Paperbacks, Oxford 1986.

RAZ, J., "Human Rights in the Emerging World Order", *Transnational Legal Theory* 2010, pp. 31-47.

BUCHANAN, A., *Justice, Legitimacy and Self-Determination: Moral Foundations for International Law*, OUP 2004.

FINNIS, J., *Natural Law and Natural Rights*, Clarendon Press, Oxford 1980.

SEN, A., "Elements of a Theory of Human Rights", *Philosophy and Public Affairs*, Fall 2004.

STEINER, H., "An Essay on Rights", Blackwell Publishers 1994, Cambridge, Massachusetts.

ENTRE OS DEVERES DE JUSTIÇA DOMÉSTICA E GLOBAL: UMA QUESTÃO DE PRIORIDADE

BETWEEN THE DUTIES OF DOMESTIC AND GLOBAL JUSTICE: A MATTER OF PRIORITY

Maria João Cabrita*
majcabrita@gmail.com

O debate sobre o alcance da justiça distributiva, interno ao liberalismo igualitário, reflecte duas posições distintas: a) a que defende que o dever de justiça concerne unicamente à sociedade doméstica e toma a estrutura básica como objecto primeiro da justiça, como faz John Rawls; e b) a que denota o alcance global do dever de justiça e a interdependência entre as estruturas básicas domésticas e a estrutura básica global – Barry, Beitz, Pogge e Tan, entre outro. No seio desta última via, alguns teóricos argumentam não só que o princípio da diferença é o princípio de justiça distributiva global mais adequado, como consideram a primazia do princípio da diferença global sobre o princípio da diferença doméstico (Pogge e Tan). Neste artigo procurarei analisar em que medida esta prioridade pode encaminhar o liberalismo igualitário para uma situação de impasse. Sob este intuito, retenho-me especialmente no cosmopolitismo moral de Thomas Pogge – ilustrativo de uma das muitas feições da filosofia cosmopolita contemporânea sobre a justiça.

Palavras-chave: deveres de justiça (doméstica e global), cidadão do mundo, responsabilidade, identidade, cosmopolitismo moral.

In the heart of egalitarian liberalism, the debate over the scope of distributive justice reflects two distinct positions: a) which argues that the duty of justice concerns only the domestic society and takes the basic structure as the first subject of justice, like John Rawls; and b) which denotes the global scope of the duty of justice and the interdependence between the domestic basic structures and the global basic structure – Barry, Pogge, and Beitz Tan, among others. Within this latter route, some theorists argue not only that the difference principle is the most appropriate principle of global distributive justice, as they also consider the primacy of the glo-

* CEHUM, Universidade do Minho, Braga, Portugal.

bal difference principle over the domestic difference principle (Pogge and Tan). In this paper I will analyze how far this priority can lead the egalitarian liberalism into a deadlock situation. Under this light, I pay a closer attention to Thomas Pogge's moral cosmopolitanism – illustrative of one of the many features of contemporary cosmopolitan philosophy about justice.

Key Words: duties of justice (domestic and global); person; world citizen; identity, responsibility, moral cosmopolitanism.

Prólogo

Sucintamente, começo por lembrar as raízes estóicas e kantianas da ideia de “cidadão do mundo” e, na sua esteira, por dilucidar as teses nela implícitas. Este ponto de partida é tanto mais relevante quanto a proposta de Pogge sobre a justiça global informa a concepção clássica de comunidade humana e a concepção kantiana de sujeição de todas as crenças, relações e práticas ao teste de interação voluntária e razão imparcial.

O cosmopolitismo surgiu inicialmente vinculado à negação de filiação local, à *polis*, em nome da filiação universal à razão humana. Mas foi essencialmente no sentido positivo, difundido pelo estoicismo, e não na concepção cínica, que a ideia de “cidadão do mundo” veio a ser retomada por Kant e apreendida na contemporaneidade; dado, neste sentido, permitir configurar os domínios social e político a partir da igualdade e sem olvidar a diferença – união que confere um carácter paradoxal à ideia de cidadão do mundo. Imbuídos de uma concepção ética que confere valor à vida de todo e qualquer ser humano, não obstante o seu género, a sua classe social, a sua nacionalidade, etc – ideia-chave do reconhecimento dos deveres de humanidade – os estóicos concederam ao *cosmos* a centralidade outrora atribuída à *polis* no horizonte político. O cosmopolitismo estóico revela-se na sua metáfora dos círculos concêntricos: cada pessoa encontra-se no centro de uma série de círculos concêntricos de associação e responsabilidade, que se dilatam do eu à família e amigos, à cidade e nação e, por último, à humanidade[1] (veja-se Simmons, 1998: 181).

Apelando à metáfora estóica dos círculos concêntricos[2], Kant apreendeu a ideia de «cidadão do mundo» – ilustrada pelo termo *Weltbürger*

1 A tradução das citações do inglês para português, ao longo do *corpus* do texto, são da minha inteira responsabilidade.

2 Na sua doutrina das virtudes, Kant escreve: “É um dever, quer para consigo quer para com os outros, (...) criar para si um centro imóvel dos seus princípios, mas ver este círculo, traçado à sua

– como igualdade moral. Com ele a concepção de “cidadão do mundo” ganhou corpo, pelo enlace à intersubjectividade ilustrada na ideia de uso público da razão, e o direito cosmopolita foi reconhecido como complemento do direito civil e político e do direito das gentes (Kant, 1795/6, 140). Ao limitar o direito cosmopolita “[ao] direito de um estrangeiro a não ser tratado com hostilidade em virtude da sua vinda ao território de outro” (Idem: 137), o cosmopolitismo kantiano fica muito aquém das filosofias contemporâneas dos direitos humanos; conquanto ofereça em grande medida os seus fundamentos através da ideia de que a nossa obrigação moral para com os outros assenta na humanidade e não na pertença a uma determinada comunidade, cultura ou nação. Por outro lado, urge lembrar que o cosmopolitismo kantiano não se cinge à ideia de hospitalidade. Kant refere-se ao cosmopolitismo num sentido mais amplo, como “aspiração de criar uma sociedade de indivíduos independente dos Estados (Archibugi, 1995: 430). No encaço da ideia de uma história universal sob propósito cosmopolita, reconhece “um estado de cidadania mundial como o seio em que se desenvolverão todas as disposições originárias do género humano» (Kant, 1874: 35).

A máxima “cada pessoa deve ser tida como igual na esfera moral da humanidade” é hoje assegurada e fomentada por princípios que estabelecem a estrutura moral cosmopolita – como os do igual valor e dignidade, da agência activa (ou autodeterminação) e da responsabilidade e compromisso pessoal; por princípios que justificam a actividade individual – como os do consentimento, da deliberação sobre matérias públicas e da inclusão e subsidiariedade; e por princípios que estruturam a avaliação da prioridade de necessidade e conservação de recursos – como da revogação de danos (princípio de justiça social) e da sustentabilidade (veja-se Held, 2005: 12-16). Retenho-me aqui, especialmente, no princípio que constitui o axioma de todas as perspectivas cosmopolitas, o princípio do individualismo igualitário ou do igual valor – à partida, trata-se de respeitar a dignidade e a escolha de todo e qualquer ser humano, sem negar a sua diversidade cultural e diferença.

O ideal de “cidadão do mundo” incorpora duas teses centrais ao cosmopolitismo: a tese da identidade e a tese da responsabilidade. Como tese da identidade, o cosmopolitismo enuncia que cada um de nós é uma pessoa marcada ou influenciada por uma variedade de culturas; como tese da responsabilidade, guia o indivíduo quanto às suas obrigações locais e às

suas obrigações para com todos aqueles, que conquanto lhe sejam absolutamente estranhos e distantes, se vêm afectados pelas suas acções. A primeira tese é enfatizada pelo cosmopolitismo sobre a cultura e a identidade social individual, a segunda pelo cosmopolitismo sobre a justiça – dois dos muitos e variados filões do cosmopolitismo moral contemporâneo, que não se excluem mutuamente (veja-se Scheffler, 1999).

O cosmopolitismo sobre a cultura sustenta a ideia de fluidez da identidade individual; ou seja, reconhece a capacidade das pessoas para forjarem novas identidades, pela recorrência a diferentes fontes culturais, e o seu conseqüente florescimento. Logo, opõe-se à ideia de identidade individual decorrente da filiação a um determinado grupo cultural, circunscrito e estável, advogada por algumas formas de nacionalismo, multiculturalismo, comunitarismo e liberalismo. A ambiguidade inerente à ideia de cidadão do mundo perpassa o cosmopolitismo sobre a cultura sob a forma do seguinte dilema: reivindica-se a desnecessidade dos indivíduos se situarem no seio de uma tradição cultural singular em vista do seu florescimento ou afirma-se que as pessoas não se podem desenvolver dessa forma. A sustentar o segundo termo da alternativa, a via extrema nega que a adesão a valores e tradições de uma comunidade particular constitua um rumo viável na contemporaneidade; diferentemente, em apoio do primeiro termo, a via moderada considera que, conquanto a prosperidade individual não implique necessariamente a pertença a uma cultura, as pessoas podem-se manter no contexto de uma determinada cultura particular.

Por sua vez, o cosmopolitismo sobre a justiça concerne ao alcance da justiça; alude aos deveres de justiça independentemente das culturas de cidadania e de autodeterminação, em demanda da igualdade global – sucinta e genericamente, defende que a distribuição dos bens materiais e recursos entre os indivíduos deve ser decidida independentemente das fronteiras nacionais no seio das quais se encontram. Opõe-se, deste modo, a toda e qualquer teoria que advogue que os princípios de justiça distributiva se aplicam primeiramente, ou senão mesmo exclusivamente, às sociedades domésticas – esta ideia de exclusividade é veiculada por Rawls em *The Law of Peoples* (1999), defraudando as expectativas dos defensores do princípio da diferença global, como Beitz e Pogge, entre outros. Na concepção rawlsiana as obrigações da justiça de um indivíduo para com um outro substanciam deveres de concidadania e não deveres para com os membros de outras sociedades domésticas. Isto não significa que não tenham obrigações morais para com eles – na Lei dos Povos Rawls assinala a obrigação cosmopolita de se respeitar os direitos humanos (Rawls, 1999: 37).

O cosmopolitismo sobre a justiça coloca-se, assim, nos antípodas da teoria política que divide o trabalho moral entre os níveis doméstico e internacional, atribuindo privilégio moral à sociedade doméstica – conferindo a esta a responsabilidade primeira pelo bem-estar dos seus cidadãos e à sociedade internacional a responsabilidade pela manutenção das condições de fundo sobre as quais as sociedades domésticas se desenvolvem e florescem (veja-se Rawls, 1999). Descendente da via da “moralidade dos Estados”, esta teoria substancia um liberalismo social, e não cosmopolita, que perde de vista factos determinantes da justiça internacional coeva – como são os da desigualdade e a pobreza globais; da interdependência económica cada vez mais complexa; da articulação entre os regimes e as instituições internacionais; e do desenvolvimento da sociedade civil internacional (veja-se Beitz, 1979 e 1999).

A obscuridade inerente à ideia de “cidadão do mundo” também se faz sentir no cosmopolitismo sobre a justiça; sob a forma de confronto com a dificuldade de saber se existe algo que os membros de uma sociedade doméstica particular devam uns aos outros que não devam a estranhos. Ou seja, coloca sob suspeita a existência de normas cuja aplicação se restrinja aos indivíduos de uma determinada sociedade doméstica. No âmbito da força dos princípios requeridos pela justiça cosmopolita, a filosofia cosmopolita contemporânea assume duas posições amplas: a espessa (*thick*) ou forte (*strong*) e a fina (*thin*) ou fraca (*weak*) (veja-se Beitz, 1999; Miller 2000; e Held, 2005). A primeira considera que os princípios de justiça distributiva locais são igualmente globais e que, conseqüentemente, não temos o direito de usar a nacionalidade como pretexto de comportamentos discriminatórios. Diferentemente, para um defensor do cosmopolitismo fraco existem algumas obrigações extra-nacionais que têm algum peso moral. Mas o debate filosófico cosmopolita não cobre apenas os seus requerimentos normativos, estendendo-se à concepção moral desses requerimentos (veja-se Tan, 2004: 12), à discussão entre as vias moderada e extrema – como previamente anunciei relativamente ao cosmopolitismo sobre a cultura e a identidade social individual.

O cosmopolitismo moral moderado, como assinalado por Scheffler (1999), assume a existência de obrigações especiais que não são moralmente justificadas em termos cosmopolitas – ser cidadão do mundo significa, neste sentido, que para além das suas relações pessoais e filiações a grupos particulares, o indivíduo mantém uma relação ética com outros seres humanos em geral. Diferentemente, uma via reducionista dos cuidados e obrigações especiais, como a via extrema do cosmopolitismo moral,

considera que as responsabilidades especiais são justificáveis só e apenas à luz de princípios e fins cosmopolitas. O que se torna visível, neste debate, é a dificuldade em se articular o compromisso com a igualdade – a ideia de que todas as pessoas têm um valor igual – e o reconhecimento de responsabilidades especiais – estas pressupõem a anuência de que algumas pessoas têm mais valor que outras. Consequentemente, no âmbito da justiça questiona-se a prioridade do dever de ajudar alguém pelo simples facto de pertencer a uma determinada sociedade doméstica e não a outra.

A tese da prioridade de dever de ajudar os compatriotas não implica a negação da existência de direitos básicos universais, cuja satisfação é essencial à satisfação de qualquer outro direito, como o direito de subsistência e o direito à segurança, “mas nega que qualquer dever de ajudar correlativo seja universal ou mesmo transnacional” (Shue, 1996: 132). Neste sentido, as mesmas pessoas que, em caso de guerra, têm o dever de arriscar a vida em nome da pátria, podem nunca vir a ser obrigadas a ajudar pessoas que se vêm privadas de bens essenciais à subsistência, pelo simples facto de não serem suas compatriotas. Mas, como sublinha Shue, “intuitivamente, é plausível que se possa ter a obrigação de partilhar recursos com pessoas relativamente às quais ninguém teria qualquer obrigação de arriscar a própria vida” (Idem: 134). A nossa consciência de pertença à humanidade revela-se especialmente quando somos confrontados com problemas que colocam em risco a subsistência dos indivíduos – tais como o facto de se ter nascido no seio de uma sociedade sem recursos. Nesse caso, acção humanitária será suficiente? A menos que se queira perpetuar as razões profundas da insustentabilidade da grande maioria da população mundial, a questão não deve ser colocada ao nível das nossas obrigações para com os estrangeiros, de deveres humanitários, mas ao nível dos nossos deveres de justiça para com qualquer indivíduo do mundo. É precisamente a este nível que Thomas Pogge desenvolve a sua proposta em vista da erradicação da pobreza extrema.

I

Na esteira deste prólogo, detenho-me no cosmopolitismo moral de Pogge. Assente na noção de que cada ser humano tem um valor como unidade última do cuidado moral, a variante do cosmopolitismo moral de Pogge “é formulada em termos de direitos humanos com agregação interpessoal directa” (Pogge, 2002: 176). Enraizada na ideia de que todas as pessoas se

encontram comprometidas umas com a outras, na exigência do respeito mútuo que impõe limites às condutas pessoais e às diligências de estruturação de esquemas institucionais, trata-se de uma via que desafia as perspectivas que tomam o Estado, a nação, a comunidade ou mesmo o povo como titulares de responsabilidades específicas, distintas e justificadas separadamente das responsabilidades gerais ou globais. Representante da via cosmopolita neo-rawlsiana que se focaliza na justiça económica e social, compreendida como promoção da igualdade de oportunidades e da distribuição de bens sociais primários, Pogge não se limita a reconhecer o princípio da diferença como o princípio de justiça distributiva global mais adequado, dado que da sua aplicação à escala global resulta uma redistribuição fortemente igualitária dos recursos mundiais, como defende o seu primado relativamente ao princípio da diferença doméstico. Neste sentido, num tom crítico à teoria da justiça rawlsiana, escreve: “tendo em conta a aparente complexidade do problema da justiça de fundo, é imperativo tomar a perspectiva global desde o início, ajustar as nossas reflexões morais sobre a organização interna das sociedades e sobre as restrições adequadas à conduta individual à luz da nossa aspiração para uma estrutura básica global justa e estável” (Pogge, 1989: 256).

Na concepção de Pogge as desigualdades entre os indivíduos do mundo é justificada apenas quando beneficie aqueles que menos têm – a justiça distributiva tem um alcance global dado o igual valor moral dos indivíduos. Ao defender a justiça global, considera o bem-estar dos indivíduos como prioritário aos valores e interesses da sociedade e que é em sua vista que se deve proceder às reformas institucionais; e, sob esse intuito, alerta para a interdependência complexa entre as estruturas básicas domésticas e a estrutura básica global, reconhecendo a existência de um sistema internacional de cooperação formado por regras, instituições e práticas. Neste sentido, avaliando a erradicação da pobreza extrema – compreendida como uma violação dos direitos humanos[3] – como a questão prioritária da justiça global, lembra que os cidadãos mais ricos dos países mais influentes são activamente responsáveis pela maior parte da pobreza que ameaça a vida no mundo; que nestes países a luta contra a pobreza não é tida, pelas práticas governamentais, como uma obrigação moral ou legal[4]. Em vista

3 Pogge focaliza a sua análise da violação aos direitos humanos em duas questões fundamentais: as causas – a) as ações (danos interaccionais), b) as omissões (falhas de aliviar interaccionais) e c) as instituições sociais – e as responsabilidades (veja-se Pogge, 2007).

4 “The official position articulated by the United States and practiced by the developed countries can then be characterized by these three elements: We are able to reduce severe poverty and

da erradicação da pobreza extrema, Pogge advoga que os indivíduos têm o dever de não causar dano a qualquer outro (a), o dever de evitar o dano que o seu comportamento passado possa causar no futuro (b) e de não compactuarem com um sistema institucional que lese os mais pobres (veja-se Pogge 2002; 2005).

Esta perspectiva assenta na convicção de que quando está em causa reclamar o cuidado constante, os deveres negativos (a) e intermédios (b) – positivos porque requerem a acção do agente e negativos na medida em que o seu requerimento é contínuo com o dever de evitar causar dano nos outros (veja-se Pogge, 2005: 94) – são mais rigorosos que os deveres positivos, visto gerarem obrigações positivas apenas pela conduta voluntária. Esta argumentação ganha terreno no seguimento do fraco acolhimento do apelo aos deveres positivos em vista da erradicação da pobreza extrema (Peter Singer, Henry Shue, Peter Unger e outros) entre os cidadãos dos países mais influentes. Logo à partida, evidencia o seu compromisso com instituições sociais que produzem tais privações, dado beneficiarem das enormes desigualdades por elas produzidas. Ou seja, Pogge acentua a necessidade de se romper com a lógica que amplia ininterruptamente o poder económico das elites e que se revela moralmente arbitrária; que se desculpa dos danos que causa nos cidadãos dos países mais pobres pela implementação de políticas de assistência internacional.

Criticando a tese da causalidade puramente doméstica da pobreza, que acolhe a adesão da maioria dos indivíduos do mundo desenvolvido e explica, em grande medida, a persistência das elites brutas e corruptas nos países mais pobres (veja-se Pogge, 2004: 538-541), Pogge considera que a pobreza extrema se fica a dever, em grande medida, à ordem económica global – “modelada para reflectir os interesses dos países ricos, dos seus cidadãos e das suas corporações” (Idem, 537). Mostra, sobretudo, que a tolerância e cooperação com a corrupção instituída nas autoridades dos países subdesenvolvidos e os privilégios concedidos pela comunidade internacional aos governos dos países – de acesso aos recursos naturais e de acesso a empréstimos da banca internacional – causam danos nos mais desfavorecidos (Pogge, 2001: 20s; 2002: 29s; 118s; 2004: 543s). Ao conferir à elite no poder direitos de propriedade legais sobre os recursos do seu país, o privilégio internacional de acesso aos recursos naturais incentiva a luta anti-democrática pelo poder político e tem por consequência a corre-

hunger and diseases associated therewith at modest cost; we are willing to spend a tiny fraction of our national income toward such a reduction, but we are not legally or morally obligated to give any weight at all to this goal” in Pogge, 2001: 11.

lação negativa entre a riqueza de recursos e o rendimento económico. Consequentemente, tem efeitos desastrosos em países subdesenvolvidos com amplos recursos naturais. Por sua vez, os males decorrentes do privilégio internacional de empréstimos não são menores: hipoteca o futuro dos cidadãos em prol de interesses pessoais da classe governante; debilita a capacidade de implementação de reformas estruturais e de programas políticos inovadores dos governos democráticos posteriores; e, porque constitui um bónus adicional para os detentores do poder coercivo, estimula as tentativas golpistas.

Sob o desígnio de acabar com a desigualdade radical entre os indivíduos mais ricos e mais pobres do mundo, uma arbitrariedade mantida coercivamente à custa da violação de um dever negativo de justiça, Pogge propõe a aplicação à escala global de um princípio suficiente que tem por base “a ideia de que as desigualdades são aceitáveis desde que as populações estejam acima da suficiência definida (...) como um rendimento acima de um dólar por dia” (Rosas, 2006: 547). Recomenda neste sentido, e na esteira das cláusulas inerentes à noção de apropriação lockeana[5], a criação de um imposto sobre o uso dos recursos naturais – “dividendo de recursos global”. Trata-se de um imposto que, recaindo sobre os cidadãos dos países mais influentes, visa constituir um fundo a distribuir pelos cidadãos dos países mais carenciados – um pequeno imposto sobre os fósseis combustíveis bastaria, nesta perspectiva, para acabar com a fome no mundo.

Esta proposta assenta na ideia de que aqueles a quem as nossas acções causam dano devem ser compensados – desenvolvida pelo liberalismo libertário (veja-se Nozick, 1974: 78-84) – de modo a rectificar-se a desigualdade radical – “resultado cumulativo de décadas e séculos em que as sociedades e grupos mais prósperos usaram das suas vantagens em capital e conhecimento para expandi-las ainda mais” (Pogge, 2002: 211). Aqueles que, involuntariamente, usem menos os recursos do planeta devem ser compensados por aqueles que os consomem exaustivamente. Esta ideia não

5 A noção lockeana de apropriação inicial, num estado de natureza pré-institucional é limitada por duas cláusulas: o indivíduo não tem o direito de se apropriar para além dos limites do seu consumo; e deve deixar aos outros em quantidade e qualidade suficiente – veja-se Locke, 1690: §. 31 – §33, 254s. Através da condição de não-desperdício, Locke mostra como os limites de apropriação coincidem com as nossas capacidades de produzir e de consumir. A segunda restrição emerge sob o desígnio de se assegurar a situação inicial dos outros e é reconhecida como “Lockean proviso”. Trata-se de um dever negativo executório estritamente devido aos outros. No estado institucional esta condição é suspensa, por consentimento universal, em vista de uma condição de segunda ordem que coloca todos numa situação melhor – como salienta Pogge: “it governs not changes in the property status of resources (acquisitions and transfers), but changes in the rules that govern changes in the property status of resources”, in Pogge, 2002: 143.

implica a compreensão dos recursos globais como propriedade comum da humanidade a ser partilhada igualmente, mas uma concepção mais modesta – trata-se de deixar para cada governo o controle dos recursos naturais do seu território. Neste sentido, a taxa global incide sobre a exploração dos recursos e não sobre a posse de recursos, quer se lhes dê ou não uso – distancia-se neste sentido, das propostas que visam um igualitarismo global compatível com as políticas de autodeterminação, como a de Cécile Fabre (2005).

Os direitos de propriedade funcionam como constrangimento da acção; ou seja, o direito de propriedade do indivíduo A sobre x impõe um dever negativo geral a todos os outros indivíduos de não usarem x sem permissão de A. Todavia, em caso de situações de emergência pode-se usar um bem de alguém sem o seu consentimento, desde que seja compensado totalmente pela transgressão – o dever negativo implica uma obrigação positiva cujo conteúdo é independente do seu consentimento. Em analogia a esta compensação, Pogge crê que “os direitos humanos devem ser compreendidos como geradores de reivindicações morais mínimas contra aqueles que participam na imposição de instituições sociais” (Pogge, 2007: 24). Neste sentido, conquanto aceite a perseverança libertária sobre o constrangimento mínimo que os deveres dos direitos humanos podem impor – que não causemos dano aos outros em certas vias; a sua compreensão institucional não pressupõe, como aquela via, a desvalorização dos direitos humanos sociais e económicos – direitos que gerem reivindicações contra os indivíduos que impõem sobre nós uma ordem institucional coerciva que restringe a nossa liberdade de acesso às necessidades básicas. Assim sendo, todos os agentes humanos têm um dever negativo de não cooperar com uma ordem institucional injusta, a menos que seja compensatória, protegendo as suas vítimas ou trabalhando em vista de reformas.

Como já assinalado, Pogge evidencia a relevância dos factores institucionais – notavelmente, das regras que governam as interacções económicas nos contextos nacional e internacional – no conjunto de causas determinantes da pobreza extrema^[6]. Esta importância fica-se a dever “ao seu enorme impacto na distribuição económica no seio da jurisdição a que se aplica” (Idem: 26); à sua enorme visibilidade e ao facto de ser mais fácil

6 “The discussion of omissions suggests that a very important source of positive obligations with regard to severe poverty in the modern world is our negative duty not to participate in the imposition of social institutions under which some avoidably lack secure access to the objects of their economic human rights. Our discussion of acts suggests that among the causal factors that are relevant to the incidence of severe poverty and afford good visibility, institutional factors are the most important”, in Pogge 2007: 25.

sustentar regras moralmente bem sucedidas que condutas moralmente bem sucedidas. Consequentemente, a proposta de Pogge para a erradicação da pobreza – dividendo de recursos global – pressupõe uma reforma institucional global cuja realidade e sustentabilidade se depreende das seguintes razões: em primeira instância, face ao seu enorme contributo para evitar a pobreza extrema os montantes e os custos de oportunidade que cada cidadão influente impõe a si mesmo para a suportar são mínimos; em segundo lugar, assegura que estes sejam compartilhados equitativamente entre os mais ricos; e, por último, uma vez implementada, não exige ser repetida, ano após ano, através de dolorosas decisões pessoais (veja-se Idem, 29). Esta via rompe com as estratégias que visam manter a configuração da ordem económica global coeva; olvidando-a ou, senão mesmo, negando-a como causa determinante da crescente evolução da pobreza extrema, conquanto lhe atribua um papel relevante na luta contra este flagelo.

A argumentação de Pogge em prol da justiça global, desenvolvida numa linguagem dos direitos humanos, encurta a distância entre as vias igualitária e o libertária, tanto pelo apelo ao direito de propriedade lockeano como pelo reconhecimento de que, como já assinalado, os deveres negativos, como o dever de não causar dano aos mais pobres, são mais rigorosos que os positivos, dado gerarem obrigações positivas apenas pela conduta voluntária (Pogge, 2002: 132). Da mesma forma, a sua proposta é justificável nas terminologias contratualista e consequencialista. Mas para além da recorrência a uma estratégia ecuménica – que começa por mostrar como o mundo é pervertido pela desigualdade radical e concernente a todos os aspectos da vida humana e visa tornar o dividendo sobre os recursos naturais razoável a qualquer via do pensamento político ocidental – o filósofo recorre a uma estratégia normativa e empírica que remete para a ideia de responsabilidade causal – os cidadãos dos países desenvolvidos têm obrigações especiais de acabar com a pobreza, dado contribuírem significativamente para a sua existência. Assim sendo, a responsabilidade causal da comunidade internacional pela génese e perpetuação de desigualdades injustas, que condenam algumas populações à mais profunda pobreza, pressupõe a ideia de responsabilidade directa das pessoas.

A referência à responsabilidade causal emerge, inicialmente, ligada à argumentação de Pogge em defesa do alcance global da aplicação do princípio da diferença, como desenvolvida em *Realizing Rawls* (1989). Neste ensaio, o filósofo evidencia como a responsabilidade causal pela ordem global dá origem à responsabilidade moral, a uma responsabilidade colectiva pela estrutura básica global que explicita o artigo 28º da *Declaração Univer-*

sal dos Direitos Humanos – cujo enunciado reconhece o reino de uma ordem social e internacional, que efective os direitos e liberdades nela enunciados, como um direito das pessoas. Neste sentido, a responsabilidade colectiva causal pela perpetuação de instituições sociais injustas recai sobre aqueles que delas retiram vantagens; conferindo-lhes uma responsabilidade moral por dificultarem o acesso daqueles que se encontram numa situação mais desvantajosa, frequentemente resultante de factores arbitrários, aos bens de primeira necessidade.

O cosmopolitismo moral de Pogge envereda por uma variante institucional (e não interaccional) que conduz a uma moralidade mais pertinente e global, na qual os direitos humanos são tidos como constrangimento às condutas pessoais e o seu cumprimento como sendo da responsabilidade dos agentes colectivos e individuais. Esta variante moral, distintamente da interpessoal, assinala a responsabilidade directa das pessoas pelo cumprimento dos direitos humanos; dado todos os seres humanos participarem na ordem institucional global, que envolve instituições estatais, um sistema legislativo e diplomático internacional, um sistema global de capitais, bens e serviços. Assim sendo, cada pessoa tem o dever de não cooperar com uma ordem institucional injusta – dever que desencadeia obrigações de proteger as vítimas e de promover reformas institucionais em vista de uma maior observância dos direitos humanos. Trata-se de uma responsabilidade partilhada que se estende da ordem institucional doméstica à ordem institucional global; relativa tanto ao que estabelece e autoriza quanto aos seus efeitos – como escreve, “no mínimo os cidadãos mais privilegiados e influentes dos países mais poderosos e aproximadamente democráticos suportam a responsabilidade colectiva do papel do seu governo na concepção e imposição dessa ordem global e a sua falha em reformá-la em vista de uma maior cumprimento dos direitos humanos” (Pogge, 2002: 179). Neste sentido, o filósofo opõe-se às táticas que visam limitar a relevância prática da responsabilidade partilhada – à estratégia filosófica que olvida os efeitos decorrentes das instituições sociais; e à estratégia empírica que enfatiza as explicações locais dos direitos humanos e da sua distribuição.

De que forma esta perspectiva cosmopolita – moral institucional – se relaciona com a noção de justiça distributiva? Trata-se, segundo Pogge, de saber como escolher ou projectar as regras de condução da economia que regulam a propriedade, a cooperação e as trocas e, assim, as condições de produção e distribuição. Ou seja, defende-se a procura de uma ordem económica sob a qual todos os que nela participam satisfaçam as suas necessidades sociais e económicas básicas. Neste sentido, a resolução das injustiças

da ordem económica não pressupõe a existência de uma comunidade de pessoas primeiramente comprometidas com o que partilham entre si, mas a justiça económica global exige e suporta a realocação da autoridade política – esta constitui, a par da paz e da segurança, da redução da opressão e da ecologia e democracia (compreendida como o direito humano de participação política), um dos sustentáculos da sua defesa de uma soberania vertical dispersa.

A promoção da justiça exige a existência de instituições sociais, políticas e económicas de alcance global, pois os Estados, como os conhecemos, não são suficientes a esta promoção (veja-se Jones, 2005: 15). Contra a premência da ideia de autonomia territorial do Estado e a condensação da soberania no nível estatal e, conseqüentemente, em detrimento de um Estado Mundial, Pogge propõe a dispersão vertical da soberania, uma ordem soberana de multicamadas. Segundo esta concepção, as pessoas podem estar filiadas a uma variedade de unidades políticas de tamanhos distintos, sem que alguma delas seja dominante e contribuindo todas elas para o seu conforto e identidade política. As fidelidades das pessoas dispersam-se pelas diversas unidades políticas – o bairro, a cidade, o distrito, a província, o Estado, a região e, mesmo, o mundo em geral. O cosmopolitismo moral institucional de Pogge antevê, deste modo, uma ordem global pluralista – como escreve, “uma tal ordem institucional é compatível com unidades políticas em que os membros sejam homogêneos com respeito a algumas características não escolhidas partilhadas (nacionalidade, etnicidade, língua nativa, história, religião, etc), e pode certamente engendrar essas unidades. Mas deve fazê-lo apenas na medida em que as pessoas escolham partilhar a sua vida política com outras semelhantes a elas neste aspecto. Mas isso não lhes daria o direito de partilharem na vida política umas das outras pelo simples facto de partilharem características não escolhidas” (Pogge, 2002: 199).

II

Na senda da teoria da justiça como equidade (Rawls, 1971) e contra os princípios de justiça internacional enunciados por Rawls na Lei dos Povos (Rawls, 1999), Pogge não só defende o princípio da diferença como o princípio de justiça distributiva global mais adequado, como a primazia da sua aplicação relativamente ao princípio da diferença doméstico. Todavia, como salienta Samuel Freeman, não logra esclarecer convenientemente a ideia de

que primeiro se deva estruturar as instituições económicas globais de modo a maximizar-se a situação dos mais carentes do mundo e só em seguida se deva passar à estruturação das instituições económicas e jurídicas das sociedades domésticas, a fim de se melhorar a situação daqueles que nelas se encontram na pior posição (veja-se Freeman, 2006: 63).

Ao defender o alcance global da justiça social distributiva e nos remeter para os ajustamentos institucionais (económicos e políticos) necessários à erradicação da pobreza, o liberalismo igualitário de Pogge incorre num impasse. Logo à partida, esbarra na dificuldade em implementar universalmente deveres de justiça cuja justificação moral assenta numa concepção de pessoa estranha a culturas políticas (morais) não liberais. Qualquer indivíduo compreende o dever de “não causar dano a qualquer outro”, mas isso não significa que se tenha como moralmente responsável por qualquer dano que cause a alguém do outro lado do mundo. Poderá dar-se o caso da estrutura moral, cultural e política da sua sociedade doméstica não o reconhecer como pessoa livre e igual ou, ainda, de não identificar a vítima do dano como seu semelhante. No seguimento deste raciocínio, sou levada a questionar a possibilidade de se defender a prioridade de deveres de justiça global que ignoram as particularidades das sociedades domésticas a que os indivíduos pertencem. Este pressuposto parece minimizar propositadamente a tese cosmopolita da identidade – como já assinalado, esta ilustra como cada um de nós é uma pessoa influenciada por uma variedade de culturas – em prol da sobrevalorização da tese cosmopolita da responsabilidade, da ideia de que a responsabilidade de cada pessoa se estende muito para além do seu círculo restrito, do bairro ao mundo.

Ao longo da sua proposta, Pogge argumenta que “nós” somos responsáveis pela pobreza no mundo, referindo-se ao “nós” enquanto agentes que tomam decisões em nome próprio e na posse da informação completa. Mas nem sempre as escolhas são feitas dessa forma – no âmbito da representatividade as escolhas pressupõem que outros decidam por nós. Ora, nem sempre quem decide o faz de acordo com as nossas convicções – as decisões governamentais são disso paradigmáticas. Neste sentido, como assinala Debra Satz (2006), a argumentação de Pogge peca por falta de esclarecimento sobre a distinção entre a responsabilidade pessoal – que contempla a ideia de indivíduo cumpridor dos fins a que se propõe – e a responsabilidade civil – enraizada ao dever de cada cidadão não só de participar no processo político como de vigiar as práticas políticas, fazendo o possível para que se guiem à luz da razão pública. Podemos apontar a

responsabilidade civil dos cidadãos de uma sociedade doméstica quando o seu governo, eleito democraticamente, não cumpra os seus compromissos. Todavia, é difícil avaliar o seu grau de responsabilidade quando passam a estar em causa representações mais indirectas. Poderemos responsabilizar, da mesma forma, todos os cidadãos dos países influentes pelas políticas de instituições internacionais, como o FMI e o Banco Mundial? Na verdade, a orgânica destas instituições assenta num debate político cujo conhecimento é restrito aos mais altos representantes desses países e que, naturalmente, é do desconhecimento de qualquer cidadão comum. Assim sendo, e em coerência com a terminologia de Pogge, não faz sentido que estes sejam responsabilizados pelas injustiças decorrentes das práticas políticas destas instituições internacionais.

Pogge aponta responsabilidades aos cidadãos dos países mais desenvolvidos pela pobreza extrema, dado estes países ditarem as políticas económicas e financeiras da comunidade internacional. Mas acaba por acentuar a responsabilidade directa das pessoas pelas instituições que integram e causam dano aos mais desfavorecidos, como se cada indivíduo tivesse o mesmo grau de responsabilidade na ordem social global e beneficiasse nos mesmos moldes do esquema de cooperação global. A concepção de justiça global, decorrente desta ênfase da responsabilidade, assenta numa visão demasiado crédula no igual valor de cada pessoa na esfera moral de toda a humanidade. Ao se estender a aplicação da justiça social distributiva a todos os indivíduos do mundo pressupõe-se que estes sejam igualmente considerados, quando na realidade não o são. Por isso mesmo, a supervisão do cumprimento dos deveres de justiça global afigura-se uma empresa incomensurável, senão mesmo utópica. Exige não só uma reforma profunda da estrutura económica global, como a atenção constante e equitativa da comunidade internacional sobre todas as sociedades domésticas, pressupondo que qualquer indivíduo do mundo esteja nela representada de forma igual.

Concluo, assim, que o liberalismo igualitário de Thomas Pogge não logra escapar ao infortúnio cosmopolita, pois ao romper com as formas de apoio social que estruturam e sustentam a responsabilidade individual, cai no isolamento moral – como assinala Sheffler, “arrisca-se a demolir o mundo social que doa sentido ao estatuto de cidadão do mundo” (1999: 125).

Referências

- ARCHIBUGI, Daniele (1995), “Immanuel Kant, Cosmopolitan Law and Peace”, in *European Journal of International Relations*, vol. 1 (4), pp. 429-456.
- BEITZ, Charles (1979), *Political Theory and International Relations*, Princeton, Princeton University Press, 1999.
- (1999), «Social and Cosmopolitan Liberalism», in *International Affairs*, vol. 75 (3), pp. 515-529.
- FABRE, Cécile (2005), “Global Distributive Justice: An Egalitarian Perspective”, in *Global Justice, Global Institutions*, ed. by Daniel Weinstock, Canada, University of Calgary Press, 2005, pp. 139-164
- FREEMAN, Samuel (2006), “The Law of Peoples, Social Cooperation, Human Rights, and Distributive Justice”, in *Justice and Global Politics*, ed. by Ellen Frankel Paul et al., New York, Cambridge University Press, 2006, pp. 29-68.
- KANT, Immanuel (1784), “Ideia de uma História Universal com um Propósito Cosmopolita”, in *A Paz Perpétua e Outros Opúsculos*, trad. de Artur Morão, Lisboa, Edições 70, 1995, pp. 21-37.
- (1795/6), «A Paz Perpétua», Idem, pp.119-171.
- (1798), *Metafísica dos Costumes. Parte II: Princípios Metafísicos da Doutrina da Virtude*, trad. de Artur Morão, Lisboa, Edições 70, 2004.
- HELD, David (2005), “Principles of Cosmopolitan Order”, in *The Political Philosophy of Cosmopolitanism*, ed. by Gillian Brock and Harry Brighouse, Cambridge, Cambridge University Press, 2005, pp. 10-27.
- JONES, Charles (2005), “Institutions With Global Scope: Moral Cosmopolitanism and Political Practice”, in *Global Justice, Global Institutions*, ed. by Daniel Weinstock, Canada, Calgary, pp. 1-28.
- LOCKE, John (1690), “Segundo Tratado do Governo Civil”, in *Dois Tratados do Governo Civil*, Trad. de Miguel Morgado, Lisboa, Edições 70, 2006.
- MILLER, David (2000), *Citizenship and National Identity*, Cambridge, Polity Press.
- NOZICK, Robert (1974), *Anarchy, State, and Utopia*, Oxford: Blackwell, 1974.
- POGGE, Thomas W. (1989), *Realizing Rawls*, Ithaca, Cornell University Press, 1989.
- (2001), “Priorities of Global Justice”, in *Global Justice*, ed. by Thomas Pogge, Malden, Blackwell Publishing, pp. 6-23.
- (2002), *World Poverty and Human Rights : Cosmopolitan Responsibilities and Reforms*, Cambridge, Polity, Second Edition, 2008.
- (2004), “Assisting the Global Poor”, in *Global Ethics: Seminal Essays*, ed. by Thomas Pogge and Keith Horton, St. Paul: Paragon House, 2008, pp. 531-563.

- (2005), “A Cosmopolitan Perspective on the Global Economic Order”, in *The Political Philosophy of Cosmopolitanism*, Edited by Gillian Brock and Harry Brighouse, Cambridge, Cambridge University Press, 2007, pp. 92-109.
- (2006), “Do Rawls’s Two Theories of Justice Fit Together?”, in *Rawls’s Law of People: a realistic Utopia?*, ed. by Rex Martin and David A. Reidy, Malden: Blackwell Publishing, 2006, pp. 206-225.
- (2007), “Severe Poverty as a Human Rights Violation”, in *Freedom from Poverty as a Human Right: Who Owes What to the Very Poor?*, ed. by Thomas Pogge, Oxford: Oxford University Press, 2007, pp: 10-53.
- RAWLS, John (1999), *The Law of Peoples*, Cambridge: Harvard University Press, 1999.
- ROSAS, João Cardoso (2006), “Sobre as Condições de Justiça Global: Desenvolvimentos Recentes”, in *Actas do III Congresso da Associação Portuguesa de Ciência Política*, Lisboa, Fundação Calouste Gulbenkian, pp: 541-554.
- SCHEFFLER, Samuel (1999), “Conceptions of Cosmopolitanism”, in *Boundaries and Allegiances*, Oxford: Oxford University Press, pp. 111-130.
- SIMMONS, A. John (1998), «Human Rights and World Citizenship: The Universality of Human Rights in Kant and Locke», in *Justification and Legitimacy: Essays on Rights and Obligations*, Cambridge University Press, Cambridge, 2001, pp. 179-198.
- SHUE, Henry (1996), *Basic Rights*, Princeton, Princeton University Press, Second Edition, 1996.
- STAZ, Debra (2005), “What Do we Owe the Global Poor?”, in *Ethics & International Affairs*, Vol. 19 (1), pp. 47- 54.
- TAN, Kok-Chor (2004), *Justice without Borders: Cosmopolitanism, Nationalism and Patriotism*, Cambridge, 2004.

PARADOXES OF LIBERAL POLICY: RACIAL AND GENDER CHALLENGES IN TODAY'S USA

PARADOXOS DA POLÍTICA LIBERAL: DESAFIOS DE RAÇA E DE GÉNERO NOS EUA DE HOJE

Marta Nunes da Costa*

nunesdacosta@yahoo.com

Liberalism, democracy, freedom and equality are concepts that one tends to easily overlap with each other. However, the analytical distinction between these concepts is not only a theoretical move; it stands equally for a difference of fact. The goal of this essay is to explore this analytical distinction and show how liberalism and inequality are, unfortunately, compatible. Based on a review of literature I will argue that the task for social scientists is to account for the contradictory impulses and forms liberalism take, with the goal of identifying or creating the paths where liberalism can promote democratic goals instead of undermining them.

Keywords: democracy, equality, liberalism, ideology.

Liberalismo, democracia, liberdade e igualdade são conceitos que facilmente se sobrepõem entre si. No entanto, a distinção analítica entre estes conceitos não é importante apenas pela sua dimensão teórica, mas também, e mais importante, pelos efeitos que tem no contexto do sistema das práticas. O objectivo deste ensaio é explorar a distinção analítica, mostrando que liberalismo e desigualdade são infelizmente compatíveis. Baseada numa revisão de literatura, irei defender que a tarefa dos cientistas sociais é de trazer à superfície os impulsos e formas contraditórias que o liberalismo toma, criando a partir daqui condições para identificar caminhos possíveis para promoção de um liberalismo que promova efetivamente os objectivos democráticos, em vez de os condicionar.

Palavras-Chave: democracia, igualdade, liberalismo, ideologia.

* CEHUM-Centro de Estudos Humanísticos da Universidade do Minho, Braga, Portugal.

Tocqueville in *Democracy in America* (1840) was the first major scholar to characterize America as having the necessary conditions to develop a liberal democracy and to be, to a large extent, the realization of European democratic goals. In *The Liberal Tradition in America* (1955) and following Tocqueville, Hartz characterized this country as naturally liberal, i.e., a country where 'equality' and 'freedom' were to a large extent a *fait accompli*. Hartz portrays America as a nation of farmers, of merchants and traders, of small manufacturers, i.e., of free men. In a naïve way, Hartz posits American social freedom and social equality as if they were facts. In America, Hartz claims, equality is a birthright, instead of something one needs to fight for. Having equality as a birthright makes the U.S. the *symbol* of individual liberty, resounding much of the Tocquevillian portrayal of America as the 'promised land'. This view of America is to a certain extent fair insofar one compares it to the convulsions of European political and social life. However, the premise that there is a 'natural equality' is subjected to several and not necessarily compatible interpretations. What does it mean to be 'equal' in a self-made country? How is equality and freedom conceived, (re) created and transformed? Is this postulated equality a political ideal with concrete political effects or is it limited to its ideological scope?

Historical analysis forces us to confront two flagrant exceptions to the postulate of equality and freedom, namely, in what regards race and gender. While Hartz acknowledges the fact that this ideal/ideology of 'individual liberty' becomes a compulsive power that threatens liberty itself¹ and while he also recognizes this tension as the basic ethical and political problem of a liberal society, Hartz avoids addressing this tension for the sake of theoretical coherence. Hartz's book originated several responses in both the social and historical sciences intended to set the record straight. Pocock, Bailyn, Foner, Gordon and Appleby, to name just a few, are some of the authors who offer an alternative reading to the 'liberal consensus' thesis. Much of the works that contest the liberal consensus thesis are supported by American history: the existence of slavery, segregation, the almost genocide of native Americans, the discrimination against immigrants and the subjugation of women. Other questions are also raised regarding the relationship between capitalism, liberalism and democracy and the place individuals and groups occupy in this dynamics.

Contrary to the conventional explanations that have seen American political culture grounded in a natural rights philosophy (Locke) or in

1 Hartz, *The Liberal Tradition in America*, 1955, p. 11

beliefs about original sin (protestantism), or still as a conservative movement to preserve the rights and privileges embedded in the common law, Bailyn, in *The Ideological Origins of the American Revolution* (1967) argues that the “ideology of the American Revolution was a blend of ideas and beliefs that were extremely radical for the time – and that are implicitly radical still.” It was “derived from many sources...dominated by a peculiar strand of British political thought...a cluster of convictions focused on the effort to free the individual from the oppressive misuse of power, from the tyranny of the state” (1992: v-vi). Appleby in *Liberalism and Republicanism in the Historical Imagination* (1992) says that the discovery of the opposition intellectual tradition brings into question the Consensus historians’ contention that America was grounded first and foremost in a Lockean liberal heritage, with no competing ideas. However, it is not only a matter of competing interpretations. Being herself part of those who question the liberal consensus thesis, she wants accounts for the building of the liberal narrative, further showing how this narrative provided the ‘rationale’ to create a ‘deproblematized history’ and how history, instead of being stripped of its contradictions for the sake of theoretical consistency, must be confronted with the plural, multiple, disperse and sometimes contradictory discourses in order to arrive at a most ‘just’ or complete account of America’s political and social dynamics from its inception until today. She recognizes the crucial contribution of Bailyn’s work, of fusing several meanings of republicanism and making ideology a central concept in understanding the origins of American revolution and therefore of American political culture; however, she argues that English ideology must itself be examined. (Appleby, 1992, p. 281) Ideology, in Appleby’s words, supplies ‘an invisible coherence to a vast and disparate body of social information about laws, roles, responsibilities, and the workings of that system of systems which is society.’ (Appleby, 1992, p. 19) In this context, classical republicanism offers an attractive alternative to liberalism and socialism models and the task becomes now of deconstructing the liberal assumptions. Why did American embrace the liberal ideology? How could one account for the shifts in American social patterns, from a unified social structure based on protestantism, where community takes priority over individuals, to a culture of laissez-faire that defines capitalism? In sum, many questions raised by Appleby force us to try to understand the limits of ‘liberalism’ in its relation to ‘capitalism’ and the ideological notions that shape the collective and selective memory of this country of ‘freedom’ and ‘equality’, grounded in ideas of ‘self-interest’ and

'personal responsibility'.^[2] She says: 'Historically associated with the free market economy and participatory politics, liberalism helped produce the West's mixed legacy of wealth-making and empowerment, exploitation and manipulation.' (Appleby 1992, p. 32) For her, liberalism is given the utopian quality that is democratic, because it affects all men equally.^[3] But how this equality is constructed and supported varies. For instance, in her view, liberalism relied on gender differences: the success of the liberal ideology depended simultaneously in exacerbating the value of 'independence' of white men, while reinforcing the existence of dependency, lack of ambition, attachment to place and person to women.^[4] According to her approach, then, it is also in this set of mind that one ought to read the Constitution: not as a virgin document, but as a document that entered a culture already shaped by symbolic systems and sacred texts. For example, the Bible provided 'the basis for justifying the inferiority of women, for explaining the differences among the races, and for structuring familial relations, not to mention for conveying the sexual taboos of western Christendom. The culture of constitutionalism had to be reconciled with those already established traditions, a process fraught with ambiguities, if not with outright contradictions.' (Appleby, 1992, p. 225)

Eric Foner in *Reconstruction: America's Unfinished Revolution 1863-1877* (1988) shows also how '[...] the implications of the term 'equality' were anything but clear in 1865.' (Foner, 1988, p. 215) Furthermore, he argues that the legal abolishment of slavery ultimately corresponded to the adoption of a new model, in an attempt to be compatible with the ideology of liberalism, but merely replicating (though assuming other forms and based on different social, political and economical mechanisms) the same racial divisions between former masters and former slaves.^[5] For instance, we

2 But as Appleby says: 'Frenzied concern for individual liberty makes little sense unless the meaning of freedom is related to the specific social context which gives it preeminent importance.' (1992:160) She says: 'liberalism has posited man's freedom and responsibility. Capitalism required unrelenting personal effort in the marketplace. The two could meet only if the poor, like the rich, were converted to possessive individualism and economic rationality. Until this transition had been made, class discipline needed the support of economic theories bolstered by religion and patriotism.' (Appleby 1992, pp. 56/7)

3 'liberalism in America... was a description of a modern utopia which could garner the loyalties of a broad range of Americans.' (Appleby 1992, p. 187)

4 The ideological division of labor allowed the free and self improving individual / man. 'the liberal hero was male... liberalism relied on gender differences to preserve the purity of this ideal type.' (Appleby 1992, p. 29)

5 '...in reality, former masters and former slaves inherited from slavery work habits and attitudes at odds with free labor assumptions, and both recognized... the irreconcilability of their respec-

have evidence that despite the introduction of Amendment XIV in 1868, the discomfort regarding the case of slavery continued - the Framers of the Constitution had avoided the subject (by never referring to 'slave' but instead finding alternative expressions to refer to slaves in the constitution, such as 'three fifths of a person'), as well as the Courts avoided to confront the visible contradiction. To accept the premise that America is essentially liberal would mean that blacks receive full equality. But what does it mean 'full equality', when 'blacks were assigned just the sort of second-class status Hartz insisted that liberalism did not permit'?[6]

Even when formal citizenship was granted to blacks, from 1896 to 1954 the Court's ruling in *Plessy vs. Ferguson* (163 U.S. 537) remained uncontested and taken as reference for judgment of other cases. [7] This supports Appleby's point that the ruling of 1896 was to a large extent the legal embodiment of the common law, which was premised since colonial life on the distinction between races and inferiority of blacks. As Woodward says "insofar as the Negro's status was fixed by enslavement there was little occasion or need for segregation."^[8] With *Plessy*, common law found a legal justification for segregation based on the interpretation of concepts such as 'right' 'equality' and 'liberty'.

Many authors read the 'American exceptionalism' hypothesis having as central matrix the category of race, gender or class. David Roediger, in *The Wages of Whiteness: Race and the Making of the American Working Class* (1991) argues that more than recognizing the existence of racism it is necessary to account for the fact that it was through the category of 'whiteness' that the 'poor' (that Appleby talked about) could structure themselves as a 'class', which had crucial repercussions for the political development of this country. 'Whiteness' was not a 'given' - instead, it was a product of choice, supported by the belief that the low wages were compensated with a social and psychological wage.^[9] In his reading, the creation of dependency

tive interests and aspirations.' (1988:156)

6 Rogers Smith, 1993, p. 554

7 Considering that the fourteenth amendment didn't provide a definition of 'liberty', it was assumed at the turn of the century that what the Founders meant was 'political liberty', therefore creating the precedent for the compatibility between political equality and social inequality.

8 Woodward, C. Vann, 2002. *The Strange Career of Jim Crow*, A Commemorative Edition, Oxford University Press, , p. 13

9 'Whiteness' became a question of status and privilege; a tool to make up for alienating and exploitative class relationships, and for the distances between North and South. White workers suddenly are capable of accepting 'their class positions by fashioning identities as 'non slaves' and as 'not Blacks'. (Roediger 1991, p. 13)

on wages realized two major functions: on the one hand, it reinforced the republican ideology (because wages were more acceptable from a republican point of view than traditional methods); on the other hand, compared to the slave, wages were seen as a positive phenomena, because at least offered the ideal (or illusion) of social mobility to the white. The fact that servility was so connected to blackness, underline the fact that white freedom could not be conceived 'besides' or 'beyond' race.^[10] Roediger's discourse calls attention to the fact that inequality between blacks and whites was perpetrated regardless of the apparent legal shifts and constitutional amendments. Black men were, by definition, powerless.^[11] This powerlessness was institutionally reinforced, either through local or national governments or Supreme Court.

In this context, the position of the scholars who see liberalism in its exclusionary terms are more successful - Uday Mehta and Anne Norton for instance, recognize the liberal hegemony while accounting for its contradictions through a series of exclusionary mechanisms. Mehta in "Liberal Strategies of Exclusion" (1990) explores the irrationality of liberalism by finding the source of its contradictions in Locke's writing. She argues that liberalism has been exclusionary because "[B]ehind the capacities ascribed to all human beings, there exist a thicker set of social credentials that constitute the real bases of political inclusion." (Mehta, 1990, p. 429) While the universalism one attributes to liberalism comes from the assumption of a 'common' human nature and its capacities, there are specific cultural and psychological conditions, which are the preconditions for the actualization of these capacities. While liberal universalism reflects what she calls the 'anthropological minimum' (Mehta, 1990, p. 431), Mehta sees 'freedom' never as a starting point, but rather as a result of a process of negotiation of political inclusion.

Anne Norton in "Engendering Another American Identity" (1993) argues against the liberal consensus of Hartz in a similar approach. For her

10 Roediger points out to the importance of accounting for the shifts in discourse, because in it one may find tools to understand the dynamics of the period one is studying and its relation to the present: for example, how 'master' was replaced by 'boss' or 'servant' by 'help', in order to avoid connecting whites with blacks.

11 He says: 'Blackness ... almost perfectly predicted lack of the attributes of a freeman. In 1820, 86.8 % of African Americans were slaves; in 1860, 90%. Free Blacks in the South lacked political rights, as they did in the North to a nearly equivalent extent... With jury duty, militia service and other civil responsibilities and rights barred to Black Northerners, the typical 'free' Black had, as the historian Jean Baker has tellingly observed, a single accepted public role: that of the victim of rioters.' (Roediger 1991, p. 56)

Hartz dismisses the tensions, as ‘imperfections’ of the liberal schema. Liberalism, in fact, established its hegemony, even through the processes of abolishment of slavery and civil rights movements.^[12] But Norton does not attack Hartz only on the grounds of a lack of account of slavery or racial discrimination - although she considers his approach to the subject limited, insofar he tries to escape the problem by seeing ‘racism’ or ‘slavery’ as a phenomenon of the South, Norton argues that the exclusionary mechanisms of American society can be seen not only through the lenses of race, but also of gender.

Hartz vision of triumph of liberalism could only be sustained because he was blind to the gender hierarchies that shaped the building of America. In this context, Norton develops a reasoning based on concepts of the body, integrity, property and participation. For her, women were bound to subjection, because liberalism secured the integrity of the body as a singular - as she puts it ‘the state of the liberal individual... was ‘biologically,’ ‘naturally’ foreclosed to women. The liberal individual was singular.’ (Norton, 1993, p.129)^[13]

From what we have seen, the contestations to the liberal consensus thesis are supported by the assumption that liberalism ought to enhance a set of democratic goals. But is this really the case? These accounts, although extremely valuable, are also problematic if one takes them per se. For instance, in Norton’s view, the recognition of the lack of women in a discourse that became so prominent among social and political theorists such as Hartz’s ‘... puts in question not only the American liberal tradition, but liberalism itself.’” (Norton, 1993, p. 126) She concludes that “America remains in question. The once sequestered histories of the subaltern have put the triumph of liberalism in question” (Norton, 1993, p.140). But how should we understand the possibility of triumph of liberalism? If liberalism and gender hierarchy are mutually constitutive, how can we conceive a ‘liberation’ from this framework, where liberalism will be able to live up to its ideals? By assuming that liberalism’s ideals are necessarily democratic. In this context, and which becomes the other problem with her account is that it seems that she sees the 1960s as a trigger for subversion of subjugation,

12 ‘Though the racial order of the 1860s kept much of its force into the 1960s, slavery had been abolished. Though African Americans were not yet citizens in practice, they were citizens in law. Liberalism had established its hegemony.’ (Norton, 1993, p. 126)

13 Women represented the possibility of plurality. Perhaps through this psychological association, women were ‘defined’ as ‘property’ of their husbands, where the ideology of integrity succeeded at the expense of covering the ‘open’ body of women by their husbands and the law.

where “the subaltern in America have been marked by a common desire to reclaim their histories” (1993:132). However, this is highly questionable. She calls on African Americans urging “their” people toward cultural memory, but the fact is, like Adolph Reed argued in *Stirrings in the Jug*, one cannot fall in essentialist premises that regard ‘blacks’ as having an ‘authentic’ culture, or ‘authentic’ interests, or even, to assume the existence of a black ‘community’ as a whole. Since identities are a matter of permanent negotiation, it does not follow that every black or every woman wants to reclaim ‘their’ histories. Finally, if America is characterized by a state or condition of incompleteness, isn’t this incompleteness common to all liberal societies to the extent that we are always faced with new challenges of how to think the political, the language of rights and duties, justice and body?

Rogers Smith, on the other hand, provides us with an answer against both the liberal consensus of Hartz as well as the racial or gender implications of Mehta and Norton. Against Hartz’s ‘natural liberalism’, Smith argues that American liberalism is full of illiberal beliefs and practices that do not fall under the umbrella of ignorance of prejudice.^[14] In the process of looking for justification of inegalitarian systems that go beyond the mere lack of familiar categories such as feudalism or socialism, Smith proposes a methodological shift, by replacing the traditional Hartzian approach with a ‘multiple traditions’ view of America. In a critical manner, Smith brings to light the alternative discourses, ideologies and practices at play in the perception and permanent reconstruction of American identity - his belief is that by becoming aware of how inequalities were established, supported and perpetrated in the past, one becomes capable of understanding how inequalities can be rebuilt in the future. However, Smith’s model has another problem, namely, he tends to assume that liberalism is ultimately egalitarian and based on universalism. This misses the point, however, that there are combinations of phenomena which may not fit Smith’s pattern.

We return to the initial question: given the multiple traditions available in the U.S., accepting the historical facts of slavery, segregation, discrimination of African-Americans, subjugation of women, what is the central task for social scientists today? If the task is to bring light upon the racial and

14 As Smith points out in the beginning of his article: ‘for over 80% of American history, its laws declared most of the world’s population to be ineligible for full American citizenship solely because of their race, original nationality, or gender. For at least two-thirds of American history, the majority of the domestic adult population was also ineligible for full citizenship for the same reasons.’ In Rogers Smith, 1993, p. 549

gender inequalities that still shape American political and social landscape, what should be our goal? How should we reframe the question and conceptualize the relationship between liberalism and democracy in America?

Although America has been built upon tensions that are far from being resolved, with multiple mechanisms of exclusion of groups not exhausted by the concept of race but also gender and class, ultimately all the discourses emerge within a liberal framework that remains to a large extent uncontested. In this sense, following Abbott's reading, Hartz 'liberal tradition in America' remains a crucial reference to characterize American political culture and to conceptualize political changes today. However, we must start by recognizing the fact that, as Plotke well puts it, 'relations between liberal and democratic themes have been far more difficult than most Hartzian accounts suggest.' (Plotke, 1996, p.23) Liberalism, by itself, does not assure the success of democratic projects. because one may find resistance to democratization even among authentically liberal political and intellectual currents. This means that there is no such thing as a consensual identity that one can hold on to. But it also means that if politics is a field of contestation and permanent negotiation, formulation and re-articulation of identities, claims and demands, our task, as social scientists, is not only to sustain our liberal commitments, but also to enlarge our democratic practices. How do we do that? It seems to me that the first step to make is to dismantle the political discourse that became to a large extent empty, insofar it relies in categories that are ossified, such as 'race', 'gender' or 'class'. Social equality cannot be imposed, rather, it needs to be created - we are still struggling today with trying to define the conditions under which this becomes possible. Suspended over our heads lies the question of how one becomes equal and how can one arrive at a social and political model where justice can conciliate the ideal of shared humanity with the reality of self-interests. However, even if we recognize that gender and race discrimination are still impediments to democracy's success, we should challenge these same categories and try to understand the dynamics and nature of liberalism by going deeper and seeing what lies behind the uses of ideologies supported by these concepts - if politics is 'racialized', how is it so? If still today we are struggling for equality and liberty in many levels, how should we address this struggle without relying on the concept of race? If it is not a question of redistributive measures or compensatory policies, for instance, if affirmative action is another way of reinforcing racism, how do we create a balance in institutional and legal terms and how do we make it visible in the realm of practices? What kind of discourse should we promote?

As a final note, I would say that to accept the premise that liberalism shapes American political culture is simultaneously easy and difficult. Easy, because historical analysis supports the claim that all multiple traditions do happen in a larger liberal context, of confrontation, contestation and radically views. Difficult because it is also this that creates the hardest challenge, namely, of identifying the illiberal tendencies and discourses, which are framed in a liberal discourse and environment. The major challenge, it seems to me, is not so much of defining the limits and boundaries, or even possible 'configurations' of liberalism, but rather of working on the articulation between liberalism and democracy so that illiberal tendencies can be easily identified, confronted and overcome.

References

- APPLEBY, Joyce. 1992. *Liberalism and Republicanism in the Historical Imagination*, Harvard University Press
- HARTZ, Louis, 1955. *The Liberal Tradition in America*, Harvest Books, NY
- MEHTA, Uday, "Liberal Strategies of Exclusion", in *Politics and Society*, 18, 4, Dec 1990
- NORTON, Anne. 1993. "Engendering Another American Identity; in Frederick M. Dolan and Thomas L. Drumm, eds., *Rhetorical Republic: Governing Representations in American Politics*. Amherst: University of Massachusetts Press.
- PLOTKE, David, 1996. *Building a Democratic Political Order: Reshaping American Liberalism in the 1930s and 1940s*, Cambridge University Press
- REED, Adolph, 1999. *Stirrings in the Jug*, University of Minnesota Press
- ROEDIGER, David, 1991. *The Wages of Whiteness: Race and the Making of the American Working Class*, Verso
- SMITH, Rogers, 1993. "Beyond Tocqueville, Myrdal and Hartz: The multiple Traditions In America" in *American political Science Review*, 87, pp. 549-566
- WOODWARD, C. Vann, 2002. *The Strange Career of Jim Crow, A Commemorative Edition*, Oxford University Press

UNIVERSALITY AND THE DECONSTRUCTION OF IDENTITY

UNIVERSALIDADE E DESCONSTRUÇÃO DE IDENTIDADE

Simon Skempton*
simonskempton@gmail.com

This paper argues that the critique of identitarian thinking to be found in the works of Derrida and Levinas entails, contrary to their frequent portrayal as relativists, a form of universalism. Universality is reconceived as the transcendence of identity as such rather than as an ultimate identity that subsumes all others. Derridean deconstruction is shown to involve a critique of a homogenizing ethnocentrism, whether in the form of a particularistic closed identity or an imperialistic universalization of a particular identity. It is claimed that deconstruction is a quasi-transcendental critique that reveals the disjunctive non-identity within any identity. This makes possible the ethical relation as an opening of identity to the other, which is the singularity of the other person, not another culture or identity. Levinas claims that such an opening is the basis of universality, universality understood in terms of practical ethical relations rather than in terms of ideality. The singularity of the other takes the form of a disjuncture in any given identity. The deconstructive opening up of identity makes possible the unconditionality of an ethical imperative that goes beyond all particular determinate situations and contexts.

Key words: universality, identity, relativism, Derrida, Levinas

* National Research University – Higher School of Economics, Moscow.

Introduction

The critique of the notion of identity by philosophers of difference, particularly Levinas and Derrida, has been commonly interpreted as entailing the rejection of the homogenizing rationality of the West. In this reading, the Enlightenment ideal of universal Reason is identified with the domestication and incorporation of all otherness into the enclosure of the familiar. The idea of Reason is a universalization of the particular cultural ideals of the West. This kind of false universalism, the universalization of something particular, is the cornerstone of cultural imperialism.

The aim here is to argue that the deconstructive critique of identity is not only a valuable weapon against imperialistic false universalism, but can actually provide the basis for a genuine universalism. This is universality not as the assimilation of all otherness into an all-encompassing totalizing identity, but as a disjuncture and an opening within any particular identity. Here universality is recast as the transcendence of particularity made possible by the disparity of identity to itself. Cultural relativism assumes any culture to be a self-identical whole, whereas a deconstructive universalism would demonstrate that there is no wholly unified culture, since every culture is to a certain extent riven with irreducible and irreconcilable differences. Universality emerges as this transcendental non-identity.

Deconstructing Ethnocentrism

Philosophies of difference have generally been pitched against the universalizing pretensions of Western culture and philosophy, so it would initially appear to be counter-intuitive to interpret them as entailing a new form of universalism. Both Levinas and Derrida criticize traditional Western ontology's identitarian mode of thinking for reducing the other to the same, for repressing the otherness of the other through appropriating and assimilating the other in the form of a reflection and a sample of the same, of the familiar and recognizable. A Derridean deconstructive critique of an identity, of the closed totality of an ideological configuration, aims to reveal the particular strategies of exclusion necessary to the constitution of such an identity. Just as a particular concept is defined by what it is not, which sets off a chain of referrals that can never be arrested in a purely positive meaning, a textual configuration of a particular horizon of meaningfulness works to establish its constitutive limits by excluding or marginalizing certain elements. A national or social group identity is similarly established through

acts of exclusion and marginalization. A deconstructive unraveling of the structuring of identity reveals not only the process of marginalization but also that the marginalized elements are in reality central to the constituted identity, a reality that is hidden and suppressed in the self-presentation of the identity in question.

Derrida uses the term 'supplementarity', among others, to refer to this differentiating process of the constitution and de-constitution of identity. The 'supplement' is an element that takes the form of an inessential addition to something, external to and excluded from its proper nature, which turns out to be integral and essential to what it is excluded from. The term is first used in Derrida's deconstruction of Rousseau's distinction between speech and writing (Derrida 1976). Rousseau puts forward writing as a mere supplementary addition to speech that corrupts the fullness and purity of meaning to be found in the voice, but, upon analysis, his text describes the features of speech in terms of mediated articulation, the very feature of writing that had distinguished it from speech. Thus the features of writing are not a mere external addition to language as speech, but turn out to be essential to speech itself. The logic of supplementarity can be seen at work in the constitution of political identities. Anna Marie Smith provides a historical example of this when she argues that the nationalist ideology at work in a certain imperial power regarded the colonies as merely external appendages to the national identity, whereas in fact colonization and the colonized played an essential role in the constitution of that very national identity as 'an imaginary national space which transcended class and regional differences.' (Smith 1994: 73) The colonies were extrinsic appendages that were intrinsic to the constitution of the national identity of the colonizer.

The upshot of deconstruction is that the purity of identity is a myth and that each identity is always already contaminated by otherness in its very constitution. Universality is a target of the deconstruction of identity insofar as it is a manifestation of an overarching identity, which itself, as with less expansive forms of identity, involves constitutive acts of exclusion which are hidden through its self-presentation as all-inclusive. Such pseudo-universality is the imperialistic false universalization of a particular identity.

For Derrida, the texts constituting what he calls the history of Western metaphysics harbour false claims to an all-encompassing universality. In his essay 'White Mythology' he suggests that the idea of Reason is a universalization of the particular mythology and cultural ideals of the West (Derrida 1982: 213). Derrida often explicitly relates Western metaphysics to cultural

imperialism and ethnocentrism, for example, on the opening page of his programmatic 1967 *magnum opus Of Grammatology*, where his project of a sustained deconstruction of logocentrism is framed in terms of a critical reaction to what he describes as ‘the most original and powerful ethnocentrism, in the process of imposing itself on the world’ (Derrida 1976: 3).

The type of universality that is the target of the deconstructive critique of identity, the universality that is a reduction of all otherness to a typology of the same, takes the form of what Derrida calls ‘exemplarity’. In the logic of exemplarity the other is identified as an example, an exemplar, a model, a type, a version of the self or its constitutive specular opposite. In this way the other is domesticated and its radical otherness, its alterity, is neutralized. This remains the case whether the *exemplum* is the original model to be duplicated or the duplicate itself. In his 1992 essay ‘The Other Heading: Reflections on Today’s Europe’, exemplarity as the universalization of the particular is described as an inevitable feature of the self-affirmation of any identity. He writes:

The value of universality... must be linked to the value of *exemplarity* that inscribes the universal in the proper body of a singularity, of an idiom or a culture, whether this singularity be individual, social, national, state, federal, confederal or not. Whether it takes a national form or not, a refined, hospitable or aggressively xenophobic form or not, the self-affirmation of an identity always claims to be responding to the call or assignation of the universal. ... No cultural identity presents itself as the opaque body of an untranslatable idiom, but always, on the contrary, as the irreplaceable *inscription* of the universal in the singular, the *unique testimony* to the human essence and to what is proper to man. (Derrida 1992: 72-73)

Thus a transcendental condition of a cultural identity presenting itself is that it also universalize itself. For example, a nationalism that explicitly opposes itself to universality, however particularistic or relativistic it may wish to be, will justify itself with reference to the need for all humans to follow traditions that give them a sense of communal belonging, a strong and binding sense of identity. The other side of the same coin would be a humanist internationalism that explicitly embraces universality, but which in reality affirms as a universal value the features of a particular cultural identity. What unites these two seemingly opposed and exclusive ideologies is that they are both embroiled in an identitarian thinking in which the other is reduced to the same.

Josef Teboho Ansong suggests that these two contrasting cases of the logic of exemplarity can themselves be exemplified with reference to the

work of two political thinkers, Samuel Huntington and Francis Fukuyama (Ansorge 2007), who affirm Western identity from a particularistic and a universalistic perspective respectively. Huntington, in his book *The Clash of Civilizations*, claims that the post-Cold War world consists of a number of civilizations, such as 'Western' or 'Islamic', whose values are often incompatible with each other. He directly argues that the West should strive to protect and conserve its identity rather than affirm universal principles. He writes that westerners should 'accept their civilization as unique not universal and unite to renew and preserve it against challenges from non-Western societies' (Huntington 1997: 21). Members of Western societies are exemplars of a certain determinate identity and others are exemplars of other identities that the West defines itself against. Fukuyama, in his book *The End of History*, claims that Western society, with its liberal democracy bestowing rights on all people, represents a universal *telos* or an ultimate goal that is latent in all human societies. Here the other is represented as an exemplar of the Westerner, but at a different stage in universal history, as an example of what Westerners once were. Both contrasting forms of western self-affirmation reduce the other to an exemplar in a typology that ultimately amounts to a universalizing projection of Western identity itself.

Derridean deconstruction submits to critique the identitarian thinking through which the West sees the world in its own image. An enclosed identity may take a parochial or an imperialistic form, but it is always characterized by an antipathy to unassimilated otherness or difference. Derrida occasionally refers to this state as 'narcissism', the love of that which is the same. Deconstruction opposes all forms of determinate universality, characterizing them as narcissistic projections and totalizations. It thus seems at one level to entail a kind of anti-universalist relativism. This would not be the kind of relativism implied by Huntington's call for the affirmation of civilizational uniqueness or any nationalistic particularism. If a relativism were to be extrapolated from the deconstruction of identity it would be one that enabled an understanding of other cultures in their own terms and not in terms supplied by Western culture. The use of deconstruction in postcolonial theory stems from such an interpretation.

Quasi-transcendental Non-identity

However, understanding a culture in its own terms presumes that the culture in question has a unified and closed identity. Deconstruction applies to

the constitution of identity as such, not just to the particular identity of the West. It is effectively a transcendental critique of identity. Rodolphe Gasché argues that Derrida is a kind of transcendental philosopher, because he establishes the conditions of possibility for the constitution of identity (Gasché 1986). Derridean deconstruction is 'quasi-transcendental', to use a term Derrida himself employs (Derrida 1986: 151-162), because the conditions of possibility of the constitution of identity are at the same time the conditions of its impossibility. The acts of exclusion that form an identity suppress an otherness that is essential to that identity, an otherness which prevents the identity from being fully identical to itself. Thus there is no pure qualitative identity, every such identity is always already contaminated by otherness at its core. However much an identity might present itself as coherent and unified it in any case essentially contains what definitively it is not.

Gasché's interpretation of Derridean deconstruction as a kind of transcendental philosophy is controversial and has been contested by Geoffrey Bennington, among others. Bennington claims that Derrida is not a transcendental philosopher, because he writes texts that explicitly present themselves as singular events of writing (Bennington). The mode of presentation at work in these texts does not involve the systematic setting up of a transcendental schemata, but usually evinces an idiosyncratic discussion or analysis of a particular issue or text. The purpose of such an approach is to attend to the singularity of each case and avoid subsuming it under an ossified structure that applies to all cases. This is despite the fact that as soon as a singular something is talked about it inevitably enters into the universalizing logic of exemplarity. For example, the term 'supplementarity', taken from an analysis of a particular text by Rousseau, becomes one of the terms used to describe an aspect of the constitution of identity in general, a condition of possibility and impossible of identity formation, what Gasché calls a quasi-transcendental 'infrastructure' (Gasché 1986: 208). Whatever is decided regarding the relationship between the singular and the quasi-transcendental aspects of the deconstructive procedure, any qualitative identity submitted to deconstruction will be revealed to be, in its own unique way, incomplete and self-contradictory.

Judith Butler criticizes the quasi-transcendental interpretation of the lack within identity as spuriously ahistorical and thus as politically debilitating (Butler 2000: 12-13). Her specific target is Laclau's use of Lacan's notion of the "bar" that prevents the subject from being fully identical to itself, but her criticism applies equally to the quasi-transcendental version

of the deconstruction of identity. She essentially argues that a theory that postulates incoherence and incompleteness as transcendently (de-)constitutive of identity ends up being a merely descriptive portrayal that leaves any given identitarian structure intact and thus has no political or ethical significance. As an alternative, Butler puts forward a theory of translatability, which owes much to Derrida's own notion of iterability, through which a closed identity can be transcended in a transformative iteration of its elements in other contexts (Butler 2000: 14). This would enable a deconstructive intervention into the formation and transformation of identities that would be ethico-political in that it would attend to the particular historical circumstances in question and not merely depict a universal form under which those circumstances could be subsumed. However, it could be argued that such transformations and interventions are only made possible by a transcendental lack within identity as such, by the fact that no identity can be fully enclosed within itself and fully coherent to itself. Furthermore, the transcendental disparity of identity to itself is not ethically and politically irrelevant; it has substantive implications. It at least entails that no justificatory reference in political discourse can be legitimately made to a cultural or social identity understood as if it is a fully self-identical coherent whole, and that attention should always be paid to the non-identical elements within a supposed identity.

The Opening of Identity to the Other

For Levinas, the transcendence of identity is not only ethically relevant; it is the ethical itself. Levinas's phenomenological critique of identity is one of the principal sources of Derridean deconstruction and his concern with 'the other' has also made him a key point of reference for postcolonial and multiculturalist theory. His notions of 'totality' and 'the Same' refer to a qualitative identity through which everything is experienced as in some way a reflection of the self, or the ideal self of a cultural identity, and through which the other is objectified in the image of this self. He describes such a totality as 'egological' (Levinas 2006: 74), a term that serves as a counterpart to Derrida's notion of an appropriative narcissism. What Levinas terms the 'thematization' of the other is the domestication of the other into an objectified typology of the same through which the other loses its otherness. An encounter with the other as other, as a non-objectified living expressive being and not as a reflection of the same, involves a breach of the confines

of totality in the form of an irruptive dislocation. For Levinas, the archetype of such an encounter is the face-to-face relation, because it is the face of the other that 'undoes the form it presents' (Levinas 1969: 66); the objectified form of the face comes alive when its expressive mannerisms betoken an unthematizable, non-objectifiable, non-classifiable, and non-phenomenalizable radical singularity, unassimilable to any identity or totality.

To *any* identity. It should be clear from this exposition that the Levinasian opening to the other is not an opening to another identity, to another culture, despite the misappropriation of the Levinasian other by cultural theorists. It is an opening to that which eludes *all* identity and identification, what Derrida terms 'radical singularity'. The radically singular and unique cannot be grasped by language and conceptuality, nor can it be presented as a phenomenon, without losing its very singularity, because words, concepts, and representations are the tools of totality in that they universalize the singular into a typology. The singularity in question here is the irreducible uniqueness of personhood, irreducible to any qualities or attributes that would form a categorizable identity. Derrida describes this in terms of the irreducibility of the 'singular "who"' to the 'general "what"' (Derrida 1994: 169). Qualitative identity is a whatness that when attributed to a person involves an objectification of that person. The identity over time of personhood is a non-qualitative merely numerical identity, a singularity or haecceity, which should not be confused with any qualitative identity, such as social, national, or sexual identity. Personhood is qualitatively indeterminate, which makes possible the self-determinability of a free being. This non-phenomenality of singular personhood recalls the Kantian noumenal subject of free moral action, which cannot be phenomenalized without ceasing to be what it is, a subject. For Kant, such a phenomenalization would be an objectification of the subject into the realm of unfree natural mechanical causality. Levinasian totality is a phenomenal realm, what Derrida calls the enclosure of presence, through which the singular other can only be encountered in the form of an unassimilable event that ruptures and dislocates the present totality. The singular other takes the form of a disruption of the unity and coherence of a qualitative identity.

The other is transcendent to any totality, identity, or configuration of phenomenality. What is commonly called "a culture" is a set of phenomenal representations through which the other is presented, but to which the life of the other is not reducible. A different culture is not the other, but is the medium of the other's presentation. This medium is a phenomenal form that amounts to an objectification of the other, a 'thematization' that treats the

other as an object of analysis or discussion and not as the living face that is engaged with in an intersubjective communicative act, an act which would be the only way of encountering the other as other. Levinas writes: 'Form... alienates the exteriority of the other.' (Levinas 1969: 66) The presentation of the other as a representative of a cultural formation alienates or objectifies the other, reducing its otherness to a recognizable type and forestalling any communicative encounter with the other in its radical otherness, its transcendent exteriority to any phenomenal totality or identity. The ethical relation, the relation to the other, is an interpersonal and not an inter-cultural relation.

Despite the emphasis on the singularity of the other, Levinas argues that the communicative encounter in the face-to-face relation provides the basis for a genuine universality; not universality as the ultimate totality, but as the breach of totality and the transcendence of all identity. Language establishes universality not as the ideality of concepts, but as the 'passage from the individual to the general [that] offers things which are mine to the Other' (Levinas 1969: 76). Here universality is an act rather than a state, a communicative act through which identity is exposed to otherness. The commonality that Levinas is here advocating he describes as a 'Multiplicity... posited in... the impossibility of conjoining the I and the non-I in a whole.' (Levinas 1969: 221) This Levinasian universality is not an overarching identitarian totality, but is each time a singular breach of any restricted and exclusionary identity.

Singularity versus Identity

The separability of singularity from identity makes possible human self-determination. The essential indeterminacy of the singular subject means that it is not bound to the given characteristics of a qualitative identity. Derrida refers approvingly to 'irreducible singularities, infinitely different and thereby indifferent to particular difference, to the raging quest for identity' (Derrida 2005: 106). The ferocity of this statement indicates a disapproval of the effects of normative identification on the freedom and uniqueness of living human beings (singularities) and an advocacy of personal (singular) resistance to it. When not restricted to a fixed and given identity imposed from outside, the subject can enter a ceaseless process of identification and re-identification. In his book *Monolingualism of the Other* Derrida advocates a politics that emphasizes the free process of identification rather than the conservation of a given identity (Derrida 1998: 28).

At this point it could be objected that the valorization of singularity as against collective forms of identification is effectively a resort to liberal individualism, an ethnocentric Western cultural ideal imposing itself on the world. However, the ideal of the self-sufficient materially ambitious individual is just as much a case of singularity-suppressing identitarianism as traditional collectivism. The perceived self-realization of the narcissistic competitive individual depends on social recognition, a recognition which amounts to the singularity of the individual being domesticated into a typological exemplar of a Western cultural ego-ideal, an ego-ideal which functions as the model of subjectivity most suited to a particular stage in the development of the capitalist mode of production. The singularity of concern in the ethical relation is always other to any identification, including identification as a self-sufficient individual, and can only be encountered through a disjuncture that immanently opens identity to the non-identical.

Deconstructive Unconditionality

Thus singularity is radically indeterminate, resistant to any homogenizing identification. In his book *Spectres of Marx*, Derrida suggests that a genuine universality itself could be founded on the very indeterminacy of human beings. He refers approvingly to Kojève's understanding of the humanity of humanity as a pure undetermined form, not to be mistaken for any particular determination, any content. He writes: 'There where man, a certain determined concept of man, is finished, there the pure humanity of man, of the *other man* and of man *as other* begins' (Derrida 1994: 74). Instead of the notion of a determinate human nature or essence, which would be the false universalization of some particular characteristics, Derrida is here putting forward a view of the universal as the undetermined.

This endorsement of a Kojèvean arrival of a post-determinate humanity appears to be an end of history thesis, of a sort. Indeed, Kojève's interpretation of Hegel's notion of the end of history was a major influence on Fukuyama's own end of history thesis. However, whatever the formal or rhetorical resemblance to a teleological culmination, the Derridean thesis is explicitly opposed to the realization of a final 'universal' identity. Derrida criticizes Fukuyama's finality and ultimately closed false universality, advocating instead a perpetual openness to the future, not the future as a future presence, but the future as the opening itself, as a disjuncture within the present. The same argument against closure applies to the identitarian

particularism that is the obverse of pseudo-universalism. When Derrida says that 'nationalisms... have no future' (Derrida 1994: 169), he means that the ideological affirmation of national identity supports a narcissistic enclosure that suppresses otherness and the event of the new. The arrival of post-identitarian humanity would be the end of history as teleological closure and the beginning of the future as the opening of identity to otherness.

While the dislocation of the hold that identity has over singularity may appear to be the ultimate deconstructive *telos*, the traditional association of teleology with closure prompts Derrida to prefer the terminology of the "promise" of eschatological opening and transcendence. Whatever the terminology, it is the case that deconstruction harbours within it a non-identitarian normative aim and ideal. For Derrida, the opening up of identity is an opening to the ideal of an unconditional ethical demand. In the 'Afterword' to his book *Limited Inc*, Derrida links deconstruction to the unconditionality of Kant's categorical imperative by arguing that the deconstructive opening up of the closed determinacy of a particular context makes possible the emergence of an injunction that transcends every determinate context – not a context-bound hypothetical imperative, but an unconditional imperative that goes beyond all contexts. He writes that unconditionality is not 'simply present (existent) elsewhere, outside of all context', but it 'announces itself as such only in the opening of context' (Derrida 1988: 152). Context-transcending universality and unconditionality only emerge as the deconstructive disjuncture within the closed totality of a qualitative identity, or as Simon Critchley puts it, commenting on this passage, 'the unconditioned... arises as the interruption, or non-closure, of any determinate context' (Critchley 1999: 40). This unconditioned universality as disjuncture is what Étienne Balibar terms 'ideal universality', an ideal that he associates with Derridean deconstruction. Balibar claims that institutions which are set up to establish juridical universality could not exist without a 'latent reference' to an 'ideal universality' that involves an unconditional demand for equality and liberty (Balibar 2002: 164), for the removal of discrimination and coercion, an 'all-or-nothing' demand that 'cannot be relativized, according to historical or cultural conditions' (Balibar 2002: 165), but which can only occur in the form of the deconstructive negativity of what he calls an 'insurrection' within those conditions. The unconditional categorical imperative, whether formulated in terms of universal equality or the infinite value of each person, requires the deconstruction of determinate identitarian cultural conditions.

Conclusion

As the deconstruction of identity applies to any culture that is a hermetic and unified whole, cultural relativism becomes untenable. A supposed multiculturalism that urged the maintenance of the closed unity and identity of various cultures would need to be supplanted by a genuine multiculturalism that urged the inscription of a cosmopolitan opening to alterity within each cultural formation. What is expressed as the right of people to live according their own cultural norms and values is often in reality the right of a certain group of people within a culture to impose a set of norms and values on another group of people who are designated as being members of the same culture. In contrast, the ethical relation is the exposure of identity to the singularity of the other person, irrespective of her identifications.

Contrary to their common image as cultural relativists, the philosophers of difference provide the starting point for a genuine universalism through their critique of identity. It is a genuine universalism, because it involves the transcendence of all particularity and identity. Identitarian universalism which envisages universality as a totalized supra-identity is false in that its constitutive exclusion of otherness prevents it from being universal. Genuine universality is itself nothing but the disjuncture within identity that exposes it to otherness. This exposure is the ethical relation to the singular that cuts through any cultural formation.

References

- ANSORGE, Josef Teboho (2007), 'The (International) Politics of Friendship: Exemplar, Exemplarity, Exclusion', in Fagan, M., Glorieux, L., Hašimbegović, and Suetsugu, M. (eds.), *Derrida: Negotiating the Legacy*, Edinburgh: Edinburgh University Press.
- BALIBAR, Étienne (2002), *Politics and the Other Scene*, tr. Jones, C., Swenson, J., and Turner, C., London: Verso.
- BENNINGTON, Geoffrey, 'Double Tonguing: Derrida's Monolingualism', retrieved from <http://www.usc.edu/dept/comp-lit/tympanum/4/bennington.html> (accessed 03/05/2012).
- BUTLER, Judith (2000), 'Restaging the Universal: Hegemony and the Limits of Formalism', in Butler, J. et al, *Contingency, Hegemony, Universality: Contemporary Dialogues on the Left*, London: Verso.
- CRITCHLEY, Simon (1999), *The Ethics of Deconstruction: Derrida and Levinas*, Edinburgh: Edinburgh University Press.

- DERRIDA, Jacques (1976), *Of Grammatology*, tr. Spivak, G. C., Baltimore: John Hopkins University Press.
- DERRIDA, Jacques (1982), *Margins of Philosophy*, tr. Bass, A., Hemel Hempstead: Harvester.
- DERRIDA, Jacques (1986), *Glas*, tr. Leavey, J. P. and Rand, R., Lincoln NE: University of Nebraska Press.
- DERRIDA, Jacques (1988), *Limited Inc*, tr. Weber, S., Evanston: Northwestern University Press.
- DERRIDA, Jacques (1992), *The Other Heading: Reflections on Today's Europe*, tr. Brault, A-P. and Naas, M. B., Bloomington: Indiana University Press.
- DERRIDA, Jacques (1994), *Specters of Marx: the State of the Debt, the Work of Mourning, and the New International*, tr. Kamuf, P., London: Routledge.
- DERRIDA, Jacques (1998), *Monolingualism of the Other; or, the Prosthesis of Origin*, tr. Mensah, P., Stanford: Stanford University Press.
- DERRIDA, Jacques (2005), *The Politics of Friendship*, tr. Collins, G., London: Verso.
- GASCHÉ, Rodolphe (1986), *The Tain of the Mirror: Derrida and the Philosophy of Reflection*, Cambridge MA: Harvard University Press.
- HUNTINGTON, Samuel (1997), *The Clash of Civilizations*, New York: Touchstone.
- LEVINAS, Emmanuel (1969), *Totality and Infinity: an Essay on Exteriority*, tr. Lingis, A., Pittsburgh: Duquesne University Press, 1969.
- LEVINAS, Emmanuel (2006), *Entre-Nous: Thinking-of-the-Other*, tr. Smith M. B. and Harshav, B., London: Continuum.
- SMITH, Anna Marie (1994), *New Right Discourses on Race and Sexuality: Britain 1968-1990*, Cambridge: Cambridge University Press.

tricentenário do nascimento de
Jean-Jacques Rousseau

ATUALIDADE E PERFORMATIVIDADE DA QUESTÃO DO CONTRATO SOCIAL

ROUSSEAU (1712-1778) / PROUDHON (1809-1865)

ACTUALITY AND PERFORMATIVITY OF THE QUESTION OF THE SOCIAL CONTRACT

José Marques Fernandes*

zemarquesf@gmail.com

“Encontrar uma forma de associação que defenda e proteja de toda a força comum a pessoa e os bens de cada associado e em que cada uma, ao unir-se a todos, só a si mesmo obedeça e continue tão livre como antes’. Tal é o problema fundamental que no Contrato Social encontra solução” (Rousseau, 1762: 27).

“Para que o contrato político cumpra a condição sinalagmática e comutativa, implícita na ideia de democracia, é necessário que o cidadão, enquanto membro da associação, 1) receba do Estado tanto quanto lhe sacrifica; 2) conserve toda a liberdade, soberania e iniciativa, menos a relativa ao objeto do contrato, cuja garantia compete ao Estado” (Proudhon, 1865: 318).

1. Introdução

A quantidade e, por certo, a qualidade dos atos celebrativos do tricentário do nascimento do *filósofo de Genève*, programados e realizados, no ano de 2012, em não poucos palcos académicos e políticos, dispersos pelos cinco continentes, provam, por si só, o reconhecimento do valor e da projeção do pensamento e da obra do autor do *Contrat Social* (1762), cujo 250º aniversário também se celebra neste mesmo ano de 2012^[1].

* CEHUM, Universidade do Minho, Braga, Portugal.

1 1.º – A Universidade de Rennes 1, França, por exemplo, subordina o seu Colóquio internacional, de 11 e 12 de maio de 2012, ao título “O Futuro do Contratualismo”; 2.º – Em Genève, terra natal do filósofo, a celebração dos 300 anos natalícios subordinada ao título “2012, Rousseau para todos”, teve início no dia 19 de Janeiro e encerramento no dia 28 de Junho de 2012, dia do aniversário. Segundo Alain Grosrichard, presidente da Sociedade Jean-Jacques Rousseau de Genève, o filósofo “ainda causa preocupação, não nos deixando dormir tranquilos”. Representando o olhar dos jovens cineastas, que conceberam a coleção de curtas metragens intitulada “La Faute à Rousseau” (A culpa é de Rousseau), Pierre Maillard sustenta que, “mais que um grande morto, Rousseau está mais do que nunca vivo, bem além das épocas e das gerações”. Finalmente, François Jacob, presidente das celebrações e diretor da Biblioteca Rousseau, insiste

Três anos antes, em 2009, celebrou-se, com menor visibilidade, o bicentenário do nascimento de um outro pensador de língua francesa, Pierre-Joseph Proudhon (1809-1865), que, mau grado não ter dedicado um título específico da sua obra à problemática do *contrato social*, nem por isso esta deixou de ser uma temática e problemática menor da arquitetura societária do filósofo de Besançon, revelando-se, ao invés, como uma questão nodal e crucial do autor de *Idée générale de la Révolution au XIX^e siècle* (1851) e de *Du principe fédératif* (1863), para citarmos apenas duas das obras em que este magno problema da convivência social é expressa e expressivamente enunciado e desenvolvido^[2].

Múltiplas são as faces da figura carismática do eminente pensador setecentista, “cidadão de Genève”, e não menos os olhares que, à distância de três séculos, as observam e contemplam. Por nossa parte, elegemos como objeto de releitura, à luz da crise que turva estes primeiros anos do século XXI, a questão crucial tratada na mais emblemática das obras de Rousseau: o *Contrato Social*. Não abordaremos, porém, o tema autonomamente, perspectiva que, certamente, será adotada por especialistas, em vários fóruns, como o da Universidade de Rennes 1, mas em contraste com a teoria do filósofo oitocentista Pierre-Joseph Proudhon, sobre a mesma determinante questão do *contrato* societário.

na pertinência das ideias de Rousseau, nomeadamente políticas, considerando que ele lançou a base intelectual da sociedade em que vivemos; 3.º – No Brasil, as comemorações do tricentenário do nascimento de Jean-Jacques Rousseau (28 de Junho de 1712) teem a sua sede na cidade de São Paulo, com programação conjunta dos departamentos de Filosofia da Pontifícia Universidade Católica de São Paulo (PUC) e da Universidade de São Paulo (USP), com a participação dos departamentos de Filosofia de outras universidades (UNESP, UNIFESP, OSESP, TUCA) e com o apoio da Prefeitura de Genève, da Société Jean-Jacques Rousseau, dos Consulados da Suíça e da França em São Paulo e da Aliança Francesa, destacando-se, nesta programação, o colóquio internacional, de 17 a 21 de Setembro de 2012, com a participação de especialistas de universidades e centros de investigação estrangeiros; 4.º – Em Portugal, Paulo Ferreira da Cunha idealizou a realização, não de um, mas de dois colóquios internacionais, um em junho e outro em setembro de 2012, sobre um dos grandes temas do ideário rousseauiano: o *Contrato Social*; 5.º – Nos EUA, o *Colorado College* e a *Rousseau Association* organiza, de 13 a 15 de dezembro de 2012, o Colóquio do tricentenário do nascimento de Jean-Jacques Rousseau e do 250.º aniversário da publicação de *Émile*; 6.º – A Universidade de Cabo Verde (Uni-CV), em parceria com o Instituto Francês de Cabo Verde, promoveu, na semana de 11 a 15 de Junho de 2012, uma exposição e uma série de conferências sobre a filosofia de Rousseau, nomeadamente sobre a questão da origem das línguas; 7.º – Na China, o 3.º centenário do “cidadão de Genève” será comemorado com, pelo menos, dois eventos, um em Cantão e outro em Nanquim.

- 2 Em Portugal, o *Centro de Estudos Lusíadas* e o *Departamento de Filosofia* da Universidade do Minho realizaram, em parceria, no dia 30 de Outubro de 2009, um colóquio subordinado ao tema *Actualidade de Proudhon – no Bicentenário do seu Nascimento*, tendo sido publicadas as respetivas Atas (Gama, Org. e Intr.,2009)

Na diagnose que politólogos e pensadores fazem das representações e dos comportamentos políticos na atualidade, emerge como preocupante o problema da crise de credibilidade dos agentes políticos, a crise da relação dos governados com os governantes, o conflito e divórcio da sociedade (geralmente escrita com minúscula) e do Estado (quase sempre escrito em maiúscula). Que significa, por exemplo, o diagnóstico, amiúde repetido, de que “temos Estado a mais e sociedade civil a menos”, senão o reconhecimento do mal-estar instalado entre os agentes e participantes no *contrato social*?

Não poucas nem despidiendas questões suscita o *instituto* ou a *categoria* jurídica do *contrato social*: a sua gênese, natureza, desenvolvimento, interpretações. Privilegiaremos duas: a da sua natureza ou matriz e a da identidade dos contratantes.

Considerando que as efemérides não devem ter caráter meramente celebrativo, memorialista, repetitivo e descritivo, mas, sobretudo, *performativo*, criativo e perfeitivo, afigura-se-nos que a evocação de uma das teorias mais emblemáticas da obra multifacetada do *filósofo de Geneve*, qual é a do *contrato social*, pode propiciar adequada reflexão sobre o estado das sociedades e das políticas contemporâneas, sobretudo sobre o estado da democracia.

Jean-Jacques Rousseau (1712-1778) e Pierre-Joseph Proudhon (1809-1865), como todos os grandes pensadores, são nossos contemporâneos. Pensaram no seu tempo, como urge pensar-se na atualidade. Altere-se embora o estado das sociedades, diferente seja a estirpe dos vírus dos agentes patogénicos que ameaçam o equilíbrio sociopolítico, continuamente se impõe, no entanto, a necessidade de proceder à diagnose, à análise da etiologia e à aplicação da terapia associadas às patologias que sempre se manifestam na vida social.

Por razões várias, decidimos, nesta circunstância, conjugando as efemérides centenárias destes dois pensadores sociais e políticos, contrastar as suas teorias contratualistas e avaliar a (in)comensurabilidade dos respectivos paradigmas societários, cuja acuidade e potencialidade perfeitiva se nos afiguram de relevância e pertinência máximas.

Consideramos que, embora mais pressuposto do que positivamente assumido, o *contrato social* é o ponto de apoio arquimédico, o fundamento e o garante da coexistência social.

A ideia demiúrgica, menos explicitada, quiçá, do que seria pertinente, o axioma primordial do “estado civil” e a condição e o garante da prevenção da (re)caída no “estado de natureza”, tão mítico ou fictício quanto virtual,

potencial ou possível, é a do *contrato social*. Não é surpreendente, por isso, que o contratualismo se imponha como importante corrente da Ética e da Filosofia Social e Política. A ideia de *contrato*, se não é pressuposta como fundamento ou origem do Estado, é, pelo menos, pressuposta como princípio legitimador e explicativo da sua administração.

Relevaremos, pois, neste estudo, em primeiro lugar, a pertinência (ética, social e política), da questão do *contrato*. Enunciaremos e contrastaremos, em seguida, as teorias contratualistas dos dois pensadores convocados. Focalizaremos, em terceiro lugar, as interfaces que se nos afiguram essenciais, da problemática do *contrato social* com a questão da *propriedade* e da *justiça*.

2. Sob o signo do *contrato*

Prévia à contrastação das teorias contratualistas de Rousseau e de Proudhon, que elegemos como objeto da presente reflexão, é, pois, a justificação da pertinência da própria questão do *contrato social*, tão pressuposto quanto ignorado, verdadeiro ponto arquimédico de sustentação do ético e jurídico “estado social”, reverso do ficcional anômico “estado natural”.

Como princípio vital e ativo da dinâmica societária, o cumprimento das condições do *contrato social* devia merecer mais ponderação e vigilância do que efetivamente merece. Não poucos nem pouco graves são os sintomas da sua “erosão” em sociedades democráticas atuais. João Cardoso Rosas, por exemplo, enuncia, em recente ensaio, três desses sintomas erosivos do *contrato social* subjacente à nossa democracia: “remoção da esfera pública de uma série de questões eminentemente políticas” (sistemas de proteção social, legislação laboral...); “supressão da democracia”, por força do “estado de exceção” ou “estado de emergência”, indiciadora de mecanismos de “poder absoluto” e legitimadora da “suspensão da própria Constituição”, exemplificada por não poucas (des)medidas governamentais, violadoras do *contrato social* (denegação dos “direitos adquiridos”, como imposição, arbitrária e unilateral, de cortes nos salários, nos subsídios e nas pensões; aumento do horário de trabalho...); “secretismo na tomada de decisões políticas”, por exemplo, legislação publicada “durante a noite” (cf. Rosas, 2012: 4-5). Este diagnóstico podia ainda ser ilustrado pela declaração, feita por um alto dirigente político, de desprezo pela perda das “eleições”, em nome do alegado “ganho do país”! Podíamos aduzir, ainda, o pânico instalado em vários Estados europeus pelo resultado negativo de eventuais referendos de incidência comunitária europeia.

Se a *convenção* pode ser considerada o denominador comum da teoria contratualista, diversa é a concepção e a configuração do construto e instituto societário do *contrato social*.

Considerando que, segundo uma muito evidente fórmula, o homem isolado é uma abstração, a sociedade há-de considerar-se, pois, tão antiga como homem e o consentimento ou convenção constituintes do *contrato social* tão necessários como a sociedade politicamente organizada.

“Aonde for dissolvida a sociedade não pode haver governo; sendo isso tão impossível como o é o subsistir a forma de uma casa depois dos seus materiais terem sido espalhados e dissipados por um redemoinho de vento, ou misturados confusamente num montão por um terremoto” (Locke, 1689: 164).

A fórmula do consentimento entre os indivíduos, gerador da sociedade e do governo, é o *contrato social*. A sua necessidade decorre da natureza *política* do homem, que não é reconhecido, desde Aristóteles, menos como *Zoon Politikon*, “animal político”, do que como *Zoon Logikon*, “animal que pensa”.

O *contratualismo*, como grande corrente da Filosofia Social e Política, assume, na história das ideias, duas versões principais: a *versão absolutista*, iluminada ou não, cujo representante emblemático é Thomas Hobbes (1588-1679), criador do *Leviathan* (1651), e a versão democrática, advogada e representada canonicamente por John Locke (1632-1704), autor do *Segundo Tratado do Governo Civil* (1690), e por Jean-Jacques Rousseau, carismático desenhador do *Contrat Social*, mas também por Immanuel Kant e Spinoza e, na atualidade por John Rawls. Sublinhe-se que, em geral e estranhamente, Pierre-Joseph Proudhon é, nestes roteiros dos contratualistas, um grande ausente. Saber porquê afigura-se-nos de justificável pertinência e relevância societária.

As questões antropológicas essenciais da liberdade e da propriedade são correlativas do instituto do contrato, cujos representantes “canónicos”, não exclusivos, são, então, de facto, Hobbes, Locke e Rousseau.

Contrastando, nomeadamente, com a de Rousseau, que reconhece no homem as virtudes distintas e distintivas da Liberdade e da Perfeitabilidade, e com a de Proudhon, que reconhece no homem ou idealmente lhe atribui a virtude intrínseca e evolutiva da Justiça, princípio também do equilíbrio societário, Hobbes, seguidor do dogma do “pecado original”, julga o homem como naturalmente mau.

Para obviar ao mal da violência e da insegurança total, Hobbes só viu uma saída: permutar a liberdade pela segurança!

A teoria contratualista hobbesiana é, pois, “securitária”, operando a rotura com esse mítico “estado” de guerra total, em nome da segurança, da vida e dos bens de cada um, sacrificando a liberdade e a autonomia no altar do monstruoso *Leviathan* ou do Poder onnipotente do Estado.

Tal como Hobbes, também John Locke (*Segundo Tratado sobre o Governo Civil*, 1690), concebe o *contrato* como instrumento necessário da transação de um alegado “estado de natureza” para um “estado civil”, com a consequente definição dos direitos e deveres que ao Estado e aos cidadãos cabem nessa convenção contratual.

A razão lockeana do *contrato* é, como a da maioria dos contratualistas, que Proudhon verbera, pelas razões que aduzimos (por ser “proprietário” e por ser “governamental” ou “estatista”), a “segurança” e a “propriedade”. Esta razão é, por isso, também, a do *consentimento* pressuposto no mesmo *contrato*. Este *consentimento* implica “sujeição”, sendo esta uma das condições que Proudhon julga inaceitáveis, por conflitar com a liberdade e autonomia individual.

Na atualidade, o filósofo americano, John Rawls (1921-2002), tornou-se, a partir de 1971, ano em que publicou *Uma Teoria da Justiça*, uma das referências incontornáveis do pensamento social e político contemporâneo. A sua questão é a de saber como conseguir uma sociedade justa (livre e igualitária). Com a sua *Teoria da Justiça*, Rawls procura conciliar dois princípios difíceis de harmonizar: a *liberdade individual* (diferença) e a *justiça social* (igualdade). Também Rawls não elaborou a sua teoria da Justiça a partir do nada. Deve muito à moral kantiana e aos contratualistas do século XVII. Ele sabe que a realização da Justiça ou equidade social postula um contrato ou pacto social entre todos os cidadãos. Este contrato visa estabelecer uma sociedade *livre e justa* (equitativa). Para Rawls, como para os contratualistas em geral, o *contrato social* é um *pacto originário*, supostamente consentido por indivíduos iguais e livres em função de benefícios comuns, sobretudo do benefício da igualdade. A “ideia de base” da teoria contratualista é a de que os princípios da justiça são objeto de um acordo originário, análogo a um contrato jurídico, embora Rawls advirta que tal contrato não é factual, não é histórico, mas apenas imaginário, fictício, hipotético e normativo. Jamais se celebrou. É *como se tivesse acontecido*.

O contratualismo rawlsiano é muito mais consentâneo com o de Rousseau do que com o de Proudhon. Embora o princípio da autonomia ou liberdade e o princípio da mutualidade ou reciprocidade sejam comuns às teorias contratualistas de Rawls e de Proudhon, este acusaria Rawls de incorrer no mesmo vício que Rousseau: fazer do contrato uma “ficcão de jurista”.

3. Contratualismo “governamental” ou “regime das leis” (Rousseau) vs Contratualismo “mutualista” ou “regime dos contratos” (Proudhon”

Apresentaremos esquematicamente os perfis do *contrato social* desenhados pelo filósofo de Genève e pelo filósofo de Besançon, para os contrastar e mostrar a sua invencível incompatibilidade.

3.1. *Contratualismo rousseauiano.*

A ideia de *contrato social* convoca, imediata e primacialmente, o nome e a teoria social e política de Rousseau. A atenção e rememoração que a sua figura e a sua obra merecem, com maior visibilidade por altura da celebração das suas efemérides, mostram a autoridade que lhes é reconhecida na configuração das sociedades políticas modernas.

Embora a ideia de *contrato social* e a questão do *fundamento do poder político* sejam bem anteriores a Rousseau, a verdade é que a teoria contratualista rousseauiana se impôs como emblemática no *corpus* das filosofias sociais e políticas modernas.

A teoria do contrato social de Rousseau não é, reconhecidamente, uma construção teórica simples, antes uma *questão disputada*. A complexidade reside logo no facto da existência de duas formulações diferentes desse princípio societário: a do *Discurso sobre a origem e fundamento da desigualdade entre os Homens* e a do *Contrato Social*.

Embora a tese da unidade e a continuidade da teoria rousseauiana do *contrato social* pareçam ter a primazia sobre outras leituras, são evidentes as diferenças, pelo menos formais, entre as duas obras em que expressamente trata do assunto.

No *Discurso*, Rousseau expõe “uma hipótese explicativa”, ao passo que, no *Contrato*, o autor apresenta “uma ficção normativa”; no *Discurso*, retrata-se “uma hábil usurpação”, ao passo que, no *Contrato*, as condições do pacto são universais, “iguais para todos”; no *Discurso*, a suposta *liberdade natural* é destruída, sem que seja substituída pela *liberdade política*, enquanto, no *Contrato*, a reciprocidade salvaguarda a liberdade; no *Discurso*, apresenta-se uma narrativa da evolução da desigualdade e do despotismo, ao passo que no *Contrato* estabelecem-se as condições de uma sociedade estável e justa.

Recorrendo à metáfora médica, diríamos que Rousseau começa por fazer um diagnóstico negativo da sociedade em que vive, identificando o

despotismo e a desigualdade como os males capitais. No *Discurso*, conjectura, pois, uma hipótese explicativa, uma etiologia (origem e fundamento) de um destes males maiores: a *desigualdade*. No *Contrato*, confessa que ignora a causa desse estado de dominação e de desigualdade.

“O homem nasce livre mas em toda a parte está a ferros. Este julga-se senhor dos outros e é mais escravo do que eles. Como se deu esta transformação? Ignoro-o. O que pode torná-la legítima? Penso que sei responder a esta pergunta. [...] Mas a ordem social é um direito sagrado que serve de base a todos os outros. Contudo esse direito não veio da natureza; apoia-se em convenções” (*Contrato*, L. I, Cap. I).

Rousseau, como os grandes pensadores da *res publica*, parte para a construção da sua teoria contratualista com o olhar concentrado no facto do despotismo e da desigualdade e com a mente buscando o princípio normativo sociopolítico. O seu método é o de “examinar os factos pelo Direito” (Rousseau, 1755: 77).

“Basta-me ter provado que não é este o estado original do Homem e que é só o espírito da sociedade e a desigualdade que engendra que mudam e alteram assim todas as inclinações naturais.

Tentei expor a origem e o progresso da desigualdade, o estabelecimento e o abuso das sociedades políticas, tanto quanto estas coisas se podem deduzir da natureza do homem apenas pelas luzes da razão e independentemente dos dogmas sagrados que dão à autoridade soberana a sanção do direito divino” (*Discurso*, 1755: 87-88).

É óbvio, no entanto, que Rousseau, ao declarar que, no *Contrato*, se situa na esfera dos princípios, do dever ser, como fará Rawls na sua *Teoria da Justiça*, não se desliga totalmente da ficção de um áureo estado anterior, que teria sofrido um processo de “transformação” ou de decadência. Basta citar o período inaugural do cap. I (L. II): “O homem nasceu livre mas em toda a parte está a ferros”. No Cap. IV, declara que imagina os homens no momento em que “o primitivo estado deixa de existir...”. No Cap. VIII, fala da “passagem do estado natural ao estado civil”.

O princípio da *liberdade*, e não o da *racionalidade*, é a diferença específica da noção rousseauiana de *contrato*, não de uma fictícia liberdade natural ou de uma liberdade absoluta, mas de uma *liberdade civil*, pautada, porque contratual, pelo princípio da *vontade geral*.

“Não é, pois, tanto pelo entendimento que se faz, entre os animais, a distinção específica do Homem como pela qualidade de agente livre” (*Discurso*, 1755: 38).

À diferença específica da *liberdade* associa Rousseau a *perfeibilidade*, uma e outra, condições da racionalidade, da moralidade, assim como do reverso destas “virtudes”.

A correlação da *vontade geral*, que não é sinónima de *unânime* (L. I, Cap. II), com a *vontade particular* (L.I, cap. I.II) e com a *vontade de todos* (L.I, Cap. III), assim como também, por isso, com a *vontade da maioria*, é uma das aporias maiores da teoria contratualista rousseauiana. Bertrand Russel recorre à analogia da lei ou da teoria da “gravitação universal” para ilustrar a complexa categoria sociopolítica de “vontade geral”. Assim como a atração para o centro da Terra supera a atração divergente (“egoísta”) que cada partícula do Universo exerce sobre todas as outras, anulando-se reciprocamente (o ar atraído para cima e a terra para baixo), assim sucederia com as vontades particulares ou parciais relativamente à “vontade geral”, da qual deriva a *soberania*, que reside no povo e que é inalienável (ao contrário da teoria de Hobbes, que preconizava que a soberania devia ser delegada num governo onnipotente) e que é exercida em função do “interesse comum”, como se lê no Livro II do *Contrato*. Rousseau julga compatíveis e harmonizáveis a *vontade geral* e a *vontade particular*, como se deprende do extracto do *Contrato social* que inserimos em epígrafe deste estudo.

Não é necessário, nem seria possível, nesta circunstância, apresentar o crédito que a doutrina de Rousseau granjeou no sistema filosófico kantiano.

À imagem e semelhança do símile ético kantiano do “imperativo categórico”, poderíamos formular assim, servindo-nos da primeira fórmula do autor da *Fundamentação da Metafísica dos Costumes*, o princípio social e político rousseauiano da “vontade geral:

Age apenas segundo uma máxima tal que, na tua ação social e política, possas ao mesmo tempo querer que ela se torne lei universal.

Engrossando a crítica de Proudhon à teoria contratualista rousseauiana, poderíamos recordar a posição defendida pelo nosso “solitário de Vale de Lobos” na sua correspondência com o autor de *Portugal Contemporâneo*. Mas, recordemos também Hannah Arendt que, no seu *Diário Filosófico* de 1952, considera a “Volonté générale” como “assassina”, pois

contrapõe, no próprio eu, o “cidadão”, prisioneiro dessa “Vontade geral”, ao “homem particular”, ao homem de carne e osso, assim convertido em “verdugo” de si próprio. A distinção rousseauiana entre “liberdade natural” e “liberdade política”, por um lado, e entre “vontade geral” e “vontade particular”, por outro, advogando que o *Contrato Social*, ao garantir e preconizar que cada um, “ao unir-se a todos, só a si mesmo obedeça e continue tão livre com antes” (L.I, Cap. VI), tem contornos, segundo alguns críticos, de quadratura do círculo. Este é também um dos pontos de dissenso das teorias contratualistas de Rousseau e de Proudhon.

3.2. *Contratualismo proudhoniano.*

Percorrendo a galeria dos teóricos do *contrato social*, verificamos, com surpresa, que nela não figura, no conjunto integrado pelo autor do *Leviathan* (1651), do *Segundo Tratado do governo civil* (1690) e *Contrato Social* (1762), o nome do autor de *Du principe fédératif et de la nécessité de reconstituer le parti de la Révolution* (1863).

Mau grado Proudhon não haver sistematizado a sua teoria do *contrato social*, numa obra expressa e autonomamente dedicada ao tema, a verdade é que esta fórmula de inteligibilidade e de dinâmica societária é omnipresente na sua obra, com destaque em *Idée générale de la Révolution au XIXe siècle* (1851), nomeadamente no Sétimo Estudo (“Dissolução do Governo na organização económica”), em *De la Justice dans la Révolution et dans l’Église* (1858), especialmente no Estudo 4 (“O Estado”) e em *Du principe fédératif ou de la nécessité de reconstituer le parti de la Révolution* (1863).

Em Dezembro de 1851, declara na carta ao amigo Langlois que na *Idée générale* enuncia aquelas que, nesse momento, diz serem as proposições capitais do seu pensamento: que o Governo está organizado para a sujeição e espoliação do maior número possível; que se impõe substituir o sistema dos poderes políticos por um sistema de forças económicas; que este sistema das forças económicas não pode ser criado pela via da *autoridade*, mas resultar do consentimento dos cidadãos, isto é, do *livre contrato* (cf. *Cor.*, IV, pp. 156-157). Nesta obra, expõe a sua teoria do *contrato social* sobretudo nas secções intituladas: “Organização das forças económicas” e “Dissolução do governo no organismo económico”.

Em síntese, Proudhon apresenta, nesta obra, um primeiro conjunto de traços identitários da sua teoria contratualista, que importa de imediato assinalar.

Convergindo, neste caso, com Rousseau, afirma que ninguém deve obedecer senão à lei pessoalmente consentida. O reconhecimento da necessidade do *livre contrato* impõe-se como condição da garantia da liberdade e como recusa do sistema de autoridade. Para refundar o edifício social sobre “a ideia humana do contrato”, é imperativa a rotura com o *sistema da transcendência* (do direito divino ou teocrático e de todo o direito humano, hierárquico ou democrático) e a afirmação do *sistema da imanência* ou da autonomia e liberdade do indivíduo. A nova sociedade, modelada pelos princípios da liberdade e da justiça, rege-se pelo “*regime dos contratos*”, em alternativa ao “*regime das leis*”, como condição de possibilidade do verdadeiro governo do homem e do cidadão, da verdadeira soberania do povo, da verdadeira República.

Na *Idée générale*, Proudhon perspetiva uma revolução societária fundada no princípio do *contrato comercial*, conjeturando a possibilidade da sua generalização a todas as instâncias da vida social. Para Proudhon, a *troca comercial* é a matriz de todo o contrato, nomeadamente do *contrato político*. A lógica do *contrato comercial* implica o princípio da *justiça comutativa* ou da *igualdade aritmética*, alternativo do princípio da *justiça distributiva* ou da *igualdade geométrica*. No ato ou pacto comercial, os contratantes assumem-se como essencialmente produtores, abdicando, um perante o outro, de toda a pretensão de domínio ou de governo. Para ser autêntico e legítimo, todo o *contrato* deve ser, tal como o comercial, livremente negociado, individualmente consentido e assinado, *manu propria*, por todos os participantes. Apesar de convergir com Rousseau no princípio de que *ninguém deve obedecer senão à lei livremente consentida*, diverge do contratualismo do *filósofo de Genève* por este caucionar a alienação da liberdade de um em proveito da “vontade de todos”, legitimando um sistema de governo de matriz transcendente, lesivo da autonomia do indivíduo e fator do governo do homem pelo homem. O único regime capaz de constituir o homem e o cidadão sujeito do verdadeiro governo, garante da verdadeira soberania do povo ou da verdadeira República, seria, pois, para Proudhon, o “*regime dos contratos*”, alternativo do alienante e tirânico “*regime das leis*”, mesmo da ficcional “vontade geral” rousseauiana. A negação do princípio societário do *Governo* e da *Propriedade* não emerge no espírito de Proudhon, apenas por altura da elaboração da sua *Idée générale* (1851), mas remonta a cerca de uma dúzia de anos antes, ao tempo inicial de *Qu'est-ce que la propriété?* (1840), como recorda no Estudo 4 da referida obra *Idée générale*, em que analisa e escarpeliza o “Princípio de autoridade”. Seria redundante advertir, a propósito da enunciação destas teses

antigovernmentalistas e antiproprietárias, para a *forma mentis* anarquista, acrata, autárcica, da mundividência política proudhoniana, radicalmente polémica, consentânea, aliás, com a sua matriz antinómica da realidade e do devir histórico da humanidade.

O *contrato* é o princípio ativo e demiúrgico da sociedade. Se o contrato é negado, ignorado, desfigurado, implode o edifício social. E múltiplas, subtis e ruinosas são as formas de corroer o *contrato social*, de liquidar a liberdade e a igualdade.

A par da Liberdade, da Igualdade, da Fraternidade, a par das forças ou categorias económicas analisadas no *Système des Contradictions*, também a *Propriedade* é inclusiva da fórmula abrangente do *contrato*, sob o signo da Justiça, como os teóricos do contratualismo, nomeadamente Locke e Rousseau, eloquentemente mostram.

Depois de enunciar, no Estudo 4 (“L’État”) da obra *De la justice* a sua tese antigovernmentalista e antiproprietária, depois de definir, no Estudo 6 (“Pecado original da cisão societária de trabalhadores intelectuais e manuais”), preconiza, no Estudo 7 (“Correlação de Factos e Ideias”), a dissolução ou subsunção do *sistema político* ou governamental ou estatista no *organismo económico*.

Ao sistema socioeconómico, alternativo ao sistema político ou governamental, o sistema das gerações anteriores, sistema político-religioso, que Proudhon ousa destruir (*Destruam*), “sistema da ordem pela autoridade”, sucede, na mente desenfreada do filósofo socialista de Besançon, o novo sistema, revolucionário, anárquico ou simplesmente económico, que tenta construir (*Aedificabo*). Estes sistemas são alternativos:

“Entre o regime político e o regime económico, entre o regime das leis e o regime dos contratos, não é possível a fusão: é necessário optar” (Proudhon, 1851: 301).

Aos defensores e prisioneiros do *regime governamental*, regime da autoridade, regime da propriedade absoluta, regime político-religioso ou da *transcendência*, Proudhon responde e defende que a alternativa ao sistema governamental não é o dilúvio, mas a organização industrial, a lei comunal ou corporativa; as forças económicas, em lugar dos poderes políticos; os contratos, em vez das leis, maioritária ou unanimemente votadas; a diversidade das categorias e especialidades de funções (Agricultura, Indústria, Comércio), em vez de classes (nobreza, burguesia, proletariado); a força colectiva, em vez da força política; as companhias industriais, em vez dos

exércitos permanentes; a identidade dos interesses, em vez da polícia; a centralização económica, em vez da centralização política (cf. 1851: 302).

A tese do *contratualismo* proudhoniano, de inspiração e matriz comercial ou económica, é suscetível de soar aos ouvidos dos teóricos liberais e dos donos dos mercados como canto de sereia, gerando grande e grave equívoco, de modo algum consentâneo com o pensamento proudhoniano. Dissolução ou subsunção do sistema político ou governamental no sistema económico não significa, para Proudhon, libertinagem e anarquia económica, sem rei nem regras. A diluição deste equívoco e a marcação do idealizado novo sistema societário, vai Proudhon apresentá-los numa outra obra nuclear do seu pensamento: *Du Principe fédératif et de la nécessité de reconstituer le parti de la Révolution* (1863).

Contrapondo o princípio da *vontade individual* autónoma à *vontade geral* rousseauiana, os paradigmas contratualistas do filósofo oitocentista de Besançon e do filósofo setecentista de Genève revelam-se verdadeiramente incomensuráveis³.

Por mais que lhe repugne a instituição política estatal e por mais que vislumbre a sua diluição no sistema económico, preconizando a substituição do “regime das leis” pelo “regime dos contratos”, Proudhon acaba por reconhecer a necessidade de um Estado mínimo, mau grado, a sua *forma mentis* anarquista, que o induz a combater tanto o despotismo do liberalismo económico como o despotismo político, pugnando por um *pacto sinalagmático*, de *mutualidade*, de *reciprocidade*, de absoluta equidade. A opção pela matriz societária económica, como alternativa ou com precedência sobre a matriz política foi induzida pela verificação de que o reconhecido efeito da energia solar da Revolução de 89 para a causa da emancipação da humanidade não obviou ao divórcio radical e litigioso entre o *Estado*, fundado sobre os celestiais princípios da Liberdade, da igualdade e Fraternidade, e a *Sociedade*, economicamente dominada pela desigualdade social, pela luta de classes, pelo pauperismo degradante do mundo do trabalho. Proudhon, sem negar e sem deixar de reconhecer a sublimidade e imortalidade dos princípios da Revolução de 89, reconhece também que ela consagrou o referido divórcio entre a instância política e a instância social. À configuração política e estatista da Revolução de 89, Proudhon contrapõe, pois, a

3 Proudhon referiu-se repetidamente ao *Contrato social* de J.-J. Rousseau. Cf. nomeadamente *De la Justice dans la Révolution et dans l'Église*, 4.º Estudo, “L'État”. No seu livro *Pour connaître la pensée de Proudhon* (Paris, 1947), G. Guy-Grand analisou claramente as razões que separam Proudhon do *Contrato social* de Rousseau, contrato imposto e induziram-no a preconizar um contrato social espontâneo, racional.

sua visão revolucionária económica e social. A sua filosofia social é, pois, matricialmente económica e radicalmente antiestatista ou não fosse Proudhon reconhecidamente o “pai fundador” do movimento “anarquista” oitocentista, secundado por kropotkine, Élisée Reclus e Malatesta.

Apesar da sua tese contratualista de raiz económica e social, Proudhon acaba por reconhecer, em *Du Principe fédératif* (1863), a necessidade de complementar o contratualismo económico com o contratualismo político, advogando, no Cap. VII da referida obra, intitulada “Dégagement de l'idée de Fédération”, que o contrato político se tornou necessário para obstar a que o “regime político autoritário” não anulasse o “regime liberal ou contratual”.

A solução da antinomia, seja ela a da Política e da Economia, seja a da Liberdade e da Autoridade, não é, para Proudhon, a síntese hegeliana. A contradição é insuperável. “Equilíbrio” é, também em Proudhon, sinónimo de equilibração, cuja fórmula é o *Contrato*, de que Proudhon trata em *Du principe fédératif* (1863), como tratara antes, em *Idée générale de la Révolution au XIX^e siècle* (1851).

Para a construção da sua teoria contratualista, Proudhon evoca o art. 1101 do Código Civil francês do seu tempo, transcrevendo a definição nele fixada de *Contrato*:

“O contrato é uma convenção pela qual uma ou várias pessoas se obrigam perante uma ou várias outras a fazer ou a não fazer alguma coisa” (Proudhon, 1863: 315).

Evoca igualmente outros seis artigos do mesmo Código para enunciar outras tantas condições do *contrato*: a) ser “*sinalgmático*” ou “*bilateral*” (os contratantes obrigam-se reciprocamente uns em relação aos outros), ao invés de “*unilateral*” (em que falha o compromisso de uma das partes contratantes); b) ser “*comutativo*” (fundado na equivalência do bem ou do serviço contratado), ao invés de “*aleatório*” (dependente da sorte), de “*beneficente*” (favorável a uma das partes); c) ser “*imperativo*” (a equivalência ou reciprocidade de bens e serviços permutados não se funda na autonomia da vontade dos contratantes, mas é um dado objetivo imposto pela consciência individual); d) ser “*mutualista*” (à luz do novo “direito social”, as práticas sócio-económicas são pautadas pelos princípios da Justiça e não subjetivamente pela autonomia da vontade); e) ser “*generalizável*” (por ser “social”, o *contrato* é inclusivo, diz respeito a toda a sociedade); f) ser “*antiautoritário*” e “*antiestatista*” e, por isso “*anti-rousseauiano*” (advogando o princípio da

soberania do povo, Rousseau perpetua o princípio de autoridade, considerado necessário para a manutenção da ordem social). As estas, poderíamos acrescentar uma outra condição, contida, aliás, nas anteriores, a de ser “*oneroso*”, pois obriga cada uma das partes a dar ou fazer algo. Poderíamos, a estas, associar a característica de ser um contrato “*positivo*”, factual, efetivamente realizado.

A estas condições, Proudhon acrescenta ainda uma observação relativa ao objeto do contrato, distinguindo contratos “domésticos, civis, comerciais ou políticos”, advertindo que apenas destes últimos se trata e sintetizando a sua natureza nos seguintes termos:

“O contrato político não alcança toda a sua dignidade e moralidade senão na condição, 1.º de ser sinalagmático e comutativo: 2.º de se conter, quanto ao seu objeto, em certos limites”, ajuizando que “estas duas condições, que é suposto existirem no regime democrático mas que, ainda aí, não são as mais das vezes senão uma ficção”, pois na “democracia representativa e centralizada”, como na “monarquia constitucional e censitária”, assim como numa “república comunista”, como a de Platão, o contrato não é igualitário e recíproco, mas antes “exorbitante, oneroso, aleatório” (Proudhon, 1863: 317).

No *Principe fédératif*, Proudhon expõe, pois, a sua teoria do contrato político, sendo o *federalismo* a diferença específica desta versão contratual.

A mundividência societária proudhoniana é, pois, contratualista e federalista. “Federação” é uma palavra-chave do léxico filosófico, social e político, proudhoniano. Afigura-se-nos que a inspiração da mundividência federalista proudhoniana não é, curiosamente, puramente social e política, mas sim, parece-nos, de inspiração bíblica. A Bíblia foi para Proudhon, como o próprio confessa, uma das suas três grandes fontes de aprendizagem e de inspiração. Interessou-o, também por esta razão, para melhor conhecer o sentido dos textos bíblicos, nomeadamente do *Antigo Testamento*, o estudo da língua hebraica. O termo latino *foedus*, de onde deriva o vocábulo *federação*, traduz a palavra “chave” hebraica *berît*, com 286 entradas no *Antigo Testamento*, canonicamente traduzida por *aliança*. Os autores latinos traduziram, pois, a palavra hebraica *berît* e a sua equivalente grega *dithèkè* por *foedus*, *testamentum*, *pactum*. *Federação*, *pacto*, *pacto federativo*, tornara-se também, no léxico e no sistema filosófico proudhoniano, termos “chave” (cf. Neves, 2006: 15).

“Federação” foi, evidentemente, a fórmula que Proudhon vislumbrou para traduzir a configuração do seu ideal societário. Uma sociedade “federada” seria uma sociedade justa e, por isso, livre e pacífica. “Federação” é, na

esfera política, o equivalente da “Mutualidade”, na esfera económica. Vale a pena atentar na definição que Proudhon dá da sua fórmula societária federativo, na obra que estamos a considerar.

“*Fédération*, du latin *foedus*, génitif, *foederis*, c’est-à-dire pacte, contrat, convention, alliance, etc., est une convention par laquelle un ou plusieurs chefs de famille, une ou plusieurs communes, un ou plusieurs groupes de communes ou Etats, s’obligent réciproquement et également les uns envers les autres pour un ou plusieurs objets particuliers, dont la charge incombe spécialement alors et exclusivement aux délégués de la fédération.” (1863: 318).

Sublinhando um traço característico e específico da sua teoria contratualista e demarcando-se da de Rousseau, o autor de *Du Principe fédératif* anota que o contrato de Rousseau, que é também o de Robespierre e dos Jacobinos, é “uma ficção de legista”, apresentado como alternativa ao contrato de natureza jurídica divina, paterna ou sufragista.

Diferentemente do contrato rousseauiano, que é essencialmente normativo, hipotético, convencional, o contrato proudhoniano é “um pacto positivo, efetivo, que foi realmente proposto, discutido, votado, adotado, e que se modifica regularmente à vontade dos contratantes. Entre o contrato federativo e o de Rousseau e de 93 vai toda a distância que existe entre a realidade e a hipótese”.

3.3. Incompatibilidade dos paradigmas contratualistas rousseauiano e proudhoniano.

A questão *antropológica*, o problema de saber o que é o homem, qual a sua essência ou diferença específica, é, não apenas para Kant, mas também para Rousseau, mas também para Proudhon, a maior de todas as questões.

Para Rousseau, a diferença específica do homem é a *liberdade*, conjugada com a *perfebilidade*. Para Proudhon, essa diferença é a *Justiça*, conjugada com a *dignidade*.

“A Justiça – afirma Proudhon – é a lei fundamental do Universo; tem a sua incarnação na consciência. Imanente à humanidade, é por ela que a Humanidade se faz e se desenvolve; é por ela que a humanidade se constitui, se renova, se regenera; [...] de modo que a história mais não é que uma exposição da lei moral, um drama judiciário” (Proudhon, 1858: 298).

Para um e outro, para Rousseau e Proudhon, o princípio, o construto ou instituto do *contrato social* é a condição necessária da garantia e da realização dessas essências ou diferenças antropológicas.

O *contrato* é, para Rousseau, de natureza ou matriz política e, para Proudhon, de natureza ou matriz econômica. O princípio regulador ou a norma do *contrato* é, pois, para Rousseau, a *liberdade* e, para Proudhon, a *Justiça*. Diferente é também, para um e outro, a identidade dos contratantes: o cidadão e o governo, para Rousseau; o homem e o outro homem, para Proudhon.

Como decorre da definição rousseuniana do *contrato*, exposta no L. I, Cap. VI do *Contrat Social*, a função do contrato é a garantia da *liberdade* e da *propriedade*.

Proudhon define, em *Idée générale*, o *contrato* como “o ato pelo qual dois ou mais indivíduos acordam em organizar entre si, numa medida e por um tempo determinado, esta potência industrial que denominamos a Troca” (Proudhon, 1851: 188).

O *contrato* rousseuniano é essencialmente *jurídico*, próprio do “regime das leis”, associado ao sistema da “autoridade”, ao passo que o de Proudhon é essencialmente *econômico*, próprio do “regime dos contratos”, associado ao sistema da “liberdade”. Proudhon recusa o “regime das leis”, próprio do *contrato* rousseuniano, porque são feitas sem a participação efectiva dos cidadãos, ao passo que o “regime dos contratos” é “o único vínculo moral que podem aceitar seres iguais e livres” (Proudhon, 1851: 238).

Duas questões incontornáveis tornam, pois, incomensuráveis os paradigmas contratualistas de Proudhon e de Rousseau: a questão do seu princípio ou matriz e a questão da identidade dos contratantes. Esta diferença faz com que Proudhon julgue o seu *contrato* como próprio do sistema da *liberdade* e o de Rousseau como refém do sistema de *autoridade*, *governamental* ou *estatal*.

O *contrato* social proudhoniano, porque “mutualista”, porque bilateral, porque fundado na reciprocidade, na permuta de bens e serviços, regulado pelo princípio da *Justiça*, é um *contrato* antiautoritário, antiestatista e, por isso, anti-rousseauuniano.

Rousseau ignorou, segundo Proudhon, a lógica do verdadeiro contrato social, atendendo apenas à sua dimensão política, descurando a dimensão econômica, presente em todas as relações sociais. O *contrato* rousseuniano seria a razão da Revolução política ou dos direitos políticos de 89, ao passo que o de Proudhon seria a razão da Revolução social de 1848 ou dos direitos sociais. A Revolução de 89 foi reconhecidamente, também por Proudhon,

um acontecimento luminoso e esperançoso da humanidade. Prenunciou, tal como João Baptista, o que havia de vir. Foi, porém, segundo Proudhon, sol que não nasceu para todos e não logrou fazer germinar as sementes que lançou ao vento!

Proudhon contrapõe à, digamos, trapalhada da distinção rousseauiana de “vontade particular”, de “vontade de todos”, de “vontade geral” e das “leis” que as sustentam, a única vontade que reconhece: “a vontade que se exerce nos contratos bilaterais e que se replica até ao infinito da sociedade humana (Proudhon, 1851: 267-268).

Proudhon recusa igualmente, quiçá contra uma evidência difícil de refutar, que na base da sociedade civil, da convivência social, figura uma “convenção”: convenção do “respeito” pela pessoa e pelos bens do outro, regulado pela “lei”. Para Proudhon, este tipo de *contrato* mais não é do que “ficção de legistas”, suposta “convenção” tácita. Para Proudhon, o *contrato* é um *ato positivo*, efetivamente confirmado, *manu propria*, pelos contratantes.

Rejeitando a natureza “convencional”, “fictícia” e “tácita” do contrato e advogando o seu estatuto *positivo*, Proudhon vê-se confrontado com o obstáculo e com a objecção decorrentes do reconhecimento da *perfetibilidade* do homem e das instituições, princípio não menos caro a Proudhon que a Rousseau, e a conseqüente necessidade de ajustamentos contratuais pontuais efetivos, de caráter jurídico, económico e social. Proudhon contornou este obstáculo e este argumento, conjeturando que, “no futuro, com a progressiva redução das desigualdades sociais e do desenvolvimento de uma cultura da justiça, será cada vez menos necessário organizar as relações sociais por meio de tais convenções formais e expressas, como se a humanidade tendesse para uma ordem ideal de confiança mútua, fundada na consciência pública privada, na ciência e no direito, sob o signo da justiça, garante dessa ordem e de todas as liberdades (cf. *Cor.*, XIV, 32).

Proudhon é impiedoso na crítica do *contrato* rousseauiano, que acusa de ser responsável pela tirania estatista em que desaguam as democracias, subjugando a instância social e económica à instância política, ignorando os direitos sociais, do trabalho e do uso legítimo da propriedade.

O mínimo de alienação necessária reconhecida no *contrato* proudhiano, não se identifica com a alienação total à comunidade de todos os direitos individuais, pressuposta no contrato rousseauiano; trata-se simplesmente de uma alienação provisória e parcial, no pressuposto de que o contratante receba mais contrapartidas do que as obrigações que contrai e, sobretudo, no pressuposto da salvaguarda da liberdade e soberania individual.

Arauto e militante da ideia de uma “democracia social”, é evidente que o *Contrato Social* de Rousseau se antolhava a Proudhon como uma perversão, por ser, entre outras desfigurações, *estatolátrico*, absolutamente incompatível como o seu antiestatismo. Não surpreende, por isso, que considere e classifique o *Contrato social* de Rousseau como “*código da tirania capitalista e mercantil*” (Proudhon, 1851: 133; Lubac, 1945:39).

A *Justiça*, e não qualquer outra ideia, é que é a “razão de Estado”.

“O fim do Estado é o de organizar, de cumprir e fazer cumprir a Justiça. A Justiça é o atributo essencial, a função principal do Estado. A Justiça, lei do mundo material, intelectual e moral, tem como fundamento a *Igualdade*. Mas, nos dois primeiros períodos da civilização, no paganismo e no cristianismo, a igualdade não prevaleceu, mas antes o facto da aceitação da *desigualdade das fortunas*. [...] Para explicar este estado de coisas, duas teorias se produzem: a teoria pagã do *fatum*, e a teoria cristã da Providência. Vimos em que consistiram uma e outra” (Proudhon, 1858:220-221).

A grande acusação ou debilidade que Proudhon imputa ao *Contrato* de Rousseau é, em síntese, o facto de ele ser uma “ficção de legista”. Que se trata de uma “ficção”, é o próprio Rousseau que o declara com a primeira palavra do Cap. VI do Livro Primeiro:

“*Imagino* os homens naquele momento em que os obstáculos que a natureza lhes levanta à sua sobrevivência levam a melhor, em relação à força que cada homem pode empregar para se manter no seu primitivo estado. O primitivo estado deixa de poder existir e o género humano decerto teria perecido se não modificasse a sua maneira de agir”.

Segundo Rousseau, que não assimila o contrato social à lógica dos contratos comerciais positivos, que regulam o comércio jurídico entre os homens, a obediência à lei é sinónimo de liberdade. Pressupondo o Contrato o acordo convencionado de todos os membros do Estado, na base do *interesse comum*, é erróneo, segundo os defensores do Contrato, falar-se de “dominação” e de “totalitarismo”. Para Rousseau, portanto, o Contrato é penhor da liberdade dos cidadãos. Mas não garante a Justiça, segundo Proudhon.

O contratualismo proudhoniano, como todo o seu “sistema” filosófico societário, tem como ponto de apoio arquimédico o princípio ou ideia de *Justiça comutativa*, tal como é definida no *opus magnum De la Justice*, princípio ou ideia indissociável dos imperativos da *liberdade* e da *igualdade*.

Tomando a ideia de Justiça como critério, Proudhon classifica as ideias identitárias dos Governos e dos Estados em três categorias: “1. Ideia de *Necessidade*, que é a da Antiguidade pagã; 2. Ideia de *Providência*, que é a da Igreja [...]; 3. Ideia de *Justiça*, que é a da Revolução e que constitui, por oposição ao governo religioso, o governo humano” (*Justice*, 1858: 170).

4. *Contrato social e direito de propriedade.*

O primeiro que, depois de ter cercado um terreno, ousou dizer: *Isto é meu* e encontrou pessoas bastante simples para acreditarem nele, foi o verdadeiro fundador da sociedade civilizada. (Rousseau, 1755: 59).

“Se eu tivesse que responder à pergunta: *O que é a escravatura?* E respondesse sem hesitar: *É o assassinio*, o meu pensamento ficaria perfeitamente expresso. [...] Porquê, então, a essa outra pergunta: *O que é a propriedade?* Não posso responder simplesmente: *É o roubo*, ficando com a certeza que me entendem, embora esta segunda proposição não seja mais que a primeira, transformada?” (Proudhon, 1840:)

Não é acidental nem circunstancial a relação do construto teórico do *contrato social* com a crucial e cruciante questão da *propriedade*. É, evidentemente, uma relação essencial e, por isso, indissociável. Parece que, não existindo a pulsão e a instituição da *propriedade*, também não existiria a necessidade do *contrato social*. Esta evidência impôs-se, com menor ou maior acuidade a todos os pensadores contratualistas. Destacaremos, como exemplares, as teorias de Rousseau, de Locke e de Proudhon sobre este magno problema societário.

A questão da *propriedade*, primeira pergunta e primeira resposta do catecismo proudhoniano, não o é menos do catecismo de Jean-Jacques Rousseau. A abertura da “Segunda Parte” do *Discours sur l'inégalité parmi les hommes*, um dramático *manifesto da Humanidade*, formula esta questão e projeta os seus efeitos numa ondulação infundável, que incessantemente se repercute na nau da Humanidade. A invenção da propriedade marcou o “último período do Estado de Natureza” (Rousseau, 1755: 59) e inaugurou o primeiro período do Estado de Civilização.

O *ato de propriedade* prende-se, segundo a narrativa societária rousseuniana, com uma intrincada rede de processos antropológicos e sociológicos: o sentimento primordial *existência* e do cuidado da sua *conservação*” (Rousseau, 1755: 59); a aquisição que, para obviar às limitações corporais

e prover à satisfação das suas carências, o Homem fez, com arte e engenho, de uma panóplia de úteis recursos tecnológicos e simbólicas práticas rituais (Rousseau, 1755: 66); o desenvolvimento, em simultâneo com a procura dos meios de sobrevivência, da faculdade da linguagem, da interacção comunicativa, de todas as faculdades mentais (Id., 1755: 69); o desenvolvimento da ideia e da prática da *associação livre*, da assunção de compromissos, em função de necessidades e interesses comuns; a invenção da agricultura, associada à sedentarização, e a instituição da habitação, da família, do amor conjugal e do amor paterno; a emergência da desigualdade, manifestada no convívio e na interacção social, pela evidência e reconhecimento de capacidades e competências individuais diferenciadas (Id., 1755: 62.64); a consolidação, no processo da humanização e da socialização, do “direito do mais forte”, ligado ao “direito do primeiro ocupante”.

Para resolver a antinomia da *liberdade* e da *igualdade*, problema crucial de Rousseau, como era, para Proudhon, a antinomia da *liberdade* e da *autoridade*, o “cidadão de Genève” evoca o advento do *contrato social*, pelo qual se operaria a “passagem do estado natural ao estado civil” ou do domínio do “instinto” ao triunfo da “justiça”. É nos capítulos VIII e IX do *Contrat Social* que o autor equaciona e resolve o trinómio antitético sociopolítico da *liberdade*, *igualdade* e *propriedade*, segundo a fórmula do *contrato social*.

O que o homem perde pelo contrato social é a liberdade natural e um ilimitado direito a tudo aquilo que o tente e possa alcançar; o que ganha é a liberdade civil e a propriedade daquilo que possui (Rousseau, 1762: 32).

Rousseau distingue, pois, a chamada “liberdade natural” (só limitada pela “força individual”) da “liberdade civil” (limitada pela “vontade geral”), como distingue a “posse”, que identifica com “efeito da força ou do primeiro ocupante”, da “propriedade”, que legitima pela instância de um “direito positivo” (cf. *Ibid.*).

Rousseau, como a generalidade dos contratualistas, não consegue legitimar, segundo Proudhon, o chamado “direito de propriedade”, considerando que este se apresenta como princípio de legitimação de infundados factos consumados, como são os da apropriação pela “força” ou pela primeira “ocupação”. “O direito de primeiro ocupante”, que Rousseau fundamenta no estado de “necessidade” e na força do “trabalho”, não deixa de ser direito de “facto consumado” e, por isso, impossível de legitimar pelo puro direito. As condições que Rousseau aduz para *autorizar* o “direito de primeiro ocupante”, nomeadamente a condição bem subjetiva de que “não

se ocupe mais do que a extensão necessária para viver”, direito de “facto” que se tornaria “positivo” pelo *contrato*, também não constituiriam razão suficiente para legitimar o alegado direito de “propriedade”.

Rousseau e Proudhon divergem radicalmente, nesta muito disputada questão do “direito de propriedade”. A “posse”, que para Proudhon é sinónimo de “uso”, é, para Rousseau, sinónimo de “abuso”, por ser resultado da apropriação pela força; a “propriedade” que, para Rousseau, é legitimada pelo *contrato social* e pelo conseqüente “direito positivo”, é, para Proudhon, ilegítima, por ser sinónimo de “abuso”. A “posse” legitima o “uso”, a “propriedade” consagra o “abuso”, por ser sinónimo de *domínio absoluto*.

Os argumentos que Jonathan Wolf (1996:202-205) aduz para refutar a teoria proprietária de John Locke servem igualmente para refutar a teoria rousseauiana do *direito de propriedade*^[4].

Locke enuncia dois axiomas que os autores de *Qu'est-ce que la propriété?* e do *Discours sur l'inégalité*, evidentemente subscreveriam^[5]. Mas, nem Rousseau nem Locke tiraram as conseqüências e tomaram as medidas consentâneas com os seus axiomas, merecendo, por isso, a crítica e a condenação de Proudhon.

O primeiro, o axioma (anti)proprietário - “*Onde não houver propriedade não haverá injustiça*” - correlaciona, pois, a ideia de “propriedade” e a ideia de “(in)justiça”, considerando Locke esta “uma proposição tão

4 Não é apenas Proudhon que põe em causa a coerência e consistência da argumentação proprietária de Locke. Recentemente, Jonathan Wolf, por exemplo, considerava infundados os quatro argumentos de Locke para legitimar o direito de propriedade: 1.º- *Argumento da sobrevivência* - a legitimação da apropriação do usufruto (de frutos secos e frescos) não legitima a propriedade; 2.º- *Argumento da “mistura do trabalho” ou da anexação de algo à natureza, pelo trabalho próprio* - Robert Nozick observa que o facto da mistura de uma lata de sumo com a água do mar não legitima a posse do mar pelo proprietário da lata; 3.º- *Argumento do “valor acrescentado”* - o trabalho, se legitima a apropriação dos frutos da produção ou o valor acrescentado, não legitima a propriedade da terra, pois esta não faz parte do valor acrescentado; 4.º- *Argumento do merecimento* - Se o trabalhador merece os frutos do trabalho, se o trabalho legitima a posse da propriedade, não legitima a propriedade absoluta (cf. Wolf, 1996: 202-205).

5 Os referidos axiomas de John Locke (1632-1704) encontram-se exarados no Livro IV, Cap. III do *Ensaio sobre o entendimento humano*.

“*Onde não houver propriedade não haverá injustiça*” é uma proposição tão certa como uma demonstração de Euclides; pois sendo a ideia de propriedade a de um direito a uma certa coisa, e a ideia que se designa pelo nome de “injustiça” a invasão ou violação desse direito, é evidente que estas ideias, assim estabelecidas, com estes nomes ligados a elas, permitem-me saber com tanta certeza que esta proposição é verdadeira, como sei que um triângulo tem três ângulos iguais a dois rectos. Outra proposição com uma igual exactidão é a seguinte: “Nenhum governo permite uma absoluta liberdade”; sendo a ideia de governo a do estabelecimento de uma sociedade sobre certas regras ou leis, que exigem conformidade com elas, e a ideia de liberdade absoluta a de cada um poder fazer tudo o que lhe agrada, posso estar certo da verdade desta proposição como de qualquer uma da matemática” (Locke, 1690: 755-756).

certa como uma demonstração de Euclides, pois sendo a ideia de *propriedade* a de um direito a uma certa coisa, e a ideia que se designa pelo nome de *injustiça* a invasão ou violação desse direito, é evidente que estas ideias, assim estabelecidas, com estes nomes ligados a elas, permitem-me saber com tanta certeza que esta proposição é verdadeira, como sei que um triângulo tem três ângulos iguais a dois rectos”. O segundo, axioma (anti) governamental ou (anti) estatista, que formula a incomensurabilidade das ideias de “governo” e de “liberdade” - “*Nenhum governo permite uma absoluta liberdade*” - julga-o Locke uma proposição tão verdadeira como “qualquer uma outra da matemática” (Locke, 1690: 755-756), podendo ser uma fórmula da antinomia dos sistemas da *Liberdade* e da *Autoridade*, que Proudhon equaciona magistralmente no Cap. I de *Du principe fédératif*, onde sentencia:

“A ordem política repousa fundamentalmente em dois princípios contrários, a AUTORIDADE e a *Liberdade*. [...] Todas as Constituições políticas, todos os sistemas de governo, incluindo o federalismo, podem resumir-se a esta fórmula, o equilíbrio da autoridade pela liberdade e vice-versa. [...] Quantas coisas, direis vós, numa oposição gramatical: AUTORIDADE – Liberdade! (Proudhon, 1863b:40.41).

Um estudo cronológico da obra de Pierre-Joseph Proudhon permite ao leitor verificar uma evolução progressiva na crítica e reabilitação da ideia e da instituição da propriedade, que o autor de *Qu'est-ce que la propriété?* (1840) e de *Théorie de la propriété* (1865) considera o epicentro da *questão social* oitocentista. Esta questão e estas duas principais obras que a ela dedicou abrem e fecham os parênteses do labor intelectual do grande filósofo socialista revolucionário francês do século XIX.

A crítica de Proudhon ao alegado *direito de propriedade* não tem paralelo na história do direito e na crítica e refutação dos argumentos dos economistas e dos juristas (os argumentos do direito natural, da lei civil, mesmo do trabalho).

Sem acabar por negar o princípio da propriedade, a justificação do seu direito, no sentido de “usar e abusar do que é seu”, é, para Proudhon, uma impossibilidade histórica e racional.

O que Proudhon acaba por questionar e negar não é tanto o princípio do direito de propriedade quanto questionar e afirmar a necessidade de um novo direito, o direito económico e social, cujo fundamento e racionalidade não cabe tratar, como é evidente, no âmbito desta reflexão.

Advertência que importa fazer, para tranquilidade dos advogados do sistema proprietário e estatista, é a de que Proudhon não defende a “coletivização” da propriedade, mas sim a sua “universalização”, como já tivemos oportunidade de relevar em outros lugares (Fernandes, 2008: 107-157; 2009: 107-150; 2011: 367-389).

O que Proudhon questiona e nega, em síntese e conclusão, não é, pois, o *princípio de propriedade*, cujos *benefícios* ou aspetos positivos reconhece (valorização do homem pelo trabalho, domínio da natureza, união do homem e da terra, sustentação e segurança da família pela herança, garantia do “patriotismo” ou ligação a um território determinado), sem jamais, porém, se ver livre da imposição do reconhecimento da sua degradação e malefícios (rotura do equilíbrio entre o “interesse proprietário” e o “interesse público”, apropriação desmedida da “mais valia” da “força coletiva” dos trabalhadores, rotura da relação social, desvirtuada em relação de “dinheiro” e “interesse”).

Proudhon viu-se forçado, após a diatribe antiproprietária de 1840, por aduzidos e reconhecidos motivos de ordem psicológica, moral, jurídica, económica, a rever a sua posição inicial contra a “propriedade-roubo” em prol do reconhecimento da “propriedade-liberdade”.

Desde a Primeira Memória, de 1840 (*Qu'est-ce que la propriété?*), passando pelo *Système des Contradictions économiques* (1846), pelas *Confessions d'un révolutionnaire* (1851), por *De la Justice dans la Révolution et dans l'Église* (1858), até à síntese geral e final de *Théorie de la propriété*, iniciada em 1861 e publicada em 1865, Proudhon instaurou e conduziu um processo sobre a *propriedade*, refundando-a pela “revolução” da posição do estatuto de “propriedade - roubo” para a posição de “propriedade - liberdade”, perdendo o carácter da Primeira Memória e adquirindo o de “contra-poder” ao absolutismo de Estado.

Se o *direito de propriedade* é improvável e injustificado pelo argumento da sua “origem”, torna-se legítimo pelo seu “fim”.

Proudhon acabou por defender um sistema societário constituído por “pequenos proprietários iguais, autónomos e solidários”, pautado pelo princípio do “direito social”, pelo princípio da “mutualidade”, pelo *contrato social*, não o “proprietário” e “governamental”, mas o “mutualista”.

Proudhon julga que o de Rousseau, mau grado a radicalidade da sentença antiproprietária que proferiu na abertura da “Segunda Parte” do seu *Discurso sobre a desigualdade*, nem, por isso, é menos proprietário, menos garante da propriedade, e menos governamental ou estatista, menos garante da aliança ofensiva e defensiva dos que têm contra os que nada têm, da

“colisão dos barões da propriedade, do comércio e da indústria contra os deserdados da proletariado, juramento de guerra, enfim” (Proudhon, 1851: 192), inconseqüências assacadas ao comum dos contratualistas, contra os quais o autor de *Qu'est-ce que la propriété?* (1840) se insurge. Proudhon acusa o *contrato* rousseauniano e afins, talvez com excessiva e desmedida severidade, quiçá com alguma injustiça, de ser “o código da tirania capitalista e mercantil” (Proudhon, 1851: 194).

Proudhon, que conhecia o episódio bíblico das tentações de Cristo, sendo uma delas a da “propriedade” ou do “ter”, Proudhon que, por sua vontade, negaria tal direito e erradicaria tal pulsão, em nome da Justiça, da liberdade e da igualdade, viu-se constrangido pela “força das coisas”, a reconhecer que “o povo, mesmo socialista, quer, diga o que disser, ser proprietário” e, por isso, recordando a adversidade que sentiu, na década que se seguiu ao sismo provocado pela publicação da referida “Primeira Memória” sobre a propriedade ou da tese da “propriedade” como sinónimo de “roubo”, viu-se forçado a rever a sua posição sobre esta tendência invencível da natureza humana e a publicar, já postumamente, a sua *Théorie de la propriété* (1865), em que reconhece que o uso, que não o abuso, da propriedade, pode ser condição de *liberdade*, acabando por confessar o seu reconhecimento de vencido nesta batalha antiproprietária:

Depois de dez anos de uma crítica inflexível, encontrei sobre este ponto uma opinião das massas mais dura e mais resistente que sobre qualquer outra questão. Violentei as convicções, nada consegui sobre as consciências (1851: 271).

A *questão social* ou *questão operária* oitocentista resume-se toda, para Proudhon, no problema da propriedade. Esta antinomia económica foi a cruz da vida e da obra de Proudhon. Assumiu-a e carregou-a durante mais de um quarto de século, da primeira à última das suas obras.

Na *Primeira Memória* (1840), Proudhon refuta todos os argumentos clássicos alegados como legitimação da propriedade: teoria da ocupação ou do primeiro ocupante; argumento da lei civil; argumento do trabalho; argumento do consentimento universal e argumento da prescrição.

Poderíamos dizer que o sistema proudhoniano, toda a sua filosofia, mais não é do que uma *monografia da propriedade*, na sua plenitude semântica de *jus utendi et abutendi* e na sua promessa de *liberdade*. Como *jus utendi*, é sinónimo de *posse*, como promessa de *liberdade*, só é possível sob o sol da *Justiça*, no sistema *mutualista* e *federalista*.

Sintomático e curioso é que um e outro, Rousseau e Proudhon, reconheçam a invenção da *Propriedade* como o acontecimento fundador e nodal da Civilização.

O ato de *propriedade*, conexo com um complexo conjunto de instintos e eventos (sentimento da existência, cuidado da conservação, aquisição de recursos tecnológicos, desenvolvimento da linguagem e da interação comunicativa, ideia prática da *associação livre*) afigura-se, pois, declaradamente a Rousseau, e obviamente a Proudhon, como princípio crucial da desigualdade.

Em conclusão.

A recorrente necessidade, real ou fictícia, justa ou desequilibrada, de (re) negociação das leis e contratos laborais; o reconhecimento da imperiosa acuidade de (re)negociação dos contratos das Parcerias Público-Privadas; a obsessão, com o alegado argumento do “estado de emergência” financeira, de questionar, suspender ou revogar “direitos adquiridos”; a colocação entre parênteses da Declaração Universal dos Direitos Humanos em nome da transcendência e onnipotência das *leis do mercado*, parecem indiciar que, no fundo, o que está em causa é a lei societária fundamental do *contrato social* ou da instituição do *poder proprietário e governamental*.

É óbvio que a questionação e refutação da lógica da chamada “teologia do mercado” não visam negar absolutamente a instituição da propriedade e do Estado, mas tão somente pôr em causa e refutar o seu absolutismo, concorrendo para a justa relativização e “debilitação” destas instituições societárias, para a operação da sua “catarse”. Foi isto que pretendemos fazer nesta reflexão, motivados pela circunstância do tricentenário do nascimento do autor do *Contrat Social*, no 250.º aniversário da publicação desta obra emblemática do contratualismo moderno, contrastando duas teorias que se nos afiguram performativas no momento sociopolítico atual e que são expressivas de duas mundividências que nos parecem incomensuráveis, mas não exclusivas e, por isso, suscetíveis de ajudar a pensar e agir melhor no labirinto da crise financeira, económica e cultural que afeta, não apenas a Europa, mas, em diferentes escalas, o mundo dito “civilizado”, mas nunca livre de recaída na barbárie do “estado de natureza”, atualmente representado pelo “vírus” da *corrupção* que põe em causa a sustentabilidade das democracias e do Estado social. Proudhon via no modelo do “regime de contratos” uma boa alternativa ao modelo rousseauiano do “regime das leis”, orquestrado pelo princípio da fictícia “Vontade geral”.

Quisemos mostrar e provar que a ideia de *contrato social* é nuclear e nodal no pensamento e no sistema societário de Proudhon, é uma das suas peças estruturantes e estruturais. Segundo o autor da *Idée générale de la Révolution au XIXe siècle*, o “regime dos contratos” sucede, pois, na sua mundividência, ao “regime das leis”, inaugurando uma nova era jurídica, económica, social e política. A ordem social não se funda, assim, segundo Proudhon, no princípio da “lei”, mas sim no princípio do “contrato”, que muitos pensadores políticos reconhecem estar na base da civilização humana. Proudhon abomina o “regime da lei” porque o identifica com o da autoridade, instaurado sem a participação efetiva dos cidadãos, idealizando o do “contrato” porque é próprio do “regime da liberdade”, porque é expressão do acordo das vontades, “o único vínculo moral que podem aceitar seres iguais e livres” (Proudhon, 1851: 238).

Ao demolir o “regime da autoridade”, Proudhon não diaboliza, porém, a ideia da ordem, como expressamente declara:

“Também eu quero a ordem, tanto ou mais que aqueles que se batem pela do seu pretenso governo, mas quero-a como efeito da minha vontade, uma condição do meu trabalho e uma lei da minha razão” (Proudhon, 1851: 203).

Proudhon é, também ele, um iluminista, um teórico e um militante da autonomia, da emancipação do homem da sua menoridade intelectual, segundo a legendária expressão kantiana.

Pugnando pela garantia da “liberdade”, não salvaguardada, segundo observa, no “regime das leis”, Proudhon nem por isso advoga o princípio da autonomia absoluta ou, melhor, da independência da vontade individual, como fundamento jurídico das obrigações contratuais, postulando a ideia de Justiça como superior ao princípio da liberdade, pois este pode ser instrumentalizado como legitimador de todas as injustiças. Ora, defende Proudhon, só a Justiça pode obrigar os homens. A Justiça, e não o livre arbítrio, é que é o princípio ou a norma reguladora do “contrato”. O “contrato proudhoniano não é, pois, “livre”, mas sim “justo”. Proudhon pressupõe a possibilidade de um “preço justo” nas relações económicas, fundado no “tempo de trabalho”. É evidente que os partidários do “sacrossanto princípio de liberdade contratual” e do sacrossanto princípio da “lei da oferta e da procura” não subscrevem este princípio de um “preço justo” nas relações comerciais, sociais e políticas. Não reconhecem uma instância superior e exterior à vontade e liberdade dos contratantes. Ora, para Proudhon, superior à vontade dos contratantes, é a Justiça, que não é uma simples “ideia”,

mas, sobretudo, uma “realidade”, uma exigência ínsita na consciência do homem, uma “força” que os impele a respeitar, seja a que preço for, a dignidade do outro, o mesmo é dizer, a respeitar a própria dignidade na pessoa do outro, de que o equilíbrio ou equidade da prestação de bens e serviços é condição essencial.

Segundo Proudhon, Rousseau estaria entre os pensadores que não admitem, nas interações sociais, um princípio superior à liberdade, uma qualquer instância superior à vontade dos contratantes. Ora, para Proudhon, esse princípio e essa instância existem: é a *Justiça*.

Antes, ou para ser o fundamento da sociedade, a Justiça é, segundo Proudhon, uma faculdade intrínseca a todo o ser humano.

“Faculdade do eu que, sem sair de seu foro interior, sente a sua dignidade na pessoa do próximo com a mesma vivacidade que a sente na sua própria pessoa, e se reconhece assim, conservando a sua individualidade, idêntico e adequado ao próprio ser coletivo” (Proudhon, 1858,I: 316).

Do ponto de vista estritamente jurídico, a justiça constitui-se e emerge como princípio constituinte do “contrato social”, que Proudhon, reportando-se ao Código civil, concebe como “comutativo e sinalagmático”, superiormente regulado pelo princípio da Justiça (cf. Proudhon, 1863: 315-316).

A mundividência contratualista, a idealização da sociedade como “regime de contratos” não são certamente invenção proudhoniana, mas encontraram no autor de *Du principe fédératif* um defensor e um arauto que não deveria ser tão ignorado.

Referências

- AA VV, (s.d.), *Rousseau. Vida, pensamento e obra*. Coleção “Grandes Pensadores” (8). S.l.: Editora Planeta De Agostini / Público – Comunicação Social.
- DABIN, Alexis (2011), *Dictionnaire Proudhon*. Bruxelles: Les Éditions Eden.
- FERNANDES, José Marques (2008), “Matriz proudhoniana da Geração de 70”. *A Geração de 70. Alberto Sampaio e os “Outros”*. Org. por Manuel Gama. Braga: Centro de Estudos Lusíadas / Universidade do Minho, pp. 107-157.
- FERNANDES, José Marques (2009), “Proudhon em Portugal. Recepção e Projecção”. *Proudhon. No Bicentenário do seu Nascimento*. Org e Introd. Por Manuel Gama. Braga: Centro de Estudos Lusíadas / Universidade do Minho, pp. 107-150.
- FERNANDES, José Marques (2011), “O proudhonismo como termo lógico do pensamento de Herculano”. *Pensar radicalmente a Humanidade. Ensaios de Homenagem ao Prof.*

- Doutor Acílio da Silva Estanqueiro Rocha*. Org. João Cardoso Rosas / Vítor Moura. V. N. Famalicão: Húmus, pp. 367-389.
- GAILLARD, Chantal; NAVET, Georges (2011, Dir.), *Dictionnaire Proudhon*. Bruxelles: Les Éditions Aden.
- GAMA, Manuel (Org. e Introd., 2009), *Proudhon. No Bicentenário do seu Nascimento*. Braga: Centro de Estudos Lusíadas / Universidade do Minho.
- LOCKE, John (1689), *Ensaio sobre a verdadeira origem, extensão e fim do Governo Civil*. Trad. De João Oliveira Carvalho. "Textos Filosóficos" (44). Lisboa: edições 70.
- LOCKE, John (1690), *Ensaio sobre o entendimento humano*. Vols. I e II. Introdução, Notas e Coordenação da Tradução de Eduardo Abranches de Soveral. Lisboa: Fundação Calouste Gulbenkian, 1999.
- LUBAC, Henri de (1945), *Proudhon et le Christianisme*. Paris: Éd. Du Seuil.
- LUBAC, Henri de (2011), *Proudhon et le Christianisme*. Présentation par Jean-Yves Calvez, sj. Oeuvres complètes, III. Paris: Les Editions du Cerf. [Reprodução da edição de 1945].
- NEVES, Padre Carreira das (2006, Comentários), *Bíblia. O Livro dos livros*, 5, Coleção Expresso.
- PROUDHON, Pierre-Joseph (1840), *Qu'est-ce que la propriété? ou Recherches sur le principe du droit et du gouvernement. Premier Mémoire sur la Propriété. Oeuvres Complètes*. Nouvelle Édition publiée avec des notes et des documents inédits sous la direction de C. Bouglé et H. Moysset. II. Introduction et notes d'Aimé Berthold. Genève-Paris: Slatkine, 1882.
- PROUDHON, Pierre-Joseph (1851), *Idée générale de la Révolution au XIX^e siècle. Oeuvres Complètes*. Nouvelle Édition publiée avec des notes et des documents inédits sous la direction de C. Bouglé et H. Moysset. II. Introduction e t notes d'Aimé Berthod. Genève-Paris: Slatkine, 1882.
- PROUDHON, Pierre-Joseph (1857³), *Manuel du Spéculateur à la Bourse*. Troisième Édition. Paris: Librairie de Garnier Frères.
- PROUDHON, Pierre-Joseph (1858), *De la justice dans la Révolution et dans l'Église*. Introduction de G. Guy-Grand. Étude de Gabriel Séailles. Notes de C. Bouglé et J.-L. Puech. *Oeuvres Complètes*. Nouvelle Édition publiée avec des notes et des documents inédits sous la direction de C. Bouglé et H. Moysset. VIII-1, VIII-2; VIII-3. Introduction e t notes d'Aimé Berthod. Genève-Paris: Slatkine, 1882.
- PROUDHON, Pierre-Joseph (1863), *Du Principe fédératif et de la nécessité de reconstituer le parti de la Révolution*. Oeuvres complètes de P.J. Proudhon. Nouvelle Édition publiée avec des Notes et des Documents inédits. *Du Principe Fédératif et Oeuvres Diverses sur les Problèmes Politiques Européens*. Paris: Librairie Marcel Rivière, 1959.
- PROUDHON, Pierre-Joseph (1863b) - *Do princípio federativo e da necessidade de reconstituir o partido da revolução*. Tradução, notas críticas, estudo introdutório, cronologia da Vida e Obra e bibliografia de Francisco Trindade. Lisboa: Edições Colibri, 1996.

- PROUDHON, Pierre-Joseph (1865) – *De la Capacité politique des classes ouvrières*. Introduction et notes de Maxime Leroy. *Oeuvres Complètes*, III. Nouvelle édition, publiée avec des notes et des documents inédits sous la direction de C. Bouglé et H. Moysset. Genève-Paris: Slatkine, 1982.
- ROSAS, João Cardoso (2012), “Crise do trabalho, crise da democracia. O caminho da regressão”. *Le Monde Diplomatique* – Edição Portuguesa, Julho 2012, (pp. 4-5).
- ROUSSEAU, Jean-Jacques (1755), *Discurso sobre a origem e os fundamentos da desigualdade entre os Homens*. Introdução, comentário e notas de Florence Khodoss. Lisboa: Didáctica Editora, 1999.
- ROUSSEAU, Jean-Jacques (1762), *O Contrato Social*. Coleção “Livros que mudaram o mundo” (8). Tradução e Prefácio de Mário Francisco de Sousa. Oeiras: Editorial Presença. 2010.
- WOLF, Jonathan (1996), *Introdução à Filosofia política*. Trad. De Maria de Fátima St. Aubyn. Lisboa: Gradiva, 2004.

UM HERÉTICO EM PAÍS DE FRADES, OU COMO ROUSSEAU INVADIU PORTUGAL

AN HERETIC IN A COUNTRY OF MONKS, OR HOW ROUSSEAU INVADED PORTUGAL

Fernando Augusto Machado*
fmachado@ilch.uminho.pt

Por muito sofisticados que sejam os mecanismos de prevenção, ou violentos os de repressão, nada consegue deter o curso das ideias. Foi assim no setecentista europeu. Século de luzes, de filosofia e de razão, ideias e saberes novos fervilharam e transformaram profundamente mentes e nações. Portugal, tentou resguardar-se contra os numerosos e perigosos *bota-fogos* de modernidade que emergiam abundante e ruidosamente no espaço de além-Pirenéus, com vastos e requintados meios potenciados por uma estreita e ativa rede clerical. Mas a ineficácia da contenção foi patente e a heterodoxia deu cor ao país. Mostramos como Rousseau, o Hércules do libertinismo, da heresia e da subversão invadiu este esteio mor europeu de frades e como se difundiram as suas teorias e ideias quer através das suas obras que logo chegavam, quer por outras vias que o interesse, a curiosidade e a imaginação arquitetavam.

Palavras-chave: Luzes, Rousseau, censura, Portugal, difusão, receção.

No matter how sophisticated the mechanisms of prevention, or how violent those of repression, nothing can stop the flow of ideas. This was the case in eighteenth-century Europe. The century of Enlightenment, philosophy, and of reason was a cauldron for the new ideas and knowledge that profoundly transformed minds and nations. Portugal used the vast, sophisticated methods of a close, active clerical network in an attempt to guard against those numerous, dangerous *bota-fogos* that emerged noisily and on a grand scale on the other side of the Pirenees heralding modernity. However, the contention failed visibly and the subsequent heterodoxy enlivened the country. This paper will show how Rousseau, the Hercules of libertinism, of heresy and subversion, invaded this major mainstay of European friars, and how his theories and ideas were quickly disseminated either through his written work or by other means that interest, curiosity and imagination created.

Key words: Enlightenment; Rousseau; censorship; Portugal; dissemination; reception.

* Universidade do Minho, Centro de Estudos Humanísticos, Braga, Portugal.

1 Portugal, um país de frades

Portugal um país de frades! Esta é uma representação que se foi construindo e que se fixou na generalidade dos países da Europa setecentista, conjuntamente com uma outra, não menos estigmatizante, que nos identificava como a sede mais requintada e feroz da inquisição e da censura. E não eram desprovidas de fundo, tais representações, sabemos-lo bem. A situação era tão patente que não passava despercebida aos forasteiros que no tempo, por razões políticas, intelectuais, comerciais ou de simples turismo visitavam o país. Foram eles, sobretudo, que difundiram no exterior esta nossa realidade ao escreverem as suas memórias de viagens por cá feitas. Joseph-Barthélemy-François Carrère, em livro que apareceu anónimo mas que teve na altura difusão significativa, traçava no fim do século XVIII, em capítulo dedicado ao clero em Portugal, um quadro certamente com algum exagero mas que não desmerecia completamente a realidade e que, seguramente correspondia de forma objetiva à imagem que, neste âmbito, vogava sobre nós:

É aqui o país dos frades, muito mais ainda que o dos padres seculares; é aqui que os frades estabeleceram a sede do seu império, a sede do seu despotismo. Temerosos, são capazes de fazer tremer governos; é aqui onde eles dirigem a seu bel-prazer as almas e as pessoas, as consciências e as famílias; onde protegem tudo o que lhes é submisso, onde arrasam tudo o que lhes resiste (CARRÈRE, 1797: 274).

E pouco depois amplia ainda mais a mancha quantitativa e qualitativa de eclesiásticos juntando-lhe o setor secular que descreve como completamente desacreditado e oriundo de gente pouco prezada: “O clero secular é muito numeroso em Portugal; mas não goza de nenhuma consideração; não faz nada para a merecer: não se impõe pela ciência; nem pelo trabalho; nem pelo aspeto exterior.” E continua a narração informando que quem quer que buscasse ordens sagradas neste segmento, facilmente as obtinha sem estudos, sem exames, sem preocupações com estatuto moral e sem provação em seminários. E era assim, de facto, como a nossa história comprova. Lembramos a luta de alguns bispos e outra hierarquia para elevar o baixo nível deste setor: em cultura, em diligência religiosa e até em esmero pessoal. Basta referir, a título exemplificativo, a luta esforçada de Santo Agostinho de Brito França Galvão por terras de Bragança e Miranda^[1]

1 Foi uma luta hercúlea neste âmbito, a de França Galvão, o célebre tradutor de *A voz da natureza sobre a origem dos governos* (1814), tendo feito sair violentas pastorais expedidas para todo o clero poucos anos antes da revolução liberal (cf. Machado, 2012, pp. 248 e segs.).

aquando da sua nomeação para Vigário Apostólico da diocese por ausência do bispo afastado, António Luís da Veiga Cabral. Mas independentemente da maior ou menor valia que tinham, não deixavam de ser muitos. Em nota, Carrère chama à colação dados fornecidos por Charles François DUMOURIEZ (1775) e cita números globais para os clérigos no seu conjunto: “O clero de Portugal é muito mais poderoso, e multiplicado numa proporção muito forte em comparação com a população, porque os frades, padres e religiosos ultrapassam os duzentos mil num reino que não tem mais que dois milhões de almas” (CARRÈRE, 1797: 274-275). Ora, a ter isto em conta, eram cerca de dez por cento da população. E ainda restavam as freiras, que não eram poucas.

Estes dados quantitativos e qualitativos são confirmados e/ou acrescentados em escritos de muitos outros viajadores ou residentes estrangeiros em Portugal, como foram os casos de H. RANQUE (1801), Israel Carl RUDERS (1798-1802), M. LINK (1805), J. Fr. BOURGOING (1801), Jacques MURPHY (1797), W. DALRIMPLE (1783) e tantos mais.

Não diferem substancialmente estas visões das dos observadores nativos, cá residentes ou estrangeirados, que não resistiram a veiculá-las como base de alerta aos poderes constituídos com o fim de fazerem mudar de rumo, nessa matéria, a política nacional. Assim foi com o célebre pedagogo, autor do *Verdadeiro Método de Estudar*, Luís António Vernei; com o sábio enciclopedista, médico e também pedagogo António Nunes Ribeiro Sanches; com o ilustre diplomata e estrangeirado D. Luís da Cunha, autor do célebre *Testamento Político*. Todos verberaram o desmesurado número de conventos e o extensíssimo número de frades e freiras, essa “mão morta” que despovoava o reino, tolhia a criação e sugava a riqueza nacional, além de fazer desmerecer, no exterior, a imagem de Portugal. Como é sabido, Antero de Quental e António Sérgio, entre vários outros, retomarão mais tarde, mas com idêntica intensidade e sentido, o mesmo assunto, lido como causa de muitos dos males de que enfermara e continuava a enfermar a sua pátria.

País de frades, sim, mas também país de reis. E foi principalmente nesta fortaleza dual do trono e do altar que se estribou, durante séculos, o poder e a vida no reino de Portugal. Nem sempre de forma edificante, diga-se. O trono, deturpando muitas vezes o correto fim dos seus governos que devia ser preservar a conservação e buscar a felicidade e bem-estar dos seus povos; o altar, adulterando e pervertendo os princípios da religião que servia. Garrett descreve, de forma crua mas realista, no famoso ensaio *Portugal na balança da Europa* (1830), a natureza e a história desta liga na sua vertente danosa e funesta. Curiosamente, quando o fez, trouxe em seu

abono o testemunho do filósofo de Genebra, através do *Emile*, para paten-tear o verdadeiro carácter originário e evangélico da religião «*que se não fosse divina, merecia sê-lo*», e que nessa condição era a natural protetora dos direitos do homem, favorecia o fraco e desvalido, castigava o soberbo e o opressor e era “a maior, e mais certa e mais poderosa base de liberdade que pode entrar na moral pública dos povos”. O ensaísta português traçou tal carácter para depois lastimar como ela se prostituiu com o trono e com ele se contrapôs, na prática histórica, aos seus verdadeiros fins, fazendo-se “instrumento de crimes, capa de vícios, esteio de tiranias, facho de discór-dias, flagelo de cruelíssima perseguição”, e convertendo a ignorância em virtude. Através daquela tão sacrílega conjugação e deste desvio se declarou inimiga das *luzes* e da ilustração dos povos, apagando-as por toda a parte (GARRETT, s.d.:40-42). Triste promiscuidade e triste sina, diríamos.

2 O novo paradigma das luzes e a proeminência de Rousseau

Rousseau viveu em pleno século das Luzes, de 1712 a 1778. Se considerarmos que o marquês de Pombal começa a exercer funções no governo de D. José em 1750 e se mantém nele até à morte deste, em 1777, verificaremos que há coincidência quase plena entre o exercício do poder de Sebastião José e o período de produção pertinente do filósofo de Genebra, já que o *Discurso sobre as Ciências e as Artes*, a primeira obra significativa em termos de pensamento e que lhe começou a granjear fama, apareceu precisamente em 1750.

O iluminismo, como é sabido, foi um movimento que alterou profundamente a forma de pensar e de viver que tomara profundas raízes, com raros sobressaltos, ao longo do quieto e milenar período da Idade Média. Foi uma mudança que assentou, primordialmente, num novo paradigma epistemológico apropriado à física a que Newton deu guarida na marcante obra *Philosophiae Naturalis Principia Mathematica* (1687). Não se relevando o em si das coisas mas as qualidades sensíveis e a respetiva ordem convertível em leis através da sua inteligibilidade, uma *razão* de feição experimental, analítica e indutiva tornava-se o instrumento fundamental da construção de um novo saber assente e projetado para o real imanente e desdivinizado, liberto de *a prioris* e de peias transcendentais e à margem da teologia. Uma mentalidade secular ia-se implantando progressivamente no espaço que antes era ocupado pela matriz religiosa, e a esperança de uma vida de bem-estar

e felicidade ainda neste mundo aumentava à medida que a ciência ia dando repostas a mistérios insondáveis e ia encontrando caminhos capazes de providência e de providência que antes apenas eram acessíveis e possíveis à infinita, eterna e perfeita divindade. A religião deixava de ser critério único e certo de análise e tornava-se objeto a ser analisado pelo critério humano da razão; o poder político deixava de ser mediação da vontade e império de Deus a que se devia obedecer sem restrições e passava a poder ser julgado pela capacidade de conservar e outorgar prosperidade e felicidade aos indivíduos e povos que governava. Dito de outra forma, a força do cúmplice e historicamente pervertido binómio trono-altar esmorecia e caminhava a passos largos para a ineficácia e o fim da sua hegemonia. A revolução francesa havia de ser o ápice mais flagrante e visível deste caminhar.

Foi reconhecido que em todo este processo, a ciência e os intelectuais desempenharam papel determinante quer na substância quer do sentido desta mudança. Por toda a parte se porfiava na leitura dos “novadores” desprezando-se a literatura da ortodoxia: “Todo o mundo lê preferencialmente os livros que atacam a Religião, mais que os que a defendem”, observava preocupado o abade MALEBRANCHE (1771:IV) que nesta circunstância preferiu escrever como anónimo. Foi esta mesma preocupação veiculada pelo marquês de CARACCIOLI (1792:135) aplicada aos jovens e pelo eminente teólogo Emile Bergier que, para além dos “moços indiscretos”, a dirige igualmente à classe das mulheres (Bergier, 1771). Foi nesta base que Henri GRIFFET (1771:III-IV) apelou à militância dos apologetas no sentido de produzirem mais e melhores livros para se poder organizar a defesa da religião contra os perpétuos ataques dos “livros perniciosos”, e foi também nela que se encontrou a justificação para a escolha das subversivas ideias e dos livros e intelectuais que as sustentavam e difundiam, como alvos privilegiados dos mecanismos preventivos e curativos que os incomodados e tensos guardiões da anterior situação puseram em ação: a inquisição e a censura, os aparelhos legais, as fogueiras purificadoras, a polícia, os exílios, a prisão, as devassas, os esbulhos, as pressões, a destruição familiar, os medos...

Ora, o pensamento, as ideias, os livros e o próprio Rousseau ocuparam nesta teia opressora uma notável proeminência^[2]. Não era de admi-

2 Só para dar um exemplo bem ilustrativo da sanha persecutória às obras do autor, recorde-se que o *Emile* teve, só em Paris e no próprio ano do seu aparecimento público, em 22 de Maio de 1762, condenações muito próximas no tempo e todas no mesmo ano da saída: a do Parlamento de Paris, em 9 de junho, assinada por Dufranc, que intimava a que o livro fosse rasgado e queimado; a da Faculdade de Teologia, assinada em 20 de Agosto; a do arcebispo de Paris Christophe de Beaumont, também vinda a lume no mesmo ano.

rar, pois se estava perante o mais “incendiário” e abrangente inovador nos campos mais pertinentes e sensíveis da modernidade que nascia: nas ciências humanas através da antropologia; na religião através do naturalismo racional; na educação e na pedagogia através da descoberta da criança e da educação negativa; na política através da consagração de um contratualismo que mudou radicalmente a noção do pacto e a natureza das leis; na literatura como pioneiro de um novo perfil^[3].

3 Representações e cautelas em Portugal: o subido lugar concedido ao genebrino

Em Portugal viveu-se a mesma situação de reconhecimento da importância da intelectualidade e dos livros como fermentos de mudança, de constatação de significativo inconformismo para com a realidade existente, de curiosidade relativamente às novas ideias, de troca de interesses e abertura de mentalidades, pelo que se adotaram medidas cautelares paralelas às da Europa, mas com uma severidade mais marcante e requintada. Foi, de facto, gigantesca a luta e tremendo o esforço de preservação do *status* contra os inovadores do século. Lembrar a violência e os horrores da inquisição portuguesa, o esmero obsessivo e meticuloso da censura com róis infundáveis e meticulosos, o edifício abrangente e sempre em atualização da legislação, a ação persecutória intransigente e fera da intendência policial, a instigação nos púlpitos e confessionários à obediência cega às autoridades civis e religiosas, a ameaça dos castigos divinos e o recurso aos medos na vida do além, é base bastante para entender a amplitude de tal luta e de tal esforço. Contudo, nem este conjunto de ações e medidas quase sempre estribadas na densidade da rede clerical secular e regular atrás referida que plantava em todo o território uma enorme massa de curadores da pureza da fé e das ideias bastaram para acautelar a entrada neste reino ibérico dos *botafogos* da mudança e da modernidade, e entre eles, o nosso filósofo e pedagogo, Jean-Jacques Rousseau. Terá sido ele quem mais deslumbrou os nossos académicos do último quartel do século XVIII, como constatou o censor régio do Desembargo do Paço, doutor em direito canónico e sócio da Academia Real das Ciências de Lisboa, João Pedro RIBEIRO (1835-1838:133); terá sido

3 Porque não podemos aqui desenvolver as razões motivadoras das preocupações dos poderes político e religioso relativamente às teorias antropológica, política, religiosa e educacional do autor, indicamos para possível consulta e análise desenvolvida destas vertentes, Fernando Augusto Machado (1993, 1ª Parte e 2000, Parte I, caps. III, IV e V).

ele o *primus inter pares* dos “Luteranos e Calvinos da revolução e da liberdade” e o mais flagrante perigo dos potentados ao “evangelizar abertamente a democracia sem restrições e sem partilha”, como o considerou Latino COELHO (1874:397) à semelhança, aliás, do que pensavam José de Arriaga, Teófilo Braga, José Soriano e vários outros. E ele foi, realmente, o principal incendiário das consciências, o herético mor e o mais destacado portador de perigosidades, como foi lido pelos nossos teólogos mais eminentes e pelos apologetas mais militantes do nosso setecentismo ou do oitocentismo anterior à revolução liberal, quer oriundos da esfera religiosa quer da civil.

Depois da publicação do *Discurso sobre as ciências e as artes*, em 1750, seguem-se, entre os escritos mais importantes e controversos, o *Discurso sobre a origem e fundamentos da desigualdade entre os homens*, em 1755, a *Lettre à d’Alembert sur les spectacles*, em 1758, a *Nouvelle Héloïse*, em 1761, e o *Emílio* e o *Contrato Social* que saíram no mesmo ano, em 1762. As primeiras referências de natureza censória e de carácter oficial que conhecemos relativamente a obras de Rousseau entre nós são do ano de 1768. Estão já integradas no trabalho levado a cabo pela Real Mesa Censória criada pelo Marquês de Pombal em 5 de Abril desse ano. Logo em 18 de Agosto, opinava o culto frade franciscano Frei Manuel do Cenáculo, que havia de ser o primeiro bispo de Beja, sobre os três volumes das *Lettres de deux Amants*, mais conhecidas por *Júlia* ou a *Nova Héloísa*. “Livros abomináveis, impuríssimos, provocativos de corrupção” foram qualidades achadas na obra pelo censor, o que determinou sentença sem apelo: “devem ficar suprimidas” (Censura a *Julie...*, 1768,a). Mas não ficou por aqui o juízo reprobatório sobre esta publicação. Num conjunto de censuras sobre várias outras do mesmo autor, é incluída mais uma sobre este romance. O novo parecer exhibe a data de 1 de Setembro de 1768. É lá dito que a obra é de “petulante indecência” e própria a “precipitar a concupiscência” (Censura a *Julie...*, 1768,b). Tal qualificação não poderia conduzir a uma decisão diferente: supressão.

A projeção do nosso enciclopedista que optara por caminhos de marginalidade relativamente aos seus companheiros Diderot, d’Alembert, Voltaire e outros, tornava-se cada vez mais notória ainda antes da publicação dos escritos que se tornariam referências incontornáveis do iluminismo: o *Emílio* e o *Contrato Social*. Por isso, não é estranho que desde cedo a grande apetência dos leitores induzisse os interesses das editoras para publicarem coletâneas que se iam renovando e aumentando à medida que mais obras iam aparecendo. Ora, o mesmo diligente frei Manuel do Cenáculo, em quem Pombal muito confiava, debruçou-se também, na mesma altura,

sobre dois volumes aparecidos das *Oeuvres Diverses* (1761-1762) do genebrino a fim de dar parecer sobre a possibilidade do seu curso. Continham tais volumes obras como eram o *Discours sur les sciences et les arts* com as diversas *Observations* relativas à polémica então gerada pela obra, o *Narcisse*, a *Lettre sur la musique française*, o *Le devin du village*, o *Discours sur l'inégalité*, a *Lettre à d'Alembert* e o *Extrait du Projet de paix perpétuelle*. Opinou, então, o censor, que tudo poderia ser lido e os volumes poderiam correr livremente se não fosse a presença neles do *Discurso sobre a desigualdade*, obra em que se “estabelece uma filosofia reprovada, e bem conhecida por tal” (ib.)^[4]. Esta observação sublinhada contida na última parte do julgamento revela não só a universalidade do conhecimento e das reprovações da obra em apreço como pode conduzir ao pressuposto de que por cá a situação não seria muito diferente. E na verdade, pese embora o posicionamento contraditório, por estratégia política, de Frei Manuel do Cenáculo sobre o assunto que segue, polémica que não vamos aqui ter em conta^[5], o bispo de Coimbra, D. Miguel da Anunciação, dirigia-se em 8 de novembro de 1768 ao universo da sua diocese, clero regular, secular e fiéis, com o objetivo expresso de reter a “...corrente inundante de doutrinas várias e peregrinas que se tem derramado nesta cidade” (ANUNCIAÇÃO, 1768). E não era abstrata a denúncia, pois o prelado dava rosto aos perigosos inovadores, figurando Rousseau ao lado de Voltaire, de Helvécio, de D'Holbach, de D'Argens, de Hume, de Marmontel, de Dupin, de Febrônio e da *Encyclopédie*, portadora de enorme profusão de nomes.

Neste ano de 1768, ano de todas as cautelas contra os inovadores sob patrocínio da pombalina Real Mesa Censória, outras obras deste filósofo e literato sofreram o veredicto da proibição por censura autónoma. Destacase o *Emílio*, com veredicto em 6 de outubro, através do trio de frades Francisco de S. Bento, Cenáculo e Inácio de S. Caetano, e o *Contrato Social* que foi objeto da mesma proibição por censor anónimo. Depois, chegaria a vez da *Lettre à Christophe de Beaumont*, das *Lettres écrites de la Montagne*, de outras *Obras Diversas e Completas*, das *Confessions*, etc. Mas pelo aparato, significado e sentido global, bem como pelos elementos informativos que contém, não podemos deixar de referir a proibição do famoso *Editai de 1770*, do ministro de D. José.

Era há muito notório que o reino pejava de livros perigosos vindos do estrangeiro. Os célebres róis portugueses de livros proibidos anteriores à criação da Real Mesa Censória, que se tornaram, pelo esmero demonstrado

4 O sublinhado do final da citação é nosso.

5 Cf. Machado (2000:211 e segs.).

e amplitude, paradigma para a Santa Sé e outros países europeus que porfiavam em extirpar dos seus espaços as heterodoxias religiosas e políticas, eram não só sinal evidente dessas existências por cá, como serviam de base, a par de outros editais da inquisição, à sua aquisição, sobretudo por parte de alunos e professores da universidade e de agrupamentos clandestinos ligados a militares, intelectuais e outros cidadãos inconformados e curiosos sobre o que se passava além Pirenéus e desejosos de mudança. Aliás, listas semelhantes oriundas da Real Mesa e organismos sucedâneos ou afins continuaram a exercer, depois, o mesmo fascínio e atração, produzindo assim efeitos contrários aos do seu fim. Por isso, não foi estranho que a lei de criação da referida Mesa, em 5 de Abril de 1768, bem como o Regimento que a desenvolvia e operacionalizava referissem expressamente essa preocupação com o curso de muitas obras vindas de fora carregadas de fermentos heréticos e subversivos destruidores de altares e tronos.

Foi no sentido de tentar resolver o problema, ou pelo menos parte, dessas abundantes existências que o marquês se propôs fazer um levantamento geral delas em todo o país. Programou uma grande devassa ordenada por *Editai*. Era um claro convite à autodenúncia.

O texto introdutório confessa o reconhecimento das muitas entradas clandestinas de perigosos livros no reino:

...eu fui informado, que neste Reino e seus Domínios se introduziram, antes da criação do meu Tribunal da Real Mesa Censória, vários livros corruptores da religião e da moral, destrutivos dos Direitos, e regalias da minha Coroa e opostos à Conservação e sossego público da Monarquia (*Editai* de 10 de Julho de 1769).

Ordenava-se, então, no *Editai*, que “livreiros, impressores, mercadores de livros, Universidades, Religiões, Comunidades, Corporações e pessoas particulares” elaborassem obrigatoriamente um catálogo fiel onde constassem todas as posses quer em forma de manuscrito quer impressas. Dava-se um prazo de seis meses para elaboração e envio do respetivo catálogo. Contudo, os resultados, sobretudo qualitativos, tendo em conta a intenção, não foram famosos. Chegaram 2420. Nós próprios percorremos cerca de 700 em busca do tipo de espécimes neles contidos, mas ficámos frustrados, pois dos proibidos poucos constavam. E na verdade, como poderiam constar se isso equivaleria a um autoflagelo? Este insucesso foi, certamente, uma das razões que terá motivado o feroz ataque ao mesmo alvo perpetrado através do *Editai* de 24 de setembro de 1770.

As fórmulas e conteúdos da linguagem utilizada neste último documento revelam clara consciência do estado da situação, enorme preocupação e medidas persecutórias feras e excepcionais. Veja-se: sobre as entradas indevidas de escritos, refere o *Edital* de 1769 a introdução no Reino de “vários livros”; agora, o de 1770 descreve a situação como “inundação monstruosa dos mais ímpios, e detestáveis escritos”; sobre a preocupação, ela está bem patente na amplitude dos objetivos a alcançar e nas bases motivadoras, matéria e âmbito da proibição; quanto aos objetivos, passam pela conservação do cristianismo, pureza da fé, veneração devida aos mistérios santos, defesa da Igreja, integridade dos costumes, extirpação de vícios, procurar a glória de Deus, a felicidade eterna e temporal dos vassallos, o respeito da lei e a paz pública; as bases motivadoras centram-se nos “horrorosos estragos” que já fizeram soçobrar os países onde nasceram tais fermentos e outros espalhados pela maior parte da Europa: a deterioração dos princípios da religião e dos sólidos fundamentos do trono, e o rompimento dos “felicíssimos vínculos” com que estes mutuamente se sustentam; relativamente à matéria e alcance da proibição, passam pela doutrina “ímpia, falsa, temerária, blasfema, herética, cismática, sediciosa, ofensiva da paz e sossego público e só própria a estabelecer os grosseiros e deploráveis erros do *Ateísmo*, *Deísmo* e do *Materialismo*”, sendo alvos os vassallos de todas as espécies e condições e os impressores e livreiros que

detenham, comuniquem, vendam, introduzam, imprimam, distribuam, ou por qualquer modo espalhem, debaixo de qualquer forma, título ou pretexto que seja, as sobreditas Obras, ou juntas ou separadas, em qualquer tomo, ou ainda capítulos, ou parágrafos delas, e em toda e qualquer edição, ou idioma (*Edital* de 24 de Set. de 1770);

finalmente, quanto às medidas concretas, referem-se a proibição, a devolução e, relativamente a algumas, serem queimadas publicamente na Praça do Comércio, em Lisboa.

A lista de obras e autores visados neste edital é grande: Bayle, Boulanger, La Fontaine, Fréret, Hobbes, La Mettrie, Spinosa, Meslier, Voltaire e muitos outros, não faltando Rousseau, claro. Do nosso filósofo aparecem explícitas as obras: *Emile ou de l'Éducation*, *Lettres écrites de la Montagne*, *Julie ou la Nouvelle Héloïse*, *Du Contrat Social ou Principes du Droit Politique*, *Lettre de [à] Mr. de Beaumont Archevêque de Paris*^[6], além dos conjuntos de Obras

6 A rede estabelecida na época para difusão deste *Edital*, incluindo as numerosas cópias manuscritas e as muitas referências em contextos vários a esta obra, repetem o erro contido nele (*Let-*

Diversas ou *Completas e Miscelâneas* que daquelas contivessem extractos^[7]. Como se vê, das já publicadas até essa altura, a ausência mais estranha é a do *Discours sur l'inégalité*. O marquês terá considerado para esta decisão uma outra censura feita mas não assinada, mais benevolente e de certeza mais distraída ou perspicaz que a anteriormente referida feita por frei Manuel do Cenáculo. Considerava este censor anónimo que tal escrito era “um delírio que por si mesmo se refuta, e que inteiramente se acha abandonado por todo o homem racional” (*Censura a Discours sur l'inégalité*, s.d.), pelo que não poderia resultar dele nenhum perigo, além de não conhecer nenhum tribunal europeu que o tivesse condenado^[8]. Este censor lia este segundo *Discurso* como era normalmente lido o primeiro sobre as ciências e as artes, ou seja, como produção de natureza literária e utópica.

O pressuposto explicativo da exuberante disseminação pelo país de obras inibidas de circulação é presente em quase todos os editais e instrumentos legais censórios e persecutórios. Mais uma vez, no edital que temos vindo a referir isso acontece, por fórmula singela mas muito extensiva: penetração no Reino “*por caminhos indirectos e occultos*”^[9].

3.1 As vias ocultas de entrada de livros proibidos

Foram já feitos muitos estudos e são já suficientemente conhecidos os caminhos e as estratégias de fazer entrar livros proibidos no reino. As vendas clandestinas em livrarias, como muitos dados mostram, não foi a forma menos usada. Os preços destas espécies eram bastante mais elevados e as apetências garantiam lucro compensatório, principalmente quando se tratava de livros em língua francesa, na altura muito acessível à generalidade dos intelectuais. Os frequentes “assaltos” das brigadas de censores a estes organismos, bem como a casas de impressão, às vezes com resultados fecundos de confiscação, atestam a fecúndia do alvo. Só que os benefícios colhidos nas vendas por vezes aliados ao empenho no processo de abertura e liberalização de muitos livreiros e impressores não faziam esmorecer a ousadia do risco. É interessante e significativo verificar que, dos numerosos catálogos de vários livreiros que compulsámos, nomeadamente os de

tre de Christophe, em vez de *Lettre à Christophe*), mais parecendo que o escrito condenado é o *Mandement* do Arcebispo e não a resposta que este mereceu por parte de Rousseau.

7 O *Edital* é claro, ao indicar as obras juntas ou separadas, capítulos, parágrafos...em qualquer edição ou idioma.

8 Cf. Sobre o assunto, MACHADO (2000: 222-227).

9 O destaque é da nossa responsabilidade.

livreiros de origem francesa como os de Borel, Francisco Rolland, Reycend, Martin, Viúva Bertrand, Pedro Bonnardel, Rey, etc., não mostravam grande inibição em colocar “advertências” aos possíveis compradores sobre os muitos outros livros que tinham mas que não figuravam à vista, ou sobre a possibilidade de mandar vir quaisquer outros em que se estivesse interessado.

Para além desta via mais visível e vulgar, havia as que passavam pelas entradas clandestinas através de militares estrangeiros cá aquartelados, de pessoas ligadas a embaixadas de outros países, de viajeros e contrabandistas, de circuitos de mais difícil prospeção como eram os dos navios que carregavam caixotes com disfarces de grande criatividade, etc., etc.

3.2 As vias consentidas

A par daquelas, houve outras formas indiretas que facilitaram grandemente a propagação dos escritos de Rousseau e de muitos outros “novadores” do século pelo reino. Poderíamos apelidá-las de *vias consentidas*. Trata-se, fundamentalmente, de exceções concedidas a pessoas, organismos ou instituições para poderem aceder, adquirir, possuir ou ler obras que estavam interditas à generalidade da nação. Alguns destes consentimentos foram mesmo consagrados em lei, como foi no caso do Regimento da Real Mesa Censória, de 18 de Maio de 1768, que contemplou na Regra 12 a possibilidade de posse e uso de livros, *absolutamente proibidos*, à universidade, bem como a livrarias das comunidades religiosas e a mestres teólogos, sob pretexto de necessidade requerida pelo respetivo ministério profissional. O pressuposto era entendível: tem de se conhecer o que se quer combater. Esta exceção foi alargada, na Regra 13, à espécie das obras eruditas de Direito Natural, como ideologicamente convinha ao regalismo pombalino. Mas não há dúvida que se tratava de obras carregadas de fermentos desviantes.

Para além destas aberturas no edifício legal, havia as licenças especiais concedidas a particulares para a mesma leitura e posse mediante pedidos expressos para tal, pedidos facilmente deferidos sem grandes critérios de rigor e pertinência, como era o do exercício profissional contemplado no Regimento referido antes, mesmo que se tratasse de um simples mestre-escola. Os casos conhecidos desta concessão são inúmeros. Depois, havia também o privilégio concedido à Academia Real das Ciências de Lisboa, privilégio que a libertava do regime censório; a liberalidade concedida aos gabinetes de leitura; a exclusão da alçada da intendência, do oficialato inglês; a concessão de estatutos especiais a personalidades gradadas ao poder e à cul-

tura, como eram os casos de Teodoro de Almeida, do abade Correia da Serra ou do duque de Lafões; a reserva consentida a espaços ou celas conventuais onde podiam florescer tertúlias literárias ou científicas, como foi com a afamada clausura de Chelas em que se encontrava a marquesa de Alorna e que era frequentada por nomes sonantes da nossa literatura e cultura, etc. Todas estas exceções funcionaram profusamente, quase sempre contra a vontade da intendência-geral da polícia que via desse modo minar a eficiência das suas funções e trabalho. Já no reinado de D. Maria, Pina Manique faria frequentes reparos e pressões contra estas perigosas exceções.

Em termos de síntese podemos afirmar que, nas paredes do muro isolacionista que tentou fechar Portugal ao mundo, numerosas fendas e janelas permitiram a passagem da luz que irradiava e se expandia provindo de além-Pirenéus, uma luz de brilho novo e carregada de heterodoxia com contornos de heresia e de subversão. Por essas aberturas passaram, também, as obras de Jean-Jacques, desse “Hércules dos Sofistas”, como o denominou o abade Barruel, do mais célebre corifeu da irreligião, como preferiu chamar-lhe Pablo Olavide, do “chefe de todos os filósofos modernos” e “destruidor de tronos”, como quase todos, de cá e de fora, o consideraram, principalmente depois da revolução francesa, e que o muito conhecido e apreciado autor anónimo da obra traduzida por Joaquim de S. Agostinho França Galvão, *A voz da natureza sobre a origem dos governos*, provou convicta e arrumadamente.

4 A exuberância de obras de Rousseau em Portugal: um breve quadro sintomático

A larga prospeção que tivemos oportunidade de fazer noutra âmbito e para outros fins demonstrou-nos terem corrido em Portugal com significativa abundância todas as obras proibidas do autor das *Confessions* em tempo coetâneo ou muito próximo do da respetiva publicação. Rousseau foi, como os números claramente indicam, um dos autores mais lidos em toda a Europa no século XVIII. O número de exemplares das edições dos seus principais livros era, normalmente, mais elevado do que o das de outros autores importantes, como era o caso dos mais notáveis iluministas e conhecidos enciclopedistas. De facto, o número de edições é realmente impressionante^[10]. A *Nouvelle Heloïse*, por exemplo, teve no espaço de trinta e oito anos, entre 1762 e 1800, setenta e duas edições (MORNET, 1936:215)!

10 Cf. Fernando Augusto Machado (2000:183 e segs.).

Do *Emile ou de l'éducation* (1762), conhecem-se catorze edições com data do ano do seu aparecimento, embora em dezanove estados diferentes, o que pode corresponder a que alguns desses estados possam ser de anos posteriores mesmo exibindo a data originária! O *Contrat Social* (1762), livro que só depois de 1789 teve a maior expansão, conta com doze edições autónomas no mesmo ano da primeira (GAGNEBIN, 1964:1866-1872)! É obra! Ora, estas edições não se podiam destinar, naturalmente, apenas à França, e correram mundo logo à nascença. Correram também Portugal.

Teófilo situou a entrada no nosso país das obras de Rousseau pelo ano da criação da Real Mesa Censória, 1768. Mas não foi assim, pois entraram cá muito mais cedo, como pudemos verificar. Com efeito, uma vez que as primeiras edições se esgotavam quase de imediato à sua saída, parece-nos não ser controverso podermos afirmar que o achamento entre nós de exemplares das primeiras ou de edições contíguas a estas significa que elas terão sido adquiridas e introduzidas cá tendencialmente no próprio ano do seu aparecimento público. Nesta base, forneçamos alguns dados de existências que encontrámos a partir da data da publicação da primeira obra importante do autor, do ponto de vista das ideias: o *Discours sur les sciences et les arts*: novembro de 1750.

Como é sabido, o aparecimento deste escrito que ganhou o prémio do concurso da Academia de Dijon tornou-se um caso controverso e ditou o início do afastamento de Jean-Jacques dos companheiros enciclopedistas. Não conseguimos localizar por cá nenhum exemplar da primeira edição, mas sim uma segunda de 1752, oriunda de Londres, e que continha também no respetivo volume a refutação de um dos académicos examinadores da obra na altura da atribuição do prémio (ROUSSEAU, 1752). Mas a polémica gerada logo a seguir à sua publicação foi intensa e originou um vasto conjunto de recalcitrações e respostas a que a imprensa periódica, mas não só, deu guarida. Um dos mais notados críticos ao *Discurso* foi o académico lionês Charles Bordes que escreveu uma refutação ao escrito premiado num seu *Discours sur les avantages des sciences et des arts*, refutação que leu na academia da sua cidade em Junho de 1751, e que foi publicado no periódico *Mercure*, em Dezembro desse mesmo ano. Rousseau ripostou esclarecendo e defendendo o seu ponto de vista com a *Dernière Réponse*, datada de 1752. Neste mesmo ano virá a público uma obra com estas duas peças da polémica com edição oriunda de Genève (ROUSSEAU e BORDES, 1752). Ora, foram precisamente estas as duas obras com datação mais antiga que encontrámos em Portugal. Curiosamente, o exemplar que compulsámos da última, a *Réponse*, apresentava uma nota marginal manuscrita com uma

recomendação que era vulgar em livros de bibliotecas da época: “Este fica no secreto, os mais para fora”! O resguardo a olhos curiosos não tinha que ver com Charles Bordes, como é óbvio. Ele era castigado sem culpa! Entretanto, tendo ainda em conta este achamento, localizámos também uma segunda edição de uma outra obra em dois volumes, com data de 1756 e origem em Londres, de título: *Les avantages et les désavantages des Sciences et des Arts*. Como autores, aparece a identificação: *J.-J. Rousseau et autres savants hommes*. Na realidade, o primeiro *Discours* constitui o núcleo central dos conteúdos, mas aparecem incluídas algumas refutações do escrito e as respostas que o autor visado foi dando.

Em contrapartida, do *Discours sur l'origine et les fondements de l'inégalité parmi les hommes*, correu por cá, com bastante profusão, a primeira edição de 1755 de Marc Michel Rey, de Amesterdão. Localizámo-la em bibliotecas de Lisboa, Porto e Évora, mas poderá existir noutras, naturalmente. Mas já falámos antes da sua inclusão nas *Oeuvres Diverses* (Amesterdão) de 1761-1762, sujeitas mais tarde a censura inibitória. Aliás, deste conjunto localizámos outras edições, como uma de 1764, de Neuchatel e Paris, e outra de 1767, de Neuchatel.

Não encontramos qualquer censura nem edital proibitório à *Lettre à d'Alembert*, mas foi obra que deu projeção ao nosso filósofo, nomeadamente através do consagrado nome que visava, o notável matemático e autor do conhecidíssimo *Discours Préliminaire* da *Encyclopédie* que durante tempos coordenou, com Diderot. Pois bem, o escrito percorreu o país através da primeira edição de 1758 e também de uma segunda de 1759, o que revela o interesse pelas ideias do filósofo para além do acicate das proibições. Mas teria mais difusão o romance que foi repetidamente censurado e proibido, *Julie ou la Nouvelle Héloïse*. Realmente podemos dizer que experimentou por cá entusiasmos e desejos de leitura com intensidade semelhante à que teve pela restante Europa onde foi um dos livros mais lidos. A primeira edição de Michel Rey, de 1761, entrou desde logo no nosso país. Mas não foi única, pois além de várias outras posteriores em língua francesa, também uma edição mais tardia em língua castelhana, de Baiona, serviu para colmatar faltas a partir de 1814.

Fixemo-nos agora nas duas criações mais importantes, o *Emile* e o *Contrat Social*, as que mais ódios alimentaram e mais cuidados preventivos e ações persecutórias concitaram. Tendo ambos saído em 1762, como já atrás referimos, diremos apenas que não faltaram exemplares para pôr conhecimentos em dia sobre as teorias psicológicas, pedagógicas, morais, religiosas e políticas do genebrino. Como se sabe, antes da revolução fran-

cesa o *Contrato Social* não foi objeto de grandes preocupações por parte do trono e muito menos por parte do altar. À semelhança do que se tinha passado com os dois *Discursos* foi mais considerada como um projeto de delírio, neste caso de índole política, do que real. Quanto ao *Emile*, esse foi lido de imediato como sendo um perigo eminente a vários níveis. Afinal, nele estava fixa a nova e perigosa antropologia, se bem que encarada sob um ponto de vista ontogenético; uma pedagogia moldada num naturalismo que dava uma importância desusada ao corpo e que consagrava uma educação negativa que secundarizava a religião e a moral até a razão ser critério; uma religião natural na sua versão deísta que punha em causa a revelação e a doutrina de mistérios e irracionalidade que a Igreja adotava; uma moral de consciência e sensibilidade que relegava a primazia da moral cristã tradicional; um conjunto de lições políticas conformes à matriz do projeto que o *Contrato Social* fixava; em síntese, desafiava e rompia com teorias e práticas que sustentavam um paradigma de pensamento e de vida que durava há muitos séculos. Pois bem, esta obra foi por cá lida através de várias edições oriundas de Paris e de Genève, desde a do ano da sua publicação (Paris, 1762), a outras de 1780, 1780-1781, 1788, 1792, 1802 e uma edição londrina que exibia o título: *Emilius and Sophia; or a new system of education* (Baldwin, 1783). Do *Contrat Social*, foi a edição de 1762 de Michel Rey, proveniente de Amesterdão, aquela de que mais existências encontramos, se bem que não foi difícil encontrar outras de Paris, de Rouen e, curiosamente, uma de 1764 em língua inglesa (Becket and Hondt) cuja compulsão a biblioteca pública de Évora nos proporcionou: *A treatise on the social compact; or the principles of politic law*.

Este curto e inacabado trajeto que fizemos foi de mero teor sintomático e serviu apenas para dar crédito a este princípio: não houve em Portugal falta de fontes primárias diretas do próprio filósofo de Genebra para ele poder ser cá suficientemente conhecido e difundido. Foi uma presença que repetiu a mesma fecundidade em escritos posteriores, como foram a longa carta *A Christophe de Beaumont, Archevêque de Paris*, as *Confessions*, as *Considerations sur le gouvernement de la Pologne*, o *Emile et Sophie, ou les solitaires*, etc., além de edições várias da *Collection Complète des Oeuvres*, das *Pieces Diverses*, de várias coletâneas com textos escolhidos, etc. Foi, de facto, impressionante o acervo de peças bibliográficas que pousaram nas prateleiras das bibliotecas e mãos dos leitores portugueses deste bota-fogo indesejado pelo sistema político-religioso vigente. Tinha-se acesso a elas por compra, por empréstimo, por acessos ínvios ao secreto, através requisições nas salas de leituras, em leituras em grupo, etc.

Ainda no âmbito das formas ocultas de difusão através das obras do próprio autor, não podemos deixar de referir o uso destas em diferentes escolas de aprendizagem que foram secretamente funcionando em circunstâncias e locais vários. Entre todas, damos especial realce às que exerceram atividade ligadas à academia da universidade de Coimbra e à que esteve durante muito tempo sediada em Valença, no círculo militar que aí esteve estacionado como aquartelamento da artilharia do Porto. Autênticos alfobres de heterodoxia, por elas passaram como aprendizes e mestres uma grande variedade de gente, desde estudantes e professores a militares, mas também escritores e poetas, médicos e diplomatas e até padres.

A segunda, a de Valença, teve como fornecedores bibliográficos principais os militares estrangeiros de patente que aí integravam a guarnição e que traziam os seus bornais cheios de literatura proibida. Lá militou com muito empenho o nosso matemático José Anastácio da Cunha (1744-1787). Newton, Voltaire, Pope, Rousseau e vários outros alimentavam a chama das leituras e das reflexões individuais e de grupo com espírito libertino sobre o naturalismo, o deísmo e outras heresias que haviam de conduzir vários dos participantes, incluindo o autor dos *Princípios de Matemática* e mais oito oficiais militares, a auto-de-fé em 1778^[11]. Aleixo Vachi, cirurgião-mor do regimento, era, segundo a própria inquisição, o tutor da “seita”. Terão sido daqui, portanto muito cedo, pelos seus vinte e um anos, os primeiros contactos de Anastácio com Rousseau, por mediação bibliográfica do militar brigadeiro Diogo Ferrier, de origem escocesa e comandante da fortaleza, que tinha uma bem recheada biblioteca de livros proibidos que patenteava com gosto e também militância a amigos e companheiros.

Quanto às primeiras escolas referidas, as da academia de Coimbra, onde grupos e associações secretas tinham alguma abundância, relevamos uma em que pontificou o que havia de ser sócio da Academia Real das Ciências de Lisboa e autor de um *Tratado de educação física dos meninos para uso da Nação Portuguesa* (1791), Francisco José de Almeida. Aliás, alguns dos elementos que compunham esta escola clandestina tinham estreitas ligações com o grupo da escola de Valença. Ora, este destacado difusor da heterodoxia, além de disponibilizar a sua casa para local dos encontros clandestinos para estudo e discussão em grupo das teses de libertinos e heréticos, também se dedicava a seduzir caloiros para integrarem o desviado grupo. Os livros de leitura usados eram, naturalmente, de variados autores da nova

11 Fica-se a saber muitos dos meandros desta escola de aprendizagem lendo o próprio processo inquisitorial que o condenou e que se encontra publicado CUNHA (1987). António BAIÃO (1972-1973, vol. II) também reproduz parte deste processo.

vaga, tidos como ímpios, mas as leituras primordiais centravam-se no *Emile* de Rousseau de que José de Almeida traduzia excertos para uso, como os processos de acusação comprovam, sendo que havia também lugar para o *Contrat Social* do mesmo autor.

O resultado não foi risonho, pois este curioso e irrequieto acadêmico haveria de integrar, como Anastácio, um auto-de-fé em 1781, acompanhado de vários dos fervorosos discípulos que o seguiam e liam pela cartilha emiliana do genebrino. Lá estará, por exemplo, o estudante poeta Pereira Caldas.

5 Outras formas de conhecimento e difusão

Em paralelo com as fontes ocultas ou consentidas do próprio autor, há outras que consideramos não terem tido menor papel no conhecimento e na difusão das ideias do autor. Enquadram-se em formas que podemos classificar de *positivas* ou *negativas*. Vejamos:

5.1 Formas positivas

Como é sabido, nem sempre foram certas nem compatíveis com as funções e objetivos traçados as decisões dos censores, por razões várias. Uma vez por incúria, porque desprezavam o conteúdo real e se guiavam apenas pelo título dos textos que tinham que analisar; outras vezes por ignorância ou incompetência, tão atreitas aos frades e clérigos de uma maneira geral, mostrando as determinações que exaravam um completo desconhecimento do autor e até de outras censuras externas que já perseguiram a obra em apreço, ou uma grande incapacidade de realizar uma hermenêutica adequada à descoberta da perigosidade do escrito. Casos como os das traduções permitidas de *Les femmes célèbres de la révolution française*, de 1802, editado cá na Oficina de Simão Tadeu Ferreira, em 1804, ou do *Lami du Prince et de la Patrie: ou le bon citoyen*, de 1770, saído pela Tipografia Rolandiana em 1779, intrigam qualquer um que conheça minimamente a amplitude do aparelho obstaculizante e os conteúdos das referidas obras. O primeiro caso é citado muitas vezes como exemplo de evidente ineficácia face à clara insinuação desviante que era logo anunciada no próprio título; ao segundo, conduziu-nos a expressão *bon citoyen*, o que nos fez deparar com enorme disseminação de princípios e valores iluministas e com a transcrição literal e empática de várias

teses e ensinamentos rousseauianos. Mas ainda ficamos mais atónitos quando vemos a chancela favorável ao curso de obras escritas por autores portugueses que são autênticos tratados veiculadores da tão temerária e abominada heterodoxia do nosso filósofo. Chamamos à colação dois casos de atrevido descaminho: *As viagens d'Altina, nas cidades mais cultas da Europa, e nas principais povoações dos Balinos, Povos desconhecidos de todo o Mundo*, obra em 4 volumes que foram aparecendo entre 1790 e 1793, saída no anonimato mas sabendo-se que o autor é Luís Caetano Altina de Campos; e as *Cartas Americanas*, de Teodoro José Biancardi, obra publicada em 1809 e composta na Impressão Regia^[12].

Sobre as *Viagens d'Altina*, diremos apenas que se trata de um extenso texto que nos parece inacabado e que usa e abusa das teorias de Rousseau, umas vezes de forma direta, outras através da mediação de Louis Sébastien Mercier, um ativo republicano participante no processo da revolução francesa e conhecido, sintomaticamente, por “macaco/imitador de Jean-Jacques” (*singe de Jean-Jacques*). Mas o mais curioso e impressionante é que ao longo da obra se sucedem páginas e páginas de transcrições do filósofo genebrino extraídas principalmente do tão odiado *Emílio*. Quanto ao livro de Biancardi, estamos perante um ludíbrio descarado camuflado pelo título. Parece-nos que tal ludíbrio decorreu do facto de o censor não ter tido disponibilidade ou pachorra para folhear e ler o seu interior. Fizemo-lo nós, por curiosidade e algum acaso, o que nos possibilitou depararmos com o desastroso lapso. Com efeito, trata-se, formalmente, de cartas escritas entre dois amantes que o destino separou. Mas o indisfarçável paralelismo com a *Julie ou la Nouvelle Heloise - Lettres de deux amans, habitans d'une petite ville au pied des Alpes* chamou-nos logo a atenção. Julie e Saint Preux, do célebre romance de Jean-Jacques, tomam aqui o nome de Emília e Plácido. Quanto ao resto, além do amor e da paixão que nas cartas são patenteados, falam e analisam, como também o fazem Julie e Saint Preux, outras coisas de âmbito bem diferente: as consequências das letras e das artes sobre os costumes, a questão do luxo e das modas, a problemática da intolerância, a questão da liberdade ou da opressão dos povos, o fenómeno da escravatura, enfim, Rousseau em toda a linha, escrito diretamente em português num romance epistolar de amor que o censor não terá tido curiosidade de ler.

12 Para conhecimento mais cabal destas duas obras e sua análise nesta perspetiva, pode ler-se MACHADO, 2008.

5.2 Formas negativas

Chamamos-lhe negativas, porque estas formas invertem a função e o fim que diretamente servem. Falamos das numerosas obras e várias outras formas que os defensores do *status* usaram, cá e fora, para combater a heterodoxia que punha em causa a matriz social, religiosa e política existente.

Face à impiedade, heresia e libertinismo religioso, moral ou político que avassalavam mentes e nações, muitos eclesiásticos seculares ou regulares, teólogos, apologetas, ideólogos do segmento civil e outros tentaram repelir, contrariar ou pelo menos adiar ou diluir o espírito do século no reino de Portugal. Faziam-no não só lendo, analisando e estudando os livros dos autores ímpios e subversivos cuja aquisição era, nos seus casos, consentida, como vimos, mas municinando-se com o que de melhor ia aparecendo no estrangeiro vocacionado para esse combate, já que a produção em língua vulgar era bastante exígua. Ora, todas essas fontes que tinham como função direta o combate ao novo e ao diferente eram muitas vezes pervertidas nessa função. Por um lado, muitos curiosos e desejosos de conhecer os autores proibidos, porque não tinham fácil acesso às suas obras, aproveitavam a exposição e o desenvolvimento que eram feitos nas que as combatiam, para se inteirarem, sem darem nas vistas ou ficarem sujeitos a perseguições e outras consequências nefastas, do pensamento, das teses, da natureza dos desvios desses autores; por outro, não era raro que os próprios protagonistas desse combate conservador se deixassem tocar pelas novas teorias, reconhecendo, em muitos aspetos, a força da sua racionalidade, da sua coerência, da elevação estética da sua escrita e até a justeza de várias das teses que apresentavam, pelo que se tornavam mais tolerantes e abertos e por vezes nem se coíbiavam de veicular, nos seus escritos e ações, alguns louvores e de darem cobertura a certos posicionamentos. Autores como Teodoro de Almeida ou frei Francisco de S. Luís, conhecido como Cardeal Saraiva, são exemplos cabais disto.

Na maior parte dos casos, o recurso a esta produção estrangeira era feito através dos originais que tinham uma prevalência quase absoluta em língua francesa, dado o domínio generalizado dessa língua entre as classes cultas. Podemos afirmar, pelo extenso e cuidadoso levantamento que já tivemos oportunidade de fazer, que não há lacunas qualitativas neste campo e que as existências quantitativas são verdadeiramente impressionantes^[13]. Diríamos que não foi por falta destas fontes que a eficácia argumentativa

13 Veja-se, para este levantamento, MACHADO (2000: 631-643).

contra os inimigos do trono e do altar falhou. Realmente, desde os textos condenatórios de carácter institucional e de maior referência, até aos escritos, identificados ou anónimos, de teólogos, apologetas ou simples militantes da ortodoxia, nada de significativo faltou nas prateleiras da maior parte dos nossos numerosos conventos, dos nossos bispos, dos censores, dos seculares ou quaisquer outros embrenhados nesta luta, sendo que não é momento e seria fastidioso percorrer as longas listas de livros e autores que foram importados com este fim. Referiremos apenas um outro segmento da estratégia deste mesmo combate, o das traduções.

Nos casos em que se justificava, face à importância que a obra revestia ou à relevância que podia adquirir o alargamento do universo dos seus utentes, a tradução daquelas fontes impôs-se. E embora a quantidade de traduções elaboradas não fosse muito extensa, foi muito significativa sobretudo pelo rigor da escolha. De facto, o seu levantamento, mesmo que parcelar, patenteia uma autêntica galeria de luxo entre o que foi o quadro da produção europeia global. Demos alguns exemplos:

Bergier, o maior teólogo do século XVIII e claro sucessor de Bossuet, foi um dos que mais assistência proporcionou aos nossos militantes da ortodoxia. Com efeito, este notado autor não só viu a grande maioria das suas obras a serem usadas por cá na língua em que as escreveu e multiplicadas por várias edições, como o encontramos noutras versões linguísticas como a italiana. Mas o mais importante foi que recebeu o privilégio de tradução em língua portuguesa em duas das suas produções mais conhecidas e fundamentais: *A Certeza das Provas do Cristianismo, ou Refutação do Exame Crítico dos Apologistas da Religião Cristã* (BERGIER, 1777-1778)^[14] e *O deísmo refutado por si mesmo, ou exame dos princípios de incredulidade, espalhados nas diferentes obras de João Jacques Rousseau em forma de cartas* (BERGIER, 1771)^[15]. É verdade que todas as obras do eminente teólogo concedem um lugar de grande relevo ao combate contra o autor do *Emile*, mas como se vê, a segunda referida visa-o diretamente, o que nos revela quanto o genebrino preocupava os defensores do *status*, defensores em que Bergier ocupou o lugar mais proeminente quer no que respeita ao equacionamento das estratégias mais adequadas, quer ao fornecimento de bases doutrinárias para a peleja. Aliás, o reconhecimento desta elevada cotação do teólogo entre nós justifica os vários resumos manuscritos em língua portuguesa de escritos seus, espécimes que encontramos na Biblioteca Municipal do Porto: uma *Teologia da Enciclopédia* que corresponde a sínteses de vários

14 O tradutor dedica o trabalho ao Ex.mo e Rev.mo Senhor Bispo do Funchal D. José da Costa Torres.

15 A tradução é de Francisco Coelho da Silva. Ver referências bibliográficas.

artigos seus em matérias teológica e religiosa; um *Tratado do Cristianismo ou da Religião Cristã*; um *Tratado dos lugares teológicos*; e um *Tratado da Tradição, resumido em sumário* (BERGIER, s.d.).

Dois pontos estão sempre presentes na urdidura intelectual deste autor contra Rousseau. Primeiro, o da inversão “insensata” do princípio de que Deus deu o evangelho para encaminhar a razão, transfigurado por aquele na convicção que exprime de que é a razão que deve encaminhar o evangelho; em segundo lugar, o de que o *deísmo* que o filósofo defende e teoriza na *Profissão de Fé do Vigário de Saboia* se identifica com *ateísmo* e *materialismo*, eliminando qualquer espaço à existência de graus em matéria de incredulidade.

Como Bergier, tiveram também preferência na escolha para serem traduzidos e usados na nossa língua os livros dos célebres abade Barruel (*Historia Abreviada da Perseguição, Assassinato e do Desterro do Clero Francês, durante a Revolução* e *O Segredo Revelado ou Manifestação do Sistema dos Pedreiros-Livres, e Iluminados, e sua influência na fatal Revolução Francesa*); do abade Nonnotte (*Dicionário Filosófico da Religião, na qual se estabelecem todos os pontos da mesma acometidos pelos incrédulos e no qual se responde também a todas as suas objeções*); de Nicolau Jamin (*Pensamentos Teológicos próprios para combater os erros dos filósofos livres do século*); do marquês de Caraccioli (várias *Obras Escolhidas*); de Lamourette (*Pensamentos sobre a filosofia da incredulidade, ou reflexões sobre o espírito, e desígnio dos Filósofos sem Religião do presente século*); de Louis Gérard (*Os desvarios da razão*); de Lamennais, de Montals e alguns outros.

Neste tempo de incontornável mudança, os defensores da ortodoxia evitavam, muitas vezes, expor-se publicamente na defesa das suas teses e argumentos, pelo que recorriam à estratégia do anonimato com alguma frequência. Nesta base, os nossos estrategas escolheram, também, várias obras aparecidas nesta condição, por cumpriam com esmero e qualidade os objetivos a que se propunham. Estão no caso títulos como *Atalaia contra os Pedreiros-Livres*, traduzida por Joaquim José Pedro Lopes; as célebres e muito citadas *Cartas de certa mãe a seu filho para lhe provar a verdade da Religião Cristã: Pela Razão, II Pela Revelação, III Pelas contradições, em que incorrem os que a combatem ou respostas às objeções*, vertidas por Francisco Lourenço Roussado; *O Evangelho em triunfo, ou História de um filósofo desenganado*, por Antonio Caetano do Amaral; *A voz da natureza sobre a origem dos governos*, por Joaquim de S. Agostinho França Galvão; *Caracteres da verdadeira Religião propostos à Mocidade de um e outro sexo*, pelo já referido Joaquim José Pedro Lopes, etc.

Apesar de a produção não ser muito abundante, não podemos deixar de fazer referência à contribuição portuguesa neste segmento das formas negativas de difusão. Os nomes são quase todos bem conhecidos no conjunto da intelectualidade da época. O do padre Teodoro de Almeida, autor de uma das obras mais apreciadas do século em Portugal e mesmo no estrangeiro, a *Recreação Filosófica*, é um deles. Mas podemos falar também do pensador filósofo António Soares Barbosa, através dos seus *Discurso sobre o bom, e verdadeiro gosto na Filosofia* (1766) que dedicou ao Ilustríssimo, e Excelentíssimo Senhor Sebastião José de Carvalho e Mello ou através do *Tratado elementar de filosofia moral* (1792); do irrequeto e prolixo frade José Agostinho de Macedo que arremeteu contra todos os inovadores e naturalistas, com especial destaque para o nosso autor do *Discurso sobre a desigualdade*, do *Emílio* e do *Contrato Social* em numerosas obras e sermões; do ilustrado Fr. José Mayne; de Fr. Inácio José Peixoto; do marquês de Penalva, sobretudo com a sua *Dissertação a favor da Monarquia, onde se prova pela razão, autoridade, e experiência ser este o melhor, e mais justo de todos os Governos; e que os nossos Reis são os mais absolutos, e legítimos Senhores de seus Reinos* (1799), e mais alguns. Todos se preocuparam com os potenciais ou efetivos males provocados por este inspirador da revolução francesa e dos direitos do homem e do cidadão que Penalva identificou como sendo um dos principais “abortos da nossa espécie”, já que tivera a ousadia de convidar, através da invenção da *soberania do povo*, os reis a serem homens e os homens a serem reis.

A par destes autores com obras autónomas, há também aqueles que, aproveitando a circunstância do ofício de tradutores, se aplicaram a debitar, através de introduções e notas, explicações que consideravam apropriadas, hermenêuticas livres, teorizações, e até a fazer supressões ou adulterações na letra ou no sentido do texto^[16], sempre com a intenção de aclarar, completar, desenvolver ou potenciar ideologicamente a seu favor as obras em causa. Os tradutores de Jamin e de Caraccioli, João Evangelista de Lemos e Pedro Ribeiro França, respetivamente, ilustram bem o que dissemos, mas o caso mais flagrante é o do tradutor da obra de Bergier, principalmente a que visa diretamente o autor do *Emile: O Deísmo refutado por si mesmo, ou exame dos princípios de incredulidade, espalhados nas diferentes obras de João Jacques Rousseau*. Falamos de Coelho da Silva. No prefácio que escreve à obra, faz autênticos malabarismos através de deturpações e aproveitamentos incríveis dos princípios teóricos e da teoria argumentativa do

16 Cf. Machado (2005:111-134).

autor nas dimensões antropológica, religiosa e política, para o combater nestas mesmas vertentes!

Referimos, finalmente, uma outra forma de difusão negativa: a do ministério da Igreja.

Antes de mais, a que decorrida das pastorais. A hierarquia superior, patriarcas, bispos e afins, por natureza de funções, tinham e demonstraram atenção e responsabilidade acrescidas no capítulo da vigilância moral, religiosa e política. E embora tais cuidados tivessem redobrado a partir da revolução francesa, não foram nulos anteriormente. Já nos referimos à pastoral manuscrita de 1768 do bispo de Coimbra, D. Miguel da Anunciação, contra as perigosas doutrinas “várias e peregrinas” derramadas na sua circunscrição e corporizadas em nomes concretos onde consta Rousseau. Mas não foi caso único. Dois anos depois, o cardeal FRANCISCO (1770) dava o mote para os seus subordinados contra as venenosas doutrinas demolidoras dos tronos e altares em consonância com a Ordem do Rei e do Conde de Oeiras; no mesmo ano, em 6 de março, e com o mesmo fim, pastoreou o arcebispo de Braga Dom Gaspar, grande conhecedor de Rousseau e dos seus perigos; fizeram-no, também, o vigário capitular do bispado de Coimbra, Dom Pereira Coutinho e o bispo da Guarda Bernardo Osório; o mesmo acontecerá três meses antes da revolução francesa, em 2 de fevereiro de 1789, com o Cardeal Patriarca de Lisboa, Josephus II; e também mais tarde com o bispo de Aveiro, D. António Cordeiro, que louvará a virtude da obediência e da fidelidade dos vassalos contra as ideias dos “novos Epicúreos” da impiedade e da nova filosofia. Neste e nos outos, o alvo de Rousseau estava sempre no horizonte, etc. Mas são muito paradigmáticas nesta matéria as *Pastorais e Instruções* do ilustrado frei Manuel do Cenáculo Vilas Boas, antes e depois do acontecimento revolucionário do século em França. O “agudo Rousseau” e o “tentador Voltaire” povoam estes seus escritos, relevando sobretudo precauções contra as teses do *Discurso sobre a desigualdade entre os homens*, do *Emílio* e do *Contrato Social*: naturalismo, liberdade, igualdade, independência, soberania do povo são conceitos contra os quais esgrime nos ensinamentos aos seus padres e ao restante rebanho das dioceses de Beja e de Évora de que foi bispo e arcebispo metropolitano, respetivamente.

Esta ação preventiva e curativa estendiam-se à restante Igreja através das práticas religiosas, sobretudo as dominicais. A parenética repetia ordens e conselhos da hierarquia superior ou nascia do saber ou imaginação dos próprios clérigos nas homilias e sermões que faziam; o confessio-

nário controlava e recolhia informações; os adros eram o palco dos editais proibitórios e convidativos à denúncia.

Enfim, todos estes casos faziam fervilhar curiosidades e desejos de conhecer melhor quem e o que era apresentado como tão perigoso mas que, em contrapartida, recebia favores das sociedades e dos homens de outras geografias, nomeadamente da de além-Pirenéus. Não é difícil, por isso, compreender que tal realidade motivava a busca, por qualquer processo, de fontes apropriadas para colmatar esses sentimentos nos mais curiosos e inconformados.

6 Conclusões

Em forma de conclusão podemos dizer o seguinte: os Pirenéus concederam a Portugal e à restante Península Ibérica um resguardo natural contra as novas ideias do século das *luzes*, da razão e da filosofia, século que o marquês Louis-Antoine CARACCIOLI (1759:199) classificou de incrédulo e frívolo¹⁷. Este resguardo foi amplamente acrescido por um vasto e apertado aparelho preventivo e persecutório de variadas espécies e meios, potenciado por uma densa rede de eclesiásticos seculares e regulares que sempre foram um dos grupos sociais mais interessados, militantes e eficazes na defesa do altar e do trono tal como vinha dos séculos anteriores. Mas a difusão das ideias dificilmente pode ser obstaculizada, por mais altos que sejam os muros, mais meticulosos os cuidados ou mais violenta a repressão.

Rousseau foi e continua a ser universalmente reconhecido como um dos pensadores mais determinantes nas profundas mudanças a que o século XVIII assistiu e, igualmente, como um dos que mais indelevelmente marcou o sentido da modernidade e as mentalidades e vida da contemporaneidade. Criador das ciências humanas pela via da antropologia, precursor maior de um novo perfil da literatura, o romantismo, pai da educação e da pedagogia modernas, teorizador por excelência de um novo e moderno padrão religioso e incontornável teórico do pensamento e da prática da política moderna, as suas obras foram objeto das mais odiosas censuras e perseguições e frequentemente mandadas queimar nas praças públicas pelos possidentes do poder político e religioso e seus sequazes.

Portugal não foi exceção e escolheu-o como um dos principais alvos a evitar e a combater pelo perigo que representava para a situação, como o

17 Faz este juízo em *La jouissance de soi-même* (1759), obra traduzida e publicada em Portugal num conjunto de *Obras Escolhidas*, vol. III, p. 199 (Lisboa, Tip. Rolandiana, 1789).

provam as orientações, as medidas, o aparelho censório e repressivo, mas também o gigantesco esforço que foi posto no combate ideológico que sobretudo a Igreja desenvolveu. Mas o que é certo é que este que era representado na Europa transpirenaica como sendo o país dos frades, e era-o de facto, viu correr no seu espaço e com abundância todas as obras deste incendiário filósofo de Genebra e viu usá-las com profusão, quer individualmente quer em grupo. O conhecimento e difusão das suas ideias foram férteis e profícuos, como o viriam a provar as intensas discussões sobre as matérias mais controversas nas cortes constitucionais que se seguiram à revolução liberal de 1820 e a própria constituição que consagraria o anteriormente tão odiado princípio rousseauiano da soberania do povo. E não foram apenas feitos através do uso direto das obras do autor. Outras vias, *positivas* ou *negativas*, contribuíram em grande escala para tal.

Por umas formas ou por outras, é certo que o mais abrangente e radical bota-fogo da modernidade invadiu este país dos frades, nele cavando sulcos que marcaram a nossa história política e de mentalidades.

Referências

1 – Fontes manuscritas

- ANUNCIAÇÃO, D. Miguel da (1768), *Pastoral*, Manuscrito nº 497, Biblioteca Geral da Universidade de Coimbra.
- BERGIER, M.(s.d.), *Theologia da Encyclopaedia*, [Tradução ou resumo de vários artigos sobre assuntos Teológico-Religiosos], Ms 407-413, Biblioteca Municipal do Porto.
- BERGIER, M. (s.d.), *Tratado do Christianismo ou da Religião Christã*, Ms. 407, Biblioteca Municipal do Porto.
- BERGIER, M. (s.d.), *Tratado dos lugares theologicos*, Ms. 408, Biblioteca Municipal do Porto.
- BERGIER, M. (s.d.), *Tratado da Tradição, resumido em summario*, Ms.413, Biblioteca Municipal do Porto.
- Censura a Julie ou La Nouvelle Heloïse: Lettres de deux Amans* (1768,a), Arquivo Nacional da Torre do Tombo [ANTT], Real Mesa Censória [RMC], Caixa [Cx] 4, Proc. nº 88.
- Censura a Julie ou La Nouvelle Heloïse: Lettres de deux Amans* (1768,b), ANTT, RMC, Cx 4, Proc. nº 95.
- Censura a Discours sur l'inégalité* (s.d.), ANTT, Cx 3, Censura nº 23.
- Editais* de 10 de Julho (1769), ANTT, RMC, Cx 1.
- Editais* de 24 de Setembro de 1770 (Obras proibidas e obras a queimar publicamente), A.N.T.T., R.M.C.,Cx 1.

2 – Fontes impressas

- BAIÃO, António (1972-1973), *Episódios dramáticos da Inquisição portuguesa*, vol. II, Lisboa, Seara Nova, 3ª ed..
- BERGIER, Emile (1771), *O deísmo refutado por si mesmo, ou exame dos princípios de incredulidade, espalhadas nas diferentes obras de João Jacques Rosseau em forma de cartas*, trad. por Francisco Coelho da Silva Lisboa, Na Regia Officina Typografica.
- BERGIER, Emile (1777-1778), *A Certeza das Provas do Christianismo, ou Refutação do Exame Critico dos Apologistas da Religião Christã*, dedicado pelo tradutor ao Ex.mo e Rev.mo Senhor Bispo do Funchal D. José da Costa Torres, 2 Partes. Lisboa, Na Regia Officina Typografica.
- BORDES, Charles e ROUSSEAU, Jean-Jacques (1752), ver ROUSSEAU, Jean-Jacques e BORDES, Charles (1752)...
- BOURGOING, J. Fr. (1801), *Voyage du duc Du Chatelet en Portugal*, 2 tomos, Paris, Chez F. Buisson, 2ª ed..
- CARACCIOLI, Marquês de (1792), *Religião do homem honrado*, tomo V das *Obras escolhidas do...*, traduzidas em Portuguez, Lisboa, Na Typografia Rollandiana.
- CARACCIOLI, Marquês de, (1789) - *O gozo de si mesmo*, tomo III das *Obras escolhidas do...*, traduzidas em Portuguez, Lisboa, Na Typografia Rollandiana..
- CARRÈRE, J. (1797), *Tableau de Lisbonne, en 1796: suivi de Lettres Écrites de Portugal sur L'État Ancien et Actuel de ce Royaume*. Paris, H.J.Jansen.
- COELHO, Latino (1874), *Historia Politica e Militar de Portugal desde os fins do XVIII seculo até 1814*, Lisboa, Imprensa Nacional.
- CUNHA, José Anastácio da (1987), *O Processo de ...na Inquisição de Coimbra*, introdução, transcrição e notas de João Pedro Ferro, Lisboa, Palas Editores.
- DALRIMPLE, W (1783), *Voyage en Espagne et en Portugal dans l'année 1774*, Paris, s. ed..
- DUMOURIEZ, Charles François (1775), *État présent du Royaume du Portugal en l'année MDCCLXVI*, Lausanne: Chez François Grasset et Comp.
- FRANCISCO, Cardeal (1770), *Pastoral*, de 2 de Março de..., in: *Pastoraes do Patriarcado*, Miscelânea da Biblioteca Geral da Universidade de Coimbra, 3-11-4, 204 e 205.
- GAGNEBIN, Bernard, “Les écrits politiques (Introductions)”, in: Rousseau, *Oeuvres Complètes*, IV vol., Édition publiée sous la direction de Bernard Gagnebin et Marcel Raymond. S.l., Éditions Gallimard, 1964.
- GARRETT, Almeida (s.d.), *Portugal na balança da Europa – do que tem sido e do que ora lhe convém ser na nova ordem de coisas do mundo civilizado*, Lisboa, Livros Horizonte.
- GRIFFET, Henri (1771), *L'insuffisance de la Religion naturelle, prouvée par les vérités contenues dans les livres de l'écriture sainte*, 2 tomes, Liege et Avignon, Chez J. F. Bassompierre et Joseph-Simon Tournel, 1771.

- LINK, M. (1805), *Voyage en Portugal depuis 1797 jusqu'en 1799*, 3 tomes, Paris, Chez Levrault, Schoell et C. gnie, Libraires.
- MACHADO, Fernando Augusto (1993), *Almeida Garrett e a introdução do pensamento educacional de Rousseau em Portugal*, Porto, Edições ASA.
- MACHADO, Fernando Augusto (2000), *Rousseau em Portugal, da clandestinidade setecentista à legalidade vintista*, Porto, Campo das Letras.
- MACHADO, Fernando Augusto (2005), “Traduções e ideologia ou a busca de identidades forjadas”, in: *Estudos de tradução – Estudos pós-coloniais*, Colóquios de Outono, org. de Ana Gabriela Macedo e Maria Eduarda Keating, Braga, Universidade do Minho / Centro de Estudos Humanísticos.
- MACHADO, Fernando Augusto (2008), “Percurso da censura em Portugal: interdições e entre-ditos”, in *Censura e inter/dito – Censorship and inter/diction*, IX Colóquio de Outono, org. de Ana Gabriela Macedo e Maria Eduarda Keating, Braga, Universidade do Minho, Centro de Estudos Humanísticos, pp: 200-222.
- MACHADO, Fernando Augusto (2012), “Pedagogia censória em terras de Bragança e Miranda contra bota-fogos de modernidade”, *Revista CEPIHS – Centro de Estudos e Promoção da Investigação Histórica e Social de Trás-os-Montes*, Coimbra, Palimage.
- MALEBRANCHE, Abade (1771), *Observations sur l'incrédulité des philosophes modernes pour servir d'introduction à l'exposition de la doctrine catholique*, Sedan et Paris, Chez François Jaquemart et Chez Deprez.
- MORNET, Daniel (1936), *La pensée Française au XVIII siècle*, Paris, Librairie Armand Colin.
- MURPHY, Jacques (1797), *Voyage a travers les Provinces d'Entre-Douro et Minho, de Beira, d'Estremadure et d'Alenteju dans les années 1789 et 1790; contenant des observations sur les moeurs, les usages, le commerce, les Edifices Publics, les Arts, les Antiquités, etc. de ce Royaume*, Paris, Chez Denné.
- RANQUE, H. (1801), *Lettres sur le Portugal, écrites à l'occasion de la guerre actuelle*, par un français établi à Lisbonne, Paris, Chez Desenne.
- RIBEIRO, João Pedro (1735-1838), *Reflexões Históricas*, Coimbra, Imprensa da Universidade.
- ROUSSEAU, Jean-Jacques (1752), *Discours qui a remporté le prix à l'Académie de Dijon en année 1750 sur cette question proposée par la même Académie si le rétablissement des sciences & des arts a contribué à épurer les moeurs*, par un citoyen de Genève, nouvelle édition accompagnée de la réfutation de ce discours par les apostilles critiques de l'un des académiciens examinateurs qui a refusé de donner son suffrage à cette pièce, Londres, Chez Edouard Kelmarneck.
- ROUSSEAU, Jean-Jacques (1964 e 1969), *Oeuvres Complètes*, vols. III e IV, Édition publiée sous la direction de Bernard Gagnebin et Marcel Raymond. S.l., Éditions Gallimard.

ROUSSEAU, Jean-Jacques e BORDES, Charles (1752), *Discours sur les avantages des sciences et des arts*, prononcé dans l'Assemblée publique de l'Académie des Sciences et Belles Lettres de Lyon, le 22 juin 1751. Avec la *Réponse de Jean-Jacques Rousseau, citoyen de Geneve*. A Geneve, Chez Barillot, et Fils.

RUDERS, Israel Karl (1981), *Viagem em Portugal -1798-1802*, trad. de Antonio Feijó, preparação e notas de Castelo Branco Chaves, Lisboa, Biblioteca Nacional [1805-1809].

MÁSCARA E EDUCAÇÃO EM JEAN-JACQUES ROUSSEAU

MASK AND EDUCATION IN JEAN-JACQUES ROUSSEAU

Custódia Martins*

custodiam@ie.uminho.pt

De acordo com Rousseau, o homem político, o homem que vive em sociedade, traz consigo uma máscara de artificialidade que tapa e se sobrepõe à sua verdadeira natureza. A tarefa da educação consiste em resgatar do olvido da memória os princípios essenciais da existência humana, que a sociedade, pelas suas muitas contingências, nos condiciona a esquecer. Através dos seus escritos autobiográficos, Rosseau esforça-se por se apresentar a si próprio como o protótipo do homem que conseguiu preservar a memória da sua natureza própria. Por causa disso, foi amiúde criticado e mal-amado pelos seus contemporâneos. Apesar disso, esforçou-se com paixão por se apresentar perante eles e a posteridade tal qual se percebia a si próprio, sem malícia ou artifício, nada omitindo ou esquecendo.

Palavras-chave: Autobiografia, Homem, Máscara, Educação, Artificialidade, Natureza

According to Rousseau, anyone living in society, the political man, always carries a mask of artificiality that covers and overrides his or her true nature. The task of education is to salvage from the oblivion of memory the essential principles of human existence, which society, by its many contingencies, compels one to forget. Through his auto-biographical writings, Rousseau labors to present himself as the prototype of a man who was able to preserve his true nature. Because of this, Rousseau was often scorned and reproached by his contemporaries. Nevertheless, he ardently strove to present himself before them and posterity exactly as he perceived himself to be, without any measure of cunning or artifice, omitting and forgetting nothing.

Keywords: Auto-Biography, Men, Mask, Education, Artificiality, Nature

* Universidade do Minho, Instituto de Educação, Braga, Portugal.

A vida de Jean-Jacques Rousseau está representada por quatro grandes períodos. O primeiro, dito “precoce”, ocorre entre 1728 a 1748. O segundo, “nostálgico”, ocorre entre 1749 a 1756. O terceiro, “de esperança”, entre 1756 e 1762. O quarto, “de desencanto”, entre 1763 e 1778. É sobre este último período que aqui nos iremos debruçar. O período abarca os escritos autobiográficos mais pertinentes do autor, a saber, *Confissões* (1770), *Rousseau juiz de Jean Jacques* (1776) e *Devaneios de um Caminhante Solitário* (1778). Caracteriza-se pelo reconhecimento e assunção, por parte de Rousseau, do carácter estruturalmente totalitário da sociedade. Na sociedade, o homem encontra-se preso e circunscrito à figura do cidadão, enredado por um conjunto de máscaras que mais não fazem do que remeter a condição humana ao esquecimento. A máscara é necessária à artificialidade da vida em sociedade, enquanto modo específico que o homem tem de se representar no seu seio. A memória constitui, porém, o antídoto para a máscara, a qual está por isso condenada a ser banida do tempo histórico. É pela recordação que se recuperam os princípios fundamentais da condição humana, mesmo que apenas a título de simples hipótese. Se à memória cabe o papel de resgatar e recuperar esses princípios, é à educação que cabe atualizar esse tempo originário redescoberto pela memória. É assim que se percebe o estatuto primordial que Rousseau empresta à memória. Diz o autor nas *Confissões*:

Custa-me não só explicar as ideias, como até recebê-las. Estudei os homens e creio-me um observador razoável: contudo, nada sei ver do que vejo; só vejo bem aquilo de que me lembro, e só nas minhas recordações tenho espírito. Não sinto nada, não penetro em nada de quanto se diz, de quanto se faz, de quanto se passa na minha presença. O sinal exterior é tudo que me impressiona. Em seguida, porém, tudo isso me vem à memória: recordo-me do lugar, do tempo de tom, do olhar, do gesto, da circunstância; nada me escapa. Acho então, pelo que se fez ou se disse, o que se pensou, e raramente me engano. (1988: 121-122)

A resposta à pergunta “quem foi Rousseau?” revela-se mais na sua vida do que em qualquer edificação teórica levada a cabo, quer pelos seus contemporâneos, quer por alguns dos seus estudiosos. É pelo seu autorretrato, considerado a partir das leituras dos textos autobiográficos, em que o recurso à memória é fundamental, que devemos procurar uma resposta a essa pergunta. Afirma Rousseau: “Garanto a verdade dos factos que vos serão narrados, eles realmente aconteceram com o autor do texto que transcreverei. (...) eu vo-lo ofereço para que o examineis” (1999: 348). Mas um gesto interrogativo suplementar deve ser acrescentado ao da interpretação do texto rousseauiano. Conhecemos o autor pela obra ou conhecemos a

obra pelo autor? Christopher Kelly apresenta a sua posição, que diverge da de Starobinski, ao afirmar: “Ele [Starobinsky] interpreta o pensamento de Rousseau à luz da sua personalidade tal como revelada nos seus escritos, ao passo que a presente leitura interpreta a apresentação da sua personalidade à luz do seu pensamento” (2001: 308). Mas em nosso entender, nem o autor é a mera expressão do seu gênio literário, nem a obra está totalmente refém da personalidade do autor. Num primeiro momento deve-se considerar a vida e a personalidade de quem escreve. Num segundo momento, porém, deve-se considerar a obra enquanto detentora de uma dimensão mais alargada. Ela abandona a sua natureza particular, facultada pela biografia, e passa a ter um alcance necessário e generalista.

Cassirer afirma, relativamente à gênese da obra de Rousseau:

(...) as ideias fundamentais de Rousseau, embora brotem diretamente de sua natureza e de sua peculiaridade, não permanecem fechadas, nem presas nessa peculiaridade individual – que elas em sua maturidade e perfeição apresentam-nos uma problemática objetiva válida não somente para ele próprio ou a sua época, mas que contém em toda a sua acuidade e determinação uma necessidade interna rigorosamente objetiva [que] emerge de maneira muito gradual do solo originário individual da natureza de Rousseau, e ela deve ser de certo modo arrancada desse solo originário, deve ser conquistada passo a passo. (1997: 42)

Essa “necessidade interna” de que aqui fala Cassirer está bem patente, por exemplo, no *Discurso sobre as Ciências e as Artes* (1750). O texto inaugura um período polêmico na vida do autor e apresenta-se como uma resposta para a pergunta colocada a concurso pela Academia de Dijon, sobre se o restabelecimento das ciências e das artes contribui para aperfeiçoar os costumes. Logo no início é-nos apresentado um conjunto de premissas que servirão de base e guiarão toda a obra de Rousseau:

É um espetáculo grande e belo ver o homem sair a bem dizer do nada por seus próprios esforços; dissipar, pelas luzes da sua razão, as trevas em que o envolvera a natureza; elevar-se acima de si mesmo; alçar-se pelo espírito até às regiões celestes; percorrer a passos de gigante, assim como o Sol, a vasta extensão do universo; e, o que é ainda maior e mais difícil, penetrar em si mesmo para aí estudar o homem e conhecer-lhe a natureza, os deveres e o fim. (2002: 11)

Qual a natureza do Homem? Quem é o Homem? São naturalmente duas questões centrais no pensamento do autor. E é a partir delas que

uma terceira surge: Qual a condição originária do Homem? Aquilo que distingue estas questões, mais do que a resposta específica que cada uma delas exige, é o seu significado epistemológico global na obra de Rousseau. Assim, as duas primeiras questões são questões prévias: necessitam de ser colocadas antes de qualquer reconhecimento factual, ou seja, são questões que assumem um carácter metódico. A terceira questão possui um carácter interrelativo na medida em que é de natureza factual, entenda-se, histórica. Será a partir dela que se desencadeará todo o processo reflexivo que subsequentemente permitirá responder às duas questões iniciais. Veja-se o que Rousseau afirma no prefácio ao *Discurso sobre a Origem e os Fundamentos da Desigualdade entre os Homens* (1755):

De que se trata, então, precisamente neste Discurso? De apontar, no progresso das coisas, o momento em que, sucedendo o direito à violência, a natureza foi submetida à lei; de explicar por qual encadeamento de prodígios o forte pôde resolver-se a servir o fraco, e o povo a comprar uma tranquilidade imaginária pelo preço de uma felicidade real. (2002: 160)

Saber qual o momento em que a condição humana degenerou, aquele em que decaiu de uma condição originária para outra artificial, é o tema central no pensamento de Rousseau. O caminho escolhido pelo autor para obter uma resposta a essa pergunta é duplo. Não sendo um caminho paradoxal, é um caminho com sentidos paralelos: o sentido do particular e o sentido do genérico. Isso é particularmente evidente quando Rousseau diz: “É do homem que devo falar, e a questão que examino indica-me que vou falar a homens (...). Defenderei, pois, com confiança, a causa da humanidade (...)” (2002: 159). Repare-se que Rousseau começa por dizer que é do homem e é para homens que vai falar, por isso deve ser feita uma interpretação literal dos termos. Ou seja, consideramos que Rousseau, através da interpelação que expressamente faz aos seus leitores, cria um jogo dialético entre o “eu” e o “outro”. É na dinâmica desse jogo que Rousseau constrói a sua teoria. Uma leitura sincrónica da obra, que respeite a cronologia de composição dos textos, fez com que alguns estudiosos, como refere Gay, entendessem “(...) ter encontrado a *essência de Rousseau* num ou noutro de seus trabalhos ou em algum de seus cintilantes epigramas” (1997: 8). E sublinha, pondo em relevo o alcance das suas palavras:

Pior, um número de estudiosos de Rousseau inferiu o suposto carácter confuso ou autocontraditório de sua obra a partir do inegável facto de que os seus escritos inspiravam movimentos amplamente divergentes, descurando

a notória propensão de discípulos a distorcer a filosofia de seu mestre pela seleção daquilo de que necessitam. Muitos pensadores têm sofrido nas mãos de comentadores, mas poucos têm tido de suportar tanto quanto Rousseau. (*Ibidem*)

No entanto, uma leitura diacrónica possibilita encontrar um princípio subjacente e unificador a toda a obra de Rousseau: o próprio Rousseau. A sua própria pessoa é o elemento que congrega o processo vivencial que torna possível a Rousseau apresentar-se, quer como o modelo, quer, ao mesmo tempo, como o “último homem” a tentar recuperar a sua condição originária. A este propósito, diz Baczko que “(...) na sua imagem do mundo, Rousseau passa (...) muito facilmente dos fenómenos particulares às características globais” (1974: 16). Assim, se a leitura da obra for feita, de modo sequencial, dos últimos escritos para os primeiros, o que encontramos é o “modelo vivo” daquele que tenta responder à questão inicial, a saber: qual a condição originária do Homem? Partilhamos da perspectiva de Kelly quando este escreve:

A sua perspetiva relativa à necessidade de se afirmar enquanto um modelo de comportamento na vida pública explica numerosos dos seus atos públicos tais como o abandonar Paris, a recusa em aceitar pensões reais e posições honorárias lucrativas e outros conspícuos exemplos de comportamentos que enfatizam o seu não-interesse e independência. (...) Este esforço também explica a sua crescente vontade de identificar a sua doutrina com ele próprio. (2001: 311)

Por isso, as *Confissões*, mais de que uma apresentação de Rousseau para um julgamento perante Deus e perante os homens, encerram em si aquela temática que perpassa por todo o pensamento do autor, a relação entre o estudo do indivíduo e o estudo da humanidade. Entende nesse sentido Gauthier ser esta uma obra de estudo normativo, pois é “(...) o primeiro trabalho em que um homem verdadeiro à natureza é representado, e assim fornece o modelo com o qual todas as outras representações dos seres humanos podem ser comparadas” (2006: 108).

A postura crítica de Rousseau evidencia-se, quer pelo estilo literário, quer pelo tipo de relação que pretende manter com os seus leitores. Os leitores são os seus interlocutores, com os quais estabelece um permanente jogo: ele pergunta, problematiza, objeta. Rousseau quer comprometer os homens e fá-lo na pessoa dos seus leitores. Sobre este aspeto, salienta Baczko: “Que os seus leitores fossem do seu tempo, ou de mais à frente, das gerações

seguintes, é uma relação pessoal muito particular que Jean-Jacques Rousseau acaba por lhes impor a respeito da sua obra e dele próprio” (1974: 283). Que a postura crítica não depende apenas de uma questão de estilo depreende-se das seguintes palavras do autor: “(...) peço aos leitores que deixem meu belo estilo de lado e apenas examinem se raciocinei bem ou mal; pois, finalmente, apenas do fato de um autor se exprimir em bons termos, não vejo como se possa daí concluir que esse autor saiba o que diz” (Rousseau, 2006: 141). Essa postura tenta ir mais além, na medida em que faz uso de uma habilidade tática: a inversão dos acontecimentos. Se o *Discurso sobre as Ciências e as Artes* e o *Discurso sobre a Origem e os Fundamentos da Desigualdade entre os Homens* nos apresentam o processo degenerativo do homem natural, por sua vez, é nos textos autobiográficos que Rousseau apresenta a possibilidade do regresso à verdadeira natureza do homem, através da descrição do processo degenerativo do cidadão. A nosso ver, as *Confissões* revelam esse jogo dialético de forma muito nítida. Veja-se o entendimento de Baczko relativamente a este ponto:

Nas *Confissões* Jean-Jacques Rousseau faz à vez mais e menos do contar os acontecimentos da sua vida: ele escreve antes e sobretudo a história dos *estados da sua alma* à medida que tais acontecimentos acontecem, estes sendo para ele as *causas ocasionais* desses sentimentos e ideias. Com um grau variável de exatidão essa fórmula aplica-se a toda a obra de Jean-Jacques, uma vez que é sempre o mundo apreendido pelo prisma da sua personalidade que ele nos apresenta. As questões as mais gerais e mais abstratas – o lugar do homem no universo e os princípios do governo político, as origens do mal moral e a relação do homem com Deus – Jean-Jacques apresenta-as não apenas como objetos de reflexão, mas também como problemas pessoais, que ele integra na sua vivência. (1974: 283)

Tomando-se a si próprio como exemplo, Rousseau mostra o processo degenerativo do cidadão. Quando decide falar da reforma que operou na sua vida, o seu objetivo é mostrar “(...) aos meus semelhantes um homem em toda a verdade da natureza, e esse homem serei eu. Eu só” (1988: 21). Ideia que repete de forma ostensiva no terceiro diálogo de *Rousseau juiz de Jean Jacques*:

De onde o pintor e apologista da natureza hoje tão desfigurada e caluniada teria podido tirar seu exemplo? Será que ele não o encontrou no seu próprio coração? Ele descreveu esta natureza tal como a sentia em si mesmo. (...) Numa palavra : foi necessário que um homem se retratasse a si mesmo

para nos mostrar o homem natural – e se o autor não tivesse sido tão singular quanto os seus livros, ele jamais os teria escrito. Mas onde existe ainda esse homem da natureza que vive uma vida verdadeiramente humana; que não leva em consideração a opinião dos outros, e que se deixa levar pura e simplesmente pelas suas inclinações e pela sua razão, sem atentar para o que a sociedade e o público aprova ou censura? (...) Se vós não me tendes pintado o vosso J.J, acreditaria que o homem natural não existisse mais, mas a relação marcante daquele que me haveis pintado com o Autor cujos livros li não me deixaria duvidar que um fosse o outro, quando nenhuma outra razão tinha para assim o crer. (1959: 936)

É num diálogo constante entre o “eu” e o “outro”, expresso no seguinte comentário: “Quem quer que sejais, vós a quem o meu destino ou a minha confiança fizeram árbitro deste caderno (...)” (1988:19), que Rousseau coloca em evidência o sentido último das *Confissões*. Rousseau descrever-se-á tal como é, sem recurso a qualquer máscara, a qualquer tipo de artificialismo, apresentando-se como “(...) o único retrato de homem, pintado exatamente segundo o natural e em toda a sua verdade, que existe e que provavelmente existirá jamais” (*Ibidem*). É nesta ansia obsessiva de busca pelo original que Rousseau, reconhecendo a dificuldade de edificar tal projeto, sente a necessidade de se manter em constante interação com os seus interlocutores. Por isso afirma:

(...) é preciso que ele me siga em todos os desvios do meu coração, em todos os escaninhos da minha vida; que nem um só instante me perca de vista, com receio de que, ao encontrar na minha narração a mais pequena lacuna, o menor hiato, não tenha de perguntar a si mesmo: - Que fez ele durante este tempo? - e não tenha que me acusar por eu não querer dizer tudo. (1988: 70)

A exposição pública que Rousseau faz de si é reconhecidamente assumida por ele. Existe como que uma necessidade constante de vigiar as suas palavras: “No projeto que formei de me mostrar inteiramente ao público (...) preciso conservar-me incessantemente debaixo dos seus olhos (...)” (*Ibidem*). O objeto de escrutínio é articulação e adequação que deve haver entre o plano do dizer e o plano do fazer, entre as palavras e a ação concreta. Nas *Confissões* Rousseau refere a dificuldade em se ser virtuoso:

Extraí daí esta grande máxima de moral, talvez a única de utilidade prática, que é a de evitar as situações que põem os nossos deveres em oposição com os nossos interesses, e nos revelam o nosso bem no mal dos outros, convencido de que, em tais situações, mesmo que a elas tragamos um sincero amor da virtude,

fraquejamos mais cedo ou mais tarde sem dar por isso, e tornamo-nos injustos e maus nas ações, sem deixarmos de ser justos e bons na alma. (1988: 67)

A virtude só é virtude, para Rousseau, se, pela sua prática, estiver de acordo com o dever. Escreve Kelly a propósito da reforma de hábitos e comportamentos que a dada altura Rousseau operou na sua vida:

É à luz desta linha de raciocínio que se deve julgar a reforma pessoal assaz pública de Rousseau, empreendida poucos anos depois da publicação do *Primeiro Discurso*. Ao longo de todo o relato do lançamento da sua carreira literária nos Livros VIII e IX das *Confissões* especial atenção é prestada à tentativa de incorporar nas suas atividades públicas os princípios que ele ensina nos seus livros. (2001: 310)

Kelly articula em três pontos o que, em sua opinião, Rousseau pretendia quando escreveu as *Confissões*. Por um lado, pretendia apresentar a ideia do que significa ser um autor. Acrescentamos nós, um autor de textos autobiográficos. Diz Rousseau: “Sei perfeitamente que o leitor não tem grande necessidade de saber tudo isto, mas eu, eu é que tenho necessidade de lho dizer” (1988: 36). Por outro lado, pretendia afirmar a sua teoria a partir da natureza da sua pessoa e dos seus escritos, de que o homem é naturalmente bom mas as instituições acabam por corrompê-lo. Finalmente, pretendia mostrar como o homem pode ser transformado pela experiência social, e portanto, desnaturado:

Fôsseis vós, vós mesmo, enfim, um dos meus implacáveis inimigos, deixai de o ser com as minhas cinzas, e não leveis a vossa cruel injustiça até ao momento em que nem vós nem eu já seremos vivos, a fim de que, ao menos uma vez, possais prestar a vós próprio a nobre justiça de haverdes sido generoso e bom quando podíeis ser mau e vindicativo. (1988: 19)

Se as *Confissões* são um texto de aproximação entre o autor e o seu público, a verdade é que Rousseau, ao mesmo tempo, sente urgência em “(...) apresentar ao leitor as (...) desculpas ou as (...) justificações” (1988:70) do que vai relatar. Mas porquê tal necessidade, pois não é a verdade dos factos que será apresentada? É justamente esta espécie de hesitação que confere um carácter por vezes paradoxal aos seus textos. Repare-se porém na justificação apresentada por Rousseau:

Enquanto a nobre imagem da liberdade me exaltava a alma, as de igualdade, de união, de doçura dos costumes comoviam-me até às lágrimas, inspirando-

-me um vivo desgosto por haver perdido todos estes bens. Em que erro eu me achava. Mas como este erro era natural julgava ver tudo isso na minha pátria, porque a trazia no coração. (1988:150)

É o conceito de “verdade” que aqui está em jogo. Para Rousseau um “erro natural” não pode ser considerado como uma mentira: “Leitores vulgares, perdoai meus paradoxos, é preciso cometê-los quando refletimos; e, digam o que disserem, prefiro ser homem de paradoxos a ser homem de preconceitos” (1999: 91). Daí as desculpas e as justificações que ele sente necessidade de fazer perante os seus leitores serem essencialmente de carácter preventivo. Rousseau apresenta-as na tentativa de alertar os seus leitores para aquilo que possam parecer paradoxos, os quais nunca deverão ser entendidos como mentiras ou como artificialismos. A este respeito, escreve Gauthier:

As *Confissões* são um retrato que é para ser fiel ao seu objeto – que é para ser verdadeiro a Rousseau. Mas é também um retrato que é para ser executado de modo a ser fiel à natureza. Se somente aquilo que é verdadeiro à natureza pode ser representado de acordo com a natureza, então, para que as duas fidelidades possam ser sustentadas, Rousseau deve ele próprio ser verdadeiro à natureza. E uma vez que Rousseau é diferente, por implicação, os outros homens não são verdadeiros à natureza (...). A verdade única das *Confissões* depende da verdade única do seu confessor. (2006: 108)

A questão que permanece é a de saber como pode o homem ser fiel à sua natureza. A proposta de Rousseau é a quase prosaica: “Moldam-se as plantas pela cultura, e os homens pela educação” (1999: 8), o que aponta para uma concepção do processo educativo que podemos designar por “clássica”. A propósito desse carácter “clássico” de Rousseau, diz Casulo:

E Rousseau, em que medida foi ele um clássico? (...) Na realidade, ninguém, antes de Rousseau, tinha entrevisto a recuperação do humano por uma educação natural. Nem o satírico Juvenal e a sua *pueris maxima reventia debetur*, nem Vitorino de Feltre na pedagogia seguida na sua *Casa Giocosa*, alguma vez foram tão longe quanto Rousseau. Nenhum deles ousou a radicalidade de, na relação pedagógica e tendo em vista a regeneração do Homem, afirmar o puerocentrismo por sobre o poder social delegado na proeminência do educador. (2009: 24-25)

No *Emílio* (1761), diz Rousseau a propósito da *República* de Platão, texto no qual a concepção “clássica” do processo educativo tem origem: “Não é

uma obra de política, como pensam os que só julgam os livros pelo título: é o mais belo tratado de educação jamais escrito” (1999: 12). A proposição de Rousseau conjuga uma aproximação mais do que accidental entre os dois autores. A propósito da concepção que Platão tem da educação, e da sua articulação com o político, escutemos Jaeger:

O Estado de Platão versa, em última análise, sobre a alma do Homem. Que ele nos diz do Estado como tal e da sua estrutura, a chamada concepção orgânica do Estado, onde muitos vêem a medula da *República* platónica, não tem outra função senão apresentar-nos a “imagem reflexa ampliada” da alma e da sua estrutura respetiva. E nem é numa atitude primariamente teórica que Platão se situa diante do problema da alma, mas antes numa atitude prática: a atitude de *modelador de almas*. A formação da alma é a alavanca com a qual ele faz Sócrates mover todo o Estado. O sentido do Estado, tal qual a sua obra fundamental o revela, não é diferente daquele que podíamos esperar, depois dos diálogos que a precederam, o *Protágoras* e o *Górgias*. É, se nos apoiarmos na sua essência superior, a educação. (2001: 751-752)

Rousseau repete o mesmo gesto prático de Platão. Não se limita a pensar o lugar do homem no mundo, pensa sobretudo qual “deve ser” esse lugar. A esse respeito afirma O’Hagan: “(...) o seu pensamento está unificado por um profundo naturalismo, porém, ao mesmo tempo, animado por uma poderosa, criativa tensão entre dois ideais conflitantes de como devemos viver” (2003: xii). O’Hagan caracteriza o naturalismo de Rousseau como um esforço de colocar o homem no seu lugar natural e compreender a sua condição atual “(...) como o resultado de um processo de desenvolvimento em que o ambiente, natural e social, desempenha um papel crucial” (*Ibidem*). A resposta que formularam depende da ideia de homem que têm. Cada um deles sustentou a ideia de homem num mesmo alicerce, a educação. Mas que educação? Aquela que visa a formação integral do homem, a *paideia* no sentido grego. Sobre a *paideia* em Platão, diz Cambi:

Platão fixa em seu pensamento dois tipos de *paideia*, uma – mais socrática –, ligada à formação da alma individual, outra – mais política – ligada aos papéis sociais dos indivíduos, distintos quanto às qualidades intrínsecas da sua natureza que os destinam a uma ou outra classe social e política. Já neste primeiro modelo de formação, ligado à condição do homem “aprisionado na caverna”, do corpo e da *doxa* (opinião), sublinha-se o forte acento individual e dramático da *paideia*, cujo objetivo é o reconhecimento da espiritualidade da alma e da sua identidade contemplativa. (1999: 89)

Assim, temos por um lado Platão, que pretende estabelecer uma sociedade ideal através da articulação entre uma visão política da educação e um modelo de formação das diversas classes sociais. Explica Cambi: “A cidade (...) teorizada por Platão vê presentes três classes sociais: os governantes, os guardiões e os produtores, aos quais correspondem tipos humanos e morais bastante diferentes” (1999: 90). Por outro lado, temos Rousseau, que pretende, pela educação, criar o cidadão para a sociedade perfeita, aquela que vemos descrita no *Contrato Social* (1762). Estabelecer a comparação entre o método que é proposto pelos dois autores para alcançar esse idêntico objetivo pedagógico parece-nos por isso necessária e inevitável. Consideremos a Alegoria da Caverna de Platão. O seu intuito é pôr em evidência o modo como a natureza humana está condicionada desde a nasença, condicionamento esse que, por ser tão familiar e estar tão enraizado no homem pelo hábito, é entendido como sendo a sua condição natural. A caverna é uma metáfora da sociedade humana. As sombras projetadas pela luz da fogueira no fundo da caverna são a verdadeira realidade dos homens agrilhoados no seu interior, dos homens que vivem em sociedade, apesar de falsa por comparação à realidade projetada pela luz verdadeira do sol. Há dois caminhos possíveis para quem está no interior caverna. Ou sai dela, ou permanece no seu interior. Quem caminha até à luz do sol inevitavelmente acaba por reconhecer a situação alienada em que se encontrava. Platão descreve-o como um caminho árduo e penoso, inicialmente feito com relutância. O prisioneiro grita e protesta quando arrancado aos seus grilhões. Liberto, será só capaz de enxergar as sombras projetadas pela luz do sol, imagens difusas da verdade, só gradualmente tornando-se capaz de fitar diretamente para os objetos iluminados, a sociedade vista sem artificios, e por fim olhar a própria luz do sol, a fonte da desilusão e do desencantamento, que quase o cegará. Quem, por outro lado, se mostrar relutante em abandonar a caverna, há-de sentir ressentimento e maldizer a aparente sobrançeria de quem, tendo saído da caverna, tendo olhado para a sociedade com o olhar irônico de quem a vê de fora, lhe vem anunciar que vive num estado de torpe ignorância. O conhecimento da verdade da sua condição, nos termos da teoria da anamnese platônica, já está na posse do prisioneiro, apenas disso se tendo esquecido. Escutemos por comparação Rousseau, quando diz, no *Emílio*:

Suponhamos que uma criança tivesse ao nascer a estatura e a força de um homem adulto, e sáisse, por assim dizer, completamente armada do ventre de sua mãe, como Palas saiu do cérebro de Júpiter. Esse homem-criança seria um perfeito imbecil, um autómato, uma estátua imóvel e quase insensível; nada

veria, nada ouviria, não conheceria ninguém, não seria capaz de voltar os olhos para o que precisasse ver; não somente não perceberia objeto algum fora dele, como não relacionaria nenhum objeto com o órgão sensorial que o fizesse ser percebido; as cores não estariam em seus olhos, os sons não estariam em seus ouvidos (...). Formado de repente, esse homem tampouco seria capaz de se erguer sobre seus pés. Precisaria de muito tempo para aprender a se manter em equilíbrio, e talvez nem mesmo fizesse a tentativa (...). (1999: 44)

Este homem-criança de Rousseau é o prisioneiro alienado da caverna de Platão, um homem com os sentidos severamente embutidos, incapaz de perceber adequadamente o que está à volta dele, de perceber o mundo tal qual o mundo é, e sobretudo reconhecer a sua própria natureza, o reconhecimento de si. É esse homem que Rousseau quer resgatar da sua condição de equívoco e artificialidade. Rousseau não enveredará pelo caminho nostálgico de um regresso ao passado, tal como aparece jocosamente referido no comentário de Voltaire, de que “(...) sente-se vontade de andar de quatro patas, quando se lê vossa obra” (2002: 245). Eis a réplica de Rousseau a esse comentário, feita em *Rousseau juiz de Jean Jacques*, dita pela personagem pseudónima do “francês”:

Mas a natureza humana não regride se não retornar aos tempos de inocência e igualdade uma vez que de tal nos afastemos; trata-se de um dos princípios acerca dos quais ele [Rousseau] mais insistiu. Assim o seu propósito não pode ser o de trazer os numerosos povos nem os grandes estados à sua simplicidade primeira, mas apenas parar, se possível, o progresso daqueles cuja pequenez preservou de uma marcha assaz rápida em direção à perfeição da sociedade e em direção à deterioração da espécie. (1959: 935)

A esse título, explica ilustrativamente Cassirer:

Não se pode criar o verdadeiro saber do homem a partir da etnografia ou da etnologia. Existe somente uma fonte viva para este saber: a fonte do autoconhecimento e da autorreflexão. (...) Para distinguir o “*homme naturel*” do “*homme artificiel*”, não precisamos retroceder a épocas há muito passadas e desaparecidas – nem fazer uma viagem ao redor do mundo. Cada um traz em si o verdadeiro arquétipo – mas sem dúvida quase ninguém conseguiu descobri-lo sob o seu invólucro artificial, sob todos os acessórios arbitrários e convencionais e trazê-lo à luz. (1997:51)

Através da educação Rousseau propõe um caminho ascendente, que, partindo de uma situação de artificialidade, deve permitir a cada homem

libertar-se individualmente da máscara que traz consigo. Culminando no autoconhecimento enquanto gesto de reconhecimento, pela memória, da natureza humana e da sua condição. Em paralelo com o que sucede na Alegoria da Caverna, Rousseau oferece-nos um Emílio que também é libertado dos seus grilhões, ou como diz o autor, das algemas do preconceito e da artificialidade. Mas há uma diferença. Enquanto em Platão e educação tem por função levar o prisioneiro a lembrar-se da sua condição originária para o poder retirar à sociedade, à qual ele mostra dificuldade em regressar, em Rousseau a educação tem por função levar o aluno a fazer esse mesmo exercício com vista a reinseri-lo na sociedade, sem que isso para ele constitua necessariamente um perigo uma dificuldade. O gesto de Rousseau é profilático. O problema ao qual Rousseau pretende dar resposta não é tornar o homem inalienado, tornando-o para isso alheado da sociedade, mas de como tornar o homem capaz de viver em sociedade sem que essa vida em sociedade forçosamente o corrompa, tornando-o artificial e desnaturado. Emílio é esse homem.

Será Emílio o cidadão apto à vida da sociedade perfeita, o cidadão virtuoso, precisamente aquele que é capaz de reconhecer a sua natureza sem se deixar enganar pelas sombras da caverna. Por outras palavras, é aquele que não se deixa alienar na sociedade. Mas é tal gesto possível? Para Rousseau esse gesto só é possível a partir de um movimento pessoal. Se o fim último é comunitário, o gesto primeiro é pessoal. Daí que o papel do preceptor seja essencial na educação do aluno. Rousseau é perentório, quando afirma:

(...) e eu até gostaria que o aluno e o preceptor se considerassem de tal modo inseparáveis que o destino dos seus dias sempre fosse entre eles um objeto comum. O aluno não cora por seguir na infância o amigo que deverá ter quando adulto; o preceptor interessa-se por trabalhos cujo fruto deverá colher, e todo o mérito que dá ao seu aluno é um capital que aplica em prol da sua velhice. (1999: 31)

Repare-se que também nos diálogos platónicos Sócrates dirige-se sempre à pessoa individual. Sócrates nunca tem mais do que um interlocutor ao mesmo tempo. O processo maiêutico surge como um exercício individualizado, nunca como gesto comunitário. Concordamos por isso com Cambi, quando afirma:

A formação humana é para Sócrates maiêutica e diálogo que se realiza por parte de um mestre, o qual desperta, levanta dúvidas, solicita pesquisa, dirige, problematiza (...). A *paideia* de Sócrates é problemática e aberta; mas fixa o

itinerário e a estrutura do processo com as escolhas que o sujeito deve realizar; consigna um modelo de formação dinâmico e dramático, mas ao mesmo tempo individual e universal. Estamos diante de um modelo de *paideia* entre os mais lineares e densos, já que Sócrates bem reconhece o carácter pessoal da formação, seu processo carregado de tensões, sua tendência ao autodomínio e autodireção e o facto de ser uma tarefa contínua. A “pedagogia da consciência individual” orientada pela filosofia qualifica-se como, talvez, o modelo mais móvel e original produzido pela época clássica; características que, por milénios, tornarão tal modelo paradigmático e capaz de incidir em profundidade sobre toda a tradição pedagógica ocidental. (1999:88-89)

Fazendo um gesto semelhante ao de Sócrates, Rousseau sublinha a importância de dar um cunho individual à formação do aluno, evidenciando a necessidade de uma proximidade entre os interlocutores de forma a estabelecer um compromisso, não se coadunando esse compromisso com o seu exercício em assembleia. Escreve Rousseau:

Nem sequer compreendo como se ousa falar em reunião; porquanto, a cada palavra, seria necessário passar revista a todas as pessoas que aí se encontram; seria necessário conhecer o seu carácter, saber as suas histórias para termos a certeza de nada dizer que possa ofender alguém. (1988:122)

É através da educação que se alcança o ideal de homem: o conhece-te a ti mesmo. Esse ideal corresponde ao reconhecimento e à missão que compete a cada homem de conservar da sua natureza. Pode-se afirmar que tragicidade do humano não está em viver em comunidade, mas em alienar-se na sociedade. Viver em comunidade significa viver com os meus semelhantes, ou seja, viver com aqueles com quem se partilha a mesma natureza. Coisa diferente é o homem alienar-se na sociedade, quer porque ignora, quer porque rejeita a sua natureza, acreditando encontrar na vontade de todos a vontade geral. A procura de um ideal de homem é um dos aspetos que Jaeger mais sublinha quando descreve a *paideia* grega:

Acima do Homem como ser gregário ou como suposto *eu* autónomo, ergue-se o Homem como ideia. A ela aspiram os educadores gregos, bem como os poetas, artistas e filósofos. Ora, o Homem, considerado na sua ideia, significa a imagem do Homem genérico na sua validade universal e normativa. Como vimos, a essência da educação consiste na modelagem dos indivíduos pela norma da comunidade. Os Gregos foram adquirindo gradualmente consciência clara do significado deste processo mediante aquela imagem de Homem, e chegaram por fim, através de um esforço continuado, a uma fun-

damentação, mais segura e mais profunda que a de nenhum povo da Terra, do problema da educação. (2001:14-15)

Parece então pertinente perguntar pelo sentido último da educação. Na *paideia* grega esse sentido assenta na “formação”:

A palavra *Bildung* (formação, configuração) é a que designa do modo mais intuitivo a essência da educação no sentido grego e platônico. Contém ao mesmo tempo a configuração artística e plástica, e a imagem, “ideia”, ou “tipo” normativo que se descobre na intimidade do artista. Em todo lugar onde esta ideia reaparece mais tarde na História, ela é uma herança dos Gregos, e aparece sempre que o espírito humano abandona a ideia de adestramento em função de fins exteriores e reflete na essência própria da educação. (2001: 13-14)

Para Rousseau, porém, a formação é um elemento apenas instrumental à educação. O seu sentido último é, em vez disso, manifestamente “existencial”, uma vez que é por ela que se adquire tudo aquilo de que se carece quando se nasce. As três educações de Rousseau, a da natureza, relacionada com o desenvolvimento interno das faculdades e dos órgãos, a dos homens, relacionada com o uso que cada um faz do seu desenvolvimento, e a educação das coisas, relacionada com a aquisição da nossa experiência sobre os objetos que nos afetam, articulam-se na finalidade de dar ao homem condições para que viva de forma plena a sua existência: “Viver não é respirar, mas agir; é fazer uso dos nossos órgãos, dos nossos sentidos, das nossas faculdades, de todas as partes de nós mesmos que nos dão o sentimento da nossa existência” (1999: 15). É justamente visando este fim que Rousseau defende a necessidade, pelo menos num primeiro momento, da prática de uma educação negativa, a qual, consistindo em “(...) não ensinar a virtude ou a verdade (...)” (1999: 91), garante “(...) proteger o coração contra o vício e o espírito contra o erro” (*Ibidem*).

Ao reconhecimento da natureza do homem, deve juntar-se o problema da sua conservação. O'Hagan salienta a importância deste tema em Rousseau: “Ele desenvolveu-o como um tema unitário transversal a todo o âmbito das suas preocupações, desde a antropologia especulativa do *Segundo Discurso*, passando pela experiência educacional imaginária do *Emílio* ao exercício de construção de modelos políticos do *Contrato Social*” (2003: xii). Com efeito, se é à memória que cabe o papel de resgatar e recuperar os princípios fundamentais da condição humana, e à educação atualizar esse tempo originário redescoberto pela memória, porque se trata de um exercício de memória, nada impede que o esquecimento reganhe terreno e venha

instalar-se novamente. Como conservar esse conhecimento? Rousseau responde: “Lembrai-vos de que, antes de ousar empreender a formação de um homem, é preciso ter-se feito homem; é preciso ter em si o exemplo que se deve propor” (1999: 93). Onde está esse exemplo? No próprio Rousseau, na medida em que ele expressa, através do exemplo da sua vida, o sentimento natural de existência próprio ao homem. Os textos autobiográficos de Rousseau revelam um autor que, não conseguindo alcançar o amor dos seus semelhantes em vida, ainda assim alimenta a esperança de o alcançar séculos depois, e sempre no mesmo registro, dirigindo-se e comprometendo diretamente os seus leitores: “Leitores, não temais de mim precauções indignas de um amigo da verdade; nunca esquecerei a minha divisa, mas tenho todo o direito de desconfiar dos meus juízos” (1999: 347-348).

Referências

- BACZKO, Bronislaw (1974), *Rousseau, Solitude et Communauté*, Paris, Mouton.
- CAMBI, Franco (1999), *História da Pedagogia*, trad. Álvaro Lorencini, São Paulo, UNESP.
- CASULO, José Carlos (2009), “Sobre a medida do clássico em Rousseau”, in Custódia Martins, *A pedagogia de Jean-Jacques Rousseau: Praxis, Teoria e Fundamentos*, Braga, CIED.
- CASSIRER, ERNST (1997), *A questão Jean-Jacques Rousseau*, trad. Erlon Paschoal, São Paulo, UNESP.
- GAUTHIER, David (2006), *Rousseau, The Sentiment of Existence*, New York, Cambridge.
- GAY, Peter (1997), “Introdução”, in Ernst Cassirer, *A questão Jean-Jacques Rousseau*, trad. Erlon Paschoal, São Paulo, pp.7-36.
- JAEGER, werner (2001), *Paideia : A Formação do Homem Grego*, trad. Artur Parreira, São Paulo, Martins Fontes.
- KELLY, Christopher (2001), “Rousseau’s *Confessions*”, in Patrick Riley (ed.) (2001), *Rousseau*, New York, pp.302-328.
- O’HAGAN, Timothy (1999), *Rousseau*, London, Routledge.
- ROUSSEAU, Jean-Jacques (1988), *Confissões*, trad. Fernando Lopes Graça, Lisboa, Relógio d’Água.
- ROUSSEAU, Jean-Jacques (1999), *Emílio ou Da Educação*, trad. Roberto Leal Ferreira, São Paulo, Martins Fontes.
- ROUSSEAU, Jean-Jacques (2002), *Discurso sobre a Origem e os Fundamentos da Desigualdade entre os Homens*, trad. Maria Ermantina Galvão, São Paulo, Martins Fontes.
- ROUSSEAU, Jean-Jacques (2006), *Cartas escritas da montanha*, trad. Maria Constança Pissarra e Maria das Graças Souza, São Paulo, PUCSP/UNESP.

MELODIA E IMITAÇÃO MUSICAL EM ENSAIO SOBRE A ORIGEM DAS LÍNGUAS

MÉLODIE AND IMITATION MUSICALE IN THE ESSAI SUR L'ORIGINE DES LANGUES

Ângelo Martingo*
angelomartingo@ilch.uminho.pt

Partindo da identificação dos processos civilizacional e de racionalização, da relação entre o mimético e o racional na teorização de melodia, harmonia, fala e escrita, bem como da relação e evolução destas em *Ensaio sobre a origem das línguas*, procura-se evidenciar a atualidade dos instrumentos conceptuais de Rousseau na estruturação do campo da sociologia da música, em particular, na teorização crítica e empírica da comunicação musical.

Palavras chave: Rousseau, música, mimesis, racionalização

Drawing on the identification of civilizing and rationalization processes, as well as on the relation between mimesis and rationality on the theory of melody, harmony, speech and writing, as well as the their relation and evolution established in *Essai sur l'origine des langues*, an argument is built showing current relevance of Rousseau's conceptual tools on music sociology, as well as on the critical and empirical knowledge on music communication.

Keywords: Rousseau, music, mimesis, rationalization

* Departamento de Música, Universidade do Minho, Braga, Portugal.

Da música e da língua no *Ensaio* – mimesis, artifício e racionalização

Em *Ensaio sobre a origem das línguas, em que se fala da melodia e da imitação musical* (doravante, *Ensaio*), publicado postumamente em 1781, Rousseau (2001) elabora sobre a língua, enquanto fala e escrita, sobre a música, enquanto melodia e harmonia, bem como sobre o surgimento, a relação, e a evolução destas, apontando desde logo, para a sua comunhão originária. Com efeito, concorrem aí, na conceção de Rousseau (2001: 97), o ritmo, as inflexões e os acentos num ideal de comunicação expressiva que não distingue entre música e discurso – “De início”, escreve Rousseau (2001: 97), “não houve outra música que não fosse a melodia, nem outra melodia que não consistisse na variedade dos sons da fala”. Similarmente, porém, à língua, e em íntima ligação com o aperfeiçoamento desta, segundo Rousseau (2001: 118), a música havia largamente perdido com desenrolar do tempo a sua força expressiva original, num processo de racionalização que, colocando ênfase nos processos físicos (Rousseau, 2001: 124) e na harmonia, em detrimento da melodia (Rousseau, 2001: 115; 124), neutralizara a sua expressividade.^[1] Não sendo incompatível com a expressão (Rousseau, 2001: 106), a harmonia faria remeter a música para o âmbito das ciências exatas, enquanto na melodia, em que a imitação das paixões emerge com especial relevo (Rousseau, 2001: 103), radicaria não só a superioridade como o lugar da música entre as belas-artes.^[2] Nesse sentido, constata Rousseau (2001: 124):

“(...) a música, circunscrita ao efeito meramente físico da ocorrência de determinadas vibrações, (...) viu[-se] privada dos efeitos morais que a caracterizavam quando ela era redobradamente a voz da natureza”.

-
- 1 Rousseau escreve no contexto de um fértil período de teorização da tonalidade, em que assume especial relevância o *Traité d'harmonie réduite à son principe naturel*, e subsequentes elaborações, de Rameau (1722). Cf. Lester (2002) para uma análise da conceção harmónica de Rameau e Hyer (2002) para uma perspectiva panorâmica sobre tonalidade, bem como Wokler (2012) para uma problematização de Rameau em Rousseau, Rehding (2008) para uma discussão da enarmonia na receção de Rousseau e Rameau, e Blum (1985) para uma análise do entendimento de ‘harmonia’ em Rousseau e da sua incidência na teorização de ‘tonalidade’ no século XIX.
 - 2 Cf. Dugan & Strong (2001) para uma discussão de questões de mimesis e representação em Rousseau. É na transição para o século XIX que a mimesis declina como paradigma estético, ao mesmo tempo que a abstração da música instrumental ganha relevo na crítica musical (Morrow, 1997).

Tal concepção da expressão reveste-se, em todo o caso, de uma natureza particular – referindo-se aos sons como “(...) signo dos nossos afetos e dos nossos sentimentos” (Rousseau, 2001: 107), Rousseau entende o processo imitativo, não como representação direta do objeto, mas como analogia, suscitando “sentimentos semelhantes” àqueles experimentados na presença do representado (Rousseau, 2001: 115). Rousseau (2001: 104) dá nota ainda de uma natureza convencional da relação mimética, sendo que a familiaridade com o vocabulário musical se lhe afigurava imprescindível para que se torne o agradável em “voluptuosidade” – “(...) estamos diante de uma língua de que necessitamos de conhecer o dicionário”, escreve Rousseau (2001: 104), e se tal é aplicável à melodia, com maior propriedade à harmonia, mais artificial.^[3] Para além disso, remeter-nos-ia o entendimento de Rousseau para a mimesis na música enquanto imitação sem objeto. Na verdade, comparando a música à pintura Rousseau (2001: 114) constatava que “Uma das grandes vantagens do músico consiste em poder dar-nos uma pintura do que por si só nunca conseguiríamos ouvir, enquanto o pintor só consegue representar o que pode ser visto”.

Semelhante origem e percurso são teorizados relativamente à fala e à escrita, verificando-se desde logo, também aí, a primazia do sentimento – de acordo com Rousseau (2001: 47): “Não se começa por raciocinar mas por sentir”. De modo involuntário, e, portanto, fora do âmbito da racionalidade, é a natureza que age na fala, imprimindo aí a marca das paixões que são o caso (Rousseau, 2001: 44). Excedendo o que seria requerido pelas necessidades elementares (Rousseau, 2001: 47-48), a emergência da fala radicaria na comunicação das paixões, aproximando o sujeito dos seus semelhantes – “Não foram nem a fome nem a sede”, informa Rousseau (2001: 48), “mas sim o amor, o ódio, a piedade ou a cólera que pela primeira vez soltaram a fala dos homens...”. Rousseau (2001: 51-53) concebe assim uma primeira língua como sendo mais próxima das “exclamações naturais”, inarticuladas, das imagens e dos sentimentos, onomatopaica, com poucas articulações e consoantes, variada nos sons e entoações, a fala integrava o “acento das paixões”, privilegiando a “eufonia, na cadência, na harmonia e no encanto dos sons” em detrimento da regularidade, normalização, e gramática.^[4] Constatando

3 A artificialidade da harmonia, no entendimento apresentado no *Ensaio*, reside, desde logo, na construção de acordes – a única harmonia natural, refere aí Rousseau (2001, 104-105), seria o uníssono, considerando que a junção de uma dada nota a outra altera as relações de força dos harmónicos da primeira.

4 Rousseau (2001: 70) traça uma diferenciação na origem das línguas dos climas meridionais e as línguas do norte – enquanto nas primeiras “(...) as necessidades nascem das próprias paixões”,

que, com o tempo, as necessidades se sobrepõem às paixões (Rousseau, 2001: 91), não encontrava Rousseau, porém, no seu tempo, vestígio dessa língua expressiva. Num contínuo processo de racionalização da comunicação e uma conseqüente neutralização da expressão resultante do “[...] estudo da filosofia e o desenvolvimento do pensamento [...]” (Rousseau, 2001: 119), a língua tornara-se mais articulada, mais clara, mais fria (Rousseau, 2001: 53-54), tendo ganho em clareza perdia o que perdera na força expressiva (Rousseau, 2001: 67). Menciona Rousseau (2001: 53) a esse propósito:

“À medida que crescem as necessidades, que as relações se confundem e que as luzes se estendem, a linguagem muda de carácter: torna-se mais precisa e menos apaixonada, os sentimentos são substituídos pelas ideias e ela em vez de se dirigir ao coração passa a dirigir-se à razão”.

O mesmo processo de racionalização emerge na escrita, equiparado por Rousseau aos “[...] três estados sob os quais se pode considerar a vida dos homens agrupados numa nação” (Rousseau, 2001: 55). Em particular, enquanto num primeiro estágio a escrita, equivalente à “linguagem das paixões”, se constituía na “pintura dos objectos”, como seria o caso da mexicana e egípcia (Rousseau, 2001: 54), num momento ulterior passa a representar através de uma “pintura dos sons”, “palavras e frases” por sinais convencionais, como seria o caso da escrita chinesa (Rousseau, 2001: 54), para, num último momento, consistir na decomposição elementar dos elementos da fala – “Não se trata já bem de uma pintura da fala mas da sua análise”, refere Rousseau (2001: 55) a propósito deste. De assinalar que a escrita não é entendida como processo neutro de notação da fala, mas antes como um processo que altera e racionaliza esta, contaminando-a com a ausência de expressão – de acordo com Rousseau (2001: 60-61):

nas segundas “(...) as paixões brotam das necessidades e as línguas, filhas sombrias da necessidade, ressentem-se dessa origem” (Rousseau, 2001: 91). Conseqüentemente, se as línguas meridionais surgiram “(...) vivas, sonoras, acentuadas, eloquentes e por vezes obscuras, devido à sua própria energia (...)”; já as línguas do norte se apresentavam “[...] veladas, rudes, articuladas, gritadas, monótonas e claras (e isto devido mais à força de palavras do que a uma construção justa)” (Rousseau, 2001: 94). Rousseau constatava atenuarem-se as diferenças, mantendo não obstante algum resquício dessa distinção. Assim, se francês, o inglês e o alemão são descritas como “(...) línguas próprias de homens que se entreadjudam, que ajuízam as coisas entre si e a sangue frio”, já o árabe e o persa são descritas como línguas próprias para os “ministros dos deuses” (Rousseau, 2001: 94-95). Tal distinção não é indiferente à adequação das línguas à música. Comparando a esse propósito as línguas francesa e italiana, refere Rousseau (2001: 67): “As línguas modernas da Europa encontram-se todas mais ou menos na mesma situação. E não abro sequer uma exceção para o italiano. A língua italiana, tal como a francesa, não constitui por si só uma língua musical. A diferença entre uma e outra está em que uma se presta à música e a outra não”.

“A escrita, que parecia dever fixar a língua, é precisamente o que a altera; ela não muda as palavras mas sim o génio das línguas; ela substitui expressividade por precisão. Quando falamos, transmitimos os nossos sentimentos, mas são as nossas ideias que transmitimos quando escrevemos. (...) Os meios de que nos servimos em substituição desses [sons, acentuações, inflexões] estendem e alongam a língua escrita e, passando dos livros para o discurso [oral], influenciam a própria fala. Se disséssemos todas as coisas tal e qual as escrevemos a fala confundir-se-ia com a leitura”.

Rousseau (2001: 64) reforça esse argumento, sugerindo mesmo que a notação dos acentos na escrita não denota os da fala, mas antes pressupõe o seu desaparecimento, registando a esse respeito:

“Hoje não temos qualquer ideia de uma língua que se simultaneamente sonora e harmoniosa, quer nos fale tanto através dos sons como por meio das entoações. Se há quem julgue poder substituir as entoações pelos acentos, engana-se; só se recorre aos acentos quando a entoação já foi perdida”.

Assim, em suma, de acordo com Rousseau (2001), num estado em que linguagem e música não estavam ainda diferenciadas, são as paixões que agem na fala e na melodia e determinam o seu surgimento. Com o tempo, porém, e como resultado de um mesmo processo de racionalização, verificava Rousseau quer a separação entre melodia e fala, quer uma articulação progressiva de cada um dos domínios. Em particular, na música, em detrimento da melodia, ‘signo’ das paixões, Rousseau dava nota de uma progressiva ênfase na harmonia, do domínio da razão e do cálculo. Não obstante, a relação mimética entre música e ‘paixões’ (em primeiro lugar, da melodia, e subsidiariamente, da harmonia), é tida como convencional, sendo necessário a familiaridade com o idioma e o conhecimento do seu ‘dicionário’ para ser sensível a um domínio em que é representado algo que por si não tem existência própria. Na linguagem, por seu lado, constatava Rousseau (2001) o progressivo aperfeiçoamento da gramática e articulação do pensamento e da escrita. Se, na fala, tal evolução resultava num carácter mais racional, preciso, ‘frio’ e ‘claro’, afastando-se esta de uma origem na expressão das paixões, na escrita, manifestava-se na passagem de uma ‘pintura dos objetos’, a uma ‘pintura dos sons’ e se finalmente, à notação da análise e decomposição dos elementos da fala, concorrendo para a racionalização da fala, em vez de constituir-se no seu suporte neutro. Desse modo, verifica-se no entendimento de Rousseau (2001) um processo racionalização que, acompanhando a separação do racional e do mimético, com privilégio do

primeiro, se apresenta na separação da linguagem e da música e na transformação em cada um destes domínios.

Comentário e excurso

A relação entre a música e linguagem tem sido amplamente explorada na teorização da comunicação musical, quer do ponto de vista da interpretação, quer do ponto de vista da percepção musical. Desde logo, é com base na teoria generativa da linguagem (Chomsky 1956; 1957; 1965) que é desenvolvida a teoria generativa da música (Lerdahl & Jackendoff, 1983), instrumento referência na teorização de modelos de interpretação e na investigação empírica da percepção musical, designadamente, de música tonal (e. g., Clarke, 1985; 1988; Friberg, 1991; Martingo 2005; 2006; 2007a; 2007b; Repp, 1990; 1992a; 1998a; 1999; Smith & Cuddy, 2003; Todd, 1985; 1992; 1995) e da teorização da representação cognitiva da tonalidade (e. g., Lerdahl 1988; 2001). A pertinência teórica e pregnância empírica da teoria generativa, para além da demonstração da analogia dos princípios cognitivos no processamento da língua e da música, permitiria sustentar um entendimento da interpretação e receção musical como interiorização da estrutura musical. Por outro lado, se admitirmos, como Meyer (1956; 1967; 1973; 1989) propõe, que a emoção na receção musical assenta na realização ou frustração de expectativas, a que está pressuposto a familiaridade como idioma, e juntarmos a essa teorização a consistência intencional (Gabrielson, 1987; Repp, 1992a; Friberg & Batel, 2002), ou involuntária, mesmo (Repp, 2003), com que os intérpretes usam os recursos expressivos (desvios na dinâmica ou agógica), bem como a interiorização destes desvios pelos ouvintes (Repp, 1992b; 1995; 1998a; 1998b; 2003), seríamos conduzidos a um entendimento da interpretação e receção musical como um processo comunicativo assente numa linguagem estruturada e estruturante (Bourdieu, 1989), e da interpretação musical como ação racionalizada, na aceção de Weber (2003: 218), enquanto adequação de meios a fins. Como compreender nesse contexto, não obstante o pendor ora teórico, ora empírico dos dados avançados, a crítica do processo de racionalização e a imitação das paixões como paradigma expressivo colocadas por Rousseau?

Num brilhante ensaio sobre a conceção de 'natureza' e 'natural' na teorização da ópera no século XVIII Vieira de Carvalho (1999: 72ss) mostra, porém, que a teorização da expressão, debate em que se situa também o *Ensaio*, não se deixa desvelar sem uma análise mais detalhada – tratava-se a

exigência do ‘natural’ na comunicação musical, não da renúncia ao artifício, mas da sua completa interiorização – uma *art caché*, que se fizesse esquecer a si própria (Vieira de Carvalho 2009a: 8), ou, dito de outra maneira, em questão estava não “arrancar a máscara”, mas antes “colá-la à cara” (Vieira de Carvalho, 1999: 129).^[5] Vieira de Carvalho (1999: 115ss) sugere por isso que se reverte aí a mimesis em pensamento instrumental, propondo como chave para a compreensão dos argumentos o paradoxal entendimento de ‘natureza’ como sinónimo de ‘negação da natureza’:

“(...) em meados do século XVIII (...) a arte devia apresentar-se como sendo *a própria natureza*. Tratava-se, a partir de então, de fazer da dominação da natureza a aparência do seu contrário” (Vieira de Carvalho, 1999: 117).

Desse ponto de vista, a exigência de uma expressão que dê voz às paixões reclamada por Rousseau constituiria um reforço do processo de racionalização que identifica na evolução da música. A contradição torna-se aparente, apenas, se considerarmos a transformação sociológica subjacente à teorização de Rousseau. Com efeito, o entendimento de música, linguagem, expressão e razão, e da relação entre estes, plasmada no *Ensaio*, bem como a polémica mais ampla que veio a ser conhecida como *Querelle des Buffons*, desenvolvida em Paris entre 1752 e 1755, revelam, ao mesmo tempo que dão forma, como nota Vieira de Carvalho (2009a: 11-12), a uma transformação estrutural na função e modelo comunicacional da ópera no século XVIII associados à emergência de uma esfera pública burguesa – a passagem de um modelo de distanciamento a um modelo de identificação, e de uma função recreativa e representativa a uma função educativa.^[6] Desse ponto de vista, segundo Vieira de Carvalho (2009a: 11-12), não se trataria no essencial a *Querelle des Buffons* de um confronto entre música francesa e italiana mas entre dois entendimentos da comunicação musical e da função social da música. No mesmo sentido, Qvortrup (2001: 113) salientando a incidência social da teorização musical de Rousseau, entende haver uma identidade entre o pensamento político e o musical, avançando

5 Cf. Vieira de Carvalho (1999: 73-119) para uma discussão aturada de ‘natureza’ e ‘natural’ na teorização da ópera no séc. XVIII, designadamente, enquanto sinónimos de ‘simples’, ‘verdadeiro’, ‘coração’, ‘arte dissimulada’, ‘virtude’, e ‘o que está ao alcance de toda a gente’.

6 Para uma panorâmica historiográfica e crítica da *Querelle des Buffons*, consultar Didier (1985), Verba (1993), Christensen (1993), e O’Dea (1995), bem como Launay (1973), para uma edição de fontes.

mesmo, a outro passo, a teorização da música como metáfora da sua filosofia (Qvorturp 2001: xii).^[7]

Considerando essa dimensão social da teorização de Rousseau, designadamente, na assunção da íntima relação entre processos civilizacionais e musicais, e na tematização das transformações históricas da música a partir da ideia de racionalização, não surpreenderia a presença de Rousseau na teorização sociológica da música. Desde logo, encontramos em Adorno, cuja formação em música lhe permitiu, como Rousseau, empreender na composição, o processo de racionalização e a dicotomia mimesis-razão que, presente *Ensaio*, é transversal à teorização da modernidade em Horkheimer e Adorno (1973), bem como, em particular, à teoria adorniana da interpretação musical (cf. Vieira de Carvalho 2009b).^[8] A este propósito, é notável que Adorno estabeleça uma relação entre a notação musical e o gesto expressivo no qual radica a obra a mesma relação que Rousseau estabelece no *Ensaio* entre a fala e a escrita – se para Rousseau (2001: 60-61), não só a escrita, ao invés de constituir suporte neutro líquida a expressão racionalizando-a, como também, não só a notação dos acentos não substitui aqueles da fala, como emergem apenas no oblívio estes (Rousseau, 2001: 64), na teoria adorniana da interpretação musical (Vieira de Carvalho, 2009b: 83ss), o impulso mimético subjacente à obra musical é recuperável apenas pela interpretação, sendo irredutível racionalização e socialização da prática na notação, que fixa o gesto mimético no seu desaparecimento. Similarmente, Kaden (2003), apresenta a notação como processo de racionalização da prática musical que acompanha o processo de restrição de liberdade, regulação social das práticas musicais no quadro de análise do que constitui um dos campos de análise privilegiados da sociologia da música – a interação e estruturas de interação que as práticas musicais evidenciam.

Em suma, a investigação empírica apresentada sobre interpretação e receção musical permite pensar a comunicação musical como fenómeno racionalizado, estruturado e estruturante que, para além da pertinência

7 Cf. Duchet & Launay (1967), Duchez (1974), Thomas (1995), Verba (1989), e Wökler (1987), para uma contextualização do *Ensaio* no pensamento de Rousseau.

8 Naturalmente, elaborada diferentemente. Com efeito, 'mimesis', enquanto um comportamento recetivo, expressivo (Wellmer, 1984: 92) não se opõe aí a uma racionalidade instrumental, constituindo antes uma forma elementar e prefiguração desta (Paddison 1993: 141), residindo a diferença no facto de, de acordo com Jarvis (1998: 30) a mimesis constituir uma forma de dominação praticada por um sujeito não completamente diferenciado. Para além disso, como nota Jarvis (1988: 30) a crítica da razão em Adorno não tem como objetivo restaurar um estado anterior à dominação mas antes, como sugere Wellmer (1984: 92) construa uma configuração não violenta entre intuição e conceito criticamente a relação de dominação entre o sujeito e o Outro, entre sujeito e natureza.

na analogia estabelecida no *Ensaio* com a linguagem, encontra similitude na familiaridade e convencionalidade da comunicação musical para que aponta Rousseau, revelando-se o entendimento deste da expressão como ‘signo’ das paixões, considerada a refinada análise de Vieira de Carvalho à discussão em torno do ‘natural’ na ópera do século XVIII, só aparentemente desfasado desse carácter racionalizado da comunicação musical. Por outro lado, ao radicar em fundamentos civilizacionais a sua reflexão, Rousseau torna-se seminal para a estruturação da atual teorização sociológica da música, que convoca uma perspetiva ecológica, por oposição a um entendimento autorreferencial, no seu paradigma explicativo (cf. Vieira de Carvalho, 2003). Desse modo, se a pertinência do *Ensaio* resulta desde logo do facto de se constituir a obra como agente e reflexo de transformação do social na música à altura da sua produção, fica igualmente evidenciada a atualidade do quadro conceptual em que é estruturada a reflexão.

Referências

- ADORNO, Theodor W. (2001), *Zu einer Theorie der musikalischen Reproduktion* (ed. Henri Lonitz), Frankfurt A. M., Suhrkamp.
- BLUM, Stephen (1985), “Rousseau’s Concept of ‘Système musical’ and the Comparative Study of Tonalties in Nineteenth-Century”, *Journal of the American Musicological Society* 38(2), pp.349-361.
- BOURDIEU, P. (1989), “Sobre o Poder Simbólico”, in Bourdieu, P., *O Poder Simbólico*, Lisboa, Difel, pp. 7 - 16.
- CHOMSKY, Noam (1956), “Three models for the description of language”, *IRE Transactions on Information Theory* 2 (3), pp. 113–124.
- (1957), *Syntactic Structures*, Berlim/Nova York, Mouton de Gruyter.
- (1965), *Aspects of the Theory of Syntax*, Cambridge, Massachusetts, M.I.T. Press.
- CHRISTENSEN, Thomas (1993), *Rameau and Musical Thought in the Enlightenment*, Cambridge, Cambridge University Press.
- CLARKE, E. (1985), “Structure and expression in rhythmic performance”, in Howell, P., I. Cross, & R. West (Eds.), *Musical structure and cognition*, London, Academic Press, pp. 209-236.
- (1988), “Generative principles in music performance”, In Sloboda, G. (Ed.), *Generative processes in music*, Oxford, Clarendon Press, pp. 1-26.
- DIDIER, Béatrice (1985), *La musique des lumières*, Paris, Presse universitaire de France.
- DUCHET, M. & LAUNAY, M. (1967), “Synchronie et diachronie: l’”Essai sur l’origine des langues” et le second “Discours”, *Revue internationale de Philosophie* 82, pp.421-443.

- DUCHEZ, Marie-Élisabeth (1974), "Principe de la Mélodie et Origine des langues. Un brouillon inédit de Jean-Jacques Rousseau sur l'origine de la mélodie", *Revue de Musicologie* 60(1/2), pp. 33-86.
- DUGAN, C. N. & STRONG, T. B. (2001), "Music, politics, theatre, and representation in Rousseau", in P. Riley (Ed.), *Cambridge Companion to Rousseau*, Cambridge, Cambridge University Press, pp. 329-364.
- FRIBERG, A. & BATEL, G. U. (2002), "Structural communication", in Parncutt, R. & G. McPherson (Eds.), *The science & psychology of music performance. Creative strategies for teaching and learning*, Oxford, Oxford University Press, pp. 199-218.
- FRIBERG, A. (1991), "Generative rules for music performance: A formal description of a rule system". *Computer Music Journal*, 15(2), pp. 56-71.
- FULCHER, Jane. (1980), "Melody and Morality: Rousseau's Influence on French Music Criticism", *International Review of the Aesthetics and Sociology of Music* 11(1), pp. 45-57.
- GABRIELSSON, A. (1987), "Once again: the theme from Mozart's Piano Sonata in A major (K. 331). A comparison of five performances", in Gabrielson, A. (Ed.), *Action and Perception in Rhythm and Music*, Stockholm, Publication issued by the Royal Swedish Academy of Music, n° 55, pp. 81-103.
- HYER, Brian (2002), "Tonality", in Christensen, Thomas (Ed.), *Western Music Theory*, Cambridge, Cambridge University Press, pp. 726-752.
- JARVIS, Simon (1998), *Adorno: a critical introduction*, Oxford, Polity.
- KADEN, C. (2003), "Music sociology: Perspectives, horizons", in Greer, D. (ed.), *Musicology and sister disciplines, Past, present, future*, Oxford, Oxford University Press, pp. 273-285.
- LAUNAY, Denise (Ed.) (1973), *La Querelle des bouffons: Texte des pamphlets avec introduction, commentaires et index* (3 vols.), Geneva, Minkoff.
- LERDAHL F. (2001), *Tonal pitch space*, Oxford, Oxford University Press.
- (1988), "Tonal pitch space", *Music Perception*, 5(3), pp. 315-349.
- LERDAHL, F. & JACKENDOFF, R. (1983), *A generative theory of tonal music*, Cambridge, MA, MIT Press.
- LESTER, Joel (2002), "Rameau and eighteenth-century harmonic theory", in Christensen, Thomas (Ed.), *Western Music Theory*, Cambridge. Cambridge University Press. pp. 753-777.
- MARTINGO, A. (2005), "Testing Lerdahl's Tonal Pitch Space: Evidence from music recordings", in Davidson, J., G. Mota, & N. Jordan (Eds.), *Performance Matters: Abstracts From the International Conference on Psychological, Philosophical, and Educational Issues in Music Performance*, Porto, Cipem, pp. 27-28.
- (2006), "Testing Lerdahl's Tonal Space theory: Performed expressive deviations and listener's preferences", *Proceedings of the 9th International Conference on Music Perception & Cognition (ICMPC9)*, Bolonha, pp. 560-561.

- (2007a) “Making sense out of taste: Listener’s preferences of performed tonal music”, in Williamson, A. & Coimbra, D. (Eds.), *Proceedings of the International Symposium of Performance Science*, Porto, Casa da Música, pp. 245-250.
- (2007b), “A racionalidade expressiva: agógica e dinâmica em música tonal”, in Monteiro, F. & Martingo, A. (Eds.), *Interpretação Musical – Teoria e Prática*, Lisboa, Colibri, pp. 133-152.
- (2010), “História da interpretação como memória de civilização – gesto, corpo, e expressão na performance musical do barroco pós-modernidade”, in Macedo, G., C. M. Sousa & V. Moura (Orgs.), *Estudos performativos: Global performance, political performance*, V. N. Famalicão, Húmus/CEHUM, pp. 285-298.
- MEYER, L. B. (1956), *Emotion and Meaning in Music*, Chicago, The University of Chicago Press.
- (1967), *Music, the Arts, and Ideas*, Chicago, The University of Chicago Press.
- (1973), *Explaining Music*, Berkeley, University of California Press.
- (1989), *Style and music: Theory, history, and ideology*, Philadelphia: University of Pennsylvania Press.
- MORROW, Mary Sue (1997), *German music criticism in the late eighteenth century*, Cambridge, Cambridge University Press, pp. 4-18.
- QVORTRUP, Mads (2001), *The political philosophy of Jean-Jacques Rousseau: The impossibility of reason*, Manchester & New York, Manchester University Press.
- O’DEA, Michael (1995), *Jean-Jacques Rousseau: Music, Illusion and Desire*, London, St. Martin’s Press.
- PADDISON, Max (1993), *Adorno’s aesthetics of music*, Cambridge, Cambridge University Press.
- RAMEAU, Jean-Philippe (1722), *Traité d’harmonie réduite à son principe naturel*, Paris, Ballard.
- REHDING, A. (2008), “Rameau, Rousseau, and enharmonic Furies in the French Enlightenment,” *Journal of Music Theory* 49, pp. 141–180.
- REPP, B. (1990), “Patterns of expressive timing in performances of a Beethoven Minuet by Nineteen Famous Pianists”, *Journal of the Acoustical Society of America*, 88, pp. 622-641.
- (1992a), “Diversity and communality in music performance: An analysis of timing microstructure in Schumann’s *Träumerei*”, *Journal of the Acoustical Society of America* 92, pp. 2546-2568.
- (1992b), “Probing the cognitive representation of musical time: Structural constraints on the perception of timing perturbations”, *Cognition* 44, pp. 241-280.
- (1995), “Detectability of duration and intensity increments in melody tones: A partial connection between music perception and performance”, *Perception and Psychophysics* 57, pp. 1217-1232.

- (1998a), “A microcosm of musical expression, I: Quantitative analysis of pianist’s timing in the initial measures of Chopin’s Étude in E major”, *Journal of the Acoustical Society of America* 104, pp. 1085-1100.
- (1998b), “Variations on a theme by Chopin: Relations between perception and production of deviations from isochrony in music”, *Journal of Experimental Psychology: Human perception and performance* 24, pp. 791-811.
- (1999), “A Microcosm of Musical Expression II: Quantitative Analysis of Pianist’s Dynamics in the Initial Measures of Chopin’s Etude in E major”, *Journal of the Acoustical Society of America* 105, pp. 1972-88.
- (2003), “Timing implications of musical structures”, in Greer, D. (Ed.), *Musicology and sister disciplines, Past, present, future*, Oxford, Oxford University Press, pp. 60-70.
- ROUSSEAU, J.-J. (2001), *Ensaio sobre a origem das línguas*, Lisboa, Estampa.
- SMITH, N., & L. CUDDY (2003), “Perceptions of musical dimensions in Beethoven’s Waldstein sonata: An application of *Tonal Pitch Space* theory”, *Musicae Scientiae* 7(1), pp. 7-34.
- THOMAS, D. A. (1995), *Music and the Origins of Language: Theories from the French Enlightenment*, Cambridge, Cambridge University Press.
- TODD, N. (1985), “A model of expressive timing in tonal music”, *Music Perception* 3, pp. 33-58.
- (1992), “The dynamics of dynamics: A model of musical expression”, *Journal of the Acoustical Society of America* 91, pp. 3540-3550.
- (1995), “The kinematics of musical expression”, *Journal of the Acoustical Society of America*, 97, pp. 1940-1949.
- VERBA, Cynthia (1989), “Jean-Jacques Rousseau: Radical and Traditional Views in His Dictionnaire de musique”, *The Journal of Musicology* 7(3), pp. 308-326.
- (1993), *Music and the French Enlightenment: Reconstruction of a Dialogue 1750-1764*, Oxford, Oxford University Press.
- VIEIRA DE CARVALHO, Mário (1999), *Razão e sentimento na comunicação musical*, Lisboa, Relógio d’Água.
- (2003), “The Sociology of Music as Self-Critical Musicology”, in Greer, D. (Ed.), *Musicology and sister disciplines, Past, present, future*, Oxford, Oxford University Press, pp. 342-355.
- (2009a), “A construção do objecto da sociologia da música”, *Memórias da Academia de Ciências de Lisboa*, Classe de Letras, disponível em <http://www.acad-ciencias.pt/>, consultado em 1/10/2012.
- (2009b), « Meaning, mimesis, Idiom: On Adorno’s theory of musical performance. Expression, truth and authenticity », in Vieira de Carvalho, Mário (Ed.), *On Adorno’s theory of music and musical performance*, Lisboa, Colibri, pp. 83-94.

- WEBER, Max. (1958), *The Rational and Social Foundations of Music*, University of Southern Illinois Press.
- (2003), *Fundamentos da Sociologia*, Porto, Rés.
- WELLMER, Albrecht (1984), “Truth, semblance, reconciliation: Adorno’s aesthetic redemption of modernity”, *Telos* 62, pp. 89-116.
- WOKLER, R. (1987), *Rousseau on Society, Politics, Music and Language*. New York, Garland.
- (2012), “Rousseau on Rameau and Revolution”, in Wokler, Robert, *Rousseau, the age of enlightenment, and their legacies* (Ed. Brian Garsten), Princeton, Princeton University Press, pp. 46-67.

efeméride
os irmãos Grimm

POR ENTRE MITOS E MÄRCHEN: PROBLEMÁTICA E PERSPECTIVA

AMONGST MYTHS AND MÄRCHEN: PROBLEMATICS AND PERSPECTIVES

Nuno Simões Rodrigues*
nonnius@fl.ul.pt

Partindo do *corpus* organizado pelos Irmãos Grimm no início do século XIX, estabelece-se uma análise comparativa entre mito e *Märchen*, concluindo que existe uma evidente comunhão temática entre vários mitos e contos maravilhosos, mas que ao mesmo tempo persiste uma dificuldade em definir uns e outros de forma epistémica exclusiva e inequívoca.

Palavras-chave: Mito – Mitologia Grega – *Märchen* – Irmãos Grimm.

This study compares Myth and *Märchen*, based on Grimms' *corpus*, concluding that exists common themes between myths and folktales, although it persists the difficulty to define Myth and *Märchen* in an epistemological exclusive form.

Key-words: Myth – Greek Mythology – *Märchen* – Grimm Brothers.

2012 é o ano que assinala o bicentenário da primeira publicação dos *Kinder- und Hausmärchen* de Jacob e Wilhelm Grimm, em Berlim. Trata-se da obra de língua alemã mais traduzida e editada em todo o mundo, considerada um dos «tesouros da cultura popular europeia» (Bairos I, 2012: 9). Desde o seu aparecimento que esta colectânea de contos populares supostamente centro-europeus ganhou uma notoriedade assinalável. Como nota a autora da sua recente e única tradução integral para a língua portuguesa, o êxito dos *Kinder- und Hausmärchen* «foi crescendo em popularidade ao longo do século XIX» (Bairos I, 2012: 9).

* Universidade de Lisboa. Centro de História da Universidade de Lisboa e Centro de Estudos Clássicos e Humanísticos da Universidade de Coimbra.

Bastará conhecer-se minimamente a História europeia posterior à Revolução Francesa para se perceber que esta publicação dos Irmãos Grimm não é fruto do acaso. Com efeito, a obra que resultou de um monumental trabalho de investigação insere-se perfeitamente no ambiente nacionalista que a Europa conheceu durante o século XIX (Hobsbawm, 2004). A necessidade de consolidar ideais que remetiam para os valores das nações em processo de afirmação no período que sucedeu ao *Ancien Régime* justifica em grande parte a ânsia de conhecimento das raízes dos povos e a valorização de tudo o que dissesse respeito às tradições, aos mitos, ao folclore e sobretudo ao medievo de cada um daqueles que faziam já parte do grande mosaico cultural europeu (visto que era nessa época que suposta e românticamente radicavam e se fundamentavam estes vários elementos¹⁾). Em Portugal, por exemplo, o processo foi manifesto nas obras de Adolfo Coelho, Teófilo Braga e Ana de Castro Osório (Bairros I, 2012: 14; Medeiros, 2003).

Os objectivos dos Grimm estão bem patentes na carta que em 1815 enviaram a vários destinatários, por toda a Alemanha, que visava justificar ao mesmo tempo que fazia o balanço do trabalho que haviam encetado. Passamos a transcrever parte da missiva:

«Formou-se uma sociedade que se expandirá por toda a Alemanha e que tem por objectivo salvaguardar e compilar tudo o que sejam canções e lendas do povo alemão. Na nossa pátria ainda abunda por todo o lado este tesouro que os nossos antepassados nos legaram. Apesar de todo o ridículo e troça de que tem sido alvo, ele sobreviveu em segredo, inconsciente da sua beleza e transportando a sua essência irreprimeável. Se este tesouro não for estudado em pormenor, não se poderá compreender plenamente as origens autênticas e remotas da nossa poesia, da nossa história e da nossa língua. Tendo isto em mente, pretendemos pesquisar e coligir com diligência e rigor os seguintes itens:

[...]

2) Lendas em prosa; os numerosos contos de embalar e contos para crianças sobre gigantes, anões, monstros, príncipes e princesas enfeitados e libertados, demónios, tesouros e objectos mágicos que concedem desejos; lendas locais que são contadas e conhecidas pelas explicações que dão sobre determinados lugares, como montanhas, rios, lagos, pântanos, castelos em ruínas, torres, rochedos e todos os monumentos de tempos remotos. Importará prestar especial atenção a fábulas de animais que incluam, em particular, raposas e lobos, galos, cães, gatos, sapos, ratos, pardais, etc.

1 E daí também o facto de, no imaginário popular, os contos maravilhosos serem com frequência associados à imagética medieval, o que, como se pode concluir pela nossa reflexão, não tem necessariamente uma fundamentação histórica; cf. Zipes, 2006: 53.

3) Contos cómicos de trapaceiros e facécias; teatros de marionetas de outros tempos...»

(*apud* Bairos I, 2012: 15-16; cf. Csapo, 2005: 16-19).

No texto transcrito, reconhecemos o essencial da problemática que propomos tratar. Como assinala T. Aica Bairos, a recolha levada a cabo pelos Irmãos Grimm começou por ser sobretudo um trabalho de natureza etnográfica, dirigido a um público adulto, pelo que não terá havido, de início, qualquer preocupação em «expurgar conteúdos reputados impróprios para as crianças»^[2]. Por conseguinte, a edição apresentada ao público em 1812 incluía relatos, aspectos e elementos que vieram a ser postos em causa por investigadores coevos, que consideraram que as recolhas dos Grimm continham «motivos passíveis de chocar o público infantil» (Bairos I, 2012: 18). Esta recensão foi levada muito a sério pelos dois irmãos, que passaram a fazer alterações significativas nos textos, com o objectivo de «adequar a colecção aos preceitos morais do público burguês» (*idem, ibidem*). Este é um dos assuntos centrais do estudo de M. Tatar, quando publicou *The Hard Facts of the Grimms' Fairy Tales*, e outro dos aspectos relevantes para a nossa reflexão.

Em 2000, G. Anderson deu à estampa um estudo particularmente importante para o debate em torno da problemática do «conto de fadas», *Fairytales* – segundo a designação anglo-saxónica – ou *Märchen* – segundo o rótulo germânico, que adoptamos neste estudo. Trata-se de *Fairytales in the Ancient World* e, nele, Anderson estuda a relação entre o *Märchen* e algumas narrativas conhecidas desde a Antiguidade Pré-Clássica e Clássica, concluindo que alguns dos temas e motivos que encontramos nos chamados «contos maravilhosos» podem ser igualmente percebidos num «outro» *corpus* literário que reconhecemos como «mitologia»^[3]. A título de exemplos, podemos referir o tema da «Gata Borralheira» ou «Cinderela», que se reconhece nas histórias de Inana, Aspásia de Focea, Assenat, Rodópis (ver Rodrigues, 2009: 115-124) e Io (Anderson, 2000: 24-42); o da «Branca de

2 Bairos I, 2012: 17. Há, todavia, que levar em conta que o resultado a que os Grimm chegaram não foi propriamente o esperado de acordo com a ideologia romântica. Na verdade, alguns dos contos tidos como «populares» ou «recolhidos» entre os Alemães faziam já parte de outros *corpora*, designadamente os italianos e franceses, de que a obra de Perrault é também sintomática.

3 Há que ter em conta que nesse *corpus* algumas narrativas são consideradas por alguns mais próximas dos *Märchen* do que de mitos. Tome-se como exemplo Ovídio e as suas *Metamorfoses*. Ver ainda os estudos aprofundados, e abundantes em exemplos, de Calhoun, 1939, Carpenter, 1958, e Ruebel, 1991.

Neve», presente nas narrativas em torno de Quíone, Níobe e Ântia (*idem, ibidem*, 43-60); o da «Bela e o Monstro», evidente na história de Cupido e Psique (*idem, ibidem*, 61-71); o de «Rapunzel», que se reconhece no mito de Dánae e na história egípcia do «Príncipe Malfadado» (*idem, ibidem*, 121-122); ou ainda o da «Bela Adormecida», cujos contornos parecem recuperar temáticas e figuras como as do destino, das Meras e de Éris⁴. O que distingue então um mito de um conto maravilhoso?

Com efeito, a definição destes conceitos não é tarefa fácil. Várias têm sido as tentativas e muitos os autores que têm escrito acerca do problema. Mas definir «mito» e «mitologia» parece ser uma missão ingrata. É verdade que podemos aceitar uma conceptualização relativamente simples de mito, como tratando-se de uma «forma narrativo-simbólica mediante a qual se procura exprimir um sentido da realidade.» (Mardones, 2005: 41). Mas o facto é que esta definição não é suficientemente universal para ser por todos aceite como abrangente ou exclusiva do mito e da mitologia (cf. Csapo, 2005).

Num aspecto, todavia, parece haver consenso: «mitologia» tanto é entendida como a ciência que estuda os mitos, como o *corpus* a que pertencem as várias narrativas que dão sentido aos mesmos (e.g. Jabouille, 1993: 13-27; *idem*, 1994: 15-24, 41). Mas não é incomum encontrarmos, nas várias tentativas de definição de «mito» e de «mitologia», referências ou alusões aos chamados «contos de fadas» ou *Märchen*, ainda que apenas com a mera intenção de os distinguir dos mitos propriamente ditos. I.e., tais referências ocorrem com a intenção de definir o mito pela negativa: um mito não é um conto popular ou tradicional (*Märchen* ou *folktale*) (Jabouille, 1994: 34). O que, na verdade, não ajuda muito quer na definição de um quer na do outro.

Logo em meados do século XIX, os Grimm aperceberam-se desta relação entre os *Märchen* e a mitologia, como prova a reflexão que publicaram acerca do assunto (*apud* Bairos III, 2012a: 451-512). Mas nesse texto lemos sobretudo comparações de diversos contos reconhecidos em várias das culturas do globo, da América do Norte à Índia, salientando-se as comunhões, e não propriamente uma reflexão epistémica em torno dos dois géneros, «mito» e «conto maravilhoso». Há, por conseguinte, que buscar essa reflexão em outros autores, com a consciência de que cada proposta corresponde a uma escola epistemológica.

4 Sobre as fontes destes temas, ver os passos citados em Anderson, 2000; sobre as respectivas versões dos Grimm, ver edição portuguesa citada, «A Gata Borralheira» (nº 21, *Aschenputtel*); «Branca de Neve» (nº 53, *Schneewittchen*); «A Cotovia Cantante e Saltitante» (nº 88, *Das singende springende Löweneckerchen*); «Rapúnzia» (nº 12, *Rapunzel*); «A Rosa Espinhosa» (nº 50, *Dornröschen*).

Assim, K. Kerényi, por exemplo, propõe a vivência como elemento ou factor-chave para a definição de mito, sendo que o «carácter de participação e de integração ajudará a definir o mito e a distingui-lo do conto popular, perante o qual se adopta uma atitude de atenta audição e não de vivência» (Jabouille, 1994: 34). Esta é uma posição que se aproxima da perspectiva ritualista ou litúrgica de constante actualização do mito. Já J. M. Mardones considera que o «mito enquanto narração da origem primordial das coisas é um tipo de narração ou relato muito habitual nas sociedades arcaicas. É um tipo de tradição oral próximo da lenda, do conto...». Mas como afirma também, e citando Lévi-Strauss, «as distinções nunca são nítidas e são produzidas pelo mesmo espírito.» (Mardones, 2005: 42). Neste sentido, Lévi-Strauss localiza a principal diferença entre mitos e *folktales* na força e na qualidade das oposições que ambos manifestam enquanto mediadores. I.e., para este antropólogo francês, enquanto os mitos servem uma função essencialmente central de modo a sustentar valores culturais e instituições, os *folktales* ou *märchen* desenvolvem-se sobretudo num meio popular que muitas vezes se opõe ao próprio sistema cultural vigente, pelo que «mito» e «conto» podem mesmo estar em lados opostos um do outro, chegando a associar-se à clássica oposição entre «natureza e cultura»^[5].

Por outro lado, o mitólogo português V. Jabouille, com quem tivemos o privilégio de estudar, afirma: «Primeiro ponto a realçar: o mito implica narrativa, o contar qualquer coisa a alguém. E é uma *narrativa fabulosa* porque há a intervenção *de origem popular e não reflexiva*. Esclareça-se que, na perspectiva por nós adoptada, o que caracteriza o mito não é a sua origem popular mas o ser colectivamente aceite. Recordemos, por exemplo, as *histórias* escritas por Ovídio, em *As Metamorfoses*: são narrativas poéticas, líricas, contos populares e, até, mitos. E isto porque algumas são inventadas por Ovídio, outras conhecidas apenas regionalmente e algumas, sim, aceites colectivamente sem conhecimento de autoria. Estes são os verdadeiros mitos.» (Jabouille, 1993: 14). Ou ainda: «a utilização do vocábulo mito supõe dois níveis. Um primeiro, geral e amplo; um outro, restrito, ao nível da saga, lendas nórdicas com um fundo histórico, das *folktales* ou *märchen*, que correspondem aos contos populares e às fábulas. Encaremos o mito no seu conceito geral. Ao falar de fábulas, recordo a terminologia

5 Lévi-Strauss, 1958: 147-180; cf. Durand, 1989 e Csapo, 2005: 229-234, que estabelece a comparação entre o conto da «Gata Borralheira» ou «Cinderela» e o mito de Cárila, tal como narrado por Plutarco, *Moralia* 293B-F, enquanto exemplo desta oposição e definição por «auto-exclusão». Este mito, por sua vez, tem semelhanças com o conto de H. C. Andersen, «A menina dos fósforos» (1845).

estrangeira: *märchen* ou *folktale*, que podemos traduzir como “contos de fadas”. São designações controversas quando especializam o conceito geral de mito.» (Jabouille, 1993: 37; cf. Csapo, 2005: 3-8; Burkert, 1991: 17; Fuhrmann, 2005).

Com efeito, aparentemente, o conceito grego de *mythos* terá sido na Antiguidade bem mais abrangente e amplo do que os epistemólogos da problemática, sob influência aristotélica e posterior, parecem reconhecer hoje. Mas podemos deduzir então, a partir destas afirmações, que os «contos populares» ou *Märchen* são narrativas regionais, mais específicas, mais restritas, com autores reconhecidos?^[6] Não necessariamente, por certo. Alguns autores salientaram mesmo o facto de a própria mitologia consistir em histórias e de toda a história alguma vez contada ter necessariamente um autor individual ou colectivo (Rose, 1935). No caso dos *Märchen* reunidos pelos Grimm, poderíamos evocar até o facto de estarem associados à Europa central e do norte. Os próprios Grimm indicam variantes associadas a vários países europeus nos comentários que tecem a cada conto registado e inventariado. Mas, apesar de em vários casos conhecermos o nome de quem o transmitiu aos Grimm, quem seriam de facto os seus autores? Além disso, também não é líquido que as narrativas que constituem o *corpus* «grimmiano» se restrinjam apenas à Alemanha e restante Europa central e setentrional. Como nota H. J. Rose, as influências a que o território ocupado pela Alemanha esteve sujeito são variadas (Rose, 1935; Bermejo Barrera, 1994: 11) e F. Ribeiro de Medeiros realça, a propósito do *corpus* de contos populares ou tradicionais que se encontram em Portugal, que «grande parte dos contos tradicionais portugueses são versões locais (regionais) de contos europeus que, por sua vez, se inscrevem numa esfera mais vasta, de contornos transcontinentais» (Medeiros, 2003: 54). Há ainda que juntar a estas reflexões a multiplicação de conceitos ou designações implicadas, como «lenda», «saga» e «fábula». O que distingue umas das outras? O que é específico ou exclusivo de cada uma delas? O que deve ser considerado o quê?

Uma proposta a considerar é a que reconhece que tanto os mitos, como as sagas, as lendas e os *Märchen* contêm funções e elementos comuns, tais como o carácter explicativo e o gosto pelo sobrenatural. Ainda assim, para muitos há diferenças fundamentais que devem ser consideradas. O mito, por exemplo, caracteriza-se por narrar histórias relativas a deuses, heróis

6 Cf. Mardones, 2005: 42. Como é evidente, excluimos outro tipo de contos, como «A Sereiazinha» de Andersen (1837), em que, apesar da eventual «origem popular», existe um autor com um texto definidos.

e seres divinos que são objecto de culto; enquanto a saga se centra sobretudo em personagens ligadas entre si por laços familiares e de sangue e a lenda parece ter um núcleo essencialmente histórico (Burkert, 1991: 17)^[7]. Já os contos tratam de personagens totalmente imaginárias. Mas estas estão longe de serem propostas suficientes e consensuais entre os cientistas sociais (Rose, 1935; Bermejo Barrera, 1994: 43-44). Para exemplificar a graduação do problema, basta trazer à colação o conto indexado com o número 3 na edição dos Grimm, «A Filha de Maria» (*Marienkind*), que põe em causa esta classificação. Assim, *e.g.* e neste contexto, não é Maria o equivalente a uma divindade? Do mesmo modo, como nota Burkert, se o mito apenas diz respeito a divindades, não fica Édipo excluído da mitologia grega? (Burkert, 1979: 22). As intersemânticas e intertextualidades são muitas e variadas e, como notou M. P. Nilsson, «Se se estudar sistematicamente o mundo do conto, ver-se-á que este se baseia nas mesmas representações primitivas que encontraram expressão na religião.» (Nilsson, 1911). Com efeito, já os Grimm haviam proposto no século XIX que os *Märchen* seriam como que vestígios de antigos mitos^[8].

Na primeira metade do século XX, o conhecido investigador V. Propp mostrou ter consciência do problema, como testemunha a seguinte afirmação, aliás bem marcada pela ideologia a que estava vinculado: «O conto é um dos objectos mais difíceis da indagação científica. No processo de desagregação da ciência burguesa que leva à formação de um número infinito de disciplinas isoladas entre si, o conto é estudado pelos arqueólogos, pelos orientistas de várias tendências, pelos etnógrafos, pelos historiadores da religião, pelos sociólogos, pelos historiadores da literatura, etc., e cada uma destas disciplinas vê apenas um aspecto da matéria e não está em posição de ver os outros» (Propp, [s.d.]: 29).

Uma concepção sistematizada da questão, eventualmente equilibrada, sem demérito ou desconsideração pelas várias Escolas que se têm dedicado

7 A relação entre mito e lenda coloca-se de forma pertinente, por exemplo, no caso da cultura romana. Sobre esta problemática ver Rodrigues, 2005.

8 Stephens, 2000: 332; Zipes, 1994; Zipes, 2006: 33, 46. É ainda interessante ler a opinião alternativa de Halliday sobre a questão da precedência do mito em relação ao conto, 1933: 2: «the comparative study of popular tales may be of special service by indicating some of the material out of which the Greek stories were made.» Pinheiro, 2007:19, propõe também definições para estes conceitos, considerando que o conto popular «representa um “aburguesamento” do mito... uma forma empobrecida do mito», enquanto o conto de fadas «não está localizado temporalmente nem espacialmente». Estas são propostas pertinentes mas também não consensuais ou suficientemente abrangentes, pois, *e.g.*, apesar de vários mitos serem localizados espacial e temporalmente, isso não significa que essas categorias tenham de facto uma dimensão geográfica e histórica viáveis. Sobre esta problemática ver Burkert, 1979: 1-58.

à problemática a partir das mais variadas perspectivas, é a proposta por W. Burkert: «Um mito pode ser contado como um conto (*Märchen*), no entanto, diferencia-se dele pelo facto de, normalmente, não ser contado por si mesmo e já não significar nada, sobretudo, para as crianças» (Burkert, 1991: 17; e Burkert, 1979: 1-34; Rocha Pereira, 2005: 9-17). Sendo que, como nota ainda M. H. da Rocha Pereira, «no mito reflecte-se a polifacetada variedade da experiência humana, não redutível a um modelo único» (Rocha Pereira, 2005: 17). Se compararmos, porém, estas propostas com a que F. Vaz da Silva faz para o conto tradicional, as dúvidas acerca da distinção persistem: «Os contos tradicionais ditos maravilhosos, ou de fadas, são narrativas que descrevem as tribulações da alma humana como quem fala de outra coisa. Dirigem-se às preocupações dos seus auditores e leitores em linguagem figurada, aludem aos interesses das pessoas como quem conta fantasias. Por isso perduram no tempo e adaptam-se incessantemente a novas condições: das tradições orais de antanho, os contos passaram para a literatura, os filmes e a Internet.» (Vaz da Silva, 2011: 9; cf. Vaz da Silva, 2002).

A propósito de uma comparação circunstancial entre o mito de Édipo e o conto da Branca de Neve, refere V. Jabouille: «É como a história da Branca de Neve. E é intencionalmente que refiro a história da Branca de Neve, porque o conto popular tem uma estrutura idêntica à do mito e as semelhanças são evidentes neste caso concreto. Édipo é abandonado – como a Branca de Neve, repito, que também devia ser morta –, mas não morre...» (Jabouille, 1993: 20). Na verdade, as associações que podemos encontrar na bibliografia de Jabouille vão bem mais além. Ao referir-se a um simpósio que em 1979 decorreu em Córdoba, e que reuniu aqueles a quem o autor chama de «homens da “ciência e do imaginário”», nota Jabouille que «o elemento de aproximação foi o mito ou, numa perspectiva mais ampla, o simbolismo ou o imaginário, materializado por aquele conjunto de imagens e de associações imaginárias que são património de todos nós e através dos quais podemos construir, podemos trabalhar e inventar.» (Jabouille, 1993: 19). Ora, cremos poder dizer que o mesmo tipo de reflexão pode ser feito a propósito do conto reconhecido como *Märchen*, o que, uma vez mais, só complica o problema e o mantém longe de ser categorizado e definido de uma forma clara e inequívoca.

Uma solução seria considerar como mito apenas as narrativas relacionadas com origens, enquanto todas as restantes seriam categorizadas de outra forma (e.g. Nunes Carreira, 1994; Mardones, 2005: 37, 40-43; Burkert, 1979: 22-23; Burkert, 1991: 17-18). Mas se assim for, como compreender aquelas que têm sido entendidas como mitos soteriológicos, culturais,

etiológicos, naturalistas, morais e escatológicos (Jabouille, 1994: 39), cujo corpo e sentido podem não estar necessariamente associados a questões genesíacas, cosmogónicas ou «antropogónicas»?

Com efeito, o problema em causa é bem mais complexo e é dessa polissemia e complexidade que pretendemos dar nota, com algumas reflexões suplementares sem que, contudo, seja nossa intenção resolver a problemática com tão pequena dissertação.

Afinal, o que distingue um mito de um *Märchen*? A questão não é fácil. E não cremos estar sequer em condições de a resolver de forma simples. Para condensar ainda mais a problemática, abordamos precisamente a questão dos temas tratados nos mitos. Muitos desses mitemas podem ser encontrados nos *Märchen* coligidos pelos Grimm, verificando-se afinidades entre uns e outros que não facilitam a distinção. Antes pelo contrário. Como é evidente, não nos parece possível levar avante este tipo de análise sem que tenhamos presente a forma como o estruturalismo e, em particular, V. Propp trataram a questão⁹. Em *Morfologija Skazky (Morfologia do Conto)*, obra publicada em Leninegrado em 1928, o formalista propôs-se analisar a composição de um determinado tipo de contos populares, que integravam o chamado folclore russo. O objectivo principal de Propp foi procurar um esquema de tipo funcional que lhe permitisse deduzir a estrutura formal abstracta do conto maravilhoso. Propp acreditava que, uma vez definida e deduzida essa estrutura e forma, todos os contos poderiam ser explicados. As suas teorias, ainda que não absolutamente aceites ou isentas de crítica, foram reconhecidas por vários investigadores (Csapo, 2005: 190-201; Zipes, 1994).

Na verdade, esta metodologia acabou por se revelar semelhante à utilizada pelos mitólogos estruturalistas em geral para analisar os mitos¹⁰.

9 Para uma síntese das posições das principais Escolas epistemológicas do mito, ver *e.g.* Bauzá, 2005 e Csapo, 2005.

10 Há contudo um problema que neste ponto deve ser assinalado: qual a relação entre o conto e a História? É dessa problemática que Propp trata em *As transformações dos contos maravilhosos e em As raízes históricas do conto*, concluindo que do conto nada podemos definir acerca do povo ou da sociedade que o criou, uma vez que, dada a sua elevada capacidade de sobrevivência, o conto pode conservar vários elementos provenientes de etapas anteriores ao mesmo tempo que pode também manter-se incontaminado de quaisquer elementos da vida real, conservando assim todos os seus elementos eventualmente originais. Por conseguinte, para Propp, o conto mantém-se «à margem da História», mas com uma origem histórica. Cf. Bermejo Barrera, 1994: 48-49. Considera Bermejo Barrera, porém, que a diferença essencial entre mito e conto maravilhoso é de natureza sociológica, funcional, e não formal. Pelo que podem ser analisados recorrendo ao mesmo método, Bermejo Barrera, 1994: 52. Cf. Burkert, 1979: 22-23, que destaca o uso dado à narrativa como um dos elementos essenciais para a definir como mito.

Naturalmente, na elaboração do sistema analítico de Propp, a psicanálise e as formulações de Freud e da Escola de Viena em torno da mitologia foram igualmente significativas (Abreu, 2005; Bettelheim, 1985). Com base ou próximo dos pressupostos definidos por Propp na primeira metade do século XX, vários investigadores passaram a categorizar os temas encontrados nos contos e a classificar de forma mais eficaz as inúmeras variantes de um mesmo tema. A. Aarne e S. Thompson, *e.g.*, elaboraram, em períodos diferentes, um catálogo em que estas narrativas são classificadas de acordo com o predomínio de um ou outro elemento ou motivo, como um objecto mágico, uma ajuda sobrenatural, um adversário sobre-humano ou uma personagem mágica^[1]. Consideramos que é precisamente neste aspecto que podemos tecer algumas considerações acerca da proximidade do mito, em particular do mito grego que é a nossa área de análise, e os *Märchen*, designadamente os coligidos pelos Irmãos Grimm. Não é nossa pretensão fazer classificações ou estabelecer associações de tipo categorial, referindo que determinado tema ou motivo mitológico equivalem, *e.g.*, ao motivo maravilhoso do «dragão de sete cabeças» (B.11.2.3.1), do «homem-urso» (B.29.7) ou ao da «pele mágica dos animais» (D.1025), apenas para citar alguns casos (*apud* Medeiros, 2003: 56). Apesar de interessante, e eventualmente frutífera, essa seria uma tarefa épica que de momento está fora do nosso âmbito de estudo. Interessa-nos tão-somente estabelecer algumas comparações, algumas já notadas por Anderson outras não, e chamar a atenção para alguns tópicos paralelos e fenomenologia comum a mitos e a *Märchen*, que justificam a complexidade epistemológica que temos vindo a confirmar.

Assim, consideremos, por exemplo, o motivo geral da metamorfose. Bastaria recorrer ao poema homónimo de Ovídio, para recolhermos um número considerável de exemplos da mitologia, da grega em particular, em que a metamorfose se revela o assunto central. Assim acontece com os casos de Dafne (1.452-567), Io (1.625-723), Calisto (2.401-530), Corónis (2.542-632), Narciso (3.339-510), Aracne (6.1-145), Níobe (6.146-312), Tereu, Procne e Filomela (6.412-674), Ciparisso (10.86-142) ou Jacinto (10.162-219). O destino de todas estas personagens, aparentemente míticas, é transformar-se em alguma outra coisa, animal ou inanimada, que não a forma humana. É evidente que cada um dos mitos referidos tem uma explicação e um sentido que dependem, em grande parte, do seu contexto geográfico, histórico e literário, que aqui dispensamos de referir. Mas nem

11 *Apud* Medeiros, 2003: 55-57; ver ainda Aarne e Thompson, 1995 [original de Aarne, 1910, aumentado por Thompson]; Thompson, 1955.

sempre existe uma relação directa de causa/efeito, etiológica, nestas narrativas. Assim, se as metamorfoses de Dafne, Filomela, Narciso ou Ciparisso explicam a origem do loureiro, do rouxinol, do narciso e do cipreste, a de Calisto ou a de Io, por exemplo, não explicam a dos ursos ou a das vacas. Estas têm, portanto, outra função, que deve ser analisada no seu contexto. O mesmo deve ser feito com os *Märchen* em que o tema da metamorfose está igualmente presente sem que a etiologia seja o seu primeiro sentido, como em «O Rei dos Sapos ou Henrique-de-Ferro» (nº 1, *Der Froschkönig oder der eiserne Heinrich*), «Os Sete Corvos» (nº 25, *Die sieben Raben*) e «Branquinha de Neve e Rubra Rosa» (nº 161, *Schneeweisschen und Rosenrot*). Há, contudo, uma inegável coincidência temática entre umas e outras narrativas.

Outros temas populares na mitologia clássica, como o incesto ou o filicídio, estão igualmente presentes nos contos de Grimm, tendo mesmo sido, como assinalámos, objecto de reformulação e eventual censura aquando da sua recolha, por se considerarem inadequados ao público infantil radicado na burguesia oitocentista. Mas nem tudo foi expurgado (Tatar, 1987; *idem*, 1999; Zipes, 2000). Seja como for, se o incesto dá consistência aos mitos de Édipo, Pelopeia e Harpálice, para citar apenas alguns exemplos, o filicídio justifica grande parte da celebridade do mito de Medeia^[12]. Ora é pois o incesto e o filicídio que se insinuam no conto «Os Doze Irmãos» (nº 9, *Die zwölf Brüder*), enquanto o conto «A Menina sem Mãos» (nº 31, *Das Mädchen ohne Hände*) revisita igualmente o problema da relação amorosa entre um pai e uma filha, em que a violência assume contornos que permitem recordar a narrativa de Filomela e Procne^[13]. A demanda do herói, outro motivo estrutural dos «contos de fadas» e que se reconhece no «Conto do Rapaz que partiu para aprender a ter medo» (nº 4, *Märchen von einem, der auszog, das Fürchten zu lernen*), constitui um dos tópicos que dão sentido a ciclos mitológicos como os de Jasão, Ulisses, Hércules ou Teseu. O mesmo tipo de raciocínio pode ser feito a propósito de «O alfaiatinho valente» (nº 20, *Das tapfere Schneiderlein*), cujo enredo gira em torno do eterno tópico da astúcia do pequeno contra a força do grande e que se reconhece, por exemplo, na narrativa homérica de Ulisses e o ciclope e, em contexto bíblico, na de David e Golias (*Od.* 9.187-566; *1Sm* 17,12-58).

12 Sófocles, *Rei Édipo*; Higino, *Fábulas* 88; 206; 253; Eurípides, *Medeia*. Sobre estas problemáticas, ver Tatar, 1987.

13 Ovídio, *Metamorfoses* 6.412-674; sobre este mito grego em particular, ver Halliday, 1933: 85-112; cf. ainda o tema bíblico de Jefté em *Jz* 11,34-40. Sobre a presença do conto maravilhoso e popular na Bíblia, ver Gunkel, 1917; *idem*, 1964.

Variante desse conto é «O gigante e o alfaiate» (nº 183, *Der Riese und der Schneider*), cujo final é, porém, distinto.

O caminho labiríntico, um dos mais célebres motivos da mitologia grega, presente no mito de Teseu e o Minotauro, pode ser reconhecido nos contos «Joãozinho e Margarida» (nº 15, *Hänsel und Gretel*) e «A casa da floresta» (nº 169, *Das Waldhaus*). E a cegueira, tema maior dos mitos de Édipo e Tirésias, aparece no conto «Rapúncia» (nº 12, *Rapunzel*). A velha de que a rainha-madrasta de «Branca de Neve» (nº 53, *Schneewittchen*) se disfarça recorda o estratagema de Deméter na corte de Metanira (*Hino Homérico a Deméter* 101-280). O motivo da roupa envenenada, que podemos encontrar nos mitos de Dejanira e de Medeia (Sófocles, *Traquínias, passim*; Eurípides, *Medeia* 962-1230), está presente no conto «João Fiel» (nº 6, *Der treue Johannes*). E até mesmo aquele que é talvez o tema mais universalmente reconhecido nos «contos de fadas» – a madrasta (que curiosamente parece não estar presente em versões mais antigas de vários contos cujas versões hoje mais divulgadas ou conhecidas a introduzem, visto que, em muitos casos, o papel posteriormente desempenhado pela madrasta seria antes interpretado pela própria mãe; Tatar, 1987: 137-155) – surgia já em vários dos textos do *corpus* mitológico greco-romano. Assim, tal como a madrasta é co-protagonista de histórias como as de «Irmãozinho e irmãzinha» (nº 11, *Brüderchen und Schwesterchen*), da «Gata Borrallheira» (nº 21, *Aschenputtel*), de «A Adivinha» (nº 22, *Das Rätsel*), de «A Mãe Holle» (nº 24, *Frau Holle*) e de «Branca de Neve» (nº 53, *Schneewittchen*), é também figura de proa nos mitos de Fedra, Ino, Créusa, Penélope e, claro, Hera^[14]. De certo modo associado a este tópico está o da figura da mulher ambiciosa, que se reconhece por exemplo no conto «O pescador e a sua mulher» (nº 19, *Von dem Fischer un syner Fru [sic, grafia devida à utilização do dialecto da Pomerânia ou Plattdeutsch]*), em que a personagem feminina parece recuperar contornos de caracteres como Eva e Tanaquil^[15]. O motivo das Meras ou Parcas, figuras que na mitologia greco-romana personificavam o destino de cada ser humano, parece ser aquele que subjaz às três fiadeiras que dão título ao conto catalogado com o número 14 (*Die drei Spinnerinnen*).

Alguns contos não se limitam a incluir «simples» motivos ou mitemas. A sua estrutura parece assentar toda ela em versões greco-romanas de mitos ou narrativas a eles associadas. Assim acontece com «A Filha

14 A presença deste tema foi mesmo alvo de um estudo específico: Watson, 1995, em part. pp. 20-49 e bibliografia e fontes aí citadas.

15 Motivos reconhecidos pelos próprios Grimm, Bairos I, 2012: 186. Estas problemáticas podem ser igualmente discutidas em relação ao *corpus* bíblico, como se atesta por Gunkel, 1917; *idem*, 1964.

de Maria» (nº 3, *Marienkind*). Neste conto, a Virgem Maria aparece a um lenhador pobre e trata de levar consigo para o céu, eventual metáfora da morte da criança, a filha do homem. Tempo depois, e na sequência de uma «vida» uraniana feliz para a rapariga, Maria ausenta-se não sem antes entregar as chaves das treze portas do reino dos céus à criança. Maria recomenda-lhe, porém, que nunca abra a 13ª porta, sob pena de a infelicidade se apoderar da jovem. A criança anui mas não resiste à curiosidade de saber o que se esconde atrás da referida porta celestial. Assim, depois de ter inspeccionado os compartimentos correspondentes às doze primeiras portas, onde descobre cada um dos doze apóstolos, a rapariga decide abrir a porta proibida para deparar com o esplendor da Trindade, acabando contaminada pelo ouro que dela emana. Aterrorizada, a jovem decide fechar a porta e manter-se em silêncio, mas a Virgem Maria acaba por descobrir o acto de desobediência, expulsando a rapariga para a Terra, onde passa a ter uma vida miserável. Aí, será descoberta por um rei que a desposa e de quem terá três filhos, que serão sucessivamente levados para o céu, pela Virgem, como punição, por não confessar a rebeldia. Por fim, e depois de ser mesmo acusada de bruxaria, a agora rainha acabará por ceder, reconhecer e confessar a desobediência, redimindo a sua falta.

Aquando da sua recolha, os Grimm detectaram nesta narrativa, claramente influenciada pelo maravilhoso do cristianismo popular, as mais variadas temáticas. Mas não referiram outras que reconhecemos serem comuns à mitologia grega. Designadamente, o motivo de Sémele fulminada pelo esplendor de Zeus e, sobretudo, o de Pandora, que acaba por ser comum ao de Eva, da tradição hebreo-judaica^[16]. A curiosidade de uma mulher por um objecto/assunto tabu ou proibido é o elo comum a todas essas narrativas. Com efeito, o facto de os casos de Pandora e Eva se associarem aos «momentos» ou etapas da criação poderá legitimar o rótulo de mito a essas narrativas, enquanto o *Märchen* citado não contém essa ligação para alguns necessária. Há antes um tom moralista-cristão que se pode vislumbrar na frase final do texto grimmiano: «Quem se arrepende dos seus pecados e os confessa é perdoado» (Bairos I, 2012: 65). Mas parece-nos evidente que existe uma comunhão de motivos entre as narrativas citadas,

16 Cf. para Sémele, Eurípides, *Bacantes* 1-8; para Pandora, Hesíodo, *Teogonia* 570ss; *Erga* 90-105; ver ainda Vernant, 2006; cf. *Gn* 2,18-3,24. O exercício contrário é igualmente passível de ser feito com o mito de Deméter, por exemplo. No *Hino Homérico a Deméter* é possível detectar elementos etiológicos, outros que se relacionam com o ritual e outros ainda que o aproximam do conto maravilhoso. Alguns consideram-no um mito na forma de conto tradicional aplicado. Agradecemos à nossa colega Doutora Luísa de Nazaré Ferreira o facto de nos ter alertado para este processo.

deixando pouco clara a diferença entre um suposto mito e um alegado *Märchen*. E o mesmo é válido para outros contos, como os de «João Fiel» (nº 6, *Der treue Johannes*) e de «Barba Azul» (nº 9 Ap., *Blaubart*¹⁷).

Também o conto «O lobo e os sete cabritinhos» (nº 5, *Der Wolf und die sieben jungen Geisslein*), no qual um lobo engole seis cabritos que são salvos de dentro da barriga do animal pela mãe-cabra, que substitui os filhotes por pedras, recupera o tema de Zeus e Crono, narrado por Hesíodo, em que os irmãos do deus do trovão são regurgitados do interior do progenitor e salvos e em que se reconhece igualmente o estratagema da substituição por uma pedra (Hesíodo, *Teogonia* 481-506). Mas lembra também o mito de Psâmate, a nereide que se uniu a Éaco e deu à luz Foco e que, para vingar a morte do filho, enviou contra os rebanhos de um dos assassinos um lobo, que acabou transformado em pedra (Ovídio, *Metamorfoses* 11.365-406).

Já o *Märchen* conhecido como «As três folhas da serpente» (nº 16, *Die drei Schlangenblätter*) parece recuperar uma antiga narrativa grega, segundo a qual um cretense de nome Poliido fora incumbido de ressuscitar Glauco, um filho de Minos, morto por afogamento num recinto cheio de mel. Segundo esta tradição, Minos, crendo que Poliido seria capaz de devolver Glauco à vida, encerrou-o com o cadáver do príncipe. É então que Poliido vê entrar no compartimento uma serpente que se dirigia para o cadáver. Temendo que o animal devorasse o morto, Poliido tê-la-ia matado. Mas, logo de seguida, apareceu uma segunda serpente que usou uma erva para ressuscitar a primeira. Poliido apoderou-se então da planta, esfregou-a em Glauco e o filho de Minos ressuscitou (Apolodoro, *Biblioteca* 3.3). O conteúdo ou mitema de base desta narrativa é praticamente coincidente com o que lemos no conto registado pelos Grimm, no qual um homem devolve a vida à esposa depois de assistir à forma como uma serpente ressuscita uma outra que entrara no túmulo da mulher. Não será, por isso mesmo, de excluir a possibilidade de existir uma fonte comum algures no processo de composição destas narrativas. Aliás, os próprios Grimm se aperceberam da presença do tema¹⁸.

No conto «Rapúnzel» (nº 12, *Rapunzel*), é o tema de Dánae, enquanto jovem encerrada num compartimento, que se percebe (Apolodoro, *Biblioteca* 2.4) e em «A Adivinha» (nº 22, *Das Rätsel*) não podemos deixar de

17 Como refere Bairos III, 2012a: 524 n. 51, este conto foi omitido na edição de 1819, devido à sua origem francesa e à influência do conto *La barbe bleue* de Perrault. Alguns dos contos de Grimm, porém, como «A Gata Borralheira» e «A Bela Adormecida», figuram igualmente nas edições de Perrault, ainda que nem sempre com a mesma designação.

18 Bairos I, 2012: 165, onde erradamente se lê Polnido e não Poliido.

recordar o mito de Édipo e a Esfinge (Apolodoro, *Biblioteca* 3.5.8). O certame evocado neste mesmo conto, como aquele que se pode ler em «O osso cantante» (nº 28, *Der singende Knochen*), evoca o que conhecemos do mito de Hipodamia (Píndaro, *Olímpica* 1.67-90) ou até mesmo nos de Helena e Penélope, enquanto nubentes disputadas por pretendentes. A presença do javali no início do conto «O osso cantante» recorda ainda um dos trabalhos de Hércules bem como o mito de Meleagro (Apolodoro, *Biblioteca* 5.4; *Iliada* 9.529-549).

Um único conto pode incluir vários motivos comuns aos de narrativas mitológicas ou associadas a mitos greco-romanos. Assim, em «O Diabo com os três cabelos dourados» (nº 29, *Der Teufel mit den drei goldenen Haaren*), encontramos os temas da criança enjeitada, como Édipo ou Rómulo e Remo (Sófocles, *Rei Édipo*; Apolodoro, *Biblioteca* 3.5.7; Plutarco, *Rómulo* 2-4); de Belerofonte, portador da mensagem maldita (*Iliada* 6.155-226); do cumprimento do destino, como aquele que se reconhece na narrativa de Édipo (Sófocles, *Rei Édipo*); de Caronte, o barqueiro do mundo dos mortos (Vergílio, *Eneida* 6.299-310); e toda uma estrutura que se assemelha a uma viagem iniciática em que a catábase infernal assume o papel central.

Como se verifica, temáticas e estruturas interrelacionam-se, além de se multiplicarem dentro de cada um dos géneros *per se*^[19], e não estão simplesmente associadas a um conceito ou a outro. Algumas foram mesmo logo reconhecidas pelos Grimm, em comentários e apêndices, como podemos verificar na recente reedição da obra.

Assim, o que parece ser mito num contexto é aparentemente conto num outro e vice-versa. Como distinguir estes elementos? Através da função cultural, social ou religiosa? Da estrutura? Do significado ou do sentido? Da originalidade? Não é demais salientar que algum do material que integra o *corpus* literário greco-romano é considerado por vários investigadores como narrativas mais próximas dos *Märchen* do que dos mitos. Não é, por isso, impossível que haja eventuais abusos na forma como alguns desses textos ou narrativas são classificados e tratados. O estudo que G. Anderson publicou em 2000 mostra-o bem, destacando, em particular, os processos de transmissão e o papel dos agentes da mesma, que não estariam muito longe dos que se reconhecem posteriormente (cf. Zipes, 1994). Já o referimos a propósito das *Metamorfoses* de Ovídio. Mas no *Satyricon*, e.g., encontramos narrativas que serão sem dúvida também mais facilmente classificadas como *Märchen* do que como mitos (e.g. Petrónio, *Satyricon* 62)

19 Como mostra, e.g., Vaz da Silva, 2011, que trata as muitas variantes de um mesmo conto.

e uma das mais célebres histórias que o Mundo Antigo nos legou, «Eros e Psique», enquadra-se mais no âmbito do conto maravilhoso, com todas as características que lhes reconhecemos, do que no do mito. Até mesmo a forma como é exposto e o lugar que ocupa na narrativa de Apuleio que o reproduz apontam para tal (Teixeira, 2000: 67-83). O que não obsta a que, muitas vezes, se lhe refiram como «mito». Com efeito, aí trata-se de divindades, designadamente os deuses do amor, Eros e Afrodite. Assim sendo, não estaremos também, por isso mesmo, perante um mito? Por outro lado, Propp estudou a narrativa de Édipo, tida por muitos como indubitavelmente um mito (e.g. Fialho, 2010: 9-13; Burkert, 1979: 22), e analisou-a à luz da metodologia que utilizou para o conto, como se de um se tratasse, confirmando esta intersemântica (Propp, [s.d.]: 115-175; *idem*, 2003). A problemática é por conseguinte bem complexa. Como salientámos, talvez na Antiguidade *mythos* fosse algo bem mais abrangente. Recordamos que as fábulas de Esopo registam o termo sistematicamente^[20].

Não podemos senão concluir com G. Anderson que «the attempts to distinguish myth from folktale in current usage are a methodological nightmare» (Andersen, 2006: 68), que o debate continua e que a análise se mantém em aberto.

Referências

- AARNE, A. & S. THOMPSON (1995), *The Types of the Folktale*, Helsinki, Academia Scientiarum Fennica [original de Aarne, 1910, aumentado por Thompson].
- ABREU, M. V. (2005), «Psicologia e Mitos Gregos. Notas sobre os contributos das narrativas míticas para a construção de uma antropologia psicológica» in J. Ribeiro Ferreira, coord., *Labirintos do Mito*, Coimbra, Faculdade de Letras da Universidade de Coimbra, 19-34.
- ANDERSON, G. (2000), *Fairytales in the Ancient World*, London/New York, Routledge.
- ANDERSON, G. (2006), *Greek and Roman Folklore: a Handbook*, London/Westport, Greenwood Press.
- BAIROS, T. A. (2012), «Introdução» in T. A. Bairos, trad., intr., notas; F. V. da Silva, coord. cient., *Irmãos Grimm. Contos da Infância e do Lar I*, Lisboa, Temas e Debates, Círculo de Leitores.
- BAIROS, T. A. (2012a), trad., intr., notas; F. V. da Silva, coord. cient., *Irmãos Grimm. Contos da Infância e do Lar I-III*, Lisboa, Temas e Debates, Círculo de Leitores.

20 Não esqueçamos que os Grimm incluem a fábula na categoria dos *Märchen*, Bairos III, 2012a: 451-512.

- BAUZÁ, H. F. (2005), *Qué es un mito? Una aproximación a la mitología clásica*, Buenos Aires, Fondo de Cultura Económica.
- BERMEJO BARRERA, J. C. (1994²), *Introducción a la sociología del mito griego*, Madrid, Akal.
- BETTELHEIM, B. (1985), *Psicanálise dos Contos de Fadas*, Lisboa, Bertrand.
- BURKERT, W. (1979), *Structure and History in Greek Mythology and Ritual*, Berkeley, University of California Press.
- BURKERT, W. (1991), *Mito e mitologia*, trad. M. H. da Rocha Pereira, Lisboa, Edições 70.
- CALHOUN, G. M. (1939), «Homer's Gods – Myth and Märchen», *American Journal of Philology* 60/1, 1-28.
- CARPENTER, R. (1958), *Folk Tale, Fiction and Saga in the Homeric Epics*, Berkeley/Los Angeles, University of California Press.
- CSAPO, E. (2005), *Theories of Mythology*, Oxford, Blackwell.
- DURAND, G. (1989), *As estruturas antropológicas do Imaginário. Introdução à arquetipologia geral*, Lisboa, Editorial Presença.
- FIALHO, M. C. Z. (2010), «Introdução» in *Sófocles. Rei Édipo*, Lisboa, Edições 70.
- FUHRMANN, M. (2005), «Mythen, Fabeln, Legenden un Märchen in der antiken Tradition» in G. Mattenklott, K. Wardetzky, eds., *Metamorphosen des Märchen*, Hohengehren, Schneider, 6-22.
- GUNKEL, H. (1917), *Das Märchen im Alten Testament*, Tübingen, J. C. B. Mohr (P. Siebeck).
- GUNKEL, H. (1964), *The Legends of Genesis. The Biblical Saga & History*, New York, Schocken Books.
- HALLIDAY, W. R. (1933), *Indo-European Folk-Tales and Greek Legend*, Cambridge, University Press.
- HOBBSAWM, E., (2004), *A questão do Nacionalismo. Nações e nacionalismo desde 1780. Programa, mito, realidade*, Lisboa, Terramar.
- JABOUILLE, V. (1993), *Do mythos ao mito. Uma introdução à problemática do mito*, Lisboa, Edições Cosmos.
- JABOUILLE, V. (1994), *Iniciação à Ciência dos Mitos*, Mem Martins, Inquérito.
- LÉVI-STRAUSS, C. (1958), *Anthropologie structurale*, Paris, Plon.
- MARDONES, J. M. (2005), *O retorno do mito*, Coimbra, Almedina.
- MEDEIROS, F. R. de (2003), *Do fruto à raiz. Uma introdução às Histórias Maravilhosas da Tradição Popular Portuguesa recolhidas e recontadas por Ana de Castro Osório*, Vila Nova de Gaia, Gailivro.
- NILSSON, M. P. (1911), *Primitive Religion*, Tübingen, J. C. B. Mohr (P. Siebeck).
- NUNES CARREIRA, J. (1994), *Mito, Mundo e Monoteísmo*, Mem Martins, Europa-América.
- PINHEIRO, M. P. F. (2007), *Mitos e Lendas da Grécia Antiga I*, Lisboa, Livros e Livros.

- PROPP, V. ([s.d.]), «A árvore mágica sobre o túmulo. A propósito da origem do conto mágico» in *Édipo à luz do folclore*, Lisboa, Vega, 27-68.
- PROPP, V. ([s.d.]), «Édipo à luz do folclore» in *Édipo à luz do folclore*, Lisboa, Vega, 115-175.
- PROPP, V. (2003⁵), *Morfologia do Conto*, Lisboa, Vega.
- ROCHA PEREIRA, M. H. da (2005), «O mito na Antiguidade Clássica» in J. Ribeiro Ferreira, coord., *Labirintos do Mito*, Coimbra, Faculdade de Letras da Universidade de Coimbra, 9-17.
- RODRIGUES, N. S. (2005), *Mitos e Lendas da Roma Antiga*, Lisboa, Livros e Livros.
- RODRIGUES, N. S. (2009), «Rodópis no País dos Faraós», *Cuadernos de Filología Clásica. Estudios Griegos e Indoeuropeos* 19, 115-124.
- ROSE, H. J. (1935), «Mythology and Pseudo-Mythology», *Folklore* 46, 1935, 9-36.
- RUEBEL, J. S. (1991), «Politics and Folktale in the Classical World», *Asian Folklore Studies* 50, 1991, 5-33.
- STEPHENS, J. (2000), «Myth/Mythology and Fairy Tales» in J. Zipes ed. (2000), *The Oxford Companion to Fairy Tales: the Western Fairy Tale Tradition from Medieval to Modern*, New York, Oxford University Press, 330-334.
- TATAR, M. (1987), *The Hard Facts of the Grimms' Fairy Tales*, Princeton, University Press.
- TATAR, M. (1999), *The Classic Fairy Tales*, New York, Norton.
- TEIXEIRA, C. (2000), *A conquista da Alegria. Estratégia apologética no romance de Apuleio*, Lisboa, Edições 70.
- THOMPSON, S. (1955), *Motif-Index of Folk-Literature*, Copenhagen, Rosenkilde and Bagger.
- VAZ DA SILVA, F. (2002), *Metamorphosis: the Dynamics of Symbolism in European Fairy Tales*, New York, Peter Lang.
- VAZ DA SILVA, F. (2011), *Contos maravilhosos europeus. Gata Borracheira e contos similares*, Lisboa, Temas e Debates.
- VERNANT, J.-P. (2006), *Pandora, la première femme*, Paris, Bayard.
- WATSON, P. A. (1995), *Ancient Stepmothers. Myth, Misogyny and Reality*, Leiden, E. J. Brill.
- ZIPES, J. ed. (1994), *Fairy Tale as Myth/Myth as Fairy Tale*, Lexington, The University Press of Kentucky.
- ZIPES, J. ed. (2006), *Why Fairy Tales Stick. The Evolution and Relevance of a Genre*, New York/London, Routledge.
- ZIPES, J. ed. (2000), *The Oxford Companion to Fairy Tales: the Western Fairy Tale Tradition from Medieval to Modern*, New York, Oxford University Press.

PARA ALÉM DOS CONTOS DE FADAS JACOB GRIMM, O GRAMÁTICO

BEYOND FAIRY TALES JACOB GRIMM, THE GRAMMARIAN

Bernhard Sylla*
bernhard@ilch.uminho.pt

Este artigo pretende informar e refletir sobre outros contributos dos irmãos Grimm, para além da sua talvez mais conhecida obra em Portugal, os *Kinder-und Hausmärchen*, para a filologia, literatura e linguística alemãs, focando especialmente o papel de Jacob Grimm no nascimento da linguística alemã. Neste âmbito, é feita uma síntese do método histórico-empírico da linguística de Jacob Grimm, contrastando-o com e demarcando-o de outras correntes linguísticas do seu tempo. De seguida, é analisado o impacto sociopolítico dos estudos linguísticos de então, particularmente a questão da ligação entre Ciência da Linguagem e ideologia nacional.

Palavras-chave: Irmãos Grimm – linguística alemã – método histórico-empírico – filologia – ideologia nacional

This article aims at informing and reflecting on other contributions of the brothers Grimm – besides their probably best known work in Portugal, the *Kinder-und Hausmärchen* – to philology, linguistics and German literature, focusing on the role of Jacob Grimm for the birth of German linguistics. The article starts with an overview of the method of Grimm's historical-empirical linguistics, contrasting it with and demarcating it from other linguistic approaches of his time, and proceeds to an analysis of the sociopolitical impact of these linguistic studies, particularly considering the link between linguistics and national ideology.

Key words: Brothers Grimm – German studies – historical-empirical method – philology – national ideology

* Universidade do Minho, Departamento de Filosofia, Braga, Portugal.

1.

Celebra-se, este ano, o bicentenário da primeira edição do primeiro volume dos contos de fadas, i.e. dos *Kinder- und Hausmärchen* dos irmãos Wilhelm e Jacob Grimm. Se a fama dos irmãos em praticamente todos os países do mundo se deve, talvez, em primeiro lugar a este seu trabalho, o mesmo já não se poderá dizer com tanta segurança com respeito à sua recepção na Alemanha, pois é aí que se valoriza talvez ainda mais o papel protagonista que os dois autores tiveram no âmbito do nascimento da Ciência da Linguagem. Destacam-se, neste âmbito, três áreas específicas diferentes, fazendo todas elas, ainda hoje, parte dos Estudos Germanísticos e para as quais o contributo dos irmãos Grimm foi importante ou até decisivo:

- no âmbito da Filologia: a edição e interpretação de textos escritos em alto alemão e médio alto alemão (este trabalho começou já em anos anteriores a 1812);
- no âmbito da Gramática: a edição da *Deutsche Grammatik* [Gramática do Alemão] por Jacob Grimm, cujo primeiro volume saiu em 1819;
- e no âmbito da Lexicografia: a edição do *Deutsches Wörterbuch* [Dicionário alemão], projeto que foi iniciado em 1838. O primeiro volume saiu em 1852, mas o projeto em si foi terminado apenas após a morte dos irmãos.

Debruçar-me-ei, neste artigo, sobre o segundo destes trabalhos, a *Deutsche Grammatik* da autoria de Jacob Grimm, com o objetivo de familiarizar o leitor com o papel e o impacto que este contributo da autoria grimmiana teve e que valeu a Jacob Grimm o título de pai da linguística alemã.

2.

Perante a diversidade à primeira vista bastante dispersa dos trabalhos dos irmãos Grimm, poder-se-á pensar que as áreas acima mencionadas não terão nada em comum. Nada no entanto seria mais falso que este juízo. Ao invés, há três denominadores comuns que nos fornecem, *enquanto combinados*, as causas tanto para o protagonismo dos Grimm como também para o seu sucesso. Segundo Hermand (1994: 29s.) e Schmidt (1985: 178), estes três denominadores comuns residem

- numa atitude investigativa que, com um rigor e uma persistência altamente evoluídos, se entrega à *coleção de dados empíricos*, relativamente a tudo que seja pertencente ao domínio do património linguístico alemão,

quer sejam documentos literários, mitos, lendas, literatura oral (p. ex. os contos de fadas), ou documentos na área do Direito, ou dados referentes à própria língua alemã.

- Esta coleção considera como valiosos não só a atualidade, mas ainda mais e até prioritariamente o passado. Daí que o aspeto da *historicidade* seja o segundo princípio metodológico intrinsecamente relacionado com a atitude investigativa dos Grimm.
- Para além disso, nota-se particularmente na atitude dos Grimm uma sobrevalorização do germânico, i.e. do património nacional frente ao não-nacional, que se deve a uma decisão deliberadamente tomada e que teve tanto um impacto metodológico como também repercussões a nível político.

No que se seguirá, tentarei elucidar primordialmente os primeiros dois aspetos aqui mencionados, que se referem ao método histórico e empírico da linguística de Jacob Grimm. Porém tanto o alcance do seu trabalho, como também o seu sucesso e a diferença específica face a outros linguistas do seu tempo não se entendem se não for considerado o aspeto da ideologia nacional subjacente aos estudos linguísticos, ou melhor, a combinação específica entre os três aspetos de empiricidade, historicidade e ideologia nacional.

3.

Como já mencionado acima, é sobretudo a primeira edição do primeiro volume da *Deutsche Grammatik* de Jacob Grimm que é considerada como a obra que deu início à Ciência da Linguagem propriamente dita. A novidade desta obra, porém, não é uma novidade absoluta que não tivesse nada em comum com o tipo de investigações que a precederam. Qualquer mudança assenta, sempre, em algo que é comum à tradição. Como fundo comum que o trabalho de Jacob Grimm partilha com autores de então poderão destacar-se sobretudo três aspetos:

- a descoberta do sânscrito e das suas semelhanças com o grego, o latim e as mais tarde assim chamadas línguas indo-europeias (precisamente por causa deste seu parentesco com o sânscrito) por William Jones e a divulgação desta descoberta pelos irmãos Schlegel, em inícios de século XIX;
- a apreciação do património da literatura medieval ‘germânica’ e da *Volks-poesie*, da poesia vulgar ou ‘poesia do povo’ com as suas alegadas características de ingenuidade e pureza, que deu origem à sua imagem de incorruptibilidade e ao seu testemunho de uma era onde ainda havia felicidade, sinceridade e justeza, particularmente promulgada pelos român-

ticos da corrente da *Frühromantik* (F. Schlegel, Novalis) e da *Heidelberger Romantik* (A. von Arnim, C. Brentano etc.);

- a concepção, muito divulgada em fins de século XVIII, da linguagem e das línguas como organismos, ou seja entidades autónomas que possuem uma dinâmica própria de desenvolvimento e que estão intimamente ligadas à individualidade e ao caráter de um povo (i.e. dos respetivos falantes da língua), concepção que deve muito às ideias de Herder. Para além disso, a comparação com a anatomia sugere que se possa, ao investigar o funcionamento do organismo 'língua', chegar à descoberta de regras gerais responsáveis pelo seu funcionamento e pelo funcionamento da linguagem em geral.

Para avaliar o inédito da obra de Jacob Grimm será então necessário que se entenda em que medida ele partilhava estes saberes e perspectivas comuns com outros autores do seu tempo e quais os aspetos onde acrescentava algo de facto realmente novo. A descoberta do sânscrito, e nomeadamente a obra do grande indo-europeísta Franz Bopp sobre o sistema das conjugações das línguas sânscrito, persa, grega, latim e germânica, de 1816, despertou a comunidade dos estudiosos das línguas para a imprescindibilidade da perspectiva histórica para um qualquer estudo das línguas.

Jacob Grimm aplicou esta descoberta com particular ênfase e quase que exclusivamente ao estudo dos estratos remotos da língua alemã, nunca entendendo a sua vocação no âmbito da linguística comparativa. Esta renúncia ao desafio de estudos comparatistas teve, no entanto, um efeito positivo, pois a concentração na história da língua alemã fez com que a investigação se tornasse mais eficaz, porque baseada num conhecimento aprofundado da base do material desta língua.

No que concerne à grande apreciação da literatura germânica e da *Volkspoesie*, a atitude dos Grimm nas suas primeiras obras não se afasta, pelo menos não nitida e conscientemente, da dos românticos. Os Grimm participaram no projeto romântico de Arnim e de Brentano da edição de canções tradicionais em *Des Knaben Wunderhorn* em 1805, e as edições de textos antigos em *Altdeutsche Wälder*, em 1811, ainda não se alicerçam em conhecimentos fundamentados sobre o desenvolvimento da língua alemã. Terá sido de influência decisiva a recensão crítica da autoria de A. W. Schlegel dos *Altdeutsche Wälder* dos Grimm que os terá incentivado a mudar radicalmente a sua metodologia de trabalho.^[1] Schlegel contestara que as

1 Cf. Storost (1985: 308s.). A aceitação da crítica de Schlegel mostra nitidamente que a base comum com os românticos, em termos ideológicos, era muito frágil. Os Grimm eram realistas, obcecados com a explicação racional do património linguístico, em vez de ver nele um incentivo para um pensamento místico-idealista e um antídoto ao racionalismo estéril. O que,

etimologias dos Grimm seguiriam o mau exemplo da tradição, pois seriam conjecturas feitas com base em meras associações subjetivas, fundadas em semelhanças fonéticas ou semânticas, mas sem serem legitimadas com base em conhecimentos sobre a verdadeira formação e o verdadeiro parentesco das palavras. A crítica era dura, e o seu efeito foi muito mais rápido do que se poderia esperar. Com a sua *Deutsche Grammatik* de 1819, Jacob Grimm não só pôs em prática o conselho de Schlegel, mas fê-lo com tanta excelência que a obra se tornou modelo paradigmático para a Ciência da Linguagem do século XIX.

No que concerne à ideia da linguagem e das línguas como organismos, o importante é que se encarou a entidade de língua / linguagem como uma entidade autónoma que se desenvolve segundo regras próprias. Contudo, se esta ideia se pôde fazer valer em toda uma gama de especulações filosóficas de então sobre a função e dignidade da linguagem, é apenas com Jacob Grimm que a ideia de organismo encontrará uma base *empírica* muito forte. Tanto o parentesco como o desenvolvimento das línguas se tornarão, a partir de agora, questões *empíricamente* escrutáveis e verificáveis, porque assentes nas *mudanças fonéticas* ao longo da história de uma língua e na descoberta *das regras e dos mecanismos destas mudanças*.

E é precisamente aí, na descoberta das *leis e regras de mudanças fonéticas* que reside a nova metodologia de Jacob Grimm que se tornou modelo exemplar para a Ciência da Linguagem. Grimm descobriu toda uma série de regularidades de mudanças fonéticas supostamente ocorridas em tempos primordiais da formação das línguas indo-germânicas, que hoje em dia se designam como *teoria standard* da assim chamada *1. Lautverschiebung* [primeira fase de mudanças fonéticas].^[2] Esta teoria ficou para sempre ligada ao nome de Jacob Grimm pela designação de *Grimm's law*.

Um efeito colateral do método de Grimm e da sua concentração no desenvolvimento da língua alemã foi a sensibilização para a variedade dos diferentes dialetos, negligenciada ou até totalmente ignorada^[3] na investigação linguística de então, tendo portanto impulsionado também o trabalho investigativo neste campo de estudos.

no entanto, une os Grimm e os românticos é talvez o seu grande amor pela tradição e cultura 'germânica'.

- 2 Uma síntese de todas as mudanças fonéticas abrangidas pela *1. Lautverschiebung* dão, a título de exemplo, Dürscheid / Kircher / Sowinski 1995.
- 3 No caso da filosofia e 'política educativa' da linguagem dos assim chamados ideólogos franceses, em fins do século XVIII, verifica-se até um desprezo sistemático do dialeto e uma tendência de ver nele apenas um sinal de impureza e degradação da língua culta, uma falha e mancha negra que se deve combater e erradicar (cf. Oesterreicher, 1983: 167-187).

A obra *Deutsche Grammatik* de Jacob Grimm teve quase de imediato um eco forte (cfr. Storost, 1985: 302-328). Praticamente todas as resenhas reconheceram o grande mérito de Jacob Grimm, num tom de grande afirmação ou até de entusiasmo. Daí parecer legítima a atribuição do título de ‘pai da linguística alemã’ a Jacob Grimm.

4.

Se se apelidar Jacob Grimm como o pai da linguística alemã, convirá no entanto ter em consideração a especificidade da sua linguística como *linguística histórico-empírica*. Usa-se geralmente o termo *linguística histórico-comparatista* para classificar o intuito investigativo geral da linguística do século XIX, mas, como já se mencionou, o objetivo da comparação entre as línguas da grande família das línguas indo-europeias não fez parte dos objetivos primários dos estudos dos irmãos Grimm. Daí advir a classificação das obras e estudos grimmianos como fundamentalmente ‘nacionais’. Se, por um lado, é certo que o aspeto ‘nacionalista’ não se pode dissociar dos aspetos científicos da obra dos Grimm, seria, por outro lado, falso entender este ‘nacionalismo’ anacronicamente a partir das aceções ligadas às conjunturas políticas dos séculos XX e XXI. A etiqueta ‘nacionalismo’ não apenas sinaliza a concentração científica no património linguístico *alemão*, mas implica antes um conjunto de tendências, acontecimentos e atitudes que, devido à conjuntura política e sociocultural do início do século XIX, revelam um entrelaçamento complexo entre ciência e política que se fez notar também e sobretudo nos trabalhos e na vida dos Grimm. A ‘Germanística’ estava na altura carregada de significância política e tinha uma repercussão direta na política, o mesmo se podendo dizer em sentido inverso, a política teve um impacto direto e inquestionável sobre o rumo da Germanística. Tentarei resumir as linhas mais importantes deste entrelaçamento particularmente no que concerne às obras dos Grimm e ao seu papel enquanto personagens de destaque na vida política do seu tempo.

A constatação com a qual Theodor Heinsius (*apud* Neumann, 1985b: 66) resume, em 1848, a situação relativamente ao uso e ao estatuto da língua alemã em fins de século XVIII é reveladora: “Diferenciavam-se, na altura, três castas, conforme a língua que falavam: a corte e os aristocratas falavam francês, os eruditos e cultos latim, os burgueses e camponeses um alemão mosaico”. Esta constatação é significativa, pois alude a uma realidade em que se começava a sentir a falta de uma língua una e o desejo de elevar a

língua alemã ao estatuto de uma língua culta. No âmbito da literatura, poesia e filosofia, com os textos de Kant, Fichte, Schelling, Hegel, com Schiller e Goethe etc., ocorreu uma rápida ascensão dos textos em alemão ao cânone dos textos mais eruditos. O que, no entanto, faltava, era antes uma base prática e sólida que se preocupasse com o ensino, a aprendizagem e o estudo da língua. Se bem que já antes de 1807/08 tenha havido várias iniciativas, entre outras também estatais⁴, de colmatar três grandes lacunas, uma gramática, um dicionário e uma História da língua alemã, apenas após a experiência desoladora da derrota frente a Napoleão e a consecutiva ocupação francesa dos países de língua alemã se começaram a pôr em prática toda uma série de reformas que incluíram também as reformas nas áreas do ensino e das ciências. O sentimento de oposição à ocupação e à hegemonia francesas acolheu o *topos* da *Sprachnation*, da nação unida pela língua falada, como símbolo e ao mesmo tempo projeto concreto de resistência e desejo de reconquistar a autonomia, o poder e a dignidade política. Compilar um dicionário, escrever uma gramática, editar textos do património cultural alemão (destacam-se, neste sentido, as várias edições e a onda dos comentários científicos do *Nibelungenlied*, do epos medieval que se deixava ler como história lendária de uma Alemanha heroica) tornaram-se questões de importância *nacional* no sentido sociopolítico. A maior parte dos intelectuais e eruditos, como demonstram vários estudos acerca desta questão (cf. Schmidt, 1985: 235-248), eram liberais, apoiando a ideia da monarquia constitucional e uma maior participação dos burgueses no poder político, alimentando o sonho democrático dos ideais de liberdade, igualdade e fraternidade da revolução francesa que segundo eles teriam sido traídas pela rumo que os acontecimentos políticos tomaram na França e que poderiam ser reavivados numa Alemanha unida e politicamente mais progressiva. A elevação dos grandes eruditos, como Arndt, Fichte, Jahn e os Grimm que se preocupavam com o património cultural alemão, ao estatuto de *figuras simbólicas* e de *heróis nacionais* (cf. Neumann, 1985a: 38) demonstra a estreita ligação entre a política e os estudos germanísticos e filosóficos nesta fase histórica.

No entanto, após a restauração do equilíbrio dos grandes poderes políticos de então no congresso de Viena, em 1815, e nomeadamente após os decretos de Karlsbad em 1819, a situação para os ‘cientistas nacionais’ mudou fundamentalmente. O patriotismo, nomeadamente o promulgado pelos professores universitários e ligado às corporações estudantis, foi visto

4 Cf. Neumann (1985b: 66-71). Neumann destaca o papel do ministro prussiano Herzberg na tentativa de incentivar a investigação da língua alemã.

com cada vez maior suspeita. Vários acontecimentos, entre outros o assassinato do poeta Kotzebue, a manifestação estudantil no castelo de Hambach que teve uma afluência que superou todas as expectativas, e as revoltas de 1830 na França, levaram a perseguições, expulsões do país, penas de prisão de muitos acadêmicos (cf. H. Schmidt, 1985: 243ss.) e a uma censura cada vez mais rigorosa que se estendeu também às universidades e academias. Cursava até o preconceito que os estudos do sânscrito eram, naturalmente, democráticos.^[5] Quem evocava publicamente o patriotismo arriscava-se a ser visto e tratado como demagogo e a sofrer consequências drásticas. Os poderes políticos tentavam suprimir todo o patriotismo que sonhava com uma nação una e unida alemã, e o único patriotismo permitido foi a atitude de submissão e lealdade total perante os respetivos soberanos dos numerosos estados territoriais. Sob estas circunstâncias, o protesto que os irmãos Grimm, na altura professores da Universidade de Göttingen, publicaram na imprensa, em 1837, juntamente com mais cinco professores da mesma universidade, contra a abolição da constituição pelo novo Rei do Reinado de Hannover, foi um ato de coragem elevada. Teve como consequência previsível a expulsão dos Grimm da universidade e do reinado, mas ao mesmo tempo transformou os irmãos em heróis nacionais. Três anos mais tarde, em 1840, foram convidados a integrar a *Akademie der Wissenschaften* em Berlim, por despacho do próprio Rei Friedrich Wilhelm IV. da Prússia. Motivo deste convite foi o seu trabalho no *Dicionário Alemão*, iniciado em 1837 e apoiado e subvencionado por muitas pessoas ilustres da sociedade alemã. Se bem que desta vez o projeto explicitamente declarado por Jacob Grimm como ‘nacionalista’ (cf. Neumann, 1985: 141) tenha sido acolhido favoravelmente pelas autoridades políticas, o perigo de ultrapassar os limites do tolerado continuava a ser iminente. Prova disto é um acontecimento do ano 1842, em que a celebração do aniversário de Wilhelm Grimm com uma marcha noturna de estudantes à casa dos Grimm se transformou numa manifestação de protesto contra a demissão e expulsão do professor e poeta Hoffmann von Fallersleben, devido ao conteúdo considerado demagógico dos seus *Unpolitische Lieder*. Desta vez, os Grimm não tardaram em distanciar-se pública e explicitamente desta manifestação. Este recuo, face ao ato de coragem em Göttingen, não lhes manchou muito a fama já conquistada. Poder-se-ia até alegar que este último acontecimento contribuiu para confirmar a imagem dos Grimm como pessoas conciliantes e prudentes, politicamente ‘neutras’, enfim como liberais ‘sensatos’ e não radicais.

5 Cf. o respetivo relato de Varnhagen *apud* Schmidt (1985: 240).

O perfil desta imagem também se confirma com acontecimentos ocorridos na segunda metade da década dos anos 40, nomeadamente no que concerne ao estatuto científico e político de Jacob Grimm. Eleito como primeiro presidente do primeiro *Germanistentag* (primeiro congresso nacional dos germanistas) em 1846 e subsequentemente em 1847, foi-lhe dado o privilégio de ocupar uma sede de honra no primeiro parlamento alemão em Frankfurt, em 1848, precisamente no meio das frações de direita e de esquerda. Dar-lhe a honra deste lugar era um ato carregado de simbolismo, refletindo bem o caráter desse parlamento que se intitulou também de parlamento de *honoratiores*, de pessoas intelectuais providas do ambiente académico e culto, de boa vontade e imbuídas de um idealismo patriótico-liberal. O título em parte depreciativo alude à falta de poder dos intelectuais, pois o parlamento teve uma vida muito curta, cedendo já em 1849 às estratégias do poder factual do soberano que mostrou não ter a mínima vontade de se deixar ‘comandar’ pelas decisões deste parlamento, ao recusar-se a receber a coroa do rei por despacho parlamentar. O facto de Jacob Grimm ter participado ativamente nos procedimentos que nada mais eram que a rendição do parlamento face à imposição do rei, completa a sua imagem como autoridade científica e figura simbólica do patriotismo ‘germânico’ dos tempos de então, mostrando por um lado uma coragem cívica elevada, mas por outro também um pragmatismo algo tímido e cauteloso.

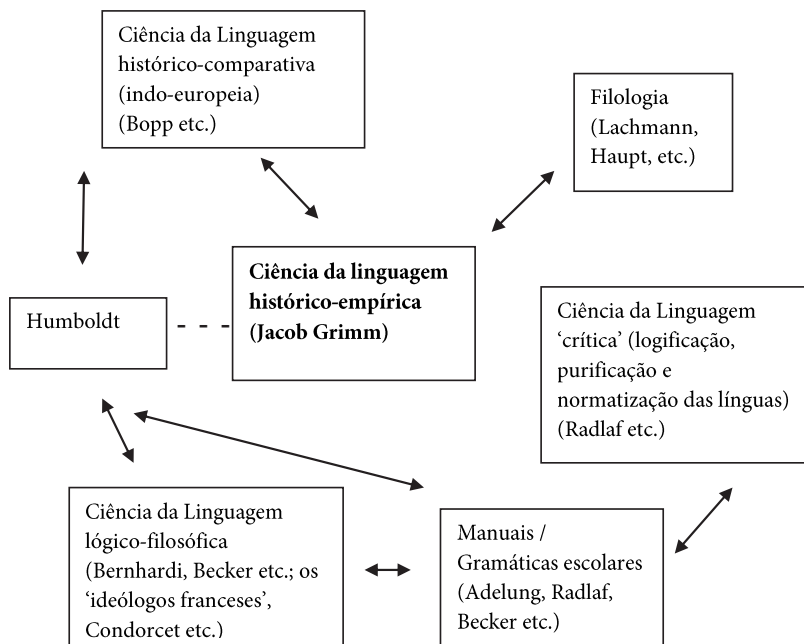
Independentemente de como se avalie o envolvimento político dos irmãos Grimm e nomeadamente de Jacob Grimm, julgo que é óbvio que a luta científica pelo novo método científico-empírico da Ciência da Linguagem e pela sua institucionalização como ciência academicamente valiosa juntamente com o seu êxito se deram em íntima conexão com os acontecimentos políticos. Neste âmbito, a germanística teve decerto uma função simbólica na luta pela concretização da unificação estatal do povo alemão, e essa função simbólica prendia-se até ao ano de 1849 com ideias profundamente liberais e democráticas. Que este sonho se transformou mais tarde em pesadelo, é um outro capítulo da História que dificilmente se deixa ligar ainda ao mérito dos irmãos Grimm.

5.

Quero terminar esta breve apreciação do papel de Jacob Grimm para a institucionalização académica da Ciência da Linguagem voltando a um assunto a que se aludiu já algumas vezes ao longo deste artigo: o horizonte

mais vasto dos outros estudos de então que também se deixam enquadrar sob o título de Estudos Germanísticos ou de estudos sobre a linguagem em geral. Pois é precisamente pelas fronteiras com as quais Grimm demarcou o alcance dos seus estudos que ele teve, em última instância, o êxito a que aspirou e que merece com todo o direito. O esquema abaixo apresentado pretende identificar as correntes mais importantes deste tempo e algumas das influências diretas entre estas, indicadas pelas setas bidireccionais. A falta de setas, por outro lado, reporta-se a uma oposição mais explícita, muitas vezes reconhecida pelos próprios autores.

As duas áreas de estudo com as quais Grimm teve muito em comum são a de Franz Bopp e a Filologia. Se Jacob Grimm, mesmo assim, sentiu por vezes a necessidade de demarcar os seus estudos claramente dos de Bopp (cf. Schmidt, 1985: 192s.) ou da Filologia⁶, isso dever-se-á certamente à necessidade de afirmar e legitimar os seus estudos como disciplina própria perante outras disciplinas concorrentes.



6 Sinal de uma necessidade de se autoafirmar perante outras áreas concorrentes é o facto de Lachmann e Haupt não estarem presentes nos primeiros *Germanistentage* (congressos nacionais dos germanistas), cf. Schmidt (1985: 192s.).

No que respeita ao ímpeto de intensificar o ensino da língua materna nas escolas básicas (*Elementarunterricht*) e nos liceus, é sabido que Grimm teve pouca ou nenhuma noção da utilidade deste empreendimento (cf. *ibid.* 174s.). Não viu nenhum proveito na tentativa de popularizar a sua Ciência da Linguagem, reservando assim o estudo das línguas ao intelectual erudito. Partindo do princípio que a aprendizagem da língua materna corresponde a um processo natural que desnecessita de um esforço suplementar, negligenciou ou até ignorou a tarefa da didatização dos resultados e estudos científicos, destacando-se assim bastante do ideal da formação (*Bildung*) humana que de maneira paradigmática foi defendido por Humboldt.

Uma demarcação clara, e explicitamente evocada por Grimm no prefácio ao primeiro volume da sua *Deutsche Grammatik* (Grimm, 1819: XIIss.; *apud* Schmidt, 1985: 176), diz respeito às assim chamadas correntes de gramática lógica ou filosófica e à gramática crítica (*ibid.* XIII; *apud* Schmidt, 1985: 177). As teorias ligadas à primeira corrente pecariam, segundo Grimm, por filosofar sobre a essência e lógica da linguagem sem ter em consideração o estudo dos factos empíricos, enquanto a segunda corrente se preocuparia com o efeito do uso da linguagem sobre o pensamento, tentando logificar e uniformizar a linguagem através de tentativas de eliminar irregularidades gramaticais. Segundo Grimm, esta corrente manifestaria algo como um sacrilégio contra a santidade da própria língua, pois em muitos casos nem sequer se saberia qual a razão da irregularidade que se quer eliminar.

Enquanto as oposições com a ciência comparativa de Bopp, com a empresa das gramáticas escolares e com a Filologia se prendem com a conjuntura histórica da constituição académica das disciplinas da Ciência da Linguagem, perdendo depois em importância, há uma oposição que ainda hoje se mantém assunto de disputa.

Num artigo publicado em 1983, Schlieben-Lange realça novamente a diferença entre o tipo de Ciência da Linguagem reconstrutivo-retrospectivo cujo primeiro protagonista seria Jacob Grimm e o tipo construtivo-prospectivo que a autora associa precisamente ao tipo de gramática lógico-filosófica, nomeadamente aos ideólogos franceses (Schlieben-Lange, 1983: 477ss.). Schlieben-Lange termina o seu estudo histórico com um apelo (*ibid.*, 484-487): devido à aceitação geral do método histórico-empírico e da sua conseqüente evolução para o método evolutivo e mecânico, foi-se negligenciando e ignorando cada vez mais o método lógico-filosófico e ‘prospectivo’ dos autores em fins de século XVIII, facto que seria lamentável, pois residiria nesta corrente um potencial prometedo humanizante que mereceria ser redescoberto e revisto.

Outro caso é a comparação dos papéis de Jacob Grimm e Wilhelm von Humboldt para o desenvolvimento dos estudos sobre a linguagem. Alegou-se, nomeadamente em inícios de século XX, que o favorecimento do método de Grimm teria conquistado uma certa paradigmaticidade em detrimento da apreciação da obra de Humboldt que caiu, durante quase 100 anos, em esquecimento. Também aqui, notar-se-á uma diferença do alcance das duas teorias, pois Humboldt era sem dúvida um autor cuja teoria se afigura como mais filosófica e que se pautava pela tendência universalista de dar importância a *todas* as vertentes do estudo linguístico, desde o estudo empírico-histórico até à ênfase da sua importância para a *Bildung* humana e à reflexão filosófica sobre a essência da linguagem. Mas, o que se afirma, no fundo, com estes apelos e comparações é a importância dada a uma certa dicotomia entre Ciência da Linguagem e Filosofia da Linguagem, sob um ponto de vista por vezes estereotípico: enquanto a Ciência da Linguagem se preocupa demasiado com a análise de bases de dados empíricos, perderá de vista o verdadeiro fim deste empreendimento. Mas logo que esta dimensão entra no pensamento metodológico, a mera ciência torna-se filosófica. Pode-se alegar que esta última dimensão está ausente nos trabalhos de J. Grimm, mas esta limitação talvez tenha sido necessária para conseguir os grandes avanços na Ciência da Linguagem. Convém, portanto, dar mérito a ambos os empreendimentos, sem cair na posição algo limitada de louvar um em detrimento do outro. É neste sentido, que o trabalho de Jacob Grimm, que pôde contar sempre com a ajuda e contribuição do seu irmão Wilhelm, merecerá sempre a devida atenção e homenagem.

Referências

- BAHNER, Werner / Neumann, Werner (ed.) (1985), *Sprachwissenschaftliche Germanistik. Ihre Herausbildung und Begründung*, Berlin, Akademie-Verlag.
- CERQUIGLINI, Bernard / Gumbrecht, Hans Ulrich (ed.) (1983), *Der Diskurs der Literatur- und Sprachhistorie. Wissenschaftsgeschichte als Innovationsgeschichte*, com colaboração de Armin Biermann, Friederike J. Hassauer-Roos, Sabine Schirra, Frankfurt /M., Suhrkamp.
- DÜRSCHIED, Christa / Kircher, Hartmut / Sowinski, Bernhard (1995), *Germanistik. Eine Einführung*, 2ª ed., Köln, Böhlau.
- HERMAND, Jost (1994), *Geschichte der Germanistik*, Reinbek bei Hamburg, Rowohlt
- NEUMANN, Werner (1985a), “Die Dialektik des theoretischen und methodologischen Neuansatzes in der sprachwissenschaftlichen Germanistik”, in Bahner / Neumann (ed.) (1985), pp. 24-44.

- (1985b), “«Geschichte» oder «Leben» der Sprache. Das Problem der begrifflichen Reproduktion der Sprachentwicklung”, *in* Bahner / Neumann (ed.) (1985), pp. 45-150.
- OESTERREICHER, Wulf (1983), “»Historizität« und »Variation« in der Sprachforschung der französischen Spätaufklärung – auch ein Beitrag zur Entstehung der Sprachwissenschaft”, *in* Cerquiglini / Gumbrecht (ed.) (1983), pp. 167-205.
- SCHLIEBEN-LANGE, Brigitte (1983), “Geschichte der Sprachwissenschaft und Geschichte der Sprachen”, *in* Cerquiglini / Gumbrecht (ed.) (1983), pp. 464-491.
- SCHMIDT, Hartmut (1985), “Aspekte der Institutionalisierung. Zur Durchsetzung der neuen Denkmuster”, *in* Bahner / Neumann (ed.) (1985), pp. 151-248.
- STOROST, Jürgen (1985), “Zeitschriften und Rezensionen”, *in* Bahner / Neumann (ed.) (1985), pp. 282-328.

vária

CHARLES DICKENS AND THE POPULAR RADICAL TRADITION

CHARLES DICKENS

E A TRADIÇÃO DO RADICALISMO POPULAR

Georgina Abreu*

georginaabreu@ilch.uminho.pt

Was Charles Dickens a radical writer? This question has received a certain amount of critical attention. In her 2007 work *Dickens and the Popular Radical Imagination* Sally Ledger, for example, argues that Dickens draws on the traditions of popular radical satire and melodrama, and traces the influence of Regency radicals on his novels, from William Hone to William Cobbett. In this essay I contend, however, that Dickens's novels are far from being the descendents of a popular radical tradition, either satirical or melodramatic. No matter the powers of observation and imagination, present in the Dickensian fictional world, or his liberal views and reformist endeavours, there is not enough of the confrontational, counter cultural attitude and the delighted exploitation of ridicule towards authority which constitute the identity marks of the writings of Regency radicals such as William Hone and William Cobbett.

Key-words: radical, popular radicalism, confrontational, counter-cultural.

Poder-se-á dizer que Charles Dickens foi um escritor radical? Esta questão tem sido alvo de alguma reflexão crítica. Na sua obra de 2007 *Dickens and the Popular Radical Imagination* Sally Ledger, por exemplo, defende que Dickens se inspirou nas tradições da sátira radical e do melodrama popular, e traça a influência de radicais do período da Regência nos seus romances, de William Hone a William Cobbett. Porém, no presente texto defendo que os romances de Dickens estão longe de poderem ser considerados descendentes da tradição popular radical quer satírica, quer melodramática. Apesar da capacidade de observação e imaginação, bem como das suas opiniões liberais e preocupações reformistas, não existe na obra de Dickens a atitude confrontacional, mesmo contra cultural, e a exploração deleitada do ridículo para com os detentores do poder que caracterizam os textos de autores radicais do período da Regência, tais como William Hone e William Cobbett.

Palavras-chave: radical, radicalismo popular, confrontacional, contra cultural.

* Associate researcher CEHUM – Centre for the Study of the Humanities – Minho University, Braga, Portugal.

The adoption by Dickens of a satiric/melodramatic style to articulate a critical stance towards the ills and vices of Victorian society makes it tempting to view his fictional production as strongly influenced by what Sally Ledger (2004; 2007) calls the “popular radical imagination”. Ledger argues that Dickens’s work draws on a popular radical tradition rather than a middle-class radical one – a debt that Joss Marsh (1998) had already pinpointed – and traces the influence of Regency radicals on his work, from William Hone to William Cobbett.

Ledger claims that Dickens’s novelistic production was influenced by the satirical and melodramatic radical traditions of the early nineteenth century, more specifically by the popular radical tradition that culminated in the satirical pamphlets produced and circulated by William Hone and George Cruikshank. However, to say that a direct lineage can be traced between Hone and Dickens’s satirical discourses bypasses their rationale. The object of this essay is precisely to highlight the different nature of both discourses, their intention and target audiences.

One of the elements of Ledger’s argument is the comparison between the trial parody *Non Mi Ricordo*, issued by Hone in 1820 at the height of the Queen Caroline affair (with a magisterial frontispiece illustration by George Cruikshank), and the trial scene Bardell *versus* Pickwick, in chapter xxxiv of the *Pickwick Papers*. Despite the essential difference between both texts – the public political character of the first in opposition to the private nature of the second – it may be right to argue that Dickens has “re-written the semantic obfuscations and the occlusion of truth in a court of law” (Ledger, 2004: 578) in the *Pickwick Papers*:

“Now, Mr. Winkle, I have only one more question to ask you, and I beg you to bear in mind his Lordship’s caution. Will you undertake to swear that Pickwick, the defendant, did not say on the occasion in question — “My dear Mrs. Bardell, you’re a good creature; compose yourself to this situation, for to this situation you must come,” or words to that effect?”

“I — I didn’t understand him so, certainly,” said Mr. Winkle, astounded on this ingenious dove-tailing of the few words he had heard. “I was on the staircase, and couldn’t hear distinctly; the impression on my mind is — ”

“The gentlemen of the jury want none of the impressions on your mind, Mr. Winkle, which I fear would be of little service to honest, straightforward men,” interposed Mr. Skimpin. “You were on the staircase, and didn’t distinctly hear; but you will not swear that Pickwick did not make use of the expressions I have quoted? Do I understand that?”

“No, I will not,” replied Mr. Winkle; and down sat Mr. Skimpin with a triumphant countenance (Dickens, 2008: 305-6).

Yet to make the same claim in relation to *Non Mi Ricordo* fails to capture its essence. Hone’s satire is certainly riddled with nicknames and double meanings to ridicule trial procedures and their role in occluding the truth, but that is not the main point. *Non Mi Ricordo* is about the representation of the gradual fusion of the Italian witness Theodore Majocchi (the most notorious witness against Queen Caroline) and the King, in order to target the latter as object of ridicule – a crucially different choice of satirical object, carrying different implications. Hone’s chief aim in *Non Mi Ricordo* is not to criticise the law and its officers in general, but to confront the political establishment directly in the person of the King through the hilarious exposure of his vices and character:

Are you a sober man?
 More no than yes.
 How many bottles a day do you drink?
 Non mi ricordo. (...)
 How many nights in the week do you go to bed sober?
 Non mi ricordo.

Are you sober now?
 More no than yes. (...)
 How do you live?
 I have a *doll*-shop, and a large stable in the country, and some *cow*-houses in different parts.
 Are not your favourite friends *horn*-boys and flashmen? – (*Order, order.*)

Can you produce a certificate of good character from those who *know* you?
 Yes, from the *minister*.
 Pho! Pho! Don’t trifle; can you from any *respectable* person?
 More no than yes. (...)

By what acts of your life do you expect you will be remembered hereafter?
 I shall not answer you any more questions; you put questions to me
 I never dreamt of of (Hone, 1820: 203-4)

Hone’s characters may be fictionalized, but they are not virtual characters. That is the essence of popular radical culture in general and of the popular radical print culture in particular. It is therefore necessary to go beyond

the understanding of literature as virtual space and recognize that the radical print culture is essentially politico-cultural assertion through rhetorical confrontation. It is disruptive intervention in the public sphere.^[1]

Hone was a radical satirist because he openly challenged the established authority with his writings and risked paying the price for the challenge. The success of his parodies^[2] originated precisely in this attitude of defiance, from which he could not expect to reap any material profit. On the contrary; like other Regency radicals, he paid a high price for his editorial success. A small time bookseller, satirist, journalist, and antiquarian, Hone was tried for blasphemous libel during three consecutive days in 1817 for having published three parodies of the Catechism of the Church of England, and in spite of the powerful self-defence and final acquittal he never fully recovered from the strain, either physically or financially. The energy and essence of the popular radical tradition lies precisely in the combination of these two factors – imaginative ridicule of authority and personal courage to face the consequences.

George Cruikshank, the leading caricaturist of the Regency era and one of Dickens's early illustrators,^[3] is also a crucial element in building the argument of Dickens's affiliation in the popular radical tradition. This inheritance is made more plausible still by the fact that, unlike the other original illustrators, Cruikshank was already famous when he began working for Dickens. Yet Cruikshank's acknowledged volatile politics, amply discussed by his biographer Robert Patten (1992), makes any positive assertion as to his radicalism rather risky. Cruikshank has a remarkable record as a radical caricaturist, but his radical inclinations were temporary and much more the result of the intellectual and political influence exercised by William Hone than of his own political commitment. Thus, Dickens's association with George Cruikshank reflects the latter's evolution into the profitable business of book illustration – and the estrangement from former radical ventures, including his relationship with Hone –, rather than the acknowledgement of a popular radical genealogy for Dickens. In any case, the heavy

1 The expression "public sphere" is borrowed from Jürgen Habermas ("Öffentlichkeit" in the original) to refer to public political intervention. In a more abstract sense, Habermas uses it in *The Structural Transformation of the Public Sphere* (Habermas, 1989) to designate the realm of private people who join together to form a "public."

2 *Non Mi Ricordo*, for example, published in September 1820, went through at least twenty-six editions in that year (Hone, 1820).

3 Jane Cohen (1980: xii) lists the main contributors to the analysis and appreciation of Cruikshank's work as Dickens's illustrator: Axton and Richard Vogler, Hillis Miller, Robert Patten, William Feaver, Hilary and Mary Evans, and John Wardroper.

irony and sarcasm against those in power, epitomized by the parodies produced by the Hone-Cruikshank partnership between 1819 and 1822 have no counterpart in Dickens's style.

There is certainly satire in Dickens's novels as there is sentimentalism, pathos and melodrama (which also exist in popular radical texts, even satirical). However, in the popular radical print culture these two satirical devices – irony and sarcasm – are the instruments of personalized political confrontation, whereas in the Dickensian fictional world they are first and foremost the tools of social criticism. The depiction of such characters in *Oliver Twist* as Mr Bumble, the venial and mean beadle who “labelled” the children (rather than named them) by following the alphabetical order, or Mrs Mann, the woman in the house who gave gin to them, and many other characters, may be the ingredients of an “aesthetic of protest” (Ledger, 2004: 590-1) but they were not politically rebellious. Dickens's characters are “exuberant types which do actually exist in the ruder classes of society”, as Gilbert Chesterton (1911: xvii) notes, not political caricatures. A propos Cohen (1980: 3) observes that Dickens is much more influenced in his satirical depictions by the realistic satires of William Hogarth – an influence acknowledged by Dickens himself – than by the grotesque caricatures by George Cruikshank. This preference is no surprise if one is reminded of Hogarth's disregard for caricature, considered a low art form. Like Hogarth, Dickens preferred characters to “caricaturas”.^[4]

Dickens is indisputably a master in the detailed delineation of character, put at the service of social criticism. However, the focus on individualism and empirical experience limits the reader's ability to reflect upon the mechanics of society. There is little grasp of the workings of history and of the tensions within society at large in Dickens's novels, or of the “historical panorama” in which the characters are inserted, as Timothy Johns (2009: 79) notes. The rules of the political and of the economic game are not discussed, much less challenged. Nicholas Dames (2011) sees in the abundant use of conditional similes, which characterizes Dickens's style, essentially the emancipation of the reader's fictional imagination from historical context. Regency radicals, on the contrary, defined their authorial work as political intervention in the public sphere in the sense of bringing to light the tensions at work in society and of finding their own place in it. For them, fiction was an encounter with history.

4 Hogarth's 1743 print *Characters and Caricaturas* (British Museum Collection Database Registration Number: 1868,0822.1557) is especially meaningful in this respect.

The thesis of Dickens drawing on a popular radical literary tradition also tends to pay little attention to the changes that occurred in print culture from the 1830s and 1840s onwards and, consequently, to the meaning of these changes. These consisted essentially of the introduction of new genres and new print media, as well as of the increased commercialization of literature and culture in general. The movement towards new genres and new print media mirrors the victory of the middle-class world vision, in detriment of the popular radical one, and, in a certain way, this movement can be understood as the reaction to the destabilizing outburst of popular radical satire and melodrama in the Regency period, especially during the so-called Queen Caroline affair of 1820-1.

Although the continuity of popular radical satire in the 1820s and 1830s is clearly documented, for example, in the graphic language of the caricatures by Charles Jameson Grant, as argued elsewhere (Abreu, 2011), the dedicated single-sheet caricature disappeared and gave way to other forms of graphic art directed at a new market, formed by the urban middle-classes. The 'scrap', as a new graphic form, illustrates and symbolises both the resistance to change and the adaptation to new conditions. Caricaturists used the "scrap" without losing the irreverence and comic intensity of the caricature mode, but the scrap was also used in albums as a pastime of Victorian ladies (Maidment, 2007: 4-15).

The flourishing of the novel as a literary genre in this period is part of this shift towards the needs and tastes of a new middle-class market, a shift to which Dickens, as the greatest novelist of the era, strongly contributed. Between 1837 and 1901 about 60,000 novels were published in Britain, roughly 20% of all book production, authored by approximately 7,000 novelists (Brantlinger & Thesing, 2006: 1-2). These figures show that despite the initial dismissal of novel-reading (and of fiction in general) as frivolous entertainment, from the end of the 1830s novels gradually acquired a status of respectability and success. Dickens's career as a novelist also began at the end of the 1830s with the first series of *Sketches by Boz*, published in 1836 with illustrations by George Cruikshank and *The Pickwick Papers*, the first two parts illustrated by Robert Seymour and published in 1837. This respectable status mirrors the origins and commitments of the novel, a genre that gives voice to the modes, action, and perceptions of the middle-classes, the most visible face of nascent and victorious industrial capitalism.

The fundamental relationship between middle-class ideology, capitalism and the novel is well established since the 1960s and 1970s in revisions

by Marxism and New Historicism of theories of this genre, centred on the writers' relations to the marketplace and the development of modern advertising.^[5] The focus is placed on the increased commercialization of literature and on the way writers became ever more involved in marketing their work. This new reality was accompanied by the appearance of new publishers in the 1830s and their partaking in the authors' literary process, not only in relation to format but also to themes and even the length of novels (Mays, 2006: 11-30). Serialization (in magazines), part publication, and illustration – means for boosting sales by attracting the widest possible audience – became common marketing strategies among the novelists of the time, including Dickens. Changes in the plot were also contemplated. As the early sales of *Martin Chuzzlewit* were disappointing, compared to previous serial publications, Dickens changed the plot and sent young Martin to America. This work, considered the last of his picaresque novels, was released to the public in monthly parts between January 1843 and July 1844.

Dickens fundamentally wrote for this new urban middle-class audience. He may have tested the limits of middle-class “respectability” (Vanfasse, 2004: iii), but he did not transgress them. In the preface to the third edition of *Oliver Twist*, he is quite clear about complying with a number of rules of decency in order to be accepted by a middle-class readership: “no less consulting my own taste, than the manners of the age, I endeavoured (...) to banish from the lips of the lowest characters I introduced any expression that could by possibility offend” (Dickens, 1861: x).

This aspect is the key to understanding the distance between Dickens and popular radicalism. In effect, there is hardly anything more alien to the popular radical print culture than middle-class “respectability”. Theirs was a style that glorified and delighted in “unrespectability”, as Marcus Wood (1994), perhaps better than anyone else, showed. The association of the novel to the values of the capitalist middle-class, including that of “respectability”, is symbolized by the ideal of domesticity, with the implicit separation between the public and the private spheres (a separation in part contested by the popular radicals).^[6] Even two of his most directly political novels, *Bleak House* and *Oliver Twist* (the latter with its critique of the 1834

5 The post-doctoral work by Jürgen Habermas, *The Structural Transformation of the Public Sphere*, published in Germany in 1962 and belatedly translated into English in 1989, constitutes one of the most influential theories to explain these changes.

6 The claim that the personal could be political underlay the arguments upon which the radical critique of political corruption was grounded. Regency radicals established a pattern of political criticism – the correlation between character, private vice and corruption in high places. The radical representation of the Queen Caroline affair is one of the best proofs thereof.

New Poor Law), do not escape a conformist happy-ending, with the idyllic representation of home and the reassuring prevalence of right curing all the diseases of society.

It is often accepted that the unfavourable reception of *Bleak House* by critics evinces the discomfort produced in the establishment by Dickens's attack on institutions such as the law, stewarded by the middle and the upper classes. However, unlike popular radical satire, the critique of the whole edifice of government and its institutions in *Bleak House* has no real culpable individuals. The following excerpt is significant in that respect:

(...) Supposing the present Government to be overthrown, the limited choice of the Crown, in the formation of a new ministry, would lie between Lord Coodle and Sir Thomas Doodle – supposing it to be impossible for the Duke of Foodle to act with Goodle, which may be assumed to be the case in consequence of the breach arising out of that affair with Hoodle. Then, giving the Home Department and the Leadership of the House of Commons to Joodle, the Exchequer to Koodle, the Colonies to Loodle, and the Foreign Office to Moodle, what are you to do with Noodle? You can't offer him the Presidency of the Council; that is reserved for Poodle. You can't put him in the Woods and forests; that is hardly good enough for Quoodle. What follows? That the country is shipwrecked, lost, and gone to pieces (as is made manifest to the patriotism of Sir Leicester Dedlock), because you can't provide for Noodle! (Dickens, 2009: 106).

Dickens's naming and nicknaming in the above excerpt are entirely unreal. This virtual reality, or what Marjorie Stone (1985: 149) calls "a system of fictions", conceals "miserable or menacing realities" in Dickens's novels. It makes corruption a figure of speech. In popular radical satire, on the contrary, nicknames had concrete addressees: "the Doctor" with his clyster pipe was the Home Secretary, Lord Sidmouth; "Derry-Down triangle" was Lord Castlereagh, the Foreign Affairs minister; George IV had many nicknames – "Prinny", "the first gentleman of Europe", "the Prince of Pleasure", or "Hum IV".

Thus, for better or for worse, stopping at the threshold of political reality separates Dickens's work from the writings of Regency radicals. To complicate matters, some of his political views, namely the endorsement of the death penalty and the opposition to women's political rights, are, at the very least, surprising. Dickens's own claim to radicalism must be understood in an amused, playful sense: "By Jove how radical I am getting! I wax stronger and stronger in the true principles every day. I don't know whether it's the

sea, or no, but so it is”, he exclaimed in a letter of 13 August 1841 to his friend, agent and first biographer John Forster. Dickens was referring to some rhymed squibs he had written (anonymously)^[7] against the return to office of the Tories. Justifying the full reproduction of one of these squibs, entitled “The Fine Old English Gentlemen, to be said or sung at all Conservative Dinners”, Foster assured that “it had no touch of personal satire in it, and he [Dickens] would himself, for that reason, have least objected to its revival” (Foster, 1872-4: xii).

These words reveal both Dickens’s liberal views and the distanced relationship he kept with actual politics. In the context of the discussion of *Martin Chuzzlewit* and *Dombey and Son*, as novels which portray a world in transition between aristocratic and middle-class rule, Fumie Tamai (2002: 278) argues that Dickens’s liberal belief in progress, education, and liberty is countered “by an equally strong belief in the rightfulness of the existing social order”. Nonetheless, the acknowledgement of the differences between Dickens and the popular radical tradition does not question his social consciousness, which some authors believe had more personal than political origins. In his review of Simon Callow’s (2012) biography of Dickens in the *Guardian* of 17 February 2012, David Edgar observes that it was the novelist’s experience at the shoe-polish factory that gave him both his social anger and ebullient willpower,^[8] an aspect also underlined by Michael Slater (2009). In his biography of Dickens, he speaks of his ruthless ambition,^[9] explained as a combination of his unshakable self-confidence and the traumatic experience of his childhood poverty and family’s financial disasters.

Dickens’s campaigns in favour of the education of the people, the humane treatment of the sick and destitute, or the rehabilitation of women who had fallen into prostitution, are well known (Smith, 1974: 195-6). When he launched the ultraliberal newspaper *The Daily News* in 1846 in the context of the anti-Corn Law debate, he wrote in the editorial of the first issue: “The Principles advocated by the *Daily News* will be Principles of Progress

7 Popular radical satires were characteristically anonymous texts, and editorial responsibility fell on publishers and vendors. However, as radical publishers such as William Hone were also authors, there was no hiding place for them.

8 [Online] <http://www.guardian.co.uk/books/2012/feb/17/charles-dickens-great-theatre-world-review> [accessed 28/05/2012]. David Edgar’s adaption of *Nicholas Nickleby* to television was released on BFI on 25 February 2012.

9 Slater’s work is reviewed by Dinah Birch in the *Independent* of 02/10/2009. Birch is professor of English at Liverpool University and has edited the *Oxford Companion to English Literature*. [Online] <http://www.independent.co.uk/arts-entertainment/books/reviews/charles-dickens-by-michael-slater-1796012.html?printService=print> [accessed 29/05/2012].

and Improvement; of Education, Civil and Religious Liberty, and Equal Legislation” (*apud* Grubb, 1952: 240). The same social awareness – not only commercial interest – led him to keep a continued relationship with his audience. He speaks of the “affection and confidence” between himself and his audience, and interprets this relationship as his moral responsibility: “A writer with a great audience (...) has his duty to do, and he must do it” (*apud* Birch, 2009). The large audience and the awareness of authorial responsibility are perhaps Dickens’s truest links to the popular radical tradition.

The print culture of Regency radicalism defined itself by a distinctive style of personal satirical depiction of the powerful, a style that is largely absent from Dickens’s novels. Here, the lampooning of state institutions is often directed at the middle and lower ranks of society, not at the powerful. It is true that Queen Victoria was not George IV and that Parliament had been reformed in 1832 – a major popular radical demand – but it is no less true that the First Reform Act had left out of the ballot all the working classes, both urban and rural. In addition, the structural changes brought about by the industrial revolution under way were “novelties” of dramatic human consequence, which Edward Thompson (1991: 207-32) qualified as catastrophic.

No matter the rich intertwining of observation and imagination^[10] in Dickens’s work, his writing was not made into “act” instead of simply “text” (Dyer, 1997: 9), or into a counter-cultural instrument with great popular appeal. This type of disruptive intervention was the achievement of a culture that reached its climax during the years of fire of Regency radicalism and whose claims for human dignity still make sense 142 years after Dickens’s death.

10 Farina (2011) highlights these powers by arguing that the reliance on the conditional simile, ‘as if’, is the fundamental syntax of Dickensian characterization and a means to articulate the moral and emotional complexity of his principal characters. In a somewhat complementary way, Nathalie Vanfasse (2004: vii) analyses the tensions resulting from the combination of “mid-Victorian realism” (as mirroring the point of view of the respectable middle-class) with idealisation and even sensationalism to conclude that these apparent paradoxes can be explained by Dickens’s heteroglossic definition of realism – the combination of realism and imagination.

References

- ABREU, Georgina (2011), *Queen Caroline and the Print Culture of Regency Radicalism* (unpublished PhD thesis).
- BIRCH, Dinah (2009), "Charles Dickens by Michael Slater", *The Independent*, [online] <http://www.independent.co.uk/arts-entertainment/books/reviews/charles-dickens-by-michael-slater-1796012.html?printService=print> [accessed 25/05/2012].
- BRANTLINGER, Patrick & THESING, William B. (2006), "Introduction", BRANTLINGER, Patrick & THESING, William B. (eds.) (2006), *A Companion to the Victorian Novel*, Malden and Oxford, Blackwell.
- CALLOW, Simon (2012), *Charles Dickens and the Great Theatre of the World*, London, Harper Collins.
- CHESTERTON, Gilbert K. (1911), *Appreciations and Criticisms of the Works of Charles Dickens*, London, Dent.
- COHEN, Jane (1980), *Charles Dickens and his Original Illustrators*, Columbus, Ohio State University Press.
- DAMES, Nicholas (2011), "On Hegel, History, and Reading as if for Life: Response", *Victorian Studies*, 53 (3) pp. 437-44.
- DICKENS, Charles (2008), *The Pickwick Papers* Digireads.com Publishing [online] www.digireads.com [accessed 21/05/2012].
- DICKENS, Charles (1861), "The Adventures of Oliver Twist", *Works of Charles Dickens*, New York, James G. Gregory.
- DICKENS, Charles (2009), *Bleak House* Digireads.com Publishing [online] www.digireads.com [accessed 25/05/2012].
- DYER, Gary (1997), *British Satire and the Politics of Style 1789-1832*, Cambridge, CUP.
- FARINA, Jonathan (2011), "'Dickens's As If': Analogy and Victorian Virtual Reality", *Victorian Studies*, 53 (3), pp. 427-36.
- FORSTER, John (1872-4), *The Life of Charles Dickens*, book second (1836-1841), [online] <C:\Users\utilizador\Desktop\2 - The Life of Charles Dickens - John Forster.htm> [accessed 20/05/2012].
- GRUBB, Gerald G., 1952, "Dickens and the *Daily News*: The Early Issues", *Nineteenth-Century Fiction* 6, pp. 234-46.
- HABERMAS, Jürgen (1989), *The Structural Transformation of the Public Sphere. An Inquiry into a Category of Bourgeois Society (Studies in Contemporary German Social Thought)*, trans. Thomas Burger & Frederick Lawrence, Cambridge, Mass., MIT Press [1962].

- HONE, William (1820), "Non Mi Ricordo!"; Rickword, Edgwell. (ed.) (1971), *Radical Squibs and Loyal Ripostes Satirical Pamphlets of the Regency Period, 1819-1821 Illustrated by George Cruikshank and Others*, Bath, Adams & Dart, pp. 193-205.
- JOHNS, Timothy (2009), "Birth of a Medium: Dickens, Griffith, and the Advent of Sentimental Cinema", *Victorian Studies*, 52 (1), pp. 76-85.
- LEDGER, Sally (2004), "From Queen Caroline to Lady Dedlock: Dickens and the Popular Radical Imagination", *Victorian Literature and Culture* 32 (2), pp. 575-600.
- (2007), *Dickens and the Popular Radical Imagination*, Cambridge, CUP.
- MAIDMENT, Brian (2007), "Scraps and Sketches: Miscellaneity, Commodity Culture and Comic Prints, 1820-40", *Interdisciplinary Studies in the Long Nineteenth Century*, 5, pp. 1-25 [online] www.19.bbk.ac.uk [accessed 27/03/2012].
- MARSH, Joss (1998), *Word Crimes Blasphemy, Culture and Literature in Nineteenth-Century England*, Chicago, University of Chicago Press.
- MAYS, Kelly J. (2006), "The Publishing World", BRANTLINGER, Patrick & THESING, William B. (eds.) (2006), *A Companion to the Victorian Novel*, Malden and Oxford, Blackwell, pp. 11-30.
- PATTEN, Robert L. (1992), *George Cruikshank's Life, Times and Art*, 2 vol., London, Lutherford Press.
- SLATER, Michael (2009), *Charles Dickens*, New Haven and London, Yale University Press.
- SMITH, Sheila (1974), "John Overs to Charles Dickens: A Working-Man's Letter and its Implications", *Victorian Studies*, 18 (2), pp. 195-217.
- STONE, Marjorie (1985), "Dickens, Bentham, and the Fictions of the Law: A Victorian Controversy and its Consequences", *Victorian Studies* (Autumn 1985), pp. 125-54.
- TAMAI, Fumie (2002), "Globalisation and the Ideal of Home (1): Martin Chuzzlewitt", *Doshisha Studies in Language and Culture*, 5 (2), pp. 275-98.
- THOMPSON, Edward P. (1991), *The Making of the English Working Class*, Harmondsworth, Penguin Books [1963].
- VANFASSE, Nathalie (2004), "Grotesque but not impossible": Dickens's Novels and mid-Victorian Realism", *E-rea* [online] <http://erea.revues.org/500> [accessed 20/05/2012].
- WOOD, Marcus (1994), *Radical Satire and Print Culture 1790-1822*, Oxford, Clarendon Press.

GALEGOS, GALEGO-PORTUGUESES OU ESPANHÓIS? HIPÓTESES E CONTRIBUTOS PARA A ANÁLISE DAS ORIGENS E FUNÇÕES DA IMAGEM ATUAL DA GALIZA E DOS GALEGOS EM PORTUGAL

GALICIANS, GALICIAN-PORTUGUESE OR SPANISH?
HYPOTHESES AND CONTRIBUTIONS FOR AN ANALYSIS
OF THE ORIGINS AND FUNCTIONS OF THE CURRENT
IMAGE OF GALICIA AND GALICIANS IN PORTUGAL

Carlos Pazos Justo*
carlospazos@ilch.uminho.pt

O presente artigo tem por objetivo contribuir para a análise da imagem contemporânea da Galiza e dos galegos em Portugal. Num primeiro momento, partimos do imaginário português de fins do século XIX e primeiras décadas do XX, onde a imagem da Galiza e os galegos pode ser entendida como formada por dois imagotipos: o imagotipo negativo e o imagotipo de afinidade. Na segunda parte deste artigo, lançamos algumas hipóteses que pensamos viáveis como contributos para a análise da imagem da Galiza e os galegos das elites culturais portuguesas. Deste modo, entendemos que o estudo da imagologia atual de Galiza e dos galegos deve conjugar a palavra *invisibilidade*, vinculada à emergência da *Espanha* e do *espanhol* em Portugal, assim como analisar a provável vigência do imagotipo de afinidade e as suas (novas) funções.

Palavras-chave: imagologia, imagotipo de afinidade, Galiza, galegos, Portugal.

El presente artículo tiene por objetivo contribuir al análisis de la imagen contemporánea de Galicia y de los gallegos en Portugal. En un primer momento, partimos del imaginario portugués de finales del siglo XIX y primeras décadas del XX, donde la imagen de Galicia y los gallegos puede ser entendida como formada por dos imagotipos: el imagotipo negativo y el imagotipo de afinidad. En la segunda parte de este artículo, proponemos algunas hipótesis que pensamos que son viables como orientaciones generales para el análisis de la imagen de Galicia y los gallegos de las elites culturales portuguesas. De este modo, entendemos que el estudio de la imagología

* CEHUM, Universidade do Minho, Braga, Portugal; Grupo GALABRA (USC).

de Galicia y los gallegos debe conjugar la palabra *invisibilidad*, vinculada a la emergencia de *España* y de lo *español* en Portugal, así como analizar la probable vigencia del imatipo de afinidad y sus (nuevas) funciones.

Palabras clave: imatología, imatipo de afinidad, Galicia, gallegos, Portugal.



Este estudo^[1] tem por objetivo contribuir para a análise da imagem contemporânea da Galiza e dos galegos em Portugal partindo, em primeiro lugar, do imaginário português de fins do século XIX e primeiras décadas do XX^[2]. Na segunda parte deste artigo, lançaremos algumas hipóteses que pensamos viáveis como contributos para ulteriores pesquisas, nomeadamente no que diz respeito à imagem da Galiza e os galegos das elites culturais portuguesas.

Metodologicamente, esta abordagem nutre-se de ferramentas e orientações desenvolvidas por, nomeadamente, Machado e Pageaux 2001 e Beller e Leerssem 2007. Assim, entendemos que as *imagens*, (i) apesar da fragmentação do conhecimento em curso, estão inscritas essencialmente na *cultura* de uma determinada comunidade ou país, não sendo, portanto, elaborações individuais; (ii) são basicamente ideias, crenças ou discursos que intervêm significativamente no relacionamento com o *outro*^[3], tendo conseqüentemente uma importante influência no plano (inter)cultural (mas também económico, político, etc.); e, por sua vez, (iii) as suas origens e funções podem ser diversas, não são unívocas, podendo ser compostas, e apresentam uma alta resistência à mudança e/ou desativação. Interessa ressaltar, por último, os vínculos existentes entre a imatologia e a produção cultural; isto é, a elaboração e divulgação de imagens tem nos campos culturais um espaço privilegiado, tanto ao nível das *heteroimagens* como das *autoimagens* (cfr. Beller e Leerssem 2007: 26).

-
- 1 Uma versão inicial deste trabalho foi apresentada nas *I Jornadas Galiza mais perto* organizadas pelo Centro de Estudos Galegos (CEG) da Universidade do Minho (Braga, 14 e 15 de junho de 2012), sob o título “*Galegos, galego-portugueses ou espanhóis? Questões de imagem*”; agradecemos aqui ao CEG, na pessoa da Prof^a. Marisa Moreda, o amável convite para participar nas mesmas.
 - 2 Relativamente à imatologia da Galiza e dos galegos entre fins do século XIX e inícios do XX sintetizaremos nas páginas seguintes a abordagem realizada em Pazos 2012.
 - 3 Para Joep Leerssem: “Imatology [...] its aim is to understand a discourse of representation rather than a society” (Beller e Leerssem 2007: 27); do mesmo modo, entende a *imagem* “as the mental silhouette of the other, who appears to be determined by the characteristics of family, group, tribe, people or race. Such an image rules our opinion of others and controls our behaviour towards them” (Beller e Leerssem 2007: 4; sublinhados nossos).

A imagem portuguesa da Galiza e dos galegos

A imagem portuguesa da Galiza e dos galegos de fins do século XIX e primeiras décadas do século XX pode ser, em nossa opinião, entendida a partir da noção de *imagem* de Joep Leersem^[4], porquanto apresenta uma composição dual, constituída de vários elementos antagónicos ou, no mínimo, incompatíveis.

No período fixado, e com raízes nos séculos anteriores, o imaginário português a respeito dos galegos estava presidido pelo que denominamos *imago-tipo negativo*. A sua origem estaria vinculada ao essencial ao fenómeno migratório galego em Portugal, em Lisboa nomeadamente^[5]. A posição/função social que os galegos emigrados exerceram até, *grosso modo*, meados do século XX, vai alimentar repertorialmente o imaginário português. Deste modo, os galegos seriam *grosseiros* e *brutos*, *ignorantes* e *avarentos*, *trabalhadores não qualificados*, em ocasiões *alcoólicos*, *ingénuos* mas *desconfiados*, utentes de uma variedade linguística própria e de uma vestimenta peculiar, sem vínculos aparentes com Portugal; podem aparecer designados como *gallegos*, *tuyanos* ou *vigoenses*. A vitalidade deste imago-tipo negativo aqui descrito ficou patente em inúmeros produtos culturais: desde a literatura, passando pelas caricaturas de Rafael Bordalo Pinheiro e a fotografia, até ao incipiente cinema português das décadas de 30 e 40^[6]. Um exemplo notório (e controverso na altura, aliás) de uma ativação deste imago-tipo é o seguinte excerto das páginas d'*O Paiz* de 1912:

Todavia, o mais refinado ladrão n'esta especialidade é o gallego tasqueiro, taberneiro carvoeiro e merceeiro. Este figurão vindo do norte, cheio de ronha

4 Definida assim pelo autor: "In most cases, the image of a given nation will include a compound of layering different, contradictory counter-images, with (in any given textual expression) some aspects activated and dominant, but the remaining counterparts all latently, tacitly, subliminally present. As a result, most images of national character will boil down to a characteristic, or quasi-characterological, polarity: passion and arrogance in the Spaniards, refinement and immorality in the Italians [...] An *imagem* is the term used to describe an image in all its implicit, compounded polarities (Beller e Leerssen 2007: 343-344).

5 Entre outros, estudou e analisou com extensão o fenómeno migratório galego em Portugal Domingo González Lopo em, por exemplo, González 2006 e 2009.

6 Importa salientar que a visibilidade dos galegos na Lisboa oitocentista era tal (lembre-se que muitos dos afazeres dos galegos tinham lugar na praça pública) que ficou registada em textos de numerosos autores estrangeiros (cfr. Lapa 1952 e Garcia 1996).

Para a fixação e análise do aqui denominado imago-tipo negativo, contribuíram desde diferentes perspetivas: Marçal 1954, Felgueiras 1981, Pinho 1983, Beirante 1992, Rodriguez e Torres 1994, Carlos Consiglieri *apud* Pinheiro 1994, Kristensen e Evans 2006, Vaz 2008, Grygierzee e Ferro 2009 ou Dantas 2010.

e porcaria, é aceite em Lisboa como homem honesto e de trabalho [...] Feitas as contas e bem analysado á luz da critica clara, nem ele nunca foi honesto, nem respeitador das nossas leis, nem grato á hospitalidade que lhe dispensamos, nem util por qualquer motivo ao nosso meio industrial [...] O gallego vulgar, o que anda para ahi em certos misteres, é uma especie de judeu do que respeita a negocio. Se a sua actividade se encaminha para a taberna ou para o café, o gallego falseia todos os productos que vende; assim como se compraz em nunca dar a medida cabal dos liquidos vendidos nem o peso certo das cousas que se lhe compra [...] Além d'isso, na maior parte dos casos é imoral e porco, uma espécie de toupeira que tanto *fura* por um montão de esterco como por outro *solo* mais hygienico [...] A questão é de dinheiro, e o gallego, a trôco d'este metal presta-se a tudo (Morales 1912).

Paralelamente, no último terço do século XIX e primeiras décadas do XX, a imagologia portuguesa a respeito da Galiza e dos galegos experimenta uma complexificação notável ao despontar um novo imagotipo que denominámos *de afinidade*. Em sintonia com a oitocentista planificação galeguista de, por exemplo, Manuel Murguia (interessada em vincular-se culturalmente a Portugal^[7]), Teófilo Braga, nomeadamente, Leite de Vasconcelos, Oliveira Martins ou Alexandre Herculano (Torres 1999a), vão introduzir na sua produção a Galiza como espaço geo-humano individualizado (a respeito do espanhol/castelhano), pondo em valor uma série de elementos de variada natureza, designadamente a respeito da vinculação entre a Galiza e Portugal: identidade/afinidade de língua, alma, passado, raça, paisagem, etc.^[8]; contestam, por sua vez, o imagotipo negativo.

A partir da trajetória do enclave galego de Lisboa tentámos demonstrar como por volta da década de 20 do século passado, o imagotipo negativo passa a partilhar o imaginário português com uma nova visão da Galiza e dos galegos (remetemos novamente para Pazos 2012). As tomadas de posição de destacados membros da colónia de Lisboa, ao descobrirem que a sua origem galega poderia retribuir-lhe outros capitais além do económico (capital social e cultural, mormente), indicam, em nosso entender, que uma outra forma de imaginar a Galiza e os galegos, em concorrência com o imagotipo negativo, cristaliza em Portugal seguindo

7 Os primeiros galeguistas começam a desenhar uma série de traços identitários dos galegos que os ligam interessadamente a Portugal, referente de reintegração, que irá funcionar como “alicerce da legitimidade de existir e reforço da própria identidade e da soberania cultural” (Torres 1999a: 273; cfr. Medeiros 2003: 324).

8 Seguimos aqui de perto as teses propostas por Elias Torres que recolhe vários textos dos autores citados especialmente elucidativos (Torres 1999a: 273 e ss.); em Pazos 2012: 44-46 fazemos uma seleção destes textos em função do seu interesse imagológico.

o caminho traçado por grupos e agentes galegos e portugueses interessados, por distintos motivos, em fortalecer as relações galego-portuguesas. Neste sentido, são vários os eventos que, com maior ou menor sucesso, têm lugar neste período (até 1936) encenando os vínculos galego-portugueses (*vid.* Marco 1996: 201-202). Aqueles contribuem necessariamente para uma exposição da Galiza e os galegos, por exemplo na imprensa periódica, em termos bem afastados do imagotipo negativo (cfr. Cunha 2007). É nestes estado de coisas que se entende, por exemplo, a que talvez seja a intervenção mais explícita e incisiva a impugnar o imagotipo negativo neste período; afirmava Alfredo Guisado, outrora *órfico*, desde as páginas do *Diário de Notícias* de 1929:

Como conheço bem a Galiza e como conheço também o que são e o que valem os galegos, lamento que, por vezes, nós, portugueses, sejamos tão desagradáveis para com eles.

Sim, porque temos de confessar, a palavra ‘galego’ anda constantemente cercada no nosso vocabulário dum grande desprezo e dum profundo ridículo. Sucede muitas vezes, quando se chega ao insulto, atirar com essa palavra por se supôr que ela encerra uma das mais agressivas e violentas ofensas. Já até tem acontecido aparecer nas colunas de alguns dos nossos diários como o termos encontrado que melhor pode amesquinhar determinado cidadão.

[...]

Ridicularizar, portanto, os galegos, pela sua língua, o mesmo será que ridicularizar-nos a nós próprios, falando do nosso glorioso passado literário (Guisado 1929).

Resumindo, as intervenções de destacados membros do enclave galego e de membros das elites culturais portuguesas e galegas, em sintonia com a tomada de posição de Alfredo Guisado^[9], evidenciam, em nosso entender, uma nova forma de imaginar a Galiza e os galegos a funcionar socialmente, efetivamente. Este novo imagotipo, não é representação exclusiva de um grupo humano, como o negativo; é representação de indivíduos (os galegos em geral) e, especialmente, da Galiza (território com características próprias). Por outro lado, enquanto o imagotipo negativo está vinculado ao fenómeno migratório galego em Portugal e é ativado no espaço social português sobretudo para provocar o riso, o imagotipo de afinidade responde ao labor pluralizador de galegos e portugueses e pode funcionar, por exem-

9 Abordámos a relação de Alfredo Guisado com o percurso da imagem portuguesa da Galiza e dos galegos em Pazos 2010.

plo, para ativar as relações entre a Galiza e Portugal no plano cultural^[10] ou servir de plataforma aos imigrantes galegos para aquisição de outros capitais além do económico.

Da invisibilidade e a imagem: algumas hipóteses

Quanto e quê desta *imagem*, desta imagem lusa da Galiza e dos galegos ficou após a implantação do Estado Novo e da Ditadura franquista com o consequente apagamento das possibilidades de intervir cultural e politicamente de muitos dos interessados no contacto galego-português^[11], de muitos dos empenhados na ativação do imagotipo de afinidade, é questão de difícil resposta. Apenas podemos lançar aqui algumas hipóteses que no melhor dos casos poderiam contribuir para um programa de pesquisa futuro.

Em primeiro lugar, como hipótese, cremos que hoje, nos inícios da segunda década do século XXI, a análise da matéria proposta deverá equacionar primeiramente a *invisibilidade* da Galiza e os galegos desde Portugal no meio de um emergente *todo* espanhol. Após a queda dos regimes autoritários e o posterior ingresso dos dois estados, o português e o espanhol, na hoje denominada União Europeia, o modo de relações intra-peninsulares parece ter mudado significativamente. Neste panorama, apresentam-se particularmente substantivos os indícios que apontam para uma modificação relevante na posição do estado vizinho e os seus cidadãos no imaginário português. Aparentemente, face a uma imagem historicamente marcada

10 Esta nova forma de imaginar a Galiza em Portugal teria sido assimilada por setores do nacionalismo mais conservador, centrais no Estado Novo: estaria também por trás do alegado plano de anexação Galiza por parte do Estado Novo no meio da Guerra Civil espanhola, referido por José Freire Antunes sob a epígrafe “Salazar e ‘anexação’ da Galiza”? (Antunes 2003: 642-648).

11 Se bem é certo que durante as décadas de autoritarismo houve espaço também para o contacto galego-português, reduzido basicamente ao âmbito académico (Medeiros 2003: 328), a rutura com o período anterior parece ponto assente. Segundo António Medeiros: “No final dos anos 30, com a consolidação do ‘Estado Novo’, encerrou-se um ciclo de interesses pela Galiza por parte dos intelectuais portugueses, que tinha ganho algumas expressões nítidas a partir das últimas décadas do século XIX. Cristalizaram então expressões vivas e politicamente plurais do nacionalismo que tinham marcado os anos da I República, quando vingaram em Portugal interesses pela Galiza, na minha opinião sobretudo acicatados pelas solicitações de reconhecimento vindas de além do Minho. Foi no entanto, o *Alzamiento* de 1936 que marcou mais definitivamente o fim das curiosidades mantidas em Portugal pela ‘questão galega’, desinteresse que perdura até hoje, em grande medida.” (Medeiros 2003: 327)

pelo “antiespanholismo” ou o “fantasma ‘iberista’” (Lourenço 1994: 82)^[12], o imaginário português atual parece nutrir-se também de uma aberta *admiração*, não só mas também, cultural para com a Espanha^[13]. Repare-se, por exemplo, na irrupção vertiginosa da língua espanhola no sistema de ensino obrigatório português desde meados da década de 90^[14]; dado este que deverá destacar-se em futuras pesquisas imagológicas hispano-portuguesas, e igualmente no relativo às galego-portuguesas.

Por outro lado, o facto de Portugal (os portugueses) se imaginar(em) a si próprio(s) como uma cultura homogênea, “espaço histórico cultural sem ‘diferenças’” em palavras de Eduardo Lourenço (1994: 82), propenso a equações do tipo $1 \text{ país} = 1 \text{ capital} = 1 \text{ cultura} = 1 \text{ língua} = \text{etc.}$, aparentemente pode ter contribuído para a menor visibilidade da heterogeneidade doutros estados, neste caso a do Estado espanhol onde, como é sabido, se insere a Galiza. Parece, em todo o caso, inevitável atender ao relacionamento hispano-luso, à imagologia hispano-lusa no estudo da imagem portuguesa da Galiza como mais um fator não prescindível.

Paralelamente, as investigações a fazer sobre a imagem atual da Galiza e dos galegos em Portugal terão necessariamente, em nossa opinião, de problematizar a linha de análise, preponderante no âmbito dos estudos das relações galego-portuguesas historicamente consideradas, que entende estas como umas relações *assimétricas* (cfr., p. ex., Villares 1983, Vázquez 1995, Medeiros 2003 e 2006 ou Tarrío 2004)^[15] e questionar se a dita assimetria está direta ou indiretamente vinculada à *invisibilidade* antes aludida.

12 Noutros termos, e com outras implicações, caberia aqui falar da cultura espanhola como referente de oposição para a cultura portuguesa na época contemporânea (para os conceitos de *referente de reintegração*, mais acima invocado, ou de *oposição vid.* Beramendi 1991).

13 Admiração já *prescrita* de alguma forma por Eduardo Lourenço no agora longínquo 1988, data da primeira publicação do artigo Lourenço 1994. Neste sentido coloco a seguinte interrogação: se José Saramago se expatriasse na Espanha em 2012 (coincidindo com a presença de destacadas figuras do futebol português na liga de futebol espanhola) a leitura portuguesa seria a mesma da verificada após a publicação em 1991 d’*O Evangelho Segundo Jesus Cristo*?

14 Se para o ano 1991/1992 era 35 o número de alunos de língua espanhola no sistema de ensino português, isto é, apenas *uma* turma, segundo a Consejería de Educación da Embaixada de Espanha em Portugal, em 2010/2011 foram 86140 os alunos portugueses que escolheram espanhol como língua estrangeira (cfr. Consejería de Educación [2012]: 5).

15 Anotamos, neste sentido, as expressivas questões levantadas por Elias Torres: “Na actualidade, existe alguma tendência no seio galeguista a interpretar que os portugueses não se importa(va)m, não liga(va)m às expectativas galeguistas; o qual, interroga-se pouco ou nada sobre *qual é a oferta galega a portuguesas e portugueses* a quem se dirige e qual os motivos por que elas e eles têm que atender as demandas galeguistas; *demandas*, por certo, extraordinariamente *minoritárias* no próprio país e com não muito mais eco e sim maior *controvérsia*. Convinha perguntar-se, enfim, se o pacote ofertado é suficiente, inteligível e atractivo. Se não existe um certo fracasso galeguista no seu programa e modos, sem discutir agora a sua legitimidade; e

Em segundo lugar, entendemos que a imagem atual da Galiza em Portugal também pode ser perspetivada, como hipótese de trabalho, a partir da *imagem* descrita mais acima. Assim, observamos indícios, na atualidade, de vínculos entre o imaginário português a respeito da Galiza e dos galegos (e conseqüentemente o modo de se relacionar com estes) e o imagotipo de afinidade já referido. Deste modo, a ideia ou crença da Galiza e dos galegos como comunidade e indivíduos que mantém algum tipo de afinidade com Portugal e os portugueses parece funcionar culturalmente, socialmente, pelo menos para algumas elites culturais portuguesas. Apesar dos entraves que contrariaram ostensivamente as possibilidades de (inter)comunicação entre galegos e portugueses durante várias décadas do século XX^[16], podem ser encontrados sinais de alguma vigência deste imagotipo em, por exemplo, produtos literários com presença repertorial galega, ou nos discursos políticos emanados de instituições *galego-portuguesas*.

Em 1999, Elias Torres analisava a matéria galega em quatro romances portugueses da década de 90^[17] concluindo que a Galiza ficcionalizada estava:

esvaída de identidade comum a Portugal, híbrida de ruídos e sombras sobrepostos que impedem enxergá-la com clareza, vai aparecendo a olhos do leitor como qualquer coisa próxima mas alheia, nutrida de pequeninas pegadas partilhadas a ambos os lados do Minho, mas imersa numha confusom, onde interessa o tópico e o exotizante a custa da *realidade*, em obras de expressa índole documental na sua diegese [...] É difícil resumir a perspectiva que estes livros oferecem da **Galiza como entidade lingüística e cultural**. O contacto galego-português fica presidido pola distância (Torres, 1999b: 304-305; itálico e negrito no original).

Assumindo a análise anterior, poderíamos citar o Prémio Maria Ondina Braga de 2011, *O eremita galego* (Rocha, 2011), onde a representação da Galiza, sem deixar de veicular uma realidade próxima (uma das personagens, p. ex., explícita que entre galego e português, “A diferença também não

se existe, em ocasiões, alguma indecisão ou indefinição dos objectivos, no plano estratégico” (Torres 2010: 9-10; itálicos nossos).

- 16 Repare-se, a modo de exemplo, que a primeira ponte sobre o rio Minho a ligar a Galiza e Portugal, entre Tui e Valença, data do ano 1886; a segunda a ser construída para o trânsito rodado, de que tenhamos conhecimento, foi inaugurada em 1987 entre Monção e Salvaterra; a ponte nova entre Valença e Tui é de 1993.
- 17 Vanda Ramos (1991): *Litoral. Ara Solis*; Francisco José Viegas (1992): *As duas Águas do Mar*; Francisco Assis Pacheco (1993): *Trabalhos e paixões de Benito Prada...*; e José Riço Direitinho (1994): *Breviário das Más inclinações*.

é muita”), aparece toldada desta *confusão*, onde *mistério*, *morte* e *religião* surgem como elementos centrais. Diga-se de passagem que neste romance, além dos óbvios paralelismos com a trágica história do *eremita* de origem alemã Man, parece pairar a mediática emergência do Caminho de Santiago e os discursos à volta dele elaborados (cfr. Torres 2011).

Neste sentido, o estudo da imagem portuguesa da Galiza e dos galegos, terá também de atender, em nossa opinião, ao *ruído* que em não poucas ocasiões preside o relacionamento galego-português. Exemplificamos: em Portugal, temos assistido ao singular encontro entre turista ou viajante galego (muitas vezes castelhano-falante) e empregado de mesa ou funcionário do posto de turismo em que o primeiro, ativando o seu imaginário, se expressa no seu *galego(nhol)* e o segundo, fazendo o próprio, em *portunhol*. Além do caricata e até risível, a situação demonstra os défices que galegos e portugueses acumularam durante as últimas décadas ou, dito por outras palavras, é expressão de discordâncias imagológicas dos dois lados do rio Minho^[18].

Outro âmbito de pesquisa onde o imagotipo de afinidade teve e tem, presumivelmente, uma certa vitalidade é o relacionado com a nova arquitetura institucional surgida após a entrada dos dois estados na União Europeia. A partir dos inícios da década de 90 do século passado, vão tomando corpo, de forma pioneira no contexto peninsular (cfr. Herrero 2000: 270), duas instituições transfronteiriças galego-portuguesas: a Comunidade de Trabalho Galiza-Região Norte de Portugal e o Eixo Atlântico do Noroeste Peninsular. Os processos de constituição assim como o desenvolvimento posterior de ambas as instituições apresenta-se acompanhado, nos casos observados, de discursos que recorrem à ideia ou crença, elaborada desde o século XIX como vimos, de afinidade de variado tipo entre a Galiza e Portugal. Exemplificando: já num dos primeiros documentos fundacionais da primeira das instituições, é notório o recurso a esta ideia quando se alude “às históricas afinidades socio-económicas, culturais e lingüísticas” entre a Galiza e a Região do Norte de Portugal (Xunta de Galicia e Comissão de Coordenação da Região Norte 1991: 1). Mais expressivamente, o recurso a estas “históricas afinidades” é o elemento central do discurso em *Galiza*,

18 O antropólogo António Medeiros (2003) relata vários episódios que encenam este *ruído* na comunicação entre galegos e portugueses. Para este autor, na atual Galiza há uma “disposição para o apreço do que é português marcada [no entanto] por desfasamentos face aos lugares-comuns e às valorações que hoje são observadas quotidianamente na sociedade portuguesa” (Medeiros 2003: 336). Por outro lado, a repercussão do processo em curso de “progressiva regionalização da cultura galega no polissistema espanhol” (Torres 1999b: 296) terá de ser também substantivada numa análise mais abrangente.

Norte de Portugal: duas regiões, uma euro-região construindo a Europa dos cidadãos, uma das publicações do Eixo Atlântico (2004). O primeiro dos três apartados de que é constituído o livro, “Duas regiões europeias”, desenvolve alguns dos elementos que enformam o imagotipo de afinidade: o passado / a história, a língua, a cultura popular, a paisagem, etc.^[19]. Nestes casos, o imagotipo de afinidade, quanto às funções, parece estar ao serviço de políticas públicas de planificação (já não estritamente cultural mas) económica, no âmbito das políticas emanadas da União Europeia, mostrando assim a diversidade de funções que esta imagem pode efetivamente desenvolver desde a sua elaboração há mais de um século.

Por último, e voltando à *imagem*, caberia ainda pergunta-se sobre o percurso do aqui denominado imagotipo negativo. Em função dos dados manejados, tudo parece indicar que esta visão da Galiza e dos galegos estaria hoje fossilizada na fraseologia do português europeu. Assim, ditados do tipo *Trabalhar como um galego, Debaixo de galego, só um burro, Cinquenta galegos não fazem um homem* ou *Ver-se galego*^[20] teriam hoje no espaço social português uma ocorrência menor ou residual e estariam esvaídos da sua função humorística, até porque o fenómeno migratório galego em Portugal deixou de ter continuidade em meados do século XX.

A partir do até aqui exposto e a modo de conclusões, entendemos que as hipóteses aqui levantadas podem contribuir para um programa de pesquisa futuro, cujas questões investigadoras sejam, resumidamente:

- a) Qual é o grau de (*in*)visibilidade da Galiza e dos galegos no imaginário português atual? Como e quanto é condicionada esta (*in*)visibilidade pela radical mudança na posição da Espanha e dos espanhóis no imaginário português nas últimas décadas?
- b) Em que medida a atual imagem portuguesa da Galiza e dos galegos tem as suas raízes, nomeadamente no relativo ao imagotipo de afinidade, nas elaborações fixadas por galegos e portugueses entre o último terço do século XIX e as primeiras décadas do XX?
- c) E em seguimento da questão anterior: quais são as (novas e potenciais) funções da imagem da Galiza e dos galegos (distancia e/ou aproxima) no Portugal atual?

19 As epígrafes do capítulo são: “1. Um passado comum”, “1.1. A Gallaecia Romana”, “1.2. A Gallaecia Sueva e Visigoda”, “1.3. As novas realidades de Galiza e Portugal”, “2. O que nos separou”, “2.1. A Fronteira”, “2.2. Os tópicos”, “3. O que nos une”, “3.1. Duas línguas”, “3.2. Uma paisagem”, “3.3. Uma cultura material e imaterial”, “4. O que nos diferencia”, “4.1. A organização administrativa do território” (Eixo Atlântico 2004: 7-29).

20 Analisaram com alguma extensão este assunto Grygierze e Ferro 2009.

Referências

- ANTUNES, José Freire (2003): *Os espanhóis e Portugal*, Lisboa, Oficina do Livro.
- BEIRANTE, Cândido F. B. (1992): “A Galiza e os galegos na obra de Alexandre Herculano” in M^a do Carmo Henriques Salido (ed.): *Actas III Congresso Internacional da Língua Galego-Portuguesa na Galiza*, [A Corunha] AGAL, pp. 395-403.
- BELLER, Manfred e LEERSSEN, Joep (eds.) (2007): *Imagology: The Cultural Construction and Literary Representation of National Characters*, Amesterdão / New York, Rodopi.
- BERAMENDI, J. G. (1991): “El Partido Galleguista y poco más: organización e ideologías del nacionalismo gallego en la II República” in Justo González Beramendi & Ramón Máiz (comps.): *Los Nacionalismos en la España de la II República*, Consello da Cultura Galega / Siglo Veintiuno, Santiago de Compostela / México, pp. 127-170.
- CONSEJERÍA DE EDUCACIÓN [2012]: *La enseñanza de la LENGUA ESPAÑOLA en PORTUGAL. Curso 2010 / 11. Escuelas Públicas de Enseñanza Básica y Enseñanza Secundaria*, [Lisboa], Consejería de Educación da Embaixada de Espanha em Portugal (acessível em: <http://www.educacion.gob.es/dms-static/601af994-1946-4b8a-8a70-a869aa86b1c3/consejerias-exteriores/portugal/informacion/escuelas10-11.pdf> [última consulta 11/07/2012]).
- CUNHA, Norberto Ferreira da (2007): *A Autonomia Galega na imprensa periódica portuguesa (1931-1936)*, Monção, Casa Museu de Monção/Universidade do Minho.
- DANTAS, Luís (2010): *Retratos gallegos* [edição de autor].
- EIXO ATLÂNTICO (2004): *Galiza-Norte de Portugal: duas regiões, uma euro-região construindo a Europa dos cidadãos / Galicia, Norte de Portugal: dúas regiões, unha eurorrexión construído a Europa dos cidadáns*, Vigo-Porto, Eixo Atlântico do Noroeste Peninsular / Comunidade de Trabalho Galiza-Norte de Portugal, pp. 7-29.
- FELGUEIRAS, Guilherme (1981): “O Galego. Tipo popular da fauna lisboeta”, Lisboa [Sep. Bol. cultural da Assembleia Distrital de Lisboa, 3a série, 86].
- GARCÍA Fernández, Xosé Lois (1996): “Patrimonio e cultura da emigración galega en Portugal” in Maria Xosé Rodríguez Galdo e Afonso Vázquez-Monxardín (coords.): *Actas do I Encontro sobre o Patrimonio Cultural Galego na Emigración*, Santiago de Compostela, Consello da Cultura Galega, pp. 181-186.
- GONZÁLEZ Lopo, Domingo L. (2006): “‘Se se mandassem embora não haveria quem servisse...’ Os galegos em Portugal: Um exemplo típico de mobilidade na época pré-industrial” in Ruben Lois González e Rosa Verdugo Matés (ed.): *As migracións em Galiza e Portugal. Contributos desde as Ciencias Sociais*, Corunha, Ed. Candeia, pp. 237-266.
- (2009): “Gallegos en Portugal, una emigración (casi) olvidada (1700-1950)” in Maria Beatriz Rocha-Trindade (org.): *Migrações, permanências e diversidades*, Porto, Afrontamento, pp. 187-215.

- GRYGIERZEE, Wiktoria e FERRO Ruibal, Xesús (2009): “Estereotipos na fraseoloxía: o caso galego-portugués” in *Cadernos de Fraseoloxía Galega*, 11: 94-105.
- GUISADO, Alfredo (1929): “Galegos” in *Diário de Notícias*, 17/02/1929, p. 1.
- HERRERO de la Fuente, Alberto A. (2000): “La cooperación transfronteriza hispano-portuguesa” in Fundação Rei Afonso Henriques, Centro de Estudos da População, Economia e Sociedade e Universidade do Porto (orgs.): *Relações Portugal-Espanha: Cooperação e Identidade. I Encontro Internacional*, Porto, Fundação Afonso Henriques, pp. 263-279.
- LAPA, Manoel Rodrigues (1942): “Carrere e o elogio do galego” in *Lar*, 224/225: 9-10 [Buenos Aires].
- LOURENÇO, Eduardo (1994): “A Espanha e nós” in Eduardo Lourenço: *A Europa e nós ou as duas razões*, Lisboa, INCM, pp. 79-85.
- MACHADO, Álvaro Manuel e PAGEAUX, Daniel-Henri (2001): *Da literatura comparada à teoria da literatura*, 2ª ed., Lisboa, Presença, pp. 48-66.
- MARCO, Aurora (1996): “Exemplificação das relações culturais entre Galiza e Portugal” in *Agália*, 46: 197-209.
- MARÇAL, Horácio (1954): “O significado do vocábulo ‘galego’ e a sua extensão na etnografia e no folclore” in *Douro Litoral*, 6ª serie, I-XI: 3-16.
- MEDEIROS, António F. G. (2003) “Discurso Nacionalista e Imagens de Portugal na Galiza” in *Etnográfica: revista do Centro de Estudos de Antropologia Social* VII, 2: 321 – 349, (acessível em: http://ceas.iscte.pt/etnografica/docs/vol_07/N2/Vol_vii_N2_321-350.pdf [última consulta, 11/07/2012])
- (2006): *Dois lados de um rio. Nacionalismo e Etnografias na Galiza e em Portugal*, Lisboa, Instituto de Ciências Sociais.
- MORAES, Guilhermina de (1912): “O roubo nos pesos e nas medidas” in *O Paíz*, 17/09/1912, pp. 1 e 2.
- PAZOS Justo, Carlos (2010): “Alfredo Guisado e a imagologia dos galegos em Portugal” in *Atas do Colóquio Interdisciplinar «Mnemo-Grafias Interculturais / Interkulturelle Mnemo-Graphien»*, Braga, Universidade do Minho [no prelo].
- (2012): “A imagem da Galiza e dos galegos em Portugal entre fins do século XIX e primeiras décadas do XX: do imagotipo *negativo* ao imagotipo *de afinidade*” in *Veredas*, 16: 39-69.
- PINHEIRO, Rafael Bordalo (1994): *Os Galegos e outras histórias*, 2ª ed., Lisboa, Veja [1884; Prefácio de Carlos Consiglieri].
- PINHO, António C. (1983): “Objectivo: em louvor do home que veio da Galiza” in *Iº Colóquio Galaico-Minhoto*, vol. II, Ponte de Lima, Associação Cultural Galaico-Minhota, pp. 203-214.
- ROCHA, Pedro Miguel (2011): *O Eremita Galego*, Lisboa, Esfera do Caos.

- RODRÍGUEZ, José Luis e TORRES Feijó, Elias J. (1994): “A Galiza e os galegos na prosa de Camilo” in *Actas do Congresso Internacional de Estudos Camilianos*, Coimbra, Comissão Nacional das Comemorações Camilianas, pp. 707-727.
- TARRÍO Varela, Anxo (2004): “Identidade literaria e referentes interliterarios. Algunhas consideracións a propósito da literatura galega” in Anxo Abuín González e Anxo Tarrío Varela, *Bases metodolóxicas para unha historia comparada das literaturas da península Ibérica*, Santiago de Compostela, Universidade de Santiago de Compostela, pp. 445-459.
- TORRES Feijó, Elias J. (1999a): “Cultura Portuguesa e legitimação do sistema galeguista: historiadores e filólogos (1880-1891)” in *Ler História*, 36: 273-318 (acessível em: https://espacioseguero.com/grupogalabra/images/stories/pdf/elias/novos/cultura_portuguesa_e_legitimaao_do_sistema_galeguista.pdf [última consulta, 11/07/2012]).
- (1999b): “O fim do milénio que começámos juntos’ A Galiza como material repertorial central no romance português contemporâneo, de 1991 a 1994: literatura de autognose?” in *Nova Renascença*, 72/73: 291-313 (acessível em: https://espacioseguero.com/grupogalabra/images/stories/pdf/elias/novos/o_fim_do_milnio_que_comecamos_juntos.pdf?001a660b2257a1a6e432d4fe6efaa0df=45b10ebb3670016cd5d185c5a5a7b287 [última consulta, 11/07/2012]).
- (2010): “Alfredo Pedro Guisado, um século depois” in Carlos Pazos Justo: *Trajectória de Alfredo Guisado e a sua relação com a Galiza (1910-1921)*, Santiago de Compostela, Laiovento, pp. 9-12 [prefácio].
- (2011): “Discursos contemporâneos e práticas culturais dominantes sobre Santiago e o Caminho: a invisibilidade da cultura como hipótese” in António Apolinário Lourenço e Osvaldo Manuel Silvestre (coords.): *Literatura, espaço, cartografias*, Coimbra, Centro de Literatura Portuguesa / Faculdade de Letras da Universidade de Coimbra, pp. 391-449.
- KRISTENSEN, B. e EVANS Pim, J. (2006): “Galegos no humor e no imaginário coletivo. O arquétipo do emigrado na literatura satírica do Portugal decimonônico” in J. Evans Pim et al.: *Estudos Atlânticos*, Rianxo, pp. 87-121.
- VAZ, Rodrigues (coord.) (2008): *Os Galegos nas Letras Portuguesas*, Lisboa, Pangeia Editores.
- XUNTA DE GALICIA e COMISSÃO DE COORDENAÇÃO DA REGIÃO NORTE (1991): *Acordo constitutivo da Comunidade de Traballo Galicia-Rexión do Norte de Portugal*, Porto (acessível em: <http://www.galicia-nortept.org/documentos/ACORDOCONSTITUTIVO DACOMUNIDADEDETRABALLOGALICIA-REXIONNORTEDEPORTUGAL31-10-1991.pdf> [última consulta, 11/07/2012]).

PÓS-COLONIALISMO E IDENTIDADE NA LITERATURA CARIBENHA DE LÍNGUA INGLESA: MEMÓRIA E AUTORREPRESENTAÇÃO NA ESCRITA DE JAMAICA KINCAID

POSTCOLONIALISM AND IDENTITY
IN THE CARIBBEAN LITERATURE IN ENGLISH:
MEMORY AND SELFREPRESENTATION
IN JAMAICA KINCAID'S WRITING

Lívia Vivas*
liviavivas@hotmail.com

It was the thing I knew. Quite possibly if I had had another kind of life I would not have been moved to write. That was the immediate thing, the immediate oppression, I knew. I wanted to free myself of that.

I can't say that I came from a culture that felt alienated from England or Europe. We were beyond alienation.

Jamaica Kincaid

Esse artigo aborda as relações entre pós-colonialismo e identidade e toma como parâmetro para análise a região caribenha, cuja maioria dos pequenos países-ilhas passou por um longo processo de colonização e independência tardia que ocasionou um novo modo de exploração neocolonial, fator que cria uma situação vulnerável para esses países, a despeito da dependência das nações hegemônicas, nomeadamente norte-americanas e europeias. O foco principal dessa análise são as questões inerentes ao Caribe anglófono, cuja literatura pós-colonial era até então denominada *Commonwealth Literature* ou *New Writing in English*. A reflexão proposta será feita através da voz de escritores caribenhos, particularmente da autora Jamaica Kincaid, e à luz do discurso crítico de autores do pós-colonialismo.

Palavras-chave: Caribe, cultura, identidade, literatura, pós-colonialismo.

* Universidade do Minho, Centro de Estudos Humanísticos, Braga, Portugal.

This article addresses the relationships between postcolonialism and identity and takes as a parameter for analysis the Caribbean region. Most of these small island states experienced a long process of colonization and their tardy independence caused a new kind of neocolonial exploitation. This in turn created a vulnerable situation for those countries, despite their dependence on the hegemonic nations, particularly North-America and Europe. This analysis focuses on the issues inherent to the English Caribbean, whose postcolonial literature was named *Commonwealth Literature* or *New Writing in English*. The proposed reflection will be made through the voices of Caribbean writers, particularly Jamaica Kincaid, and the critical discourses of postcolonial authors.

Keywords: Caribbean, culture, identity, literature, postcolonialism.

1. Introdução

A literatura pós-colonial caribenha em língua inglesa tem como um dos principais discursos a problemática relativa à “crise de identidade” característica de povos colonizados que anseiam por viver e mostrar uma história que lhes seja própria, diferente da que lhes foi imposta pelo colonizador britânico. Uma preocupação generalizada com mitos de identidade e autenticidade é característica comum a todas as literaturas pós-coloniais escritas na língua inglesa, conforme afirmam Ashcroft, Griffiths e Tiffin (1989: 9).

Tal escrita baseia-se na reflexão da procura de identidade própria por parte do sujeito colonizado, dividido entre duas culturas distintas: a sua e a do *outro*. Ao negar a cultura do *outro*, ele se depara com um dilema, pois não pode rejeitar uma cultura que se tornou a sua. Assim, parece não saber exatamente distinguir a sua cultura daquela do colonizador europeu, que lhe foi imposta, e uma cultura se incorpora na outra, como se fosse uma só. (Cruz, 2000). Fundamental é percebermos que, voltando a atenção para a questão das identidades culturais na contemporaneidade, dificilmente escapamos da problemática da configuração de identidade do sujeito que se situa em um tempo e em um espaço marcados pela descolonização tardia, que se evidencia como um processo em andamento, como pontuam Augustoni e Viana (2010: 189).

Antes de iniciar a análise sobre as questões de identidade pós-colonial dos povos caribenhos, destaco a afirmação de Said (1994) *apud* Osagie e Buzinde (2011: 211), que observa que é inapropriado falarmos sobre pós-colonialismo, que implica, obviamente, o fim do colonialismo, enquanto o último foi meramente substituído pelo neocolonialismo. Ao tecer questões pertinentes à teoria pós-colonial caribenha, Cruz (1998) observa que

a maior preocupação da crítica é o relato dos problemas advindos de um passado distante, sem aprofundar as questões em torno da atual colonização, principalmente a norte-americana, que acontece em nações que se tornaram, na atualidade, modernos territórios coloniais, fator observável nas esferas política, econômica e sócio-cultural. Acrescento que a teoria pós-colonial negligenciou as formas econômicas e políticas engendradas pelo imperialismo contemporâneo após a derrocada do colonialismo eurocêntrico, entre 1960 e 1975. A influência do Banco Mundial e do FMI, a limitação de exportações pela Comunidade Britânica, as negociações originadas por empresários norte-americanos, são apenas alguns dos fatores que evidenciam as condições da maioria da população caribenha, enquanto classe operária e povo etnicamente diferente, situações provocadas pela simples substituição dos colonizadores pela burguesia nacional.

As piores características do colonialismo em todo o mundo são abarcadas à região caribenha, a exemplo da aniquilação da população nativa, a pirataria entre as potências europeias e as atrocidades relacionadas ao tráfico de escravos, como afirmam Ashcroft *et al.* (*op.cit.*, 145-146). A população atual das Índias Ocidentais consiste em uma variedade de grupos raciais em exílio, ainda sujeitos às pressões dos seus antigos proprietários europeus, e mais recentemente, dos Estados Unidos.

De maneira a elucidar tais afirmações, que proporcionam melhor compreensão em torno da problemática que envolve as questões de identidade na sociedade caribenha pós-colonial, baseio-me nesse trabalho nas questões realçadas nos romances escritos por Jamaica Kincaid, autora natural da ilha caribenha de Antígua. Em suas obras são delineadas as perspectivas que revelam as circunstâncias conflituosas experimentadas pela sociedade pós-colonial de Antígua, após anos de dominação e influência britânica. A dependência sócio-cultural, econômica e política, a escravidão dos nativos que durante muito tempo foram servos, os precários sistemas de saúde e educação vigentes no país e o racismo acentuado, aparecem como os principais elementos que indicam a superioridade do colonizador branco sobre o negro colonizado, indícios que estão inseridos no discurso pós-colonial.

2. A literatura pós-colonial caribenha: características e questões de identidade

Antes de apresentar as particularidades da literatura pós-colonial caribenha, inicio com uma breve exposição do cenário da literatura pós-colonial

em língua inglesa, anteriormente denominada *Commonwealth Literature* ou *New Writing in English*. Ao serem denominadas pós-coloniais, as literaturas das Américas deveriam incluir os Estados Unidos e o Canadá, já que todo o continente americano foi colonizado (Cruz, 1998, *op. cit.*). A diferença, entretanto, é que essas antigas colônias superaram a condição pós-colonial, diferentemente da região caribenha. A literatura contemporânea desses países é então denominada “pós-moderna”, enquanto a literatura dos países periféricos é considerada “pós-colonial”, o que indica que os últimos, conforme perspectiva preconceituosa dos primeiros, se encontram em uma fase de atraso não só econômico, mas também cultural (Thieme, 1996). A literatura que se refere a essa parte da América, portanto, que embora seja conhecida como Índias Ocidentais – que mais do que nenhum outro lugar é um amálgama de conhecimento e desejo confusos e conflituosos (Krise, 1999) – não possui a denominação de literatura ocidental e muitos cursos de universidades norte-americanas separam os estudos da América Latina e Caribe, como se essas regiões não fizessem parte da civilização ocidental (Cruz, 1998, *op. cit.*). Essa, portanto, também se torna outra maneira de reproduzir um preconceito mascarado, ao tentar colocar à margem o discurso pós-colonial e impedir a sua ascensão. Some-se a isso o fato de que

Frequentemente com as melhores intenções, intelectuais do ocidente são inconscientemente cúmplices em um esforço que ironicamente acaba validando a estrutura de poder dominante, até mesmo quando se opõem ideologicamente a tal poder hegemônico...^[1]

À medida que o estudo da literatura pós-colonial em língua inglesa passou a interessar aos países de língua inglesa, professores e estudiosos de outros países descobriram a riqueza e a diversidade de poemas, romances e peças escritas por autores do mundo anglófono, exceto britânicos e norte-americanos, como afirma Hand (2001: 30). Ashcroft *et al.* (1989, *op. cit.*) completam, ao certificarem que a literatura dos países colonizados é produzida sob “licença imperial”, por “nativos” ou “exilados”, por habitantes da Índia educados em inglês, ou “missionários literários” (grifos dos autores) africanos que produziram uma imensidão de poesia e prosa. São encontradas nas avaliações de muitos povos colonizados a visão alienada e a crise da própria imagem. Apesar de tal aspecto ser pragmaticamente demonstrado

1 “Often, with the best intentions, Western intellectuals are unconsciously complicit in an endeavor that ironically ends up validating the dominant power structure, even when they ideologically oppose such hegemonic power. ...” (Katrak, 1989 in Ashcroft *et al.*, 1995: 256).

por uma extensão de textos, não é fácil avaliar qual teoria vê esta alienação social e linguística como resultado somente de formas opressivas de colonização.

A literatura do Caribe evolui à semelhança de todas as literaturas que se desenvolveram nas sociedades que herdaram a língua inglesa, fundada inicialmente como simples articulação de uma identidade que nela se retrata para se reconhecer ou diferenciar (Hulme, 1992). As ilhas que compõem a região caribenha, apesar de possuírem características diferentes, passaram pelo mesmo processo de colonização que devastou as populações nativas, gerou a escravidão africana e a permanência de colonizadores e deu origem à miscigenação de raças, como complementa o autor.

As culturas pós-coloniais são híbridas, envolvem um relacionamento dialético entre a ontologia e epistemologia europeia e o impulso de criar ou recriar uma identidade local independente, como avalia Tiffin (1987) em Ashcroft *et al.* (1995, *op. cit.*, 95). Ao exemplificar a organização das lutas no Quênia contra a colonização inglesa e o imperialismo que ainda permanece na mente das sociedades ocidentais, Kenyatta (1938) *apud* Cunha Jr. e Vieira (2010: 13) argumenta que a problemática de identidade configura-se como uma questão de “sobrevivência de ordem mental, intelectual e material” (grifo dos autores) para as sociedades, que está longe de ser superado.

O fato de não apenas aceitarem, mas adotarem e absorverem a identidade do colonizador, induz “àqueles da periferia a imergirem na cultura importada, negando suas origens na tentativa de tornar-se ‘mais inglês do que os ingleses’” (Ashcroft *et al.*, 1989, *op. cit.*, 4). Esse aspecto é identificado primeiramente na própria linguagem sob a qual o sistema de educação imperial instala como norma a versão padrão da língua da metrópole e considera as outras variantes como impuras, conforme sustentam os autores. Nesse contexto, uma estrutura de poder hierárquico é perpetuada e torna-se o meio através do qual concepções de verdade, ordem e realidade são estabelecidas, através de discursos desqualificantes dos dominadores sobre os dominados. Ao migrarem para o Reino Unido ou para países norte-americanos, na esperança de terem a atenção de uma diversidade de leitores, escritores da África, Índias Ocidentais, Índia, Austrália, Paquistão vivenciam uma experiência que invariavelmente resulta em sentimento de perda que envolve um distanciamento de suas origens e tradições. Enfrentam, portanto, o dilema de escolherem entre a língua de expressão, a inglesa, e o seu país de nascimento, fato que resulta em crise de identidade (Das, 1999: 47). É o mesmo sentimento experimentado pelo colonizado que não pode rejeitar a língua que se tornou a sua e nem a cultura do *outro*, pois

dela necessita para compreender o seu próprio passado, conforme justifica Derek Walcott *apud* Das (*ibid.*, 50): “Eu precisava tornar-me onívoro com relação à arte e literatura europeia, para entender meu próprio mundo...^[2]”

À polêmica em torno da linguagem, soma-se a circunstância da herança africana representada pela cor da pele, como elemento que reforça a condição pós-colonial. Sob o ponto de vista do racismo, a obra do caribenho Franz Fanon, *Black Skin, White Masks*, escrita nos anos 40 e publicada em 1952, retrata com propriedade os conflitos inerentes às questões pós-coloniais na ótica do que o autor chamou de “complexo de superioridade” (do branco colonizador, que precisa do oprimido para legitimar essa condição) e de “complexo de inferioridade” – do negro colonizado, que precisa do opressor para justificar seu estado de vítima em busca de reparação. Essa situação divergente e a ideia do branco europeu se caracterizar como superior são ratificadas por Fanon:

Há na Martinica duzentos brancos que se julgam superiores a trezentos mil elementos de cor. Na África do Sul devem existir dois milhões de brancos para aproximadamente treze milhões de nativos, e nunca passou pela cabeça de nenhum nativo sentir-se superior a nenhum branco. (Fanon 2008: 90 *apud* Sapede, 2011:46)

Para Fanon, que explicou a questão da dominação do ponto de vista psíquico, a fantasia de uma suposta superioridade estaria associada à fobia dos brancos em relação aos negros, realçada pelo recalque sexual, fato que põe em evidência a sua auto-imagem de racionalmente superior, justificando, portanto, as suas atitudes discriminatórias. Essa seria uma “estratégia de desumanização do outro e super-humanização de si”, conforme complementa Sapede (*ibid.*, 50).

Por outro lado, Fanon tenta clarificar que o indivíduo negro não deve assumir a posição de vítima diante dessa situação, mas sim de sujeito, ou seja, deve tentar “(...) se libertar do arsenal de complexos germinados no seio da situação colonial” (Sapede, *ibid.*, 52). Em outras palavras, a intenção do autor foi clarificar a consciência para o complexo de inferioridade e fazer com que a partir desse ponto os negros pudessem superar a sua condição colonial. Entretanto, Fanon revela o quanto para os negros é difícil a construção de uma identidade descolonizada, pois a descolonização implicaria anular e reinventar um suposto “sujeito colonial” na sua verdadeira humanidade (Cunha, 2002).

2 “I needed to become omnivorous about the art and literature of Europe to understand my own world...”

Os problemas raciais sempre foram lugar-comum, sob contextos variados, nas diversas sociedades de todo o mundo. Os inúmeros acontecimentos, a exemplo de guerras, revoluções, colonizações, migrações, globalização, dentre outros, além da própria complexidade que carregam, são também acompanhados de tensão por envolverem culturas e jogos de interesse distintos e diversos, além do fato de que nessas relações sociais inevitavelmente estão inclusos preconceitos de toda ordem, que não são únicos ou exclusivos ou apenas étnicos, visto que também compreendem implicações econômicas, políticas e culturais.

As questões raciais, que na maioria das vezes são agudas, estão presentes em qualquer nação onde se desenvolvem, porém não se resolvem. Conforme Ianni (1996), são mescladas diversidades e desigualdades, sejam de ordem religiosa ou linguística, apenas para citar algumas, mas que sempre envolvem alguma forma de racialização das relações sociais. Essas realidades sociais são vivenciadas através das mais variadas situações como as migrações, os escravismos, as revoluções, os conflitos inesperados e até mesmo os convívios pacíficos. “Hoje, por todos os lados, a etnicidade é a causa da desagregação de nações”. (Shlesinger Jr., 1992: 10, *apud* Ianni, *ibid.*, 2).

Nas ilhas caribenhas, o contato entre a elite branca, os afro-descendentes e os asiáticos que para lá migraram, construiu relações sociais complexas, moldando universos culturais ambíguos, de diferentes jogos de interesse, carregado de mitos, ódio racial, intolerâncias, afastamento, rupturas, resistência e restrições culturais. Assim, as diferenças construíram um intrincado cenário social em que cada população instituiu sua própria forma de se relacionar dentro de sua cultura e fora dela, fazendo com que houvesse uma fusão inevitável das características culturais individuais por meio da coexistência de forças de dominação e resistência.

Ashcroft *et al.* (1998: 102) em *Key Concepts in Post-Colonial Studies* sugerem que os textos da teoria feminista, bem como os do pós-colonialismo, concordam em muitos aspectos relacionados à teoria da identidade, da diferença e da interpelação do sujeito por um discurso dominante, bem como oferecem um ao outro estratégias de resistência a tais controles. Ao retratar as relações entre pós-colonialismo, feminismo e escrita de mulheres de cor, Sadlier (2004) afirma que há uma tensão entre a maioria das feministas brancas e negras, pois as primeiras destacam a opressão patriarcal do ponto de vista da classe média branca, enquanto as de cor enfatizam os assuntos raciais e preocupam-se mais com a política de classe social. A tensão existe pelo fato de que as mulheres de cor às vezes são marginalizadas pelas brancas não somente devido às temáticas que abordam, mas também porque a

tipologia de suas escritas não se conforma àquilo que é geralmente classificado como teoria feminista.

Diante da problemática de identidade e da busca insana por sua afirmação, o fato é que as políticas contemporâneas de identidade demonstram uma indignação arrogante, que faz com que a cultura reivindicada para se representar desapareça em abstrações que acabam por recapitular os estereótipos prescritos pelos colonizadores (Pinar, 2009: 151). Tais políticas são transformadas em promoção pessoal, na qual a vitimização se torna uma mercadoria que demanda pagamento, fator que pode ocasionar oportunismo e canibalismo, pois ao privilegiar sua própria identidade em nome do multiculturalismo, o indivíduo reconhece parcialmente o outro, por vezes desconsiderando-o quando esse necessita de ajuda (Masao Miyoshi, 2002: 45) *apud* Pinar (*id.*).

4. Pós-colonialismo e identidade nos romances de Jamaica Kincaid

Jamaica Kincaid, cujo nome verdadeiro é Elaine Potter Richardson, é uma escritora caribenha nativa da ilha de Antigua, que atualmente vive em Vermont, Estados Unidos, e leciona no Claremont McKenna College, na Califórnia, além de ser professora visitante na Harvard University. A maioria de suas obras é autobiográfica e através delas Kincaid reflete sobre a influência da relação entre mãe e filha na formação de uma identidade feminina, numa sociedade dominada pelo sexo masculino. Seu trabalho é marcado pelas experiências do povo caribenho e representa sua identidade e herança. Subjaz em sua relação espacial, temporal e afetiva com a pátria, com a família e com a cultura caribenha, toda uma preocupação com suas origens mais remotas, como argumenta Azevedo (2008: 93). Esse mesmo autor realça que para Eakin (1999: 101) “a escrita de autobiografia é [...] parte integral de um processo de formação de identidade que dura uma vida inteira e em que atos de autonarratividade têm papel primordial”. Em pensamento semelhante, Huddart (2008: 3) pontua que a autobiografia tornou-se muito comum na teoria pós-colonial, juntamente com outras formas de teoria literária e cultural, e Pinar (*op. cit.*, 152) acrescenta que potencialmente a autobiografia pode cruzar a fronteira entre escritor e leitor, porque retrata a causa não em termos abstratos e totalizantes, mas, antes, por meio de narrativas vívidas de experiência de vida.

Ashcroft *et al.* (1998, *op. cit.*, 101-102) defendem que o feminismo é assunto de interesse crucial para o discurso pós-colonial, primeiramente

porque tanto o patriarcalismo quanto o imperialismo podem exercer formas análogas de dominação sobre aqueles que tornam subordinados. Por isso, as experiências das mulheres no patriarcado e as dos sujeitos colonizados podem ser comparadas num certo número de aspectos, e tanto as políticas femininas como pós-coloniais, opõem-se a tal posição dominante. O segundo motivo é o fato de que tem havido debates vigorosos em várias sociedades que foram colonizadas, onde se questiona se gênero ou opressão colonial é o fator político mais importante na vida das mulheres. Essa perspectiva ocasionou a divisão entre feministas ocidentais e ativistas políticos de países empobrecidos e oprimidos; ou, alternativamente, os dois grupos são inextricavelmente entrelaçados, em cuja condição de domínio colonial afeta, em termos materiais, a posição das mulheres em sociedade.

Hughes (1999: 12) argumenta que a narrativa de Kincaid dá enfoque ao lar como um importante micro-espço dentro do projeto imperial maior. Dessa maneira, a casa representa contenção simbólica e subordinação reprodutiva. Bonnicci (2005: 231) *apud* Dias (2008: 8) ao expor as relações entre os estudos pós-coloniais e os estudos feministas aponta que há correspondência entre patriarcalismo/feminismo e metrópole e metrópole/colônia ou colonizador/colonizado “uma vez que a mulher da colônia é colonizada tanto pelo patriarcado quanto pela metrópole. Além disso, uma mulher da colônia representa uma metáfora da mulher como colônia.” Sadlier (*op.cit.*) acrescenta que feministas e críticas pós-coloniais enquadram-se na denominação “duplamente colonizada” devido às leis coloniais e patriarcais.

A maioria dos romances de Kincaid explora a sua relação conflituosa com a própria mãe e o desenvolvimento da sua identidade à luz das expectativas culturais. Simbolicamente, Kincaid estabelece ligação entre essa relação e a condição de nação colonial de Antigua, ao comparar o domínio europeu à desarmonia entre mãe e filha, conforme argumento no artigo “Interseções entre gênero, raça, turismo e exploração sexual no Caribe: o caso de Antigua”. Sheehan em Lang-Peralta (2006: 79-80) afirma que Kincaid admitiu que nunca escreveu sobre ninguém, além de si mesma e de sua mãe, e que via o mundo através dela, que era “um império em si mesma.” Ainda em Lang-Peralta (*ibid.*, 101), Smith e Beumel afirmam que “(...) provavelmente não é exagero afirmar que na maioria dos romances de Kincaid sua mãe representa, ironicamente, o colonizador.^[3]”

Devido a tal fato, através de seus livros, Kincaid demonstra a necessidade de desfazer a relação obsessiva com a mãe, que ao passo que representa

3 (...) it is probably not an exaggeration to say that in most of Kincaid's work her mother figures represent, ironically, the colonizer.

afetividade, simboliza repressão e domínio. Até no que diz respeito à sua carreira de escritora, ela confirma encontrar nas palavras da própria mãe um tom de aspereza e incredibilidade, ao afirmar que a filha tentava fazer coisas as quais sabia que não alcançaria êxito. Dessa maneira, a mãe tentava tirá-lhe a independência e destruir sua ambição. (Edwards, 2007: 108).

A ilha de Antigua, terra natal de Kincaid, obteve independência política no ano de 1981 e exemplifica os problemas das regiões que passaram por longos períodos de colonização e que se encontram sob a manipulação dos países hegemônicos na atualidade. Kincaid utilizou esse cenário na tentativa de fazer emergir uma reafirmação da cultura e identidade caribenhas. Como afirma Azevedo (op. cit., 95), o relacionamento conflituoso entre mãe e filha, narrado pela autora, é um símbolo do conflito colonizador-colonizado, metrópole-colônia. E essa simbologia emana do fato de a própria autora tentar compreender o vínculo que há entre si e a sua mãe, o poder desta e, eventualmente, sua autoridade em declínio, que a permite ter uma visão mais ampla da relação colônia-metrópole. Nas palavras de Birbalsingh (1996: 144) *apud* Azevedo (ibid., 96), Kincaid “conscientemente, confessa ter considerado o seu relacionamento pessoal como uma sorte de protótipo da situação social mais abrangente que testemunhara”.

Com o intuito de exemplificar e aprofundar essa análise, a partir de agora examinarei as características reunidas e as críticas referentes aos romances e obras não-fictícias de Jamaica Kincaid: *At the Bottom of the River* (1983), *Annie John* (1985), *Lucy* (1990), *A Small Place* (1988), *My Brother* (1997), *The Autobiography of My Mother* (1996) e *Mr. Potter* (2002), os quais apresentam visões a respeito da problemática de identidade característica da sociedade caribenha pós-colonial. O propósito é apresentar os atributos que tornam essas histórias distintivamente pós-coloniais, através da posição ambígua da escritora em suas obras, que versam sobre identidade, pátria e família, a partir do sofrimento que acomete a personagem principal em seu desenvolvimento, desde a infância até o exílio (Azevedo, op. cit., 106).

Em *At the Bottom of the River*, romance de ficção semi-autobiográfico publicado em 1983, – no qual a autora utiliza como pano de fundo os personagens e diálogos que inventa, reorganiza acontecimentos reais e introduz a si mesma como personagem em terceira pessoa – são reunidas dez pequenas histórias que exploram questões sobre as relações familiares conflituosas e suas conexões com os efeitos do colonialismo em Antigua, as quais foram publicadas individualmente em revistas, entre 1978 e 1982. Um sucesso de crítica, a coleção foi premiada com o *Morton Dauwen Zabel*

Award^[4] da *American Academy and Institute of Arts and Letters*. Ao tecer realidade e ficção, as histórias capturam a sublimidade do ambiente, juntamente com o efeito pós-sofrimento e trauma pessoais. Cada texto move-se da memória para a imaginação e vice-versa, para apreender um sentido complexo de lugar que é simultaneamente atrativo e repulsivo, como argumenta Edwards (*op. cit.*, 16). O problema relativo à identidade caribenha é retratado através do “assombro” (grifo meu) dado o sentido de perda que acomete os personagens e vozes presentes nas histórias, e que os conduzem a várias direções, quer eles reconheçam ou não tal fato, conforme analisa o mesmo autor. Os temas aqui então parecem como os mais variados, desde problemas familiares – Kincaid admitiu que o relacionamento ambíguo com a sua mãe constitui seu trampolim inspirador – conforme afirma MacDonald-Smythe (1999) em Bloom (2008: 33), às questões de pertencimento, identidade racial e distinções de gênero, através de vozes que articulam emoções complexas em um estilo de escrita lírico (Edwards, *op. cit.*) constituído por metáforas e descrições simples, a exemplo da breve história *My Mother*, em que a personagem criança sonha em sentir-se livre da tirania de sua própria mãe, por conseguinte deseja a sua morte, ao passo que não consegue imaginar o mundo sem a presença da mesma. Através dessas histórias, Kincaid utiliza vozes em primeira pessoa e trata seus sujeitos com profundidade e complexidade. As narrativas presentes em *At the Bottom of the River* são consideradas prenúncios dos temas centrais que a autora desenvolve na maioria de seus trabalhos posteriores (Edwards, *ibid.*, 40).

Annie John, romance autobiográfico, representa a relação conflituosa entre mãe e filha, a qual a autora utiliza para fazer alusão à condição de nação colonial de Antigua:

De fato, simbolicamente falando, uma conexão é feita entre o “país natal” do colonizador e o estado infantilizado da nação colonizada. O domínio europeu, num quadro colonial, portanto, espelha a desarmonia entre mãe e filha, assim como também os padrões de mudança de rebelião e dependência. Ambas as fontes de poder (a mãe e o colonizador) são representadas como limitantes do crescimento e subjetividade do indivíduo.^[5]

4 Prêmio bial estabelecido por herança do educador norte-americano Morton Dauwen Zabel, concedido em rotação a poeta, escritor de ficção, ou crítico, de tendências progressivas, originais e experimentais.

5 Indeed, symbolically speaking, a connection is drawn between the “mother country” of the colonizer and the infantilized state of the colonized nation. European dominance within a colonial framework, then, mirrors the mother-daughter disharmony as well as shifting patterns of rebellion and dependence. Both of these sources of power (the mother and the colonizer) are represented as limiting to the growth and subjectivity of the individual (Edwards, *op. cit.*, 51).

Smith e Beumel em Lang-Peralta (*op. cit.*, 101) afirmam que na sua leitura lacaniana de *Annie John*, Murdoch (n.d.) faz a seguinte interpretação: “Annie deixará Antigua para ir para a Inglaterra, substituindo a mãe pela ‘pátria-mãe’ colonial.^[6]” Adiante, os mesmos autores abordam a representação metafórica da mãe de Annie com o colonizador, simbolizando, portanto, o poder metropolitano: “Annie John chega à idade sob o domínio de sua mãe, que espelha as atitudes dos governantes coloniais ingleses.^[7]” Outra situação que declara o domínio cultural sobre os colonizados diz respeito ao sistema educacional que induzia os alunos naturais de Antigua a se sentirem confusos e interromperem um sentido de identidade clara. Em outras palavras, ao passo que lhes era revelada a descendência escrava, eles eram ensinados a simpatizar com o projeto colonial, através do reverenciamento a figuras europeias:

Às vezes, sob a influência de livros e professores, tornava-se difícil para nós dizer a que lado pertencíamos – com os senhores ou com os escravos – pois tudo era história, tudo estava no passado, e agora todos agiam diferente; todos nós comemorávamos o aniversário da Rainha Victoria, embora ela já tivesse morrido há muito tempo. Mas nós, descendentes de escravos, sabíamos muito bem o que tinha acontecido na realidade, e eu tinha certeza de que, se os papéis estivessem invertidos, teríamos agido de modo diferente; tinha certeza de que se nossos ancestrais tivessem ido da África para a Europa e encontrado o povo que vivia lá, teriam se interessado pelos europeus e dito “Que bonito”, e voltado para casa para contar aos amigos (Kincaid, 1985: 76 *apud* Azevedo, *op. cit.*, 100).

Ao explicar esta passagem, Azevedo (*ibid.*, 101) menciona o conflito de identidade que atinge Kincaid pelo fato de pertencer a dois mundos distintos e apresentar dificuldades até para determinar o seu público leitor que seria constituído por falantes brancos de língua inglesa – que pouco interesse teriam a seu respeito, uma escritora de origem colonial, filha de camponeses pobres – ou constituído por seus conterrâneos de Antigua de onde foi “banida” (grifo do autor) informalmente, em 1985, pelos adversários de sua escrita, considerada ofensiva. Kincaid admite a rejeição de ambos os lados, ao asseverar: “À medida que escrevo, me interesso cada vez menos pela aprovação do primeiro mundo, e como nunca tive a aprovação do mundo de onde venho, não sei bem onde estou. Sou mais uma vez uma exilada” (Ferguson, 1993: 51 *apud* Azevedo, *id.*).

6 Annie will leave Antigua for England, replacing the mother with the colonial ‘mother country’.

7 Annie John comes of age under her mother’s rule, which mirrors the attitudes of English colonial rulers.

Em *The Autobiography of My Mother*, Kincaid, através de uma teia imaginária, narra o passado dos seus entes maternos. A tentativa de construção da identidade através da perda é percebida desde o início da narrativa, na qual a escritora denomina Xuela Claudette Richardson, a personagem principal, sua mãe ficcional. O romance é baseado numa espécie de obsessão que Xuela desenvolve na tentativa de compor o retrato da própria mãe, que faleceu ao lhe dar à luz. E essa procura pela mãe simboliza a procura por si mesma. Kincaid constrói uma narrativa na qual sua mãe é parte de uma raça em extinção, a caribenha, cuja cultura e língua têm sido apagadas (Edwards, *op. cit.*, 114).

O romance apresenta traços comuns com *Jane Eyre* de Charlotte Brontë e *Wide Sargasso Sea*, de Jane Rhys, na medida em que estes possuem como personagens mulheres cujas origens são as Índias Ocidentais e revelam, como afirma Gass em Lang-Peralta (*op. cit.*, 64), o discurso “normativo” e “natural” do colonialismo, da escravidão e da Inglaterra da era vitoriana, em particular. São concentrados na história de mulheres jovens, vítimas da sociedade colonial e/ou britânica patriarcal. Tais obras exploram as maneiras pelas quais a identidade feminina é formada pelos discursos do patriarcalismo, visto que a cultura inglesa é essencialmente masculina, como destaca Wielewicky (2004: 29).

É característica das personagens de Rhys serem marcadas por sentimento de não pertença a nenhuma raça e nenhum lugar (Wielewicky, *ibid.*, 28). Essa peculiaridade destaca a questão da problemática de identidade, ressaltada pela literatura pós-colonial, e a própria Rhys assemelha-se a Kincaid, pelo fato de possuírem escritas que apresentam os resultados da complicada relação entre negros, ingleses e crioulos no Caribe, aliada à necessidade de exílio das heroínas. *Wide Sargasso Sea* contesta a soberania britânica sobre as pessoas, lugar, cultura, língua.

A questão que diferencia as obras de Brontë e Rhys do romance escrito por Kincaid, como reflete Gayatri Spivak, é o racismo evidente, porém encoberto, nos romances das primeiras. *Jane Eyre* desenvolve-se a partir dos produtos da escravidão. Antoinette sofre pelo fato de não ser negra e nem branca inglesa. Dessa forma, ela é uma vítima sem identidade. Já Kincaid, através de Xuela, expõe além do racismo expresso pelo poder colonial, o racismo experimentado pelos sobreviventes derrotados, conforme analisa Gass

Os Caribenhos foram derrotados e em seguida exterminados, jogados como ervas daninhas em um jardim; os africanos foram derrotados, mas

sobreviveram. Quando eles me olharam, viram apenas os caribenhos. Estavam errados, mas eu não os disse.^[8]

Dessa forma, apesar de a narrativa em *Jane Eyre* apresentar certa simpatia com a questão da negritude oprimida, não destaca a questão do racismo, ou seja, Brontë realça a opressão tanto das mulheres brancas quanto das negras em relação ao controle masculino, designando dessa forma opressão compartilhada e não inferioridade (Meyer *in* Childs, 1999: 150). No ensaio “A Critique of Post-Colonial Reason: Toward a History of the Vanishing Present”, de autoria de Gayatri Spivak, é afirmado, através da tradução de Plínio Dentzien (2002), que

Quando as mulheres que publicam pertencem à “cultura” dominante, às vezes compartilham, com os autores masculinos, a tendência a criar um “outro” incompleto (frequentemente fêmea), que não chega a ser um informante nativo, mas uma peça de evidência material uma vez mais estabelecendo o sujeito do noroeste da Europa como “o mesmo”. Tais tendências textuais são a condição e efeito de idéias herdadas. (Spivak, 1999) ^[9].

Dessa forma, ao descrever uma das personagens de Rhys, Spivak a diferencia daquelas criadas por Brontë, destacando que Rhys não tenta conter a sua personagem “em uma novela que reescreve um livro inglês canônico dentro da tradição novelística europeia no interesse do nativo branco.^[10]” O que equivale a dizer que a obra de Brontë apresenta significativa omissão, fato comum na escrita britânica sobre o colonialismo, revelado na falta de curiosidade sobre aquilo que o colonizado pensa sobre o *Outro* Europeu, aspecto destacado por Childs (*op. cit.*, 146).

Uma perspectiva que torna a obra de Rhys mais semelhante à de Kincaid, se comparada com a de Brontë, é que Rhys “supera o aspecto do silêncio em *Jane Eyre* e, mais do que isso, dramatiza esse silêncio, deixando o leitor sentir o que está faltando e elevando o silêncio a um nível consciente, mostrando as lacunas da voz feminina” (Koenen, 1990 *apud* Wielewicki, *op. cit.*, 32). Gass (*op. cit.*) compara a voz silenciada de Christophine de *Wide Sargasso Sea* aos conterrâneos de Xuela, de Jamaica Kincaid, caribenhos que

8 “The Carib people had been defeated and then exterminated, thrown away like the weeds in a garden; the African people had been defeated but had survived. When they looked at me, they saw only the Carib people. They were wrong but I did not tell them so” (Kincaid, 1996: 15-16 *apud* Gass *in* Lang-Peralta, *op. cit.*, 65)

9 Tradução de Plínio Dentzien, 2002: 12.

10 *Idem*, 32

são originalmente vítimas da colonização, que tiveram suas vozes silenciadas e enterradas. Então o que Kincaid faz é desenterrar a voz da própria mãe e de seus conterrâneos e os recuperar do silêncio no qual tanto *Jane Eyre* quanto *Wide Sargasso Sea* os consignam, de maneira a subverter a repressão colonialista das vozes dos caribenhos, originalmente reprimidos.

Apesar de semelhanças e diferenças, esses romances demonstram a participação ativa das mulheres no processo contínuo de descolonização da cultura. Como afirma Katrak,

As posturas das escritoras femininas, particularmente no que se refere a glorificar e denegrir tradições, variam conforme ditado por seus próprios passados, níveis de educação, consciência e compromisso políticos, e suas procuras por alternativas para os níveis existentes de opressão frequentemente inscritos nas tradições mais veneradas. Seus textos lidam com, e frequentemente desafiam, sua dupla opressão-patriarcalismo que precede e continua após o colonialismo e que inscreve os conceitos de feminilidade, maternidade, tradições tais quais dote, poligamia, e uma situação pior em um sistema capitalista introduzido pelos colonizadores. As escritoras femininas lidam com os fardos do papel feminino em ambientes urbanos (instituídos pelo colonialismo), o crescimento da prostituição em cidades, a marginalização da mulher na participação política real. ...^[11]

Para o romance *Lucy*, autobiográfico, considerado continuação de *Annie John*, o cenário escolhido é Manhattan e a época remonta à década de 60. A então protagonista Lucy deixa a ilha de Antigua para trabalhar como *au pair*, em uma família americana de classe alta. Assim, vive envolta por pessoas brancas, na casa em que trabalha, e no círculo de amigos dos patrões. Embora Lucy não sofra claramente manifestações de racismo, Kincaid torna clara a perceptividade cultural da protagonista, ao empregar a estratégia de inversão, através da transformação de Lucy em uma pessoa a qual todos, patrões e amigos destes, tentam agradar, fingindo ignorar as diferenças de raça e classe social. Entretanto, Lucy não se deixa enganar pelo

11 Women writer's stances, particularly with regard to glorifying/denigrating traditions, vary as dictated by their own class backgrounds, levels of education, political awareness and commitment, and their search for alternatives to existing levels of oppression often inscribed within the most revered traditions. Their texts deal with, and often challenge, their dual oppression-patriarchy that preceded and continues after colonialism and that inscribes the concepts of womanhood, motherhood, traditions such as dowry, bride-price, polygamy, and a worsened predicament within a capitalist economic system introduced by the colonizers. Women writers deal with the burdens of female roles in urban environments (instituted by colonialism), the rise of prostitution in cities, women's marginalization in actual political participation. ... (Katrak, 1989 in Ashcroft *et al.*, *op. cit.*, 257).

comportamento das pessoas que lhe são próximas, embora não demonstre essa percepção abertamente, e, desde o início, conscientemente ou não, afirma o seu direito de oposição a qualquer tipo de autoridade (Azevedo, *op. cit.*, 102).

Lucy não aborda apenas a questão do choque cultural recorrente na imigração para um novo país; antes disso, a personagem representa, mais especificamente, uma reflexão sobre o significado de pertencimento (Edwards, *op. cit.*, 59). E ao passo em que a sua vida se desenvolve longe da sua terra natal, sua individualidade emerge na formação de um caráter definido pela complexidade e pela força, em busca de sua própria identidade. O fato de migrar para um local distante a faz sentir-se desconfortável com o novo e não representa uma circunstância que a permita escapar do passado. Pelo contrário. Sua desorientação na nova cidade a força a ficar face-a-face com o passado e, portanto, ela reconhece que o que aprendeu em um contexto cultural não é transferido para outro. (Edwards, *ibid.*, 61). Soma-se a esse fato a questão de que o relacionamento com a patroa norte-americana aos poucos apresenta semelhanças com o que tinha com sua própria mãe, pois Mariah, a patroa, desejava que Lucy visse as coisas do mesmo jeito que ela, através de um olhar ‘privilegiado’, que não lhe era próprio, que lhe tolhia a individualidade, apesar de encorajar o seu crescimento intelectual (Edwards, *ibid.*, 66). Em vários momentos, Lucy sente-se objetivada por pessoas que a estereotipavam quanto à diferença racial e cultural, não a consideravam um sujeito pleno, pelo contrário, viam-na como a mulher exótica “das ilhas”. Esses fatos fazem com que Lucy sofra um sentimento de não pertença a Antigua, sua casa, nem aos Estados Unidos, seu novo lar. Na tentativa de dar sentido à sua situação, Lucy define-se como ‘exilada’.

A obra não-fictícia e nem autobiográfica de Jamaica Kincaid, em que predomina de forma mais explícita a teoria pós-colonial, é *A Small Place*, publicada em 1988, na qual é revelado, claramente, o *status* de nação colonial de Antigua. Conforme argumentei em artigo recente (cf. *supra*), através de seu discurso, Kincaid intenciona relatar os problemas enfrentados por nações que passaram por um longo processo de escravidão e colonização e na atualidade sofrem as consequências maléficas advindas desse processo, situação camuflada pelos discursos ideológicos da modernidade. Acrescento que Homi Bhabha (2001: 239), autor indiano que desenvolveu a noção de hibridismo nos seus trabalhos sobre o discurso colonial, salienta que as perspectivas pós-coloniais intervêm nesses discursos que tentam dar uma “normalidade” hegemônica ao desenvolvimento irregular e às histórias diferenciadas de nações, raças, comunidades e povos, formulando suas

revisões críticas em torno de questões da diferença cultural, autoridade social e discriminação política, a fim de revelar os momentos antagônicos e ambivalentes no interior das “racionalizações” da modernidade.

Com estilo de escrita incisivo e por vezes irônico, Jamaica Kincaid aborda em *A Small Place* a problemática da colonização inglesa, do sistema de governo neocolonial de Antigua, da relação equívoca dos nativos da ilha no que diz respeito ao seu presente e passado, e as interrelações entre esses fatores, que na obra são exemplificados através dos problemas raciais e de gênero, da dependência linguística e cultural, da exploração econômica e social impulsionada pelo desenvolvimento do turismo, principal atividade econômica local. Esses são apenas alguns exemplos que ocasionam a “crise de identidade” em sociedades que, mesmo após anos de independência política, convivem com fatores advindos do passado de escravidão e colonização britânica, que atualmente têm sido substituídos pela exploração norte-americana.

A Small Place foi escrito no retorno de Kincaid a Antigua, após anos de vivência nos Estados Unidos. Ao compararmos essa narrativa com a reflexão que Smith e Cliff fazem em Lang-Peralta (*op. cit.*, 102) de que a distância geográfica entre Kincaid e a sua mãe não forneceu o poder de romper absolutamente os vínculos psicológicos entre mestre e escravo, podemos afirmar que no momento em que Kincaid retorna para sua terra natal, os desejos reprimidos que animam a sua existência emergem. Ao descrever esse aspecto, levo em conta a opinião de Davies (1994: 3) que afirma que a re-negociação de identidades é fundamental para a migração como para as escritoras negras em contextos “cross-culturais”. Ela acrescenta que é a convergência de múltiplos lugares e culturas que re-negocia os termos das experiências das mulheres negras que por sua vez negocia e re-negocia suas identidades.

Mr. Potter é uma obra de ficção cujo personagem principal é Roderick Nathaniel Potter, pai biológico de Kincaid. Bouson (2005) em Bloom (*op. cit.*, 160) comenta que embora a narrativa seja sobre o seu verdadeiro pai, não chega a ser uma biografia, pois Kincaid afirma não conhecer o pai em absoluto, ao contrário da sua mãe, que era presente na sua vida a todo instante, como demonstrado em obras anteriores. O mesmo autor argumenta também que o fato de imaginar e de escrever sobre a vida de seu pai ausente faz com que ela o torne completo, atribua-lhe uma identidade e quebre o silêncio do mesmo, que era analfabeto, que não conseguia entender a si próprio e fazer-se compreender pelos outros, que não interrogava o seu passado no intuito de atribuir significado ao seu presente e ao seu futuro.

Mais uma vez, Kincaid simboliza a problemática de identidade do sujeito caribenho e retoma o passado da ilha de Antigua por meio da sua própria dor, através da representação de um membro da sua família descendente de escravos africanos, cujo dialeto crioulo associava-se a uma história de humilhação. Ao falar “Me name Potter, Potter me name” seu pai tem a voz “tão plena de tudo aquilo que houve de errado no mundo por quase cinco séculos que poderia até quebrar o coração de uma pedra comum.”^[12] Através de *Mr. Potter*, Kincaid reafirma a condição colonial de Antigua, um país no qual as pessoas permanecem ignorantes, não são encorajadas a buscar educação, não são ensinadas a ser críticas ou a contemplar os significados de suas próprias vidas e, portanto, não são inspiradas a conectar sua situação – o fato de não possuírem a si mesmas – com uma história de escravidão e colonização (Edwards, *op.cit.*, p. 140).

Ao relatar em *Mr. Potter* a história de seu pai ausente, Kincaid conta também a sua própria história, a de Elaine Cynthia Potter, seu nome verdadeiro, a parte que falta da sua identidade. Como realça Bouson (*op. cit.*, 172), semelhantemente aos seus pais, “Elaine Cynthia Potter” torna-se uma história de autoria e autorizada por “Jamaica Kincaid” na sua narrativa contínua.

O último comentário desse artigo é baseado no romance também autobiográfico, porém não fictício, *My Brother*, inspirado na morte do irmão da autora Devon Drew, portador do vírus HIV, falecido no ano de 1996. A obra foi alvo de muitas críticas por ser considerada desprovida de foco e não retratar suficientemente a biografia do irmão de Kincaid, que, “egoisticamente” (grifo meu) escreve sobre si mesma. Por outro lado, críticos consideram o livro de memórias um trabalho brilhante “sobre o abismo entre o eu que poderíamos ter sido e aquele que somos de alguma forma”, como expressa Anna Quindlen no *The New York Times* (Edwards, *op. cit.*, 95), que por sua vez completa que considera *My Brother* um poderoso retrato de vida e morte, de familiaridade e estrangeirismo, de domesticidade e alienação. Smith e Beumel *apud* Lang-Peralta (*op. cit.*, 97) afirmam que diversos periódicos como *The Advocate*, *Artforum*, *Booklist*, *Library Journal*, *The Nation*, *the New York Times Book Review* e *People Weekly* estimam esse volume de Kincaid como digno, verdadeiro, honesto, características que condizem com o estilo de escrita da autora.

Dentre outros aspectos, Kincaid frisa o estado vulnerável e precário de cuidado com a saúde que caracteriza Antigua, e inclui uma dimensão política à falta de informação e educação que envolve a questão da doença da

12 “so full of all that had gone wrong in the world for almost five hundred years that it could break the heart of an ordinary stone.” (Kincaid *apud* Bouson, in Bloom, *idem*, 161)

qual seu irmão era portador, ampliando então questões sociais em torno de disparidades econômicas e falta de acesso a tratamento adequado (Edwards, *op. cit.*, 100-101). Similarmente, Smith e Beumel *apud* Lang-Peralta (*op. cit.*, 106) complementam que Kincaid apresenta ao leitor temas que sugerem decadência e esterilidade, tipicamente associados ao seu irmão. A alusão à sua doença é uma metáfora que simboliza as “doenças” de Antigua, qualificadas como incuráveis.

Após breve análise dos principais temas difundidos por Jamaica Kincaid em suas obras, acrescento que a falta de compreensão até mesmo no que se refere à linguagem, entre Kincaid e seus familiares, reflete a distância que a separa tanto deles quanto da sua cidade natal Antigua. É como se ela fosse uma estranha entre sua própria família e estrangeira na sua própria terra (Edwards, *op. cit.*, 106). Kincaid ressalta que não poderia ter se tornado escritora na convivência com as pessoas que mais conhecia, ao declarar: “(...) I could not have become myself while living among the people I knew best...” (Kincaid, 1997: 169 *apud* Edwards, *ibid.*, 112). Por detrás da consciência existencial e niilista da escritora se encontra uma história muito pessoal de sua obsessão e incapacidade de resolver completamente as feridas do passado: “Tenho uma linha traçada em mim que oprime tudo que eu sei sobre mim mesma até o momento”^[13] (Kincaid, 2002: 145 *apud* Bouson *in* Bloom, *op.cit.*, 169). Certa vez, quando questionada em uma entrevista sobre as críticas que classificam o seu trabalho como de alguém que escreve com ódio, com fúria, Kincaid responde que o que quer que revele em sua escrita, em sua vida pessoal ela tem incrivelmente muita sorte e supõe que é exatamente isso que lhe dá liberdade para expressar negatividades. (Edwards, *op. cit.*, 95)

Por fim, o desejo de Kincaid foi “criar um novo discurso mais adequado para reportar a verdade e a identidade de um sujeito feminino pós-colonial” (Azevedo, *op. cit.*, 104) e para tal utilizou, convenientemente, o relacionamento familiar no intuito de articular um discurso anticolonial por vezes velado, porém evidente.

5. Conclusão

A literatura é o meio através do qual os escritores pós-coloniais tentam fazer surgir a história de sua terra e dar voz à sua gente que durante anos

13 “I have a line drawn through me, and that overwhelms everything that I know about myself at this moment”.

foi privada de desenvolver a sua própria cultura até então negada e extinta pelo processo colonial devastador, imposto pelo colonizador europeu branco que fantasiou sua cultura, língua, raça e etnia como superiores às do colonizado. A tentativa de atribuir sentido à sua própria identidade e de demonstrar reação e resistência diante da opressão estabelecida pelo poder imperial são atributos que condizem com o anseio dos povos caribenhos e com o empenho dos escritores pós-coloniais em traduzirem e difundirem tal aspiração.

Representar a identidade feminina negra, duplamente colonizada e relegada a segundo plano no discurso pós-colonial, diante do quadro de insatisfações e ambições, constitui o desafio de escritoras como Jamaica Kincaid, que utiliza a escrita autobiográfica e os jogos de metáfora para ocupar espaços políticos muito reais da diáspora, desapropriação e resistência. Através da narrativa vívida da experiência de vida, brevemente analisada nesse ensaio, a autora apresenta uma posição ambígua no que diz respeito à sua identidade, pátria e família, na tentativa de reconstruir a história fragmentada do ser pós-colonial caribenho, de maneira que esta renasça e vá além daquela anteriormente determinada pelo colonizador, fruto do seu “complexo de superioridade”, que precisou do oprimido para validar essa condição, como explicou Frantz Fanon.

Agradecimentos

Agradeço à Professora Doutora Joanne Paisana pela revisão desse trabalho e ao Centro de Estudos Humanísticos da Universidade do Minho pelos recursos bibliográficos proporcionados.

Referências

- ASHCROFT, Bill, GRIFFITHS, Gareth & TIFFIN, Helen (1989), *The empire writes back: theory and practice in post-colonial literatures*, London, Routledge.
- (1995), *The post-colonial studies reader*, London and New York, Routledge.
- (1998), *Key Concepts in Post-Colonial Studies*, New York: Routledge.
- AUGUSTONI, Prisca & Viana, Anderson (2010), “A identidade do sujeito na fronteira do pós-colonialismo em Angola”, *IPOTESI*, v. 14, n. 2, p. 189-205, [em linha] disponível em <http://www.ufjf.br/revistaiptotesi/files/2011/04/16-A-identidade-do-sujeito-na-fronteira-do-p%C3%B3s-colonialismo-em-Angola.pdf> [consultado em 01.06.2012].

- AZEVEDO, Mail M. (2008), "A Expansão da Representatividade do "Eu" no Discurso Autobiográfico de Jamaica Kincaid", *Revista Letras*, v. 75, n. 75/76, p. 93-109, [em linha] disponível em <http://ojs.c3sl.ufpr.br/ojs2/index.php/letras/article/view/12186/11204> [consultado em 03.06.2012].
- BHABHA, Homi (2001), *O local da cultura*, Belo Horizonte, Editora da UFMG.
- BLOOM, Harold (2008), *Bloom's Modern Critical Views: Jamaica Kincaid*, New York, Infobase Publishing.
- CHILDS, Peter (1999), *Post-Colonial Theory and English Literature: A Reader*, Edinburgh, Edinburgh University Press.
- CRUZ, Décio T. (1998), "Fragmentação e perda de identidade na literatura caribenha: condição (pós) moderna ou (pós) colonial?" *Estudos lingüísticos e literários*, n° 21-22: 129-148.
- (2000), "O discurso do outro na literatura pós-colonial caribenha de língua inglesa", *Estudos lingüísticos e literários*, n° 25/26: 142164.
- CUNHA, Olívia M. (2002), "Reflexões sobre biopoder e pós-colonialismo: relendo Fanon e Foucault", *Mana*, v.8, n.1, [em linha] disponível em http://www.scielo.br/scielo.php?script=sci_arttext&pid=S0104-93132002000100006&lng=pt&nrm=iso&tlng=pt [consultado em 13.06.12].
- DAS, Bijay K. (1999), *Critical Essays on Post-Colonial Literature*, New Delhi, Atlantic Publishers and Distributors.
- DAVIES, Carole B. (1994), *Black Women, Writing and Identity: Migrations of the subject*, London and New York, Routledge.
- DIAS, Daise Lílian (2008), "Anais do II Encontro Internacional de História Colonial", *Mneme – Revista de Humanidades*, v. 9. n. 24, [em linha] disponível em www.cerescaico.ufrn.br/mneme/anais [consultado em 13.06.12].
- EDWARDS, Justin (2007), *Understanding Jamaica Kincaid*, South Carolina, University of South Carolina Press Columbia.
- FANON, Frantz (2008), *Black Skin, White Masks*, New York, Grove Press.
- GASS, Joanne (n.d.), "The Autobiography of My Mother: Jamaica Kincaid's Revision of Jane Eyre and Wide Sargasso Sea", in Linda Lang-Peralta (ed.) (2006), *Jamaica Kincaid and Caribbean Double Crossings*, New York, pp. 63-78.
- HAND, Felicity (2001), "Postcolonial Studies in Spain", *Links & Letters*, 8, 27-36, [em linha] disponível em <http://dialnet.unirioja.es/servlet/dcart?info=link&codigo=296478&orden=88280> [consultado em 03.06.2012].
- HUDDART, David (2008), *Postcolonial Theory and Autobiography*, London and New York, Routledge.
- HUGHES, Rachel B. (1999), "Empire and Domestic Space in the Fiction of Jamaica Kincaid" *Australian Geographical Studies*, v. 37, n. 1, p. 11-23, [em linha] disponível em <http://>

- onlinelibrary.wiley.com/doi/10.1111/1467-8470.00062/abstract;jsessionid=8E39C8EC1296448C367B37AE9C4CEBA.d02t04 [consultado em 02.06.12].
- HULME, Peter (1992), *Colonial encounters: Europe and the native Caribbean 1492-1797*, London & New York, Routledge.
- IANNI, Octavio (1996), “A racialização do Mundo”, *Tempo Social*, v. 8, n. 1, p. 1-23, [em linha] disponível em www.fflch.usp.br/sociologia/temposocial/site/.../a_racializacao.pdf [consultado em 13.06.12].
- JR. HENRIQUE CUNHA & VIEIRA, Lílian C. F. (2010) “Derek Walcott e Omeros: uma discussão sobre a problemática das identidades afro-caribenhas”, *Revista Brasileira do Caribe*, v. XI, n. 21, p. 11-44 [em linha] disponível em www.revistabrasileiradocaribe.org/revista_21.pdf [consultado em 03.06.12].
- KATRAK, Ketu (1989), “Decolonizing Culture: Toward a Theory for Post-colonial Women’s Texts”, in Bill Aschroft *et al.* (ed.) (1995), *The post-colonial studies reader*, London and New York, pp. 255-258.
- KINCAID, Jamaica (1994), *Lucy*, Trad. Lia Wyler, Rio de Janeiro, Ed. Objetiva.
- (1992), *At the bottom of the river*, New York, Penguin.
- (1991), *On seeing England for the first time*, In: *Transition*. Vol. 51, Oxford, Oxford University Press.
- (1988), *A small place*, New York, Penguin.
- (1986), *Annie Jonh*, New York, Penguin.
- (1996), *The Autobiography of My Mother*, New York, Penguin.
- KRISE, Thomas W. (1999), *Caribbeana: an anthology of English literature of the West Indies*, Chicago, The University of Chicago.
- LANG-PERALTA, Linda (2006), *Jamaica Kincaid and Caribbean Double Crossings*, New York, University of Delaware Press.
- MACDONALD-SMYTHE, Antonia (1999), “Authorizing the Slut in Jamaica Kincaid’s *At the Bottom of the River*”, in Harold Bloom (ed.) (2008), *Bloom’s Modern Critical Views: Jamaica Kincaid*, New York, pp. 31-51.
- MEYER, Susan L. (1990), “From ‘Colonialism and the Figurative Strategy of *Jane Eyre*’”, in Peter Childs (ed.) (1999), *Post-Colonial Theory and English Literature: A Reader*, Edinburgh, pp. 149-163.
- OSAGIE, Iyunolu & BUZINDE, Christine (2011), “Culture and Postcolonial Resistance Antigua in Kincaid’s *A Small Place*”, *Annals of Tourism Research: a Social Sciences Journal*, v. 38, n. 1, pp. 210-230, [em linha] disponível em <http://www.sciencedirect.com/science/journal/01607383/38/1> [consultado em 01.06.12].
- PINAR, William F. (2009), “Multiculturalismo Malicioso”, *Currículo sem Fronteiras*, v.9, n.2, pp.149-168, [em linha] disponível em www.curriculosemfronteiras.org/vol9is-2articles/pinar.pdf [consultado em 13.06.12].
- REIS, Livia (1997), *Estudos & Pesquisas: fronteiras do literário*, Rio de Janeiro, EDUF.

- SADLER, Darlene J. (2004), "Pós-colonialismo, feminismo e a escrita de mulheres de cor nos Estados Unidos" *Litcult.net*, vol 1, ano 8, [em linha] disponível em http://www.litcult.net/revistamulheres_vol8.php?id=710 [consultado em 12.06.2012]
- SAPEDE, Thiago C. (2011), "Racismo e Dominação Psíquica em Frantz Fanon", *Revista de História da África e Estudos da Diáspora Africana*, n. 8, pp. 44-52, [em linha] disponível em <https://sites.google.com/site/revistasankofa/sankofa8/racismo-e-dominacao-psiquica-em-frantz-fanon> [consultado em 13.06.12]
- SHEEHAN, Thomas W. (n.d.), "Caribbean Impossibility: The Lack of Jamaica Kincaid", in Linda Lang-Peralta (ed.) (2006), *Jamaica Kincaid and Caribbean Double Crossings*, New York, pp. 79-95.
- SMITH, Derik & BEUMEL, Cliff (n.d.), "My Other: Imperialism and Subjectivity in Jamaica Kincaid's *My Brother*", in Linda Lang-Peralta (ed.) (2006), *Jamaica Kincaid and Caribbean Double Crossings*, New York, pp. 96-112.
- SPIVAK, Gayatri Chakravorty (1999), "A Critique of Post-Colonial Reason: Toward a History of the Vanishing Present", *Cad. Pagu*, n.19, pp. 9-53, [em linha] disponível em www.scielo.br/pdf/cpa/n19/n19a02.pdf [consultado em 12.06.12].
- THIEME, John. (org.) (1996), *The Arnold Anthology of Post-Colonial Literatures in English*, London, Arnold.
- TIFFIN, Helen (1987), "Post-colonial Literatures and Counter-discourse", in Bill Ashcroft *et al.* (eds.) (1995), *The post-colonial studies reader*, London and New York, pp. 95-98.
- VIVAS, Livia M. (2011), "Interseções entre gênero, raça, turismo e exploração sexual no Caribe: o caso de Antigua", *Revista Brasileira do Caribe*, vol. XII, [em linha] disponível em <http://www.redalyc.org/src/inicio/ArtPdfRed.jsp?iCve=159121725009> [consultado em 12.06.12].
- WIELEWICKI, Vera H. (2004), "A voz pós-colonial em Wide Sargasso Sea de Jean Rhys", *Diálogos*, v. 8, n. 2, p. 27-34, [em linha] disponível em http://www.dialogos.uem.br/index.php?journal=ojs&page=article&op=view&path%5B%5D=185&path%5B%5D=pdf_163 [consultado em 13.06.2012].

PAUL RICŒUR, O CAMINHO DA SABEDORIA PRÁTICA

PAUL RICŒUR, THE WAY OF PRACTICAL WISDOM

Luís Pereira*
migbasto@hotmail.com

Paul Ricœur reabilitou o conceito aristotélico de *phronesis*, traduzindo-o por *sabedoria prática*, no âmbito da reflexão ética que culmina *Soi-même comme un autre*. O autor começa no plano moral do normativo e envolve-o pela Ética, a qual é depois considerada no seu desenvolvimento *anterior e posterior*. A sabedoria prática corresponde ao ramo da *ética posterior*, participante dos dinamismos da *praxis*, ela própria tributária de uma *ética anterior*, ancorada na vida e no desejo. Mais que um sistema, constrói-se uma grande ponte hermenêutica entre uma moral de carácter teleológico e uma outra, de matriz deontológica.

O homem *prudente* é aquele que é capaz de deliberar sobre os melhores meios, quer em relação ao fim, quer às circunstâncias que definem o objecto da sua acção, observando o momento oportuno e as razões pertinentes. A obra de Paul Ricœur é, neste campo, estimulante, porque deliberadamente entrecruza várias perspectivas de forma dialéctica e crítica. Nas suas análises, o autor segue a escola da fenomenologia e da tradição reflexiva, percorrendo os caminhos da hermenêutica e estende a *sabedoria prática*, entre outros, ao campo económico, político, judiciário e médico. Nos dias de hoje, marcados pela intolerância ou por um relativismo paralisador, a *phronesis*, como *sabedoria prática*, é uma proposta interessante e um excelente campo de trabalho.

Palavras-chave: Ricœur (Paul), Hermenêutica, Ética, Moral, Prudência, Sabedoria prática.

* Universidade do Minho, Centro de Estudos Humanísticos, Braga, Portugal.

Paul Ricœur a réhabilité le concept aristotélique de *phronesis*, le traduisant par sagesse pratique, dans le cadre de la réflexion éthique, qui couronne *Soi-même comme un autre*. L'auteur commence dans le plan moral du normatif et l'enrobe par l'Éthique, laquelle est après considérée dans son développement *antérieur* et *postérieur*. La sagesse pratique correspond à la branche de *l'éthique postérieure*, attachée aux dynamismes de la *praxis*, elle-même tributaire d'une *éthique antérieure*, ancrée à la vie et au désir. Beaucoup plus qu'un système, on construit une liaison herméneutique entre la morale de pendant téléologique et une autre, de caractère déontologique.

L'homme prudent est celui qui est capable de délibérer sur les meilleurs moyens, soit en ce qui concerne la fin, soit aux circonstances qui définissent l'objet de son action, en observant le moment approprié et les raisons pertinentes. L'œuvre de Paul Ricœur est, à ce niveau, stimulante, car il croise intentionnellement plusieurs perspectives d'une façon dialectique et critique. Dans ses analyses, l'auteur suit l'école de la phénoménologie et de la tradition réflexive, traversant les chemins de l'herméneutique et étend la *sagesse pratique*, entre autres, au plan économique, politique, judiciaire et médical. Imprégnés, de nos jours, par l'intolérance ou par un relativisme paralysant, la *phronesis*, comme *sagesse pratique*, est un précepte intéressant et un excellent terrain de travail.

Mots-clés: Ricœur (Paul), Herméneutique, Éthique, Moral, Prudence, Sagesse pratique.

A pós-modernidade assume-se, hoje, como uma época de incerteza, onde a desestruturação dos sistemas de pensamento e a recusa de uma visão unificada da natureza humana mergulhou o homem numa pluralidade insegura e constrangedora, possivelmente geradora de mecanismos de anarquia – para Sófocles, o pior dos males. A solução não está, nem regresso ao passado, nem no importar, sem mais, soluções e esquemas conceptuais de outras épocas. Mergulhados na pluralidade, temos de aceitar este desafio como próprio do hoje que habitamos. E é, também, no presente que temos de encontrar os recursos que nos apontem soluções de futuro e com futuro.

Os conflitos, solidários de uma simbólica do mal e tributários do formalismo exacerbado, fixam-nos a uma regra e tornam-nos cegos em relação a todas as outras. A resolução ou, pelo menos, a tentativa de resposta que é necessário encontrar, solicitam uma ética enriquecida pela passagem pela norma. A esta ética dá-se o nome de *sabedoria prática*, a forma que a *phronesis* dos gregos assume na contemporaneidade. Ricœur recupera o conceito aristotélico de *phronesis* face a esta nova realidade, grande parte das vezes de cor incerta, pintada em tons de cinzento, onde é necessário escolher já não entre o bem e o mal, mas, muitas vezes, entre o mal menor ou o pior. Mais do que criar um novo sistema, Ricœur compreendeu, melhor que ninguém, que temos à disposição todos os recursos necessários, mas, o que é preciso, é estabelecer pontes – o verdadeiro desafio dos tempos que percorremos.

A antropologia Ricœuriana acredita nas possibilidades do homem, encarando a sua vida como uma narração. Na exploração fenomenológica das suas capacidades, o ponto de partida é *si-mesmo*, designação que presuppõe, desde logo, a constituição de *si* através do *outro*, quer ele seja o *próximo* das relações interpessoais, quer *cada um*, enquanto participante das mesmas possibilidades e capacidades de todo e qualquer *sujeito*. A dialéctica do eu próprio e do outro, próximo ou distante, pauta todo o universo de análise do pensamento Ricœuriano. No conjunto da sua fenomenologia hermenêutica do *homem capaz*, o autor equaciona um projecto *ético-moral*. E o adágio que orienta toda a estrutura do mesmo é: *aspiração a uma vida realizada, com e para os outros, em instituições justas*. Quer o desejo do homem a uma vida realizada, quer a passagem pela norma, representada pela sociedade e pelo desejo de viver em comum, não se podem dispensar, de uma *sabedoria prática* que responda à singularidade das situações, onde a norma, devido ao seu carácter geral, não consegue exercer plenamente a sua acção. Eis o que vamos procurar explicitar neste ensaio, numa primeira parte, recorrendo, depois, numa segunda, ao acto de abordar o caso exemplar da ética médica, como a efectivação concreta da sabedoria prática.

1. Arquitectura ético-moral

É difícil discernir se Paul Ricœur^[1], ao longo dos seus escritos filosóficos, alguma vez teve a intenção de abordar o problema ético, não apenas como consequência ou oportunidade de outras reflexões, a nível pessoal ou académico, mas como um todo sistemático. Esta é certamente uma questão que permanecerá aberta, como aliás o projecto filosófico Ricœuriano o é no seu todo. Certamente, o que motiva o nosso autor é, no campo da *praxis*, enunciar as condições do agir humano que se quer sensato, porque tem um *sentido* que uma hermenêutica da acção procura discernir. Neste pequeno quadro, pintado na definição da *ipseidade* do sujeito como narrativa, Ricœur chega ao que o mesmo designa como a sua *Pequena Ética*.

1.1. Ética e Moral

O pensamento ético de Ricœur parte de duas heranças incontornáveis da história da filosofia: Aristóteles e Kant. E, não apenas destes dois marcos da aventura filosófica, mas também das respectivas tradições de pensamento, com todos os comentários, adaptações e controvérsias, a que as mesmas deram e ainda hoje dão origem.

Habitualmente, a primeira tradição está ligada àquilo que é considerado *bom* e a segunda àquilo que se impõe como *obrigatório*, ou seja, o que a herança filosófica consagrou como uma perspectiva *teleológica*, marcada pelo fim, por oposição, ou pelo menos contraponto, com um ponto de vista *deontológico*, pautado pelo cumprimento do dever^[2].

Ricœur reserva ao termo *Moral* uma dupla função: “a de designar, por um lado, o âmbito das normas, dito de outro modo, dos princípios do que é permitido e defendido, por outro lado, o sentimento de obrigação enquanto face subjectiva da relação entre o sujeito e as normas” (Ricœur, 2000: 56).

1 Num esforço de legibilidade, todo o texto será apresentado em português. Seguiu-se ao longo de todo o ensaio os textos originais. A tradução é da autoria do autor do trabalho. Procura-se sempre seguir o sentido do texto.

2 A partir desta distinção, Ricœur separa *Ética* e *Moral*, embora o mesmo não dê grande realce à distinção, já que a caracteriza como uma mera convenção (Ricœur, 1990: 5). O termo *Ética* é reservado para uma vida realizada, repleta de acções estimadas boas. Já a *Moral* está mais próxima da obrigação e da norma. *Ética* aparece quando falamos numa perspectiva teleológica e *Moral* quando nos referimos à tradição deontológica e do normativo. *Ética* encontra a sua raiz no grego *ethos* e diz respeito ao comportamento ou comportamentos, ao passo que *Moral* tem a sua raiz latina em *mores* e prende-se com os usos e costumes que segue um determinado povo.

Entendida nestes dois sentidos, a *Moral* é o núcleo duro do projecto ético-moral Ricœuriano.

No que diz respeito ao termo *Ética*, o nosso autor vê o mesmo partir-se literalmente em dois ramos: a montante das normas, temos a *ética anterior*; a jusante das mesmas, temos a *ética posterior*. A necessidade de considerar o conceito de *Ética* não de forma unívoca é essencial dado que “a ética anterior aponta para o enraizamento das normas na vida e no desejo, a ética posterior visa inserir as normas nas situações concretas” (Ricœur, 2000: 56).

A originalidade de Ricœur está na defesa de dois pontos essenciais: primeiro, procura demonstrar a relação de complementaridade celebrada entre a *Ética* e a *Moral*; depois, tenta argumentar que uma nasce da outra, nas insuficiências mútuas de cada, de modo que existe um ponto de passagem obrigatório da *Ética* pela *Moral*. O *fim* e a *norma* não são incompatíveis, nem se excluem mutuamente, antes se fecundam, transformam e enriquecem mutuamente. Se a distinção não é essencialmente boa ou, então, obrigatória, ela é ao menos operativa, conveniente, clara e distinta.

Este projecto constrói-se numa série de compromissos de difícil equação e interacção. Por um lado, evita o situacionismo da análise do caso a caso e o relativismo, que faz com que as *éticas aplicadas* adquiram preponderância sem a referência a princípios. Não havendo uma referência ao normativo, enquanto obrigação e universalidade, a *Ética* corre o risco de ser dividida em vários ramos, possivelmente estranhos uns aos outros. Num outro contexto, Ricœur considera a obrigação moral do sujeito conexas às normas, mas não deixa de lado quer o desejo, quer a vida, pois essa é uma questão que, se num primeiro momento é colocada entre parêntesis ao nível moral³, não deixa de estar presente e de fazer parte integrante da definição do sujeito como *capaz* e da sua vida como *história narrada*.

3 Ricœur procura, desde o início, defender que não é legítimo ver no pensamento de Kant uma oposição entre desejo e dever, isto é, tomar o primeiro por inimigo do segundo. O que Kant procura fazer é preservar acima de tudo o conceito de obrigação e, usando uma estratégia de depuração, excluir tudo o que não preserve o legítimo uso deste termo (Cf. Ricœur, 2000: 57). A filosofia de Kant, na óptica do nosso autor, não apenas não neutraliza, nem condena o desejo, como, na sua globalidade, deixa intacta a questão da motivação da acção. Prova disso é o *respeito*, acentuado na segunda formulação do imperativo categórico, depois do critério de *universalização e racionalidade*, colocado em evidência na primeira. O núcleo fundamental de toda a argumentação está no seguinte: “o respeito constitui apenas um dos móveis susceptíveis de dispor um sujeito moral a ‘cumprir o seu dever’” (Ricœur, 2000: 59). Podemos evocar toda uma panóplia de outros sentimentos como a vergonha, o pudor, a admiração, a coragem, a dedicação, o entusiasmo, embora o sentimento que assume maior importância é a *indignação*, considerada não apenas enquanto negação da dignidade do outro, mas também afirmação da dignidade própria (Cf. Ricœur, 2000: 59).

1.2. Uma necessária evolução

O projecto ético-moral Ricœuriano sintetiza-se na seguinte fórmula, apresentada pela primeira vez em 1990, no artigo da “Revista Portuguesa de Filosofia”, e retomada, no mesmo ano, na publicação de *Si mesmo como um outro*: “aspiração a uma vida boa, com e para os outros, em instituições justas”^[4] (Ricœur, 1990: 6). A ética, no seu carácter teleológico, tem a primazia sobre a moral, enquanto reino da norma formal e universal, embora a mesma tenha de passar necessariamente pelo normativo, na direcção da sabedoria prática. Nesta travessia, esta procura superar os conflitos abertos no campo da norma e guardar aquilo que, no campo ético, diz respeito à singularidade das situações.

No início dos anos noventa, o autor procurava equacionar o seu projecto *ético/moral na defesa* de três teses:

- 1) “a primazia da ética sobre a moral;
- 2) a necessidade, porém, que a aspiração ética passe pelo crivo da norma;
- 3) a legitimidade da norma recorrer novamente à ética, quando a mesma conduz a conflitos para os quais não existe outra saída que uma *sabedoria prática* que reenvia [...] à singularidade das situações” (Ricœur, 1990: 5).

Através do texto supra citado, constatamos claramente que o pensamento Ricœuriano desenvolve-se a partir do desejo do homem alcançar uma vida realizada, através daquilo que ele estima como *bom*. Este primeiro vector, de carácter ético, tem predominância sobre a norma, a obrigação, mas não se pode dispensar de passar por ela. Esta será uma convicção que Ricœur irá adquirir progressivamente até a colocar como ponto de ancoragem de todo o seu pensamento ético-moral, como vamos já constatar.

Na introdução a *O Justo*, um texto de 1995, Paul Ricœur traça em grandes linhas as principais ideias desenvolvidas na *Pequena Ética* (estudos VII – *O si e a aspiração ética*, VIII – *O si e a norma moral* e XIX – *O si e a sabedoria prática*) de *Si mesmo como um outro*.

O seu projecto equaciona-se, então, da seguinte forma:

“A arquitectura destes capítulos repousa no cruzamento recíproco de dois eixos, logo de dois percursos diferentes de leitura. O primeiro, ou seja, o ‘eixo horizontal’, é o da constituição dialógica do *Si* [...]. O segundo, ‘vertical’, é o da constituição hierárquica dos *predicados* que qualificam a acção humana em termos de moralidade” (Ricœur, 1995: 13-14).

4 « Visée de la vie bonne, avec et pour les autres, dans des institutions justes ».

Num outro texto do mesmo ano, Outubro de 1995, Ricœur especifica estas duas leituras cruzadas da estrutura da moralidade:

“Uma leitura horizontal leva-me a derivar a constituição do *si* do ternário: aspiração a uma vida boa, com e para os outros, em instituições justas. Uma leitura vertical segue a progressão ascendente que, partindo de uma perspectiva teleológica guiada pela ideia do viver bem, atravessa uma perspectiva deontológica dominada pela norma, a obrigação, a interdição, o formalismo, o processo e completa o seu percurso no plano da sabedoria prática que é o da *phronesis*, da prudência enquanto arte da decisão equitável nas situações de incerteza e conflito, isto é, no centro do trágico da acção” (Ricœur, 1995a: 71).

Aqui a temática sofre alguma inflexão. Na época em que publicou *Si-mesmo como um outro*, Ricœur não se tinha apercebido completamente do nó que unia a *Pequena Ética* à temática do livro, isto é, a ligação intrínseca entre a ética e a filosofia do sujeito capaz. Por isso, foi necessário fazer uma nova exploração fenomenológica dos poderes e das incapacidades que fazem do homem, agindo e sofrendo, um ser capaz. Depois, como o autor reconhece, o esquema conceptual de sucessão e articulação dos estudos deixa-se condicionar excessivamente pelo aparecimento cronológico, desde a antiguidade até aos nossos dias. Podemos ser induzidos no erro que a *Pequena Ética* é uma justaposição de doutrinas, ou então a arbitragem da sua conflitualidade. Portanto, não se trata, nem de fazer uma justaposição, nem mesmo de tentar uma conciliação entre abordagens consideradas díspares ou de todo antagónicas e inconciliáveis.

Nesta nova acentuação, Ricœur procura demonstrar que a experiência moral fundamental e ordinária nasce de “o cruzamento entre o *si* que se põe e da regra que se impõe” (Ricœur, 2001: 9). A aspiração unificada a uma vida realizada só se torna operante, quando passa pelo crivo da norma e pela prova da sua real aplicação prática aos vários campos de acção. Assim, a fórmula chave passa a ser a seguinte: “da ética às éticas, passando pela moral da obrigação, parece-me dever ser tal a nova fórmula da ‘pequena ética’ de *Si-mesmo como um outro*” (Ricœur, 2001: 9). Deste modo, o nível intermédio da lei passa a ser o nível fundamental. E assim, ao assumir como preponderante o nível da autonomia do sujeito e da filosofia moral prática, o autor não se separa de uma das conquistas da modernidade, isto é, o sujeito kantiano⁵, no qual se inspira o *sujeito capaz*.

5 A conjugação entre o nível teleológico e deontológico expressa-se através da ligação da ideia aristotélica de *preferência razoável*, *prohairesis*, ao conceito kantiano de *boa vontade*. Ricœur pugna pela existência de uma ligação forte entre os conceitos de *prohairesis*, de *boa vontade* e

Nesta capacidade, aparece imbricada a *Ética*, quer a montante, no desejo e na aspiração a uma vida realizada, quer a jusante, isto é, ao nível das situações concretas com que o sujeito é confrontado. A ética opera no domínio da *praxis*, fazendo referência à norma em domínios díspares, conexos e intimamente ligados às legítimas aspirações do ser humano. Este é um terreno que se pode tornar pantanoso, pois não existem respostas cabais. Daí, o recurso necessário a uma sabedoria prática feita não de soluções arbitrárias ou de conveniência, mas de um *equilíbrio sustentado*.

1.3. Os três vectores ético-morais

Como já constatámos, a moral no seu desdobramento em normas provadas, jurídicas, políticas, é a *estrutura de transição* da transferência da ética fundamental na direcção das éticas aplicadas que, por sua vez, lhe dão visibilidade e nitidez no plano da *praxis*. A montante, a circunstância que nos mostra a necessidade de passar a uma ética, como ética fundamental e anterior, é o lado subjectivo da obrigação moral, ou seja, o sentimento de obrigação. Já no sentido oposto, a permanência do eu, solicitude pelo próximo e a participação cívica tornam-se somente máximas concretas de acção, no campo das *éticas regionais*.

a) Aspiração ética a uma vida realizada

Ao falar de *vida boa* ou *vida realizada*, termo repescado no pensamento de Aristóteles, um dos grandes intérpretes da mundividência grega, Ricœur procura fazê-lo não no modo *imperativo*, mas sim de forma *optativa*. Contudo, este desejo deve ser encarado no sentido forte, não de uma mera aspiração subjectiva, mas, em termos heideggerianos, como a *preocupação de si* [*le souci de soi*], dos outros e das instituições. A *vida realizada* é um verdadeiro projecto que inquieta o homem, lançando-o numa busca que, indo na direcção de si, vai na direcção dos outros e do devir humano.

de respeito. Esta é uma das teses que o autor procura demonstrar, evitando a ideia de oposição entre *bom* e *obrigatório*, ou seja, entre o que seria uma filosofia prática de carácter *teleológico* e uma outra de carácter *deontológico*. Na sequência desta tese, Ricœur evita também o corte entre a moral dos *Antigos* e a moral dos *Modernos*, pois, em última análise, a possibilidade do reconhecimento mútuo e da reaproximação entre as duas não encontra a sua raiz, nem na ética, nem na moral, mas numa antropologia filosófica, onde a ideia de capacidade é o conceito director (Ricœur, 2000: 63).

A *estima de si*, ponto de partida, desenvolve-se em dois sentidos: por um lado, ela é a capacidade para *agir intencionalmente*, isto é, capacidade de escolher; por outro, ela é a *capacidade de iniciativa*, ou seja, através de escolhas concretas podemos mudar o curso dos acontecimentos. Na confluência dos dois, tomamos consciência que o projecto *ético-moral* Ricœuriano é inseparável quer de uma teoria da acção, quer de uma reflexão sobre o sujeito e as suas potencialidades. A *estima de si* assume-se assim como “o momento reflexivo da *praxis*: é apreciando as nossas acções que nos apreciamos a nós mesmos como sendo o autor e, assim, como sendo outra coisa que simples forças da natureza ou simples instrumentos” (Ricœur, 1990: 6).

Continuando, deparamo-nos com algo de novo: a aparição do *outro*. Com a entrada do outro em cena, à *estima de si* junta-se a *solicitude*. O autor, partindo do pressuposto de que cada homem é um ser em relação, procura demonstrar a seguinte tese: “a *solicitude* não se acrescenta do exterior à *estima de si*, mas antes *manifesta a sua dimensão dialogal implícita*” (Ricœur, 1990: 7). A *estima de si* e a *solicitude* caminham lado a lado, pois não se pode falar de *estima de si*, sem a colocar no mesmo patamar da *solicitude*, dado que o outro é, como eu próprio, um ser de iniciativa e com capacidade de agir⁶. Ao dizer *si mesmo*, sem o saber, eu já estou a implicar o outro que me transcende, pois, só assim eu posso dizer que o outro – *alter-ego*, *ego-alter* – também se estima a *si mesmo* como *outro*. O ponto de confluência é a exigência de *reciprocidade* que se manifesta na *amizade*, a sua forma privilegiada e mais excelente (Cf. Ricœur, 1990a: 213). E mesmo que a reciprocidade não exclua uma certa desigualdade, esta é reequilibrada, ou ao menos minorada, quer pelo *reconhecimento* do outro e das suas acções, quer mesmo pela *compaixão*.

O terceiro momento manifesta que a aspiração a uma vida realizada exige o *sentido da justiça*, já implicado, de alguma forma, no conceito de outro. “É esta passagem pela instituição, enquanto instância de distribuição, que distingue a virtude da justiça da virtude da amizade, a qual exerce-se directamente entre iguais num face a face, sem mediação institucional” (Ricœur, 1991: 180). A justiça é exigida, já que a relação com o outro não se limita à relação interpessoal, vivida, no seu modo mais excelente, na amizade, mas estende-se às instituições, isto é, às estruturas que fazem parte integrante da vida em comum, como sistemas de partilha de direitos e de

6 O autor procura dar à *solicitude* um estatuto superior ao de uma simples obediência ao dever. A este respeito, Ricœur analisa duas figuras onde o *dar* e o *receber* manifestam um vínculo de reciprocidade entre o si-mesmo e o outro [autrui]: a *espontaneidade benevolente* e o *sofrimento* (Cf. Ricœur, 1990a: 222-223).

deveres. Neste campo, a justiça aparece, preferencialmente, como justiça distributiva, isto é, cada um tem de ser o destinatário de uma partilha justa. A instituição ultrapassa o face a face da amizade e o outro transforma-se num terceiro, isto é, no *cada qual* que não é um ser anónimo, mas o parceiro de um sistema de distribuição, quer de benefícios, quer de obrigações. O autor defende que “o sentido da justiça não se esgota na construção dos sistemas jurídicos que ele suscita” (Ricoeur, 1990: 8 9), mas é também solidário da percepção do *injusto*, onde o sentido da injustiça precede pela sua lucidez os argumentos dos juristas e dos políticos (Cf. Ricoeur, 1990: 9).

b) O reino do normativo

A passagem da aspiração ética pelo reino da norma visa mostrar o vínculo entre a obrigação e o formalismo, onde os três momentos já evocados da aspiração ética encontrarão novas correspondências no plano normativo. Este é um momento de *passagem*, na direcção de uma sabedoria prática, isto é, do julgamento moral em situação, que aparece, aos olhos do nosso autor, como uma mediação face aos impasses suscitados pelo formalismo e pela universalidade a que a norma nos conduz.

O desejo de uma vida realizada, passando pela norma e conseqüente exigência de racionalidade, faz-se *razão prática* pautada pela regra formal, que não nos diz aquilo que é preciso fazer, mas a que critério é necessário submeter as máximas de acção. O desejo, o prazer ou a felicidade são colocados entre parêntesis, não porque sejam considerados desprezíveis, mas por força do seu carácter particular e contingente que não satisfaz o critério transcendental de universalização. A este nível, as máximas da acção têm de ser necessariamente universalizáveis, válidas para todos os homens, em todas as circunstâncias e sem tomar em linha de conta as suas conseqüências. Encontramos a ideia de *autonomia*, isto é, de auto-legislação, réplica da ideia da *estima de si*.

A segunda formulação do imperativo categórico coloca a pessoa como fim e equilibra, assim, o vazio formal da primeira abordagem. A evocação da figura do outro e da humanidade eleva, no plano moral, o *respeito*, à categoria representada pela *solicitude* no plano ético. É neste ponto que, segundo Ricoeur, se opera a passagem da *Ética* à *Política* e se manifesta aquilo que o *respeito* acrescenta à *solicitude*. O exercício da *violência* é o meio através do qual se opera esta passagem, pois, a relação de homem a homem não é marcada, em primeiro lugar, pela interacção ou pela cooperação, mas pelo exercício de poder de uma vontade sobre a outra.

No terceiro ponto, Ricœur aborda a passagem da quase formalização da justiça em Aristóteles, à sua formalização completa no pensamento de J. Rawls, que procura unir a tradição deontológica, com a tradição contratualista. Ricœur procura demonstrar que a teoria deontológica da justiça clama por um sentido ético da justiça prévio. Aos seus olhos, a tradição deontológica, mesmo enxertada numa visão contratualista, não pode alhear-se de um sentido ético teleológico do justo que a precede e acompanha.

c) A sabedoria prática

O momento da sabedoria prática parte do conflito da aplicação das normas às situações concretas. Esta é uma questão que nos lança naquilo a que chamamos *o trágico da acção*, que nasce sobre o fundo de um conflito de dever. É a *convicção* que mostra a necessidade da sabedoria prática, ligada ao julgamento moral em situação, pois, no mesmo, a convicção torna-se mais decisiva do que a regra e não pode ser encarada como algo de arbitrário, dado que ela alimenta-se dos recursos éticos originários que não passaram pelo crivo da norma.

E, mais uma vez, se manifestam aqui os três níveis éticos anteriormente evocados: a *estima de si*, a *solicitude* e o *sentido da justiça*, os quais, passando pelo regime da norma, geram continuamente situações de possível conflito ligadas ao trágico da acção. A *estima de si*, quando confrontada com a regra formal de universalização, gera situações de possível conflito diante do particularismo dos contextos culturais específicos. A esfera ética da *solicitude*, passando pelo equivalente moral do *respeito*, coloca enormes dificuldades, por exemplo, no campo da ética médica, ao nível dos cuidados a prestar ao doente, o respeito pela vida e as regras do Estado de Direito.

Ao nível do *sentido de justiça*, presente no plano ético, no sentido do justo e do injusto, e, ao nível moral, na tradição contratualista, constatamos que a heterogeneidade dos bens a repartir e a prioridade a dar aos mesmos, de acordo com as reivindicações de cada um, coloca enormes problemas. Assim, a figura do Estado tem a função de garantir o bom funcionamento da justiça, sobretudo no espaço público, mas também a definição, através da lei, da prioridade a atribuir aos diferentes bens. Como esta prioridade é, em última análise, aleatória e revogável, a ordem de definição e prioridade tem de ser objecto de uma discussão e de uma decisão política permanente.



Resumindo, a aspiração ética desenvolve-se no domínio do bom que se desdobra na *estima de si*, na *solicitude* e no *sentido da justiça*. Estes três vectores, presentes na aspiração ética, na passagem pela prova normativa, reivindicam a exigência formal de *racionalidade*, o *respeito* e o *sentido de equidade*. Deste modo, o plano ético, no campo do bom, e o plano moral, no da obrigação, fazem eco do devir humano entre o desejo e a auto-legislação, isto é, entre a aspiração a uma vida realizada e a busca de autonomia pelo sujeito no meio do corpo social.

Contudo, tudo ficaria um pouco no campo, quer do desejo, quer dos princípios, sem o recurso à sabedoria prática, dado que além do indivíduo e do corpo social está a vida. O objectivo é o de viver bem, no fundo, o de viver, apesar de a vida nos colocar diante da tragicidade. Mesmo assim mantém-se o adágio: viver bem, com e para os outros, em instituições justas.

2. A sabedoria prática

A sabedoria prática é a matriz das éticas posteriores ou aplicadas e consiste na capacidade ou aptidão em discernir uma regra de acção, sobretudo nas circunstâncias difíceis a que a norma tem dificuldade em responder. O exercício desta virtude aparece inseparável da qualidade pessoal do homem sábio, o *phronimos* (Cf. Ricœur, 1990a: 206).

Só no campo da *praxis*, diante das situações singulares, no seio das éticas aplicadas, a prudência pode ser colocada à prova. O caso a evocar da *ética médica* aparece como um exemplo das questões com que a sociedade tem de se confrontar ao nível do pensamento ético-moral.

2.1. Ética médica

A ética médica, melhor designada como ética para as ciências da vida ou bioética, não querendo nós aqui discorrer sobre os termos, mas considerá-los de algum modo equivalentes, orienta as preocupações do nosso autor, já no final da sua vida.

O ponto específico de análise a abordar diz respeito à orientação terapêutica da bioética em contraponto com a vertente de investigação científica, embora a distinção dos campos não seja, de modo nenhum, a manifestação de uma oposição, mas apenas a formulação de uma complementaridade^[7].

7 Quer a investigação no campo das ciências da vida, quer a utilização terapêutica dos conhecimentos têm uma vertente em comum: seja por se tratar de um conhecimento que emana da

Ricœur, na reflexão que vai fazer sobre a ética médica, segue a arquitectura proposta na *Pequena Ética de Si-mesmo como um outro*. Este não é um encontro fortuito, pois “a ética médica inscreve-se no contexto de uma ética geral do viver bem e do viver juntos” (Ricœur, 1996a: 241). Contudo, o autor segue aqui um outro percurso, já que, em lugar de partir, como na *Pequena Ética*, do nível teleológico, passando pelo deontológico e terminando no sapiencial, vai fazer o percurso inverso, ou seja, o ponto de partida, na reflexão que vamos esmiuçar, é a *sapiência ética*. A razão, que o próprio autor advoga, está na especificidade do ponto de partida, que molda o próprio julgamento ético, ou seja, “o facto do sofrimento e o desejo de ser libertado” (Ricœur, 1996a: 241).

2.2. Níveis de articulação

O ponto de partida, pela razão anteriormente evocada, é a sabedoria prática e o pacto de confidencialidade entre o médico e o paciente. A passagem ao nível deontológico, da norma e do código deontológico, opera-se a partir do interior do próprio prudencial, pois é necessário definir as regras do sigilo médico, do direito do paciente a conhecer a verdade e do seu consentimento esclarecido. Ora, isto só acontece ao nível da norma, com a entrada em cena do *justo*, aqui considerado não apenas como desejo de justiça, mas também o reconhecimento social do pacto médico, que ultrapassa uma simples relação interpessoal. No entanto, o percurso não termina aqui. São as insuficiências do nível prudencial e as dificuldades próprias da deontologia que nos lançam numa reflexão mais abrangente ligadas à ideia de saúde, que o autor enquadra no âmbito de uma reflexão sobre a *aspiração a uma vida realizada*.

a. Pacto de tratamento

Como já vimos, partimos do nível prudencial, pois a singularidade que temos de considerar é aquela em que intervém o saber médico, isto é, o sofrimento humano, pois, “o sofrimento é, juntamente com o prazer, o último reduto da singularidade” (Ricœur, 1996a: 228-229). Esta singularidade não diz apenas respeito à prática médica, pois ela não afecta unicamente o indi-

praxis e se destina, não a um puro exercício teórico, mas a tratar e curar; seja porque quer uma, quer outra, são intervenções deliberadas e concretas nos processos biológicos da vida, humana ou não.

víduo, mas, afectando-o, afecta também o corpo social ao qual ele pertence, desde a família nuclear, ao trabalho, até às instituições sociais.

Na estrutura relacional do acto médico opera-se aquilo que o nosso autor chama de *pacto de tratamento* baseado na confiança. À partida dissimétrico, o *pacto de tratamento* entre médico e paciente torna-se numa espécie de *aliança* e coloca-se na senda de uma *promessa* de tratamento e possível cura (Cf. Ricœur, 1996a: 230). O médico assume o papel de seguir o seu paciente, velar por ele, respeitando sempre a sua liberdade e exigindo apenas em troca um acto de confiança e fidelidade. Do outro lado, o paciente é aquele que se deixa conduzir sob a orientação do médico, num diálogo constante, onde o mesmo é o principal agente do seu próprio tratamento. Do mesmo modo, opera-se de maneira tácita uma *promessa* entre os dois protagonistas da relação contra o inimigo comum, ou seja, a doença. O médico através do seu saber oferece ao doente a *promessa* de um tratamento, ao menos de uma palavra que o coloque na via da cura, enquanto este, através do cumprimento dos meios de tratamento proposto, empenha-se no compromisso comumente aceite.

Temos de reconhecer o carácter singular do acto médico. É sempre um indivíduo concreto que se procura curar e não uma espécie. Isto faz com que tenhamos de reconhecer o carácter *insubstituível* de cada pessoa humana, isto é, a sua dignidade própria e inalienável. À insubstituibilidade e indivisibilidade acrescenta-se a *estima de si*, já anteriormente abordada. A *estima de si* visa o reconhecimento de si e do seu valor, como o respeito, o reconhecimento devido ao outro. No acto médico, esta procura equilibrar a relação médico-doente sobretudo quando a mesma, em virtude das circunstâncias difíceis que se colocam ao doente, pode gerar uma situação regressiva de desequilíbrio, através de comportamentos de dependência ou então de situações ofensivas e humilhantes da dignidade humana.

b. O acto médico

Quer a fragilidade da relação médico-paciente, quer os preceitos singulares gerados no julgamento prudencial, são indícios que nos lançam na direcção de um outro horizonte e operam, eles mesmos, a transição do plano prudencial ao plano deontológico. “Se o desejo de saúde é a figura da qual se reveste o desejo de viver bem sob o constrangimento do sofrimento, o pacto de tratamento, e a confidencialidade que o mesmo requer, implicam uma relação ao outro, sob a figura do médico que trata e no interior de uma instituição, a profissão médica” (Ricœur, 1996a: 242).

A função da norma é de *universalizar* os preceitos relativos ao pacto de tratamento entre o paciente e o médico. “É o elevar do pacto de confiança à categoria de norma que constitui o momento deontológico do julgamento” (Ricœur, 1996a: 233). Assim, aquilo que ao nível prudencial era um pacto de confiança, e a promessa de o manter, torna-se, ao nível deontológico, no *segredo médico* e na obrigação de o respeitar.

Diante das normas que definem o sigilo profissional do médico, é necessário considerar o direito do paciente a conhecer a verdade sobre o seu estado de saúde. O *sigilo profissional* tem forçosamente de ser equacionado em relação à *verdade partilhada* entre o médico e o paciente acerca da sua situação clínica. No entanto, esta verdade partilhada depende da capacidade do doente de a conhecer, aceitar e interiorizar, o que não é um processo de fácil avaliação. É, assim, que, para Ricœur, os códigos de deontologia desempenham também uma função específica, isto é, “o papel de permuta entre os dois níveis, deontológico e prudencial, de decisão e da ética médica” (Ricœur, 1996a: 235).

A terceira função atribuída ao nível normativo é a de arbitrar os conflitos. Não podemos esquecer que se o corpo humano é objecto de investigação, ele é também *carne* de um ser pessoal. O problema coloca-se quando o paciente torna-se objecto de investigação e experimentação científica. Neste momento, é necessário o *consentimento esclarecido*. O doente não deve apenas ser informado, mas tornado um verdadeiro parceiro voluntário na experimentação, sob pena de o mesmo se tornar uma simples cobaia ou o meio para alcançar resultados a todo o custo. Um outro ponto de possível conflito está na conjugação entre o bem-estar pessoal do paciente, a sua pessoa e dignidade, e a saúde considerada enquanto um fenómeno social. É necessário que aquilo a que chamamos de *saúde pública* seja tomado em linha de conta. Uma das questões mais preocupantes é a do sigilo profissional do médico. Por exemplo, no caso de um seropositivo, deve ou não o médico exigir que o paciente revele o seu estado ao seu parceiro sexual?! Esta é uma entre muitas outras questões que se podem colocar a este nível.

c. A sociedade e a aspiração ética

A realidade é que quer o nível prudencial, quer a deontologia nos lançam numa reflexão de carácter fundador e fundante. As normas e a deontologia, em geral, não são inócuas de sentido. Quando está em causa a pessoa humana, os seus interesses, a sociedade e a partilha de recursos temos necessariamente de reconhecer que não se trata de conceitos e reali-

dades unívocas, mas de compreender o pluralismo de ideias e de realidades expresso sobretudo nas modernas sociedades ocidentais. O que está subjacente é um conflito de filosofias, de opiniões e pontos de vista que colocam em cena aquilo que Ricœur chama de *a história completa da solicitude*^[8] (Ricœur, 1996a: 239).

Na maior parte dos debates apaixonados sobre as grandes questões bioéticas entram em jogo vários sistemas de pensamento, como maneiras de compreender e abordar as grandes questões que tocam o humano. A deontologia dá aqui claramente o salto para uma outra realidade, isto é, “a deontologia insere-se numa antropologia filosófica, que, por sua vez, não poderá isentar-se do pluralismo de convicções das sociedades democráticas” (Ricœur, 1996a: 240).

Ora, a única maneira de as sociedades plurais fazerem face a estas várias concepções partilhadas pelos cidadãos livres e iguais é socorrer-se, por exemplo, dos conceitos rawlsianos de *consenso de sobreposição* ou de *desacordo razoável*, importantes para a compreensão e resolução de alguns problemas que fazem actualmente parte do debate público das actuais sociedades democráticas e, cada vez mais, pluralistas.



Resumindo, o primeiro nível é aquele a que chamamos de *prudencial*, ou seja, o acto de julgamento coloca o paciente numa relação interpessoal com um profissional de saúde e a especificidade do acto médico está na aplicação da generalidade dos conhecimentos médicos a uma dada situação particular. No segundo nível faz-se referência à norma, que está para além do caso concreto. Este nível chama-se de deontológico, pois os julgamentos têm por base a existência de normas e *códigos*. A união entre o primeiro e segundo níveis, ou seja, os casos particulares, diante da universalidade das regras e práticas clínicas, opera-se através de julgamentos de tipo reflexivo que procuram legitimar, quer o nível prudencial, quer o nível deontológico. Contudo, não deixando de considerar como fundamental, sobretudo o segundo nível do julgamento, chamado de deontológico, no campo da *praxis*, a primazia está do lado do julgamento prudencial encarnado no primeiro nível, pois, o que no mesmo constitui o coração da ética médica é a instauração de um *pacto de tratamento*. Este acto de promessa consigna-se

8 “L’histoire entière de la sollicitude”.

numa aliança médico-paciente, tipificada no acto de prescrição, que abre a história singular de um tratamento específico e único.

Conclusão

Paul Ricœur enxerta a sabedoria prática numa ética do sujeito, conexas, por sua vez, com o regime normativo de carácter formal, tendente ao universal. Este facto conjuga-se com o trágico da acção humana, próprio do regime empírico da contingência. Numa leitura classificada pelo mesmo de horizontal, o autor faz derivar a constituição de *si* do ternário: *aspiração a uma vida boa, com e para os outros, em instituições justas*. Por sua vez, uma leitura, mas desta vez num eixo vertical, marca a progressão e conjugação entre uma aproximação *teleológica*, guiada pela ideia do viver bem, a uma aproximação *deontológica* marcada pela norma até à efectivação na *sabedoria prática*, como arte da decisão equitável em situações de incerteza e conflito.

Chegamos à conclusão que *Moral* e *Ética* são tomadas num sentido muito peculiar, sobretudo na forma como as duas coexistem no mesmo sistema filosófico-hermenêutico. A *Moral* desempenha uma dupla função: seja a de designar, por um lado, os princípios permitidos e defendidos, seja, por outro lado, o sentimento de obrigação enquanto face subjectiva da relação de um sujeito às normas. Da mesma forma, a *Ética* tem duas fases: uma *anterior*, que aponta no enraizamento das normas na vida e no desejo e outra *posterior*, que visa inserir as normas nas situações concretas.

Ricœur acentua, sem qualquer dúvida, o papel do nível normativo, na sua dupla função como *referencial* e também como *ponto de transição* entre *ética fundamental* e *éticas aplicadas*. Ao longo do seu pensamento, a norma e o normativo ganham uma progressiva preponderância até atingirem o centro de todo o edifício *Ético-Moral*.

A *phronesis* aparece envolvida no edifício *ético-moral* como ponto de apoio e fiel desta frágil balança. Ligada a todos os campos da *praxis*, desde o político, ao económico, passando pelo judicial e o campo da saúde, a *phronesis* assume-se como uma atitude concreta na procura de soluções onde a maior parte das vezes temos de escolher entre o mal menor e o pior.

Ao nível da ética médica, Ricœur procura, primeiramente, defender a articulação entre os níveis prudencial e deontológico, enraizando a questão bioética, através da medicina terapêutica do acto médico como caso exemplar, no conjunto do seu pensamento ético-moral. Quer no nível pru-

dencial, quer no que Ricœur chama de deontológico, o que está em causa é o humano e o seu estatuto, num conjunto de questões de âmbito mais alargado, que nos lançam na direcção de várias tradições éticas, elas mesmas tributárias de uma antropologia filosófica. As questões éticas tocam em noções de ordem maior, como as de saúde ou felicidade, ou então em questões tão radicais como a vida e a morte.

Lançado na direcção do homem capaz, Ricœur procura inaugurar uma atitude optimista daquele que olha sempre para as possibilidades, mesmo que ténues, e aí encontra alento capaz de nos abrir horizontes novos de justiça e, porque não dizer, de esperança – um homem que constantemente se renova.

Referências

Escritos de Paul Ricœur

- RICŒUR, P. (1957), “Le paradoxe politique”, *Esprit*, 250, mai 1957, pp. 721-745 [Publicado também em *Lectures 1, Autour du politique*. Paris: Seuil, 1991, pp. 95-114].
- (1974), “Hegel aujourd’hui”, *Esprit*, 323, mars-avril 2006, pp. 174-194.
- (1985), “Éthique et Politique”, *Esprit*, 101, mai 1985, pp. 1-11.
- (1990), “Éthique et Morale”, *Revista Portuguesa de Filosofia*, tomo XLVI, fasc. 1, Janeiro-Março 1990, pp. 5-17 [Publicado também em *Lectures 1, Autour du politique*. Paris: Seuil, 1991, pp. 258-270].
- (1990a), *Soi-même comme un autre*. Paris: Seuil.
- (1990b), *Amor e Justiça*. Trad. Miguel Serras Pereira. Lisboa: Edições 70, 2010.
- (1991), “Le juste entre le légal et le bon”, *Lectures 1, Autour du politique*. Paris: Seuil, 1991, pp. 176-195.
- (1991a), “Pour une éthique du compromis”, <http://www.fondsRicœur.fr>
- (1993), “À la Gloire de la Phronèsis”, *La vérité pratique, Éthique à Nicomaque livre VI, textes reunis par Jean-Yves Chateau*. Paris: Vrin, 1997.
- (1995), *Le Juste*. Paris: Éditions Esprit.
- (1995a), “Justice et Vérité”, *Le juste 2*. Paris: Éditions Esprit, pp. 69-83 [Publicado originalmente em *Le statut contemporain de la philosophie première*. Paris: Beauchesne, pp. 51-71].
- (1995b), *Da Metafísica à Moral*. Lisboa: Instituto Piaget, (1997).
- (1996), “La prise de décision dans l’acte médical et dans l’acte judiciaire”, *Le juste 2*. Paris: Éditions Esprit, 2001 pp. 245-255.

- (1996a), “Les trois niveaux du jugement médical”, *Esprit* («*Malaise dans la filiation*»), décembre 1996, pp. 21-33 [Publicado também em *Le juste 2*. Paris: Éditions Esprit, 2001 pp. 227-243].
- (1996b), “Connaissance de soi et éthique de l’action”, <http://www.fondsRicœur.fr>
- (2000), “De la morale à l’éthique et aux éthiques”, *Le juste 2*. Paris: Éditions Esprit, 2001 [Publicado originalmente em *Un siècle de Philosophie, 1900-2000*. Paris: Gallimard/Centre Pompidou, 2000, pp. 103-120].
- (2001), *Le Juste 2*. Paris: Éditions Esprit.
- (2004), *Parcours de la reconnaissance*. Paris: Gallimard, 2007.

Estudos

- ABEL, O. (2009), *Le vocabulaire de Paul Ricœur*. Paris: Ellipses.
- AGIS VILLAVERDE, M. (2003), *Paul Ricœur. A força da razão compartilhada*. Lisboa: Instituto Piaget.
- ARISTOTE, *Éthique à Nicomaque*, trad. J. Tricot. Paris: Vrin, 2007.
- AUBENQUE, P. (1963), *La prudence chez Aristote*. Paris: PUF, 1986.
- CHATEAU, Jean-Yves (org.) (1997), *La vérité pratique, Éthique à Nicomaque livre VI*. Paris: Vrin.
- FIASSE, G. (2006), *L’autre et l’amitié chez Aristote et Paul Ricœur. Analyses Éthiques et Ontologiques*. Louvain: Éditions Peeters.
- GARAPON, A. (2003), “Justice et reconnaissance”, *Esprit*, 323, mars-avril 2006, pp. 231-248.
- GREISCH, J. (2001), *Paul Ricœur. Itinérance du sens*. Grenoble: Jérôme Millon.
- HENRIQUES, F. (2005), “Subjectividade e alteridade em Paul Ricœur: a figura do trágico ao nível do viver”, *Subjectividade e Racionalidade* (cord. Maria José Cantista). Porto: Campo das Letras, pp. 213-233.
- JERVOLINO, D. (2002), *Paul Ricœur. Une herméneutique de la condition humaine*. Paris: Ellipses.
- KANT, E. (1785), *Fundamentação da Metafísica dos Costumes*, trad. Paulo Quintela. Lisboa: Edições 70, 2009.
- KANT, E. (1788), *Crítica da Razão Prática*, trad. Artur Morão. Lisboa: Edições 70, 2008.
- KANT, E. (1797), *A Metafísica dos Costumes*. Trad. José Lamego. Lisboa: Fundação Calouste Gulbenkian, 2005.
- LEÃO, P. (2003), “O justo na reflexão ético-política de Paul Ricœur”, *Hermenéutica y responsabilidad, Homenaje a Paul Ricœur*. Santiago de Compostela: Edición Universidade de Santiago de Compostela, 327-346.

- MÉTIVIER, P. (2000), *L'Éthique dans le projet moral d'Aristote. Une philosophie du bien sur le modèle des arts et techniques*. Paris: Cerf.
- OLIVIER PADIS, M. (2003), "À la poursuite du paradoxe politique", *Esprit*, 323, mars-avril 2006, pp. 216-230.
- PELLEGRIN, P. (2002), "Aristote", *Le vocabulaire des Philosophes. De l'antiquité à la Renaissance*. Paris: Ellipses.
- RAWLS, J. (1971), *Uma Teoria da Justiça*. Lisboa: Presença, (2001).
- SUMARES, M. (1989), *O sujeito e a cultura na filosofia de Paul Ricœur. Para além da necessidade*. Lisboa: Escher.
- TÉTAZ, J.-M. (2003), "Vérité et convocation", *Esprit*, 323, mars-avril 2006, pp. 138-155.
- THOMASSET, A. (1996), *Paul Ricœur. Une poétique de la morale*. Louvain: Presses Universitaires de Louvain.

DE PANDORA A EVA: FONTES ANTIGAS DA MISOGINIA OCIDENTAL

FROM PANDORA TO EVE:

ANCIENT ORIGINS OF WESTERN MISOGENY

Maria José Ferreira Lopes*

mlopes@braga.ucp.pt

Este texto analisa as origens helénicas da Misoginia, apresentando as principais contribuições para um repertório ideológico e literário que a cultura de Roma acrescentará com um impacto mais próximo. Abordar-se-á depois a forma como, no seio do Cristianismo nascente, a herança judaica, presente na Bíblia, se relaciona com a retórica misógina clássica, e o mito de Pandora é sistematicamente misturado com o de Eva. Observar-se-á como a palavra escrita e a sua exegese foram marcantes na continuidade de ideias e fórmulas, sempre presentes, mas a que a herança cultural dá maior fundamento.”

Palavras-chave: Misoginia, Hesíodo, Atenas Clássica, Bíblia, Pandora e Eva, Exegese, Herança Cultural.

This paper analyses the Hellenic sources of Misogyny, introducing the main contributions to an ideological and literary repertoire to which Roman culture would add with a closer impact. Then, we examine the way, within the budding Christianity, Jewish heritage, present in the Bible, relates with the classical misogynistic rhetoric, and Pandora’s myth is systematically mixed with that of Eve. We will observe how written word and its exegesis contributed decisively towards the continuity of ideas and formulae, always present, but deeply founded on cultural heritage.

Keywords: Misogyny, Hesiod, Classical Athens, Bible, Pandora and Eve, Exegesis, Cultural Heritage.

* Faculdade de Filosofia da Universidade Católica Portuguesa, Braga, Centro de Estudos Filosófico-Humanísticos, Portugal.

** Texto adaptado de uma comunicação apresentada em 6 de Junho de 2012, no âmbito das “Tardes Clássicas”, na Universidade do Minho.

Introdução

A desvalorização e o vitupério da mulher são uma realidade comum a inúmeras civilizações de todos os tempos e lugares. No entanto, a origem da sua “retórica” situa-se no berço da civilização ocidental. Foi Antípatro de Tarso, filósofo estóico, que, já na época helenística, introduziu a palavra *μισογυνία* para designar o “ódio, desagrado, desconfiança pelas mulheres”, curiosamente numa obra em defesa do casamento (c.150 a. C.). O contexto é a referência à reputação misógina da escrita (“τὴν μισογυνίαν ἐν τῷ γράφειν”) do tragediógrafo Eurípides (480-406 a.C.).^[1]

Contudo, nem o aparecimento por escrito de considerações misóginas coincidiria com a entrada em cena da literatura grega, nem o seu aparente domínio na época clássica – concretizado socialmente no confinamento ao *oikos* e no silêncio oficial da mulher – está isento de ambiguidades e exceções.

A atitude misógina foi também objecto de reflexão, nomeadamente quanto às causas. Cerca de cem anos depois do grego Antípatro, o romano Cícero defini-la-á com clareza, nas *Tusculanae Disputationes* (IV, 25),^[2] como “odium mulieris” e classificá-la-á como uma “aegrotatio animi” – uma doença do espírito –, equiparável a outras que poderiam parecer mais graves, como a misantropia e a negação da hospitalidade. Cícero vai mais longe, ao afirmar que, subjacente a estas doenças do espírito humano, está o medo – “metu” – de coisas de que se foge e se odeia “omnes aegrotationes animi ex quodam metu nascuntur earum rerum quas fugiunt et oderunt”.

O grande orador e político romano não seria certamente o primeiro nem o único a pensar desta forma, que afinal resulta da análise racional da questão. No entanto, foi na Grécia Antiga que se estabeleceram, com os alicerces da razão e da incipiente ciência, sob a esplendorosa luz do Mediterrâneo – que durante séculos iluminou mais a beleza do efebo que a do “beau sexe” –, os tópicos fundamentais de um retrato negativo da mulher

1 Trata-se de um tema de grande e longa discussão até aos dias de hoje. A este propósito, não deixa de ser interessante o episódio narrado por Ateneu de Naucratis, já no séc. III da nossa era, no *Deipnosophistae* (livro XIII, 5), segundo o qual Sófocles, quando confrontado com a acusação de misoginia feita a Eurípides, sublinhou a incoerência desta atitude com o comportamento privado do dramaturgo.

2 “Por outro lado, é o medo que faz nascer em nós as aversões opostas a estas tendências [as paixões excessivas por algo]. Por exemplo o ódio às mulheres, como se vê na *Misoginia* de Atílio; o ódio ao género humano, qual se atribui a Tímon, o misantropo; o afastamento dos deveres de hospitalidade. Todas estas aversões, que são também doenças da alma, vêm de um certo medo que se tem das coisas de que se foge e a que se odeia” (tradução minha).

que gozará de um porvir florescente: criatura frágil, irracional, luxuriosa, instável, perversa e ignorante.

O discurso misógino grego, corroborado e continuado pelos romanos, acabou por ser fortalecido pela *auctoritas* de sábios de outras origens culturais e religiosas, nomeadamente judaico-cristãs. A aparente hostilidade para com o Paganismo não impediu a nova ideologia dominante de ser profundamente influenciada pela cultura clássica, por vezes a ponto de as tradições se confundirem.

De facto, a história da misoginia e do vitupério da mulher é também a história da herança cultural e, em última instância, da palavra escrita. Domínio secularmente exclusivo do homem, a palavra foi sendo também um inimigo, por acção e até supressão, da mulher, votada ao silêncio tanto por imposição, como por falta de cultura.

Assim, as figuras de Pandora e Eva, além de mitos que simbolizam a misoginia e o peso do verbo no masculino – a primeira, no mundo clássico, a segunda no judaico-cristão –, exemplificam também o peso da herança clássica na vertente judaico-cristã da cultura ocidental.

As filhas de Pandora

Homero, o primeiro autor grego conhecido, terá cristalizado, pelo século VIII a. C., e com o olhar do seu tempo, o fascinante ambiente da Grécia Micénica de quase meio milénio antes. No mundo de Ulisses – onde se combatia dez anos por uma mulher e se errava pelo Mediterrâneo outros dez para regressar aos braços de uma esposa – a misoginia não transparece. Homem e mulher equiparam-se na forma como são brinquedos dos caprichos dos deuses, num tempo mítico em que mortais e imortais se misturavam. Ainda assim, a fragilidade e a impotência da mulher face à brutalidade dos heróis – pense-se nos *kakà érga* (feitos indignos) de Aquiles (King 1987: 25) –, sedentos de glória e poder e dominados pelas paixões mais abjectas, eram gritantes: recorde-se a causa da ira de Aquiles (*Iliada*, I, 180-187), tema da *Iliada*, e a angústia de Heitor perante o futuro de Andrómaca (*Iliada*, VI 450-465).

Mas Homero usa como ninguém as palavras quer para expor os excessos masculinos (King 1987: 13-28), quer para transformar as suas personagens femininas em verdadeiras deusas: immortaliza-as como símbolos encantadores de diversas virtudes e sentimentos tão profundamente humanos e intemporais que continuam a emocionar-nos três milénios depois.

Assim, na *Odisseia*, Penélope simboliza, além da beleza, ciência doméstica e fidelidade, a sensatez absoluta e uma inteligência que chega à astúcia, como admite o perverso Antínoo (II, 115); e na *Iliada*, Andrômaca, por exemplo, protagoniza as primeiras representações do afecto e da dor humana mais profunda (VI, 407-413 e 429-430).

Sempre cortês, Homero nunca critica abertamente as mulheres aparentemente culpadas, como Helena, antes sublinhando a beleza espantosa que a tornava irresistível (os velhos de Tróia, *Iliada* III, 155), e a sua dimensão de vítima dos caprichos divinos (*Iliada*, III, 426).

É na *Odisseia* que o poder da mulher se mostra mais ostensivamente: Ulisses está não tanto à mercê da ira de Poseidon, quanto dos apetites das deusas que o tentam reter; é Atena que o guia e protege, chegando a infundir-lhe beleza para que caia nas boas graças das mulheres; a sua incansável errância resulta do desejo de voltar para junto de Penélope, cuja mortalidade é mais fascinante que as ofertas da magnífica Calipso; na ilha dos Feácios, a sua última paragem, está à mercê da esplendorosa Nausicaa e da sua poderosa mãe, Aretê, que é quem realmente manda no reino; enfim, é Penélope que, nos seus próprios termos, testa e aceita Ulisses, mesmo depois da brutal exibição de força masculina no massacre dos pretendentes.

O mundo homérico e os seus belos mitos sofrerão numerosas alterações e interpretações na posteridade. Os poetas seguintes, sobretudo os trágicos, elaborarão novas versões e interpretações de acordo com o gosto pessoal e as preocupações do seu tempo; o Helenismo construirá paródias e atomizará as análises, culminando numa teia complexa e confusa, apenas dominada por mitógrafos envolvidos em discussões herméticas. Algumas das personagens homéricas – como Helena – serão sujeitas a juízos pouco favoráveis, mas o seu poder evocativo continua a despertar interpretações novas, provando a inesgotável riqueza do divino aedo. Não deixa entretanto de ser curioso que o Ulisses de Eça de Queirós seja muito mais machista que o original...

Entre o séc. VIII e o VII a. C., ocorreram na sociedade grega mudanças profundas que levaram a um afastamento radical do mundo de Ulisses: deixara de ser possível ir para a guerra por causa de uma mulher. O arauto da mudança, através do poder lapidar da palavra, foi Hesíodo, um camponês da Beócia que recusava a sociedade aristocrática e heróica de Homero e as suas encantadoras e poderosas mulheres.^[3] Transparece pela primeira

3 Não deixa de ser irónico que a tradição registre que o poeta misógino morreu assassinado por ter seduzido uma mulher.

vez o receio masculino face ao fascínio inexorável que elas exercem sobre a força e a razão. O poeta verbaliza este medo algo inconscientemente: além de caracterizar as mulheres como desavergonhadas, manipuladoras, mentirosas, interesseiras e curiosas – zângãos predatórios que atormentam o laborioso e sofredor abelha-homem (*Teogonia*, 590-595^[4]) –, apresenta-as como irresistivelmente sedutoras, pela beleza, ornamentos e palavra, para o indefeso homem (*Teogonia*, 585-589). E tem uma justificação imbatível: tal poder foi-lhes dado pelos deuses.

A mulher é, como Hesíodo não se cansa de repetir, um belo mal – *kalón kakón* –, disfarçado de bem (*Teogonia*, 585; *Os trabalhos e os dias*, 83); e, sobretudo, uma punição divina, uma praga contagiosa (*Os trabalhos e os dias*, 753-755), para a qual o homem não está preparado. Pior: a segunda parte do castigo de Zeus é ser igualmente impossível viver sem ela (*Teogonia*, 602-605).

Mas o impacto das concepções de Hesíodo na posteridade grega e futura será muito mais fundamental do que um retrato negativo, por mais lapidar que fosse: o poeta criou um mito sobre a criação da mulher que a diferenciou do homem, ao denominá-la como outra “estirpe e raça” (*Teogonia*, 591); e ainda vai mais longe ao subverter mitos antigos, de índole patriarcal, sobre a benfazeja deusa Pandora e atribuir-lhe a responsabilidade pelo sofrimento humano, quer devido à sua própria existência, quer pela curiosidade insaciável que a leva a soltar todos os males contidos no vaso que trazia de presente.

O novo mito, que assinala a dimensão mitopoiética na sua realização máxima e terá repercussões extraordinárias fora do Paganismo, é apresentado, com ligeiras variações, em *Os trabalhos e os dias* e na *Teogonia*. O ponto de partida de ambos os relatos é a vingança de Zeus, furioso por ter sido enganado por Prometeu, que conseguira arranjar forma de lhe roubar o fogo, de modo a ajudar os humanos. A índole caprichosa e vingativa dos deuses arcaicos é patente, chegando o deus supremo a dar a gargalhada que todos estamos habituados a associar aos vilões de caricatura, quando antecipam o sucesso de um plano maléfico...

Em *Os trabalhos e os dias*, Zeus prepara uma praga que, paradoxalmente, será vista pelo homem como uma oferta agradável: “dar-lhes-ei um mal com que todos se vão regozijar em seu coração, ao rodear de amor o mal” (57-58). É, portanto, desde o princípio, um engano. Zeus dá ordens precisas a Hefesto, Atena, Afrodite e Hermes: Hefesto forma uma jovem com barro;

4 Utiliza-se a tradução de *Os trabalhos e os dias* e da *Teogonia* de Ana Elias Pinheiro e José Ribeiro Ferreira (2005).

Atena e outras deusas vestem-na e adornam-na irresistivelmente; Atena dá-lhe instrução em labores; Afrodite infunde-lhe um poder de sedução que causará dor ao homem – “graça em torno da cabeça/ e o desejo irresistível e os cuidados que devoram os membros” (65-66); Hermes transmite-lhe uma natureza desavergonhada e manipuladora – “cínica inteligência e carácter volúvel” (67). O poeta insiste repetidamente no poder da palavra – “mentiras”, “palavras sedutoras”, “insuflou-lhe a voz” (78-79) –, mas aqui um verbo perverso, que brota paradoxalmente da divindade. Realça deste modo a dimensão enganadora da fala, só solucionável pela imposição do silêncio.

No final da construção da nova criatura, é-lhe atribuído o nome de Pandora, explicado pelo facto de todos os deuses terem contribuído com algo: é um dom de todos, embora uma “ruína para os homens” (83). Pandora é oferecida por Hermes ao pouco perspicaz Epimeteu (“o que pensa depois”), que esquece a recomendação do seu previdente irmão Prometeu e aceita, rendido, o belíssimo dom. Com ela vem um outro presente: um *pithos* – jarro fechado –, que não uma caixa, imprecisão resultante de um erro de tradução de Erasmo com tremendos efeitos na representação verbal e iconográfica do mito. Pandora abre, acto contínuo, a tampa, deixando escapar os males a que a humanidade tinha sido poupada antes da entrada em cena da criatura maléfica e curiosa: fome, doenças, guerra, trabalho árduo, velhice... Restou a esperança, porque Zeus não a deixou sair, o que se presta a várias possibilidades interpretativas.

Na *Teogonia* o relato é bem mais breve e concentra a construção do instrumento de vingança de Zeus em Hefesto e Atena – a deusa dos olhos brilhantes que, apesar de mulher, saiu diretamente da cabeça do pai, sem qualquer intervenção feminina –, o que não deixa de ser simbólico. Sem nomear a bela criatura, nem relatar o modo como ela chega aos homens, Hesíodo passa para a definição da mulher nos seus traços mais terríveis, e apresenta o segundo castigo com que Zeus puniu o homem: se tentarem fugir à desgraça do casamento, morrerão abandonados e os parentes, antes indisponíveis, ficarão com os bens. Assim, a mulher é um duplo castigo, porque se sofre com ela e sem ela.

A influência de Hesíodo na Grécia Clássica foi avassaladora devido ao seu prestígio, e condicionou quer a imagem e direitos da mulher, quer os costumes do casamento.

Foi amplamente aceite a ideia da necessidade de controlar totalmente a mulher, impondo-lhe o recolhimento e o silêncio, para não poder exercer os seus dotes de sedutora quer pela aparência, quer pela palavra; e tirando-lhe qualquer direito civil, para que não tivesse capacidade económica e de

intervenção pública: era controlada por um tutor, o *kyrios*. Todavia, continua a ser ela a transmitir a linhagem dos cidadãos.

Na senda do *kalón kakón* de Hesíodo, começam a surgir escritos lapidares que vão constituir o repertório misógino que a posteridade glosará até à caricatura, como é norma numa cultura centrada na palavra escrita. O primeiro é o obscuro Semónides de Amorgos, poeta jâmbico que viveu entre Hesíodo e o dealbar da época clássica. Dos fragmentos da sua obra destaca-se o famoso *Jambo das Mulheres*. Enquadrada pelo ambiente popular e jocoso típico da poesia jâmbica, a obra é uma lista de tipos – e portanto defeitos – femininos associados a um animal ou elemento específico. São eles: porca, raposa, cadela, terra, mar, burra, gata, égua, macaca, abelha. Veja-se o primeiro:

Diferente o deus fez o carácter da mulher,
no início. Uma fê-la da porca de longa cerdas;
em sua casa tudo está repleto de imundice,
em desordem ou a rolar pelo chão.
Ela própria, suja, com roupas não lavadas, 5
sentada no meio do esterco, engorda. (Brasete 2005, vv.1-5)

Apesar de tudo, aparece um tipo positivo de mulher, correspondente a um animal bom – a abelha, símbolo masculino para Hesíodo.

Nos finais do Período Arcaico, inicia-se uma transformação na cultura grega com efeitos extraordinários: o pensamento mítico é substituído pelo domínio da Razão; e a primazia de Homero como fonte de todo o conhecimento foi ocupada pela Filosofia, enorme guarda-chuva que abrangia todas as áreas do saber, incluindo a balbuciante ciência. O homem é o centro das preocupações intelectuais e morais; a mulher é penalizada pela sua diferença em relação à nova medida de todas as coisas. Mais ainda: foi também afastada da posição central que ocupara como símbolo de beleza e causa de paixão. O “amor grego” tornara-se a suprema forma de afecto. A concepção da filosofia do séc. V segundo a qual a contemplação da beleza masculina levava a emoções sublimes subalternizou ainda mais a mulher.

A extraordinária grandeza dos filósofos gregos teve efeitos profundos, e as suas ideias sobre a mulher, agora fundadas numa alegada análise científica, ficarão gravadas por milénios. É o caso das famosas afirmações de Aristóteles sobre a inferioridade da mulher em obras como o *De Generatione Animalium* ou *Historia Animalium* – títulos cuja generalização em latim diz tudo quanto ao impacto futuro.

No âmbito literário, a preocupação pelo homem e suas circunstâncias afirmou a Tragédia como a expressão artística fundamental. Embora as mulheres estivessem proibidas de representar, muitas das personagens principais eram femininas – precisamente as encantadoras e infelizes heroínas homéricas, agora analisadas noutros pontos de vista. Na realidade, a tragédia expõe as perspectivas morais sobre a mulher, nomeadamente mostrando os excessos que poderiam ocorrer se não houvesse um forte controlo legal e social sobre ela.

Na Grécia Clássica, particularmente em Atenas, ^[5] a mulher era definida por oposição ao homem, sobretudo em três dicotomias: escravidão vs. liberdade; incontidência vs. autocontrolo; apetites e emoções corporais vs. racionalidade. Consequentemente, ele era livre e cidadão, enquanto ela era escrava das paixões e não usufruía de quaisquer direitos políticos, sendo os direitos legais e económicos reduzidos.

Na tragédia clássica, segundo Roger Just, os perigos femininos são enquadrados em dois apartados fundamentais: o Inimigo Interno – “the enemy within” –, manifesto na ferocidade vingativa que resulta da insegurança e da impotência (Eurípides, *Íon*); passando pela excessiva expressão da dor e da Fraqueza, que ameaçam a cidade (Ésquilo, *Sete contra Tebas*); até à obediência a leis divinas que leva à desobediência às leis humanas e à desgraça (Sófocles, *Antígona*). E a Selvagem Externa – “the savage without” –: das figuras míticas monstruosas, normalmente femininas, às *potnia theoron* (a feiticeira Circe da *Odisseia*) de matriz mediterrânica; passando pela loucura bárbara (Eurípides, *Medeia*), ébria (Eurípides, *Bacantes*, Ésquilo, *Ménades*) e amorosa (Eurípides, *Hipólito*, Ésquilo, *Agamémnon*).

Fora dos dramas extremos e catárticos da *skéné*, que aconselhavam o controlo absoluto, na vida diária, a mulher acabava por assumir um papel e um poder algo consideráveis, patentes em figuras como Aspásia e no relato de Iscómaco a Sócrates no *Oikónómicos* de Xenofonte.^[6] Porém, mesmo neste caso, mantém-se a perspectiva paternalista: Iscómaco, na linha do uso de inspiração hesiódica, casara, aos trinta anos, com uma jovem de cerca de quinze, saída directamente do gineceu materno; depois, “instruíra-a” durante alguns anos até a deixar capaz de, na prática, tomar conta da administração da *res familiaris*, de modo a que ele se dedicasse completamente à vida política. Será com este mesmo paternalismo que, quinhentos anos

5 A Esparta pós-conquista da Messénia é uma excepção consabida.

6 Há no entanto quem interprete o texto como irónico, visto a família de Iscómaco ser, aparentemente, bastante escandalosa.

mais tarde, os contemporâneos de Trajano apreciarão o seu casamento com a muito mais jovem Plotina.^[7]

Iscômaco descaíra-se, vítima da técnica socrática, pois a opinião oficial dos homens do seu tempo está patente nas duras recomendações de Péricles – o mesmo que nunca saía de casa sem abraçar Aspásia (Plutarque, *Vie de Périclès*, 24, 2-12) – às viúvas da Guerra do Peloponeso, pelo menos na versão do aristocrático e conservador Tucídides (2, 45, 2).

Contudo, há estudiosos que afirmam a existência, precisamente à volta e na senda de Sócrates,^[8] de um movimento se não feminista, pelo menos defensor de uma certa igualdade de capacidades entre os sexos. Esta perspectiva terá sido sobretudo defendida por discípulos menos célebres de Sócrates, como Antístenes, fundador da escola Cínica, e Êsquines de Sfetos,^[9] grandes admiradores de Aspásia. O par filosófico modelo é constituído por Crates de Tebas e Hipárquia, pregadores itinerantes da escola (Flacelière 1971: 700-701).

Mesmo Aristóteles, alguns anos mais tarde, acabará por valorizar o casamento como *philia*, encetando um processo que só no tempo de Plutarco atingirá o seu termo, equiparando-se ao *eros*. Nas artes plásticas, com Praxíteles (395 – 330), a beleza do corpo feminino recomeça a ombrear com o masculino, num processo que só no tempo de Plutarco atingirá o seu termo.

No âmbito da tragédia, as palavras de Medeia e do coro das Coríntias na *Medeia* de Eurípidés também assinalam algo de novo – quanto mais não seja, e à semelhança das famosas obras aristofânicas (*Lisístrata* e *Assembleia das Mulheres*), que a condição feminina era um tema relevante. Medeia, se bem que de credibilidade diminuída por ser bárbara e bruxa e estar fora de si como uma leoa^[10] – uma selvagem externa –, ousou fazer um retrato objectivo da condição da mulher:

7 É essa a opinião de Plínio, o Jovem, no *Panegyricus*, 83, 8.

8 Sócrates afirma que a natureza da mulher não é em nada inferior à do homem, com a excepção do discernimento e da força. Mas Sócrates refere-se ao discernimento que se apoia no saber de experiência e educação, algo a que as gregas naturalmente não podiam almejar, dada a sua reclusão e pouca instrução; a inteligência – σύνεσις – é para ele inata. (Plutarque 2002: 10).

9 Antístenes, fundador da escola cínica, proclama que a virtude (ἀρετή) do homem e da mulher é a mesma; Êsquines de Sfetos, no seu diálogo *Aspásia*, supõe admitido o princípio da igualdade moral dos sexos e da identidade das virtudes femininas e masculinas. (Plutarque 2002: 10).

10 Eurípidés caracteriza-a sistematicamente como tal.

De tudo o que tem vida e pensamento, somos nós, mulheres, as criaturas mais miseráveis. Em primeiro lugar necessitamos, gastando mais dinheiro do que ele merece, comprar um marido e conceder um dono ao nosso corpo – mal ainda mais forte do que o outro. [...] Quando a vida doméstica se torna pesada a um marido, ele vai procurar lá fora alívio para o seu coração e volta-se para um amigo ou camarada da sua idade. Nós, porém, não podemos ter olhos senão para um único ser. Dizem que vivemos uma existência sem perigos, dentro de casa, ao passo que eles combatem com a lança. Pobre raciocínio! Antes queria lutar três vezes debaixo do broquel que dar à luz uma única vez. (Eurípides s/d: p. 23)

Embora um pouco mais à frente assuma que as mulheres eram por natureza incapazes de praticar o bem,^[11] as Coríntias imediatamente lhe apontam uma luz ao fundo do túnel da condição feminina:

Os homens têm agora desígnios pérfidos, já não é duradoira a fé jurada aos deuses. O nosso comportamento terá bom renome por um desvio de opinião. Virá um dia em que será honrado o sexo feminino: sobre as mulheres já não pesará uma fama injuriosa. (Eurípides s/d: Estrofe I, p. 30)

O progresso na condição feminina que atravessa o Helenismo, atingindo o auge no séc. II da nossa era, é patente nos *Moralia* de Plutarco, nomeadamente nas *Condutas meritórias das mulheres*, um repertório de heroínas enquadráveis num *continuum* encetado por Homero (Plutarque 2002: pp. 10 e *passim*).

Pelo tema, esta antologia tem traços de elogio fúnebre e de tratado filosófico. De facto, a obra é justificada como uma consolação de uma amiga, Cléa, pela morte de outra, Leontis: “se consoler à l’aide de la philosophie [...] et surtout louer les qualités de la défunte”, inspirando-se nas inscrições masculinas gregas, de acordo com o costume romano da *laudatio funebris*. A conversa de Plutarco e Clea, partindo do elogio das qualidades da falecida, desemboca na “idée que le sexe féminin, du point de vue de l’ἀρετή, n’a rien à envier aux hommes”. De facto, numa civilização “imbue de la supériorité masculine”, que melhor forma de “louer une femme que de l’égalier aux hommes?” (Plutarque 2002: pp. 10 e *passim*).

Plutarco voltará (nas *Histórias* e em outras obras, como o *Amatorius*) ao tema da igualdade dos sexos no que diz respeito aos méritos. A ἀρετή é uma

11 Além de declarações como esta, a monstruosidade assassina da Medeia de Eurípides indignou muitos atenienses e cimentou a já aludida reputação misógina do tragediógrafo. Creio que é clara a ambivalência do autor.

designação genérica que inclui uma série de virtudes: σύνεσις – inteligência ao serviço do bem; φρόνημα – nobreza de sentimentos; ἀνδρείος – coragem e valentia; φρόνησις – prudência; δίκαιος – sentido da justiça; φιλάνδρος – fidelidade no amor; μεγαλόφρων – grandeza de ânimo; φιλάνθρωπος – piedade/bondade.

Todavia, este “feminismo” do moralista de Queroneia continua muito fiel à concepção tradicional dos gregos sobre o que deveria ser uma mulher honesta: a reserva, a fidelidade e a bondade continuam a ser as suas virtudes cardeais. A mulher pode apresentar virtudes masculinas como o sangue-frio, e a inteligência política, mas só em circunstâncias excepcionais, pois são apanágio do homem. A atitude ideal da mulher, a mais conveniente “à sua natureza”, é sobretudo mostrar modéstia e “apagamento”.

As atitudes misóginas persistiram ao longo da época helenística, glossando alguns dos tópicos dos poetas arcaicos. Pense-se na famosa citação de Menandro que coloca a mulher, o mar e o fogo no mesmo nível como três males: “θάλασσα καὶ πῦρ καὶ γυνή τρίτον κακόν” (*Fragmenta Comicorum Graecorum*, t. iv, p. 340). Mas a manifestação máxima, pela quase abjeção da personagem e sobretudo pelo enorme impacto na Idade Média e no Renascimento, ocorrerá no tempo de Plutarco: são os *Oxímoros* escritos pelo filósofo silencioso (Taciturnus) Secundus. Vejam-se algumas definições de mulher: “uma depravação que controla o corpo”; “uma leoa na vossa cama”; “uma víbora vestida”; “um castigo quotidiano”; “um entrave à tranquilidade”; “o saque da nossa vida”; “uma guerra muito dispendiosa”; “uma besta maldosa”; “um instrumento para a procriação”; “um mal necessário” (Philonenko 1991: 377-378, tradução minha). Acima de todas as frases do Taciturnus reinará na posteridade a notória “πᾶσα γυνή πόρνη” (Philonenko 1991: 374), que Jean de Meung fará ecoar na Idade Média Ocidental.^[12]

Pandora Matrona

A forma como os romanos dos primeiros tempos definiam e enquadravam a mulher na sociedade assemelhava-se em muito à dos atenienses. Os *maiores* – antepassados – consideravam que, em paralelo com a fragilidade física, a mulher sofria de *infirmetas consili* – fragilidade de espírito –, pelo que precisava de se submeter a um *tutor* (Cícero, *Pro Murena* XII, 27). Catão, o Censor, representante máximo das tendências conservadoras do *mos maiorum* – costumes dos antepassados –, expressou-se com uma

12 “Toutes estes, serés, ou futes,/ De fait ou de volenté putes” (*Roman de la Rose*, vv. 9489-9490).

clareza brutal no seu discurso no âmbito do processo de revogação da *Lex Oppia* (195 a. C.),^[13] reproduzido e, naturalmente, retocado, por Tito Lívio: a mulher é “indomitum animal, impotens natura” – animal indomável, natureza descontrolada^[14] – que era capaz de tudo, pelo que tinha de ser dominado – “frenari” (*Ab Vrbe condita*, XXXIV, 2, 12).

O *imperium viri* – poder do varão –, quer do pai, quer sobretudo do marido, permitiu, pelo menos até ao século I a. C., um controlo de vida e morte sobre a mulher. Como em Atenas, era a cidadã que transmitia o direito de cidadania, mas gozava de uma posição mais elevada graças ao estatuto de matrona, que conferia *sanctitas*. Por outro lado, a romana não estava confinada ao lar e, mesmo com a imposição de um tutor, os seus direitos económicos eram bem mais amplos que em Atenas.

Sendo a civilização romana eminentemente moral, e apesar de a beleza ser muito importante, instituiu-se um sistema de virtudes correspondentes ao ideal feminino da mulher de estatuto mais elevado, a *matrona*: *grauitas* (compostura e autoridade) e *comitas* (afabilidade), *industria* (donde o “lanam fecit” – fiou lã – repetido nos epitáfios), *parsimonia* e *sobrietas* são acompanhadas pela hierática *sanctitas* (inviolabilidade), mas as mais relevantes eram as *pudivicia/castitas* (modéstia/castidade) (Ratti 1996: pp. 119-124), como não se cansam de assinalar autores como Juvenal e Séneca.

Apesar destas virtudes e das numerosas demonstrações de empenho pelo bem comum, narradas em tom solene por Tito Lívio, e exemplificadas pela dádiva das jóias para ajudar na luta contra Aníbal – como recordou um dos tribunos proponentes da revogação de *Lex Oppia* –, a marca negativa persistia, reflectindo-se nas palavras. Desde logo, as que designam a mulher são também imbuídas de um tom pejorativo: *mulier* (além do correspondente adjectivo *muliebris* e do advérbio *muliebriter*) e *femina* são vistas como sinónimos de fraqueza física, emotividade excessiva e ligeireza

13 Este decreto fora promulgado em 215 a. C., no auge da Segunda Guerra Púnica, quando os recursos financeiros e humanos de Roma estavam quase exauridos, e impusera um controlo muito apertado do luxo das mulheres. Curiosamente, abrangia também o número de cavalos que os carros das mulheres podiam ter... Vinte anos depois, com a Urbe enriquecida pelo imenso saque de Cartago, todos, das crianças aos cavalos, podiam usar ornamentos mais luxuosos do que as mulheres (*Ab Vrbe Condita*, XXIV, 1, 6). Mais do que a revogação da lei em si, o que assustou Catão foi a capacidade de mobilização e pressão das mulheres, que usaram todos os recursos dos políticos masculinos, passando por cima da autoridade e poder dos maridos e até da vergonha de se exporem publicamente que era suposto terem: “matronae nulla nec auctoritate nec uerecundia nec imperio uirorum contineri limine poterant” (*Ab Vrbe Condita*, XXIV, 1, 5).

14 Recorde-se, no sentido oposto, o famoso “Ille potens sui” horaciano (*Odae* III,29,41): o que tem controlo total sobre si.

nas opiniões. Mais marcante ainda foi o facto de os autores mais conceituados da cultura latina reflectirem este parecer em personagens, retratos e sobretudo frases que se tornaram antológicas, como “Mulier es, audacter iuras” (Plauto, *Amphytruo*, II, 2, 206), “varium et mutabile semper femina” (Virgílio, *Aeneis*, IV, 569-570), e o *adýnaton* aplicado por Juvenal à mulher perfeita, destinado a ser repetido na posteridade: “rara auis in terris nigro-que simillima cycno” – uma ave rara na terra, muito semelhante a um cisne negro (que os antigos pensavam não existir) (*Sátira VI*, 165).

A revogação da *Lex Oppia* foi um momento fundamental na progressiva libertação da mulher romana em relação aos costumes dos *maiores*: demonstrou não apenas a surpreendente capacidade de mobilização cívica das matronas, como o quanto uma parte da elite romana se preocupava com a condição delas. Por outro lado, acontece no início da crise de crescimento provocada pela transformação de Roma numa potência mundial, que terá o seu auge no século I a. C. Com a derrota dos Cartagineses, último rival na hegemonia do Mediterrâneo, desapareceu, por bastante tempo, uma das principais causas da vigência das virtudes tradicionais: a guerra *ad portas* – “proximus urbi / Hannibal et stantes Collina turre mariti” (Aníbal às portas de Roma e os maridos de pé na torre Colina), dirá Juvenal três séculos depois. A outra grande causa prende-se com as riquezas imensas e as ideias novas – como o Epicurismo – que as conquistas da Grécia e do Oriente helenizado trouxeram: “luxuria incubuit uictumque ulciscitur orbem” (a luxúria assaltou-nos e vingou o mundo vencido), concluirá o moralista (*Sátira VI*, vv.287-293, tradução minha).

A alta sociedade da Roma do século I a. C. é povoada de mulheres que garantiram a sua imortalidade graças à literatura latina e nos dias de hoje nos entram em casa através da televisão. Os seus retratos, feitos muitas vezes por rivais políticos ou amantes despeitados, transmitem uma imagem algo libertina: escandalosas como Clódia, musa de Catulo; individualistas como Terência, mulher de Cícero; conspiradoras como Semprónia; aventureiras enfurecidas como Fúlvia, inimiga implacável do grande orador; enfim, obrigadas a parecer honestas como a segunda mulher de César, e sistematicamente caluniadas como a sua amante estrangeira Cleópatra. Parecia que, ao mesmo tempo que o *imperium viri*, as virtudes traçadas pelo *mos maiorum* estavam em grande parte perdidas. No entanto, encontram-se também, e precisamente na família de Augusto – que seria assombrada pela estrepitosa queda da sua única filha, Júlia, que arrastou ao exílio Ovídio, o *doctor amoris* –, matronas ricas e influentes mas tradicionais nos costumes: Aurélia, mãe de César; a imperatriz Lívia Drusila; Antónia, filha do notório Marco

António; Octávia, mulher deste e irmã de Augusto. As virtudes da matrona, associadas cada vez mais ao pensamento estóico e depois ao Cristianismo, persistirão ao longo dos últimos séculos do Império do Ocidente.

Algo paradoxalmente, a evolução no sentido do aumento dos direitos cívicos da mulher, que atingirá o auge no século II, vai resultar do esforço de restauração das virtudes tradicionais da família romana, ameaçada quer pela liberdade de costumes, quer pela baixa natalidade. É disso exemplo o direito das mães de três filhos a deixarem de ter tutor (*sui iuris*), instituído por Augusto. Na época áurea do império, durante a dinastia dos Antoninos, as romanas livres gozavam de direitos civis mais amplos que as gregas. Apesar de nunca terem obtido prerrogativas políticas,^[15] o direito de possuírem e controlarem bens avultados, depois de legalmente contornada a posição do tutor, permitiu a numerosas mulheres, sobretudo das franjas mais elevadas da sociedade, uma condição privilegiada – situação nada pacífica para alguns, como Juvenal atesta (*Sátira VI*, v. 457), e que acarretou perseguições.

Mas também ocorreu uma evolução num nível mais relacional: como destaca Paul Veyne, a partir do século II, nos círculos mais elevados do Paganismo, espicaçados pelas críticas cristãs à suposta depravação típica do Paganismo, verifica-se a criação do conceito de casal, com uma posição de igualdade partilhada por ambos os membros (Veyne 1978: pp. 37-38). Essa nova dimensão do casamento é visível numa inscrição em verso, datada de 384, dedicada por Vettius Agorius Praetextatus a Aconia Fabia Paulina, sua esposa durante quarenta anos: “Paulina, companheira do meu coração, fonte de modéstia, o laço de castidade e amor puro e confiança nascido no céu, a quem confiei os segredos escondidos no minha mente; presente dos deuses, que unem o leito marital com laços de amizade e pudor” (CIL, vol. VI, nº. 1,779).^[16]

Ainda assim, os estereótipos misóginos persistem. É de facto nos primeiros séculos do Império Romano que encontramos as vozes mais impactantes transmitidas à Idade Média, que as estimou e adaptou com quase devoção à sua *forma mentis*, e redescobertas pelo Renascimento. Destacam-se, pela sua influência na posteridade, Ovídio, Séneca, o Estóico, e Juvenal.

15 Algumas imperatrizes, como Lúvia Drusila ou as famosas Júlias sárias dos Severos, usufruíram de títulos e poderes notáveis.

16 “Paulina nostri pectoris consortio/ fomes pudoris castitatis vinculum/ amorque purus et fides caelo sata / arcana mentis cui reclusa credidi/ munus deorum qui maritalem torum / nectunt amicis et pudicis nexibus”. Tradução minha.

Ovídio, que nos seus tratados sobre o amor frivoliza a mulher e a apresenta como falsa e enganadora, sublinha, de algum modo na senda que depois Secundus Taciturnus seguirá, que todas estão disponíveis para serem seduzidas, bastando encontrar a estratégia adequada. Paralelamente, estabelece o direito do homem a seduzir impunemente, sem quaisquer entraves morais:

Prima tuae menti ueniat fiducia, cunctas
 Posse capi; capies, tu modo tende plagas (*Ars amandi*, 1,269-270)
 (...)Ludite, si sapitis, solas impune puellas:
 Hac minus est una fraude tuenda fides.
 Fallite fallentes: ex magna parte profanum
 Sunt genus: in laqueos quos posuere, cadant.^[17] (*Ars amandi*, 1, 643-646)

A *Consolatio ad Heluiam Matrem* de Séneca sintetiza as extraordinárias qualidades de Hélvia, amiga pessoal a quem o filósofo queria consolar, com frases como: “non potest muliebris excusatio contingere ei a qua omnia muliebra uitia afuerunt” – “a desculpa de ser mulher não pode atingir uma pessoa de quem todas as falhas femininas estão ausentes” (16, 2); e “Non te maximum saeculi malum, inpudicitia, in numerum plurium adduxit” – “O impudor, o maior mal do nosso tempo, não te pôde incluir na classe mais numerosa das mulheres” (16,3) (tradução minha).

Mas o texto mais marcante, quer pela misoginia tão reaccionária como inexorável, quer pela influência dos seus versos lapidares,^[18] situa-se paradoxalmente no tempo do imperador Adriano: é a já citada *Sátira VI* de Juvenal.

O poeta ataca furiosamente todos os tipos de mulher casada, mais ou menos livres, do seu tempo, tipificados através dos defeitos que o poeta considera relevantes: a luxúria, que permite às mulheres cometerem imensos crimes, e leva à entronização dos gladiadores como ídolos supremos; a mania dos tribunais; a crueldade histórica e gratuita; o culto absoluto da beleza, que conduz tanto ao luxo excessivo como a práticas anticoncepção-

17 “Que venha à tua mente esta primeira certeza: todas podem ser vencidas; apanhá-las-ás, estende apenas os teus laços. (...) Se sois sábios, brincai apenas com as jovens raparigas: podeis fazê-lo impunemente. Isso é menos que um engano, desde que guardéis a boa fé nas outras coisas. Enganai as enganadoras. As mulheres, na sua maioria, são uma raça pérfida: que caíam nas armadilhas que elas mesmas puseram.” (tradução minha).

18 Entre os textos influenciados por Ovídio e Juvenal, recorde-se a continuação do *Roman de la Rose* por Jean de Meung (c. 1275) e as *Lamentationes Matheoli* de Mathieu de Boulogne (c. 1295), que exemplificam claramente a interpenetração das diatribes homiliéticas cristãs com a tradição misógina greco-latina.

nais; o pedantismo das cultas e o uso obsessivo do grego; o exercício das armas, sobretudo por trazer vergonha ao marido, etc. Acima de todos os defeitos – com a exceção da conspiração para matar o marido... –, está a riqueza, pois graças a ela “nil non permittit mulier sibi, turpe putat nil” – “não há nada que ela não se permita, nada que considere torpe” (VI, 457) (tradução minha).

Se este desabafo é compreensível por revelar a irritação de um Catão, o Censor, do século II perante o processo que levou muitas mulheres a libertarem-se do controlo dos tutores e a usufruir da riqueza e do poder que esta confere, não deixa de ser surpreendente que, como já foi acima referido, o poeta também critique as mulheres que não têm nenhum dos defeitos mencionados ao longo da sátira: as Cornélias¹⁹, mulheres virtuosas, belas, cultas, férteis e nobres, mas por isso mesmo altivas, que inferiorizam o marido; e as absolutamente perfeitas, as tais *aves rarae*, insuportáveis pela sua superioridade – “quis feret uxorem cui constant omnia?” (VI, 166). Juvenal afigura-se, portanto, como um exemplo canónico da definição dada por Cícero da *aegrotatio animi* da misoginia: vê a mulher como uma ameaça, a quem odeia e de quem foge.

As filhas de Eva e Pandora

Falar da mulher no Cristianismo é falar de Eva e da exegese minuciosa das poucas linhas dos capítulos 2 e 3 do *Génesis* em que a mãe da humanidade aparece. É a Virgem Maria que de algum modo redime e compensa o alegado crime de Eva. Todavia, tal não foi suficiente para perdoar e esquecer.

A palavra escolhida e a sua interpretação constituem o centro de tudo no *Génesis*, e os comentários, nem sempre concordantes, de exegetas judeus helenizados como Filon de Alexandria, e dos grandes teólogos dos primeiros séculos do Cristianismo – Santo Agostinho, Stº Ambrósio e São Paulo, mas também Tertuliano e São Jerónimo, entre muitos – influenciarão toda a Idade Média, e muito além.

Narrativa hebraica de origens profundas na região mesopotâmica, o *Genesis* apresentava duas versões da criação. A versão *javista* foi a preferida pelos primeiros exegetas e apresenta uma visão muito hierarquizada que, em conformidade com a sociedade do tempo, destaca o homem. Adão é criado primeiro e tem igualmente a primazia no uso da palavra: é ele,

19 Séneca não parece sentir-se tão inferiorizado, pois elogia Cornélia pela sua constância face à dor (*Consolatio ad Heluiam matrem*, 16,6).

o *nomoteta*, que nomeia todos os seres criados por Deus, e que nomeará a primeira mulher. A prioridade cronológica de Adão torna desde logo a mulher secundária; além disso, ele é que foi criado à imagem – *imago* – de Deus, sendo por isso a substância, de natureza essencial. Vários exegetas atribuem à mulher apenas a semelhança – *similitudo* – por ter sido retirada da costela de Adão; ela é uma derivação da substância, um acidente, associada à divisão, à diferença, à degradação. Adão é o espírito, Eva a matéria, a carne, a aparência sedutora e enganadora dos sentidos – em linha com Platão mas também com a Pandora de Hesíodo. As diferenças na criação de homem e mulher levam, por exemplo, Fílon de Alexandria a considerá-la – talvez com influência do mesmo mito – uma outra raça. Todavia, contrariamente a Pandora, Eva é uma necessidade de Adão, a ajudante – mais um traço subalternizante – que ele e Deus consideravam imprescindível.

Se o contexto da criação já tornava Eva inferior a Adão, o seu papel na tentação da serpente torná-la-á responsável pelo pecado – uma novidade que vai muito além do horizonte pagão de Pandora – que expulsou a humanidade do Éden e a submeteu a todas as desgraças (o que, para Stº Ambrósio, nem foi tão negativo assim...). A serpente escolheu-a por interlocutora – o que a tornou *instrumentum diaboli* – por saber que era o elo mais fraco.

A tradição exegética fez até há não muito transparecer a ideia de que Adão não estava presente e fora vítima inocente da sedução de Eva. Na realidade ele assistiu, passivamente, ao diálogo em que Eva menciona à serpente a interdição enunciada por Deus ao consumo dos frutos da árvore e, satisfeita a razão com a resposta e recebendo dos seus sentidos a certeza da bela aparência e comestibilidade do fruto, o colheu, comeu e deu a Adão. Aliás, a descoberta da nudez ocorre em simultâneo, e é em conjunto que tentam remediar a situação.

O ridículo da atitude de Adão – qual segundo Epimeteu, que depois, pateticamente, se auto-vitimiza – não escapou, por exemplo, a Stº Agostinho. Também São Paulo, ressaltando que fora a mulher a tomar a iniciativa, responsabiliza o casal pelo pecado.^[20] A tradição interpretativa, de forma simplificadora, coloca sobre Eva o peso da culpa: a sua curiosidade soberba causou a perdição da humanidade. Como no mito de Pandora, o castigo vem em forma de dor, mas sobretudo pela sujeição da mulher ao homem.

20 “Il est vrai que la femme s’est laissée séduire, la première, et a incité Adam à désobéir à Dieu, mais l’homme a cédé sans résistance, et n’a pas fait usage de sa raison ; ils sont également coupables” (d’Alverny 1977: 110).

Apesar de já se terem notado nesta breve exposição diferenças claras, as semelhanças com o mito de Pandora são irresistíveis: o peso do prestígio dos moralistas pagãos e das suas palavras lapidares também o eram. Com efeito, o Helenismo, que com Alexandre Magno levou a cultura grega ao Egito e à Ásia, permeou a cultura judaica na diáspora tal como depois fará à cristã, e a misoginia helénica acentuou o pendor tradicional judaico, tendo o mito de Pandora encarnado e catalisado a ideia da mulher como armadilha sedutora e mortal (*Ecclesiastes* 7:26).^[21] A misoginia hebraica, ainda hoje visível nos grupos fundamentalistas e no passado exemplificada pelos Essénios, tem a sua base em vários livros da Bíblia, nomeadamente os influentes Sapienciais, como *Provérbios* e *Ecclesiastes*, que por sua vez parecem revelar o influxo helénico (Phipps 1988: 39).

No lado cristão, a influência do mito de Pandora é tão profunda que autores como Dora e Erwin Panofsky defendem que “The Fathers of the church are more important for the transmission – and transformation – of the myth of Pandora than the secular writers; in an attempt to corroborate the doctrine of original sin by a classical parallel, yet to oppose Christian truth to pagan fable, they likened her to Eve.” (Phipps 1988: 42).

Caso exemplar é Tertuliano, que chega a apontar no *De corona Militis* (7, 3) que a grande diferença entre Pandora e Eva – para além de a primeira ser um mito... – residia no local onde eram postos os ramos: na cabeça em Pandora, a tapar as *pudenda* em Eva.

Se realmente houve uma Pandora, a quem Hesíodo menciona como a primeira das mulheres, a cabeça dela foi a primeira a ser coroada pelas Graças, quando recebeu presentes de todos os deuses, donde o nome de Pandora. Mas Moisés, um profeta, não um poeta-pastor, descreve-nos Eva, a primeira mulher, como tendo as suas vergonhas mais naturalmente cingidas com folhas do que as tēmporas com flores. (*De Corona Militis* 7, 3, tradução minha).^[22]

21 “The Pandora motif was transferred to the Eve myth in Jewish writing after the era of the Hebrew Bible and before the Christian era. Philo, who absorbed the Hellenistic culture of Alexandria, projects onto the Hebrew Bible alien Greek ideas. His references to the poems of Hesiod show that he must have been acquainted with the Pandora myth. In his commentary on Genesis, woman is singled out as “the beginning of evil.” Eve and her daughters are described in this disparaging way: “The woman, being imperfect and depraved by nature, made the beginning of sinning and prevaricating; but the man, being the more excellent and perfect creature, was the first to set the example of blushing and of being ashamed, and indeed of every good feeling and action.” (Phipps 1988: 40).

22 “Si fuit aliqua Pandora, quam primam feminarum memorat Hesiodus, hoc primum caput coronatum est a Charitibus, cum ab omnibus muneretur, unde Pandora. Nobis uero Moyses, pro-

A fúria misógina de Tertuliano atinge o seu clímax em textos como o *De cultu feminarum*, que pretende regular o comportamento e aparência das filhas de Eva e de que se reproduz *infra* um excerto em latim, para melhor se apreciar o efeito provejante das repetições e aliteraões:

Et Euam te esse nescis? (2) Viuit sententia Dei super sexum istum in hoc saeculo: uiuat et reatus necesse est. Tu es diaboli ianua; tu es arboris illius resignatrix; tu es diuinae legis prima desertrix; tu es quae eum suasisti, quem diabolus aggredi non ualuit; tu imaginem Dei, hominem, tam facile elisisti; propter tuum meritum, id est mortem, etiam filius Dei mori habuit. (Tertullien, *De l'ornement des femmes*, livre I, 1-2)^[23]

Tertuliano não admite a remissão da alegada culpa de Eva e afirma a inocência do homem, cuja força de carácter levou o Diabo a optar por abordar o elo mais fraco. Ela seduziu o indefeso homem, traindo-o e actuando como *instrumentum diaboli*. Além de acusar Eva – e todas as mulheres – de terem cometido o primeiro pecado, desertando da lei divina – e a deserção era crime capital –, Tertuliano vai muito mais longe: acusa a mulher de ser a causa da morte de Jesus Cristo.

Apesar de ser um texto mais voltado para o cristianismo, Tertuliano glosa de algum modo o mito forjado por Hesíodo: as metáforas iniciais, com a porta e o selo, apresentam semelhanças claras com a abertura da tampa do recipiente (*pithos*) de Pandora. Mas o que impressiona mais nesta diatribe é a violência do ataque à mulher, cujos ecos soarão ao longo dos tempos, ajudando a fixar palavras e linhas de pensamento.

Conclusão

O Cristianismo dos finais do Império Romano do Ocidente tornou-se o ponto de convergência de tradições que partilham o pensamento misógino, potenciando-se mutuamente graças ao peso da herança clássica na experiência dos apologetas e Doutores da Igreja, quase todos retores de formação.

pheticus, non poeticus pastor, principem feminam Euam facilius pudenda foliis quam tempora floribus incinctam describit.”

23 “E tu não reconheces que és Eva? A sentença de Deus sobre esse sexo vive ainda nos nossos dias: é necessário que a condenação viva. Tu és a porta do diabo; tu és a que tirou o selo daquela árvore proibida: tu és a primeira desertora da lei divina; to a que o persuadiu a ele [Adão] a quem o diabo não era suficientemente valente para atacar. Tu destruístes tão facilmente a imagem de Deus – o homem. Devido ao teu acto – a morte – até o Filho de Deus teve de morrer.” (tradução minha)

A fortuna de que gozaram durante séculos autores como Ovídio, Virgílio, Juvenal e Séneca – para não falar dos gregos, dependentes da transmissão latino-cristã devido à ignorância generalizada da língua –, foi ajudada pelos próprios Doutores, que os citavam nos seus escritos, buscando assim apoio na sua *auctoritas* de milénios, mas reciprocamente credibilizando e eternizando o seu verbo lapidar.

É assim que vemos São Jerónimo, um crítico feroz da mulher, a quem chama “mais amarga que a morte”, “armadilha em que se deixa prender o pecador”, “o princípio de todos os males” através do qual “a morte entrou neste mundo”, captora das “almas preciosas dos homens”, citar o famoso “varium et mutabile semper femina” virgiliano lado-a-lado com os livros sapienciais da Bíblia (D’Alverny 1977: 110).

A palavra escrita e a sua exegese foram marcantes na continuidade de ideias e fórmulas negativas sobre a mulher, a que a herança cultural deu maior fundamento. Mas a sua pervivência é indissociável da influência do contexto dos tempos e das sociedades humanas, onde a desvalorização e o vitupério da mulher têm sido dominantes e por vezes atingem a dimensão da misoginia – que a mesma herança clássica apontou como *aegrotatio animi*. Tal como ocorre nos finais do Paganismo, a herança do Cristianismo nascente apresenta avanços na condição da mulher, reconhecendo pelo menos a sua igualdade espiritual (D’Alverny 1977:108). O âmbito individual é de facto de grande relevância: *opinion makers* como Juvenal e Tertuliano – que na parte final da vida se tornou herético –, afectados de misoginia profunda, acabaram por ter um peso muito superior a pensadores como Plutarco devido ao que agora se chama *soundbyte*, entrando com muita facilidade na “cultura popular” da Idade Média.

Referências

- BRASETE, M^a Fernanda 2005, “Semónides de Amorgos, fr.7”, in *Ágora. Estudos Clássicos em Debate* 7 (2005), pp. 153-162. <http://www2.dlc.ua.pt/classicos/Amorgos.pdf>, consultado em 12 de Novembro.
- BURNS, Jasper, 2007, *Great Women of Imperial Rome, Mothers and Wives of the Caesars*. New York and London: Routledge.
- CICÉRON, 1931, *Tusculanes*, t. II (III-V). Texte établi par G. Foehlen et traduit par J. Humbert. Paris : Les Belles Lettres.
- 1946 *Pour L. Muréna- pour P. Sylla*, Texte établi et trad. par André Boulanger. Paris : Les Belles Lettres.

- D'ALVERNY, Marie Thérèse, 1977, "Comment les théologiens et les philosophes voient la femme", In: Cahiers de civilisation médiévale. 20e année (n°78-79), Avril-septembre 1977. pp. 105-129, consultado apud *Persée*, http://www.persee.fr/web/revues/home/prescript/article/ccmed_0007-9731_1977_num_20_78_3067?luceneQuery=%28%28content%3AAALVERNY, consultado em 4 de Novembro.
- EURÍPIDES, S/D., *Medeia*, tradução de Cabral Nascimento. Lisboa: Clássicos Inquérito. *Elegy and Iambus with the Anacreontea* II, 1954, ed. and trans. by J.M. Edmonds. Cambridge, (Massachusetts). London: Harvard University Press, William Heineman Ltd.
- Fragmenta Comicorum Graecorum*, 1839-1857, ed. Meineke, 5 vol.. Berlin.
- FLACELIÈRE, R., 1971. "Le féminisme dans l'ancienne Athènes", In: Comptes-rendus des séances de l'Académie des Inscriptions et Belles-Lettres, 115e année, N. 4, 1971. pp. 698-706.
- HESÍODO, 2005, *Teogonia, Trabalhos e Dias*, trad. e notas de Ana Elias Pinheiro e José Ribeiro Ferreira. Lisboa: Biblioteca de Autores Clássicos.
- JUST, Roger, 1991, *Women in Athenian Law and Life*. New York and London: Routledge.
- JUVENAL, *Satura VI*, 1950. Texte établi et traduit par P. Labriolle et F. Villeneuve, 4^e. éd. revue et corrigée. Paris: Les Belles Lettres.
- KING, K. Callen, 1987, *Achilles. Paradigms of the war hero from Homer to the Middle Ages*. Berkeley, Los Angeles, Oxford: University of California Press.
- LEWIS, Naphtali, and REINHOLD, Meyer (eds.), 2000, *Roman Civilization, Selected Readings*, II vols., 3rd. ed. New York: Columbia University Press.
- OVIDE, *L'Art d'aimer*. Consultado apud *Itinera Electronica*, http://agoraclass.fltr.ucl.ac.be/concordances/Ovide_artI/lecture/default.htm, consultado em 5 de Novembro.
- PHIPPS, William E., 1988, "Eve and Pandora Contrasted", in *THEOLOGY TODAY* April 1988 vol. 45 no. 1, pp. 34-48.
- PHILONENKO, Marc, 1991, "Les Oxymores de Secundus", in Comptes-rendus des séances de l'Académie des Inscriptions et Belles-Lettres, 135e année, N.2, pp. 373-389, consultado apud *Persée* http://www.persee.fr/web/revues/home/prescript/article/crai_0065-0536_1991_num_135_2_14985?luceneQuery=%28%2B%28content%3APHILONENKO, em 5 de Novembro.
- PLUTARQUE, 2002, *Oeuvres Morales*, Tome IV, texte établi et traduit par J. Boulogne. Paris: Les Belles Lettres.
- RATTI, Stéphane, 1996, "Le Viol de Chiomara: sur la signification de Tite-Live 38, 24". *Dialogues d'histoire ancienne*, vol 22, n° 1, pp. 95-131, consultado apud *Persée*, http://www.persee.fr/web/revues/home/prescript/article/crai_0065-0536_1991_num_135_2_14985?Prescripts_Search_tabs1=standard&, em 4 de Novembro.
- SÉNÈQUE, *Consolation à Helvie*. Consultado apud *Itinera Electronica*, http://agoraclass.fltr.ucl.ac.be/concordances/sen_consol_helvie/, em 6 de Novembro.

- TERTULIANO, *De la couronne du soldat*, consultado apud *Itinera Electronica*, http://agoraclass.fltr.ucl.ac.be/concordances/tertullien_cor_militis/lecture/1.htm, em 10 de Novembro
- De l'ornement des femmes*. Consultado apud *Itinera Electronica*, http://agoraclass.fltr.ucl.ac.be/concordances/tertullien_fem_01/lecture/1.htm, em 6 de Novembro.
- VEYNE, Paul, 1978, "La famille et l'amour sous le Haut-Empire romain". *Annales. Économies, Sociétés, Civilizations*, 33e année, n°1, pp. 35-63, consultado apud *Persée*, http://www.persee.fr/web/revues/home/prescript/article/ahess_0395-2649_1978_num_33_1_293904?luceneQuery=%28%2B%28content%3AVEYNE, em 4 de Novembro.

inédito

AS CONFERÊNCIAS DE ANNAPOLIS SOBRE O DIREITO NATURAL: UM TEXTO INÉDITO DE LEO STRAUSS

ANNAPOLIS' CONFERENCES ON *NATURAL RIGHT*:

A NEW TEXT BY LEO STRAUSS

José Colen*

jose.colen.pt@gmail.com

O manuscrito “Direito Natural” é um texto inédito de Leo Strauss. O texto destinava-se a ser lido em duas conferências em Annapolis, em 1946, e precede as Walgreen Lectures com as quais ele se apresentou à Universidade de Chicago, a fonte do livro *Natural right and history*. O texto destinado à comunicação oral é muito mais claro do que é usual no autor sobre a sua própria posição acerca da permanência do direito natural, que está na origem de recentes controvérsias académicas.

Palavras-chave: Direito natural, Clássicos, Modernos, Leo Strauss, Aristóteles, Liberalismo

The typescript “Natural Right” is an unpublished text of Leo Strauss. The text was intended to be read at two conferences in Annapolis in 1946, and precedes the Walgreen Lectures with which he presented himself at the University of Chicago, the source of *Natural Right and History*. The text for the oral communication is much clearer than is usual with the author about his own position on the permanence of natural right, the origin of recent academic controversy.

Key words: Natural right, Classics, Moderns, Leo Strauss, Aristotle, Liberalism

* CESPPRA (École d’Hautes Études en Sciences Sociales) e CEH (Universidade do Minho).

Nota prévia ao texto inédito de Leo Strauss “Direito Natural” (1946)

O texto que se segue é um texto inédito de Leo Strauss (1899-1973) com o título “Direito natural”. O texto foi tipografado com muitas emendas manuscritas e algumas notas marginais e destinava-se a ser lido em duas conferências em Annapolis. O manuscrito encontra-se hoje nas Coleções Especiais da Universidade de Chicago, nunca foi editado nem na língua original, nem em tradução e é publicado pela primeira vez agora na *Diacrítica*.

Data de 1946 e precede portanto alguns anos o mais famoso livro de Strauss, *Natural right and history*. Leo Strauss apresentou-se, no Outono de 1949, aos estudantes e ao corpo docente da Universidade de Chicago, com uma série de lições agrupadas com esse título. As “verdades evidentes em si mesmas” dos pais da constituição americana, disse ele, arriscam-se a ser desvalorizadas como mais uma antiguidade interessante, ou até como bijutaria de época. Falava em nome de uma civilização que cai, cambaleante e insegura de si, presa fácil de um relativismo desqualificado: “não seria a primeira vez”, avisava, que “uma nação derrotada no campo de batalha (...) privou os seus conquistadores do fruto mais sublime da vitória, ao impor-lhes o jugo do seu próprio pensamento” (Strauss, 1971: 2).

Convém lembrar que a guerra que derrotou o regime nazi tinha terminado há pouco mas que o “combate da cultura” não parecia decidido. Hayek tinha também, pouco antes, advertido contra os perigos do pensamento germanófilo e admoestado a seguir o caminho menos percorrido (Hayek, 1944). No entanto, ninguém confunde o soar do sino tocado a rebato por Strauss, com as palavras do “último liberal” preocupado com a fragilidade dos fundamentos do liberalismo.

Não por causa das suas posições políticas sobre o estado ou o mercado, ou a igualdade social. Leo Strauss poucas vezes tomou posições públicas sobre questões políticas concretas. Tal como Raymond Aron ou Isaiah Berlin, esses outros combatentes da guerra-fria (Smith, 2006: 15)¹, não parecia temer um uso sábio do aparelho de estado na defesa dos valores da democracia liberal, embora pessoalmente Strauss considerasse discutível que a guerra contra o Vietname, ou a guerra contra a pobreza, fossem esse uso sábio.

O que permite hoje reconhecer imediatamente Leo Strauss como um conservador, de um certo género, é o modo um pouco inconveniente, senão

1 Ver também Smith, *Idem*, p. 3 e nota 6 sobre a leitura de Walter Lippman de *Natural Right and history*. Cfr. o Prefácio a *The City and Man* (Strauss, 1964: 4-5) sobre os diferendos do Ocidente com o seu “irmão impaciente”.

embaraçoso, como falava de coisas tais como o direito natural, a virtude, a magnanimidade, a liderança, os cavalheiros, os deveres da cidadania, a excelência, a genuína moralidade, a piedade ou a hierarquia de fins do homem. Chegava até a sugerir que talvez existisse alguma espécie de critério para distinguir o bem e o mal, fins sublimes e depravados, o regime legítimo e a tirania. Hoje não é possível falar destas coisas sem parecer pertencer a um mundo desaparecido.

Seria para nós até um pouco perturbador. Se aceitássemos, sem mais, que há fins sublimes ou depravados, poderia acontecer que a liberdade de religião e a de orientação da sexualidade não assentassem em igualmente legítimos fins últimos “nem todos eles em princípio compatíveis entre si” (Berlin, 1979: 169); se a finalidade das instituições de uma sociedade fosse a “excelência” dos seus membros, poderiam justificar-se políticas públicas que discriminassem entre a ópera e o *hip hop*, quer as respectivas letras incitem à delinquência, quer não (Strauss, 1989: 312); se fosse legítimo nos trabalhos das ciências sociais qualificar os atributos de um político ou de um general usando palavras como “cruel”, ou “desastrado”, poderia parecer que existe uma base racional para “juízos” capazes de distinguir “a ordem social de uma tribo negra sob a liderança de um chefe despótico” da constituição da República Suíça, ao contrário do que Kelsen sugere (*apud* Finnis, 1980: 5).

Ora, isso é que não estamos dispostos a conceder facilmente. No espaço público, nos meios intelectuais, na universidade ou na televisão é um dado adquirido que todas as manifestações culturais possuem valor igual, e as afirmações em contrário não assentam senão em muito discutíveis juízos subjectivos.

Na verdade, tendemos a pensar – com o benefício da visão retrospectiva – que o sentimento de catástrofe iminente que afligia Leo Strauss, ou o temor da “conexão alemã” que preocupava igualmente Allan Bloom (Bloom, 1987), que foi seu aluno, e Friedrich Hayek, que nunca o foi, se veio a revelar muito exagerado.

Este sentimento deixou completamente de estar pendente sobre as nossas cabeças, pelo menos no ocidente, até à presente crise vir lançar a dúvida sobre o autêntico sentido dos ventos da história.

Hoje julgamos saber, como antes de nós a geração da viragem do século passado, que a guerra ou os despotismos são coisas do passado, próprias de tempos mais bárbaros que os presentes e que o novo nome da Paz é Desenvolvimento, como eles sabiam que o Progresso conduz a História.

O que não quer dizer que a moralidade seja necessariamente uma coisa do passado, mas a “moral cívica” e democrática que é necessária nos dias

de hoje não traz consigo nenhum “sentimento de culpa”. Talvez seja até preferível falar de ética, para evitar qualquer ressonância religiosa, e afirmar claramente que a sua substância é a tolerância de todas as culturas e de todos os valores. Podemos não ficar completamente tranquilos com a bondade desta solução, ou desconfiar que a nova moral cívica é propagandeada activamente com os meios do estado, na escola, na legislação, ou nos *media* públicos, mas a verdade é que nos conformamos, com gosto ou resignadamente, e não somos propriamente tomados de pânico pela evolução presente da situação.

Que Leo Strauss não o sentisse assim, nem se resignasse tão facilmente como nós, é talvez explicável unicamente pela sua própria vivência, pelas “experiências vividas” de um judeu alemão de Weimar – para usar uma expressão que Raymond Aron gostava de retomar ao descrever as ideias de um pensador – mas que Strauss julgava que distorcia até uma genuína sociologia do pensamento filosófico, pois considerar as ideias filhas do seu tempo equivale a mutilá-las²¹.

No entanto muitas coisas que se dizem de Leo Strauss, ou de que ele falava, correspondem aparentemente a tais “vivências”, mesmo que ele não seja senão filho adoptivo do seu tempo. Como se poderia compreender o predicado “teológico-político”, ou a tensão entre Atenas e Jerusalém, se não soubéssemos que foi um judeu alemão *au temps du soupçon*? Ou a sua preocupação com a crise da democracia liberal, se não tivesse vivido o desmoronamento de Weimar? Ou ainda a sua crítica do historicismo radical, se não conhecéssemos o ambiente cultural do niilismo alemão do início do séc. XX? Ou como entenderíamos o seu projecto de regresso aos antigos, se não percebéssemos o impasse a que tinham chegado os modernos (ou pós-modernos), com Friedrich Nietzsche, Max Weber e Martin Heidegger? Nem sequer o estímulo que deu ao estudo do regime americano seria explicável sem o abandono, profundamente sentido, da educação liberal, ou a emergência a que assistiu das novas ciências sociais na América (Pangle, 2006).

Mas porque é Leo Strauss importante para a presente geração? De facto há, pensamos, um motivo mais fundamental para estudar Strauss. O seu pensamento radicalmente idiossincrático (Janssens, 2008) e nem sempre claro desperta uma sensação de vertigem que poucos pensadores contemporâneos têm o poder de despertar. E isso explica tanto o interesse actual,

2 É certo que, mesmo para Raymond Aron, esse era apenas um primeiro passo, pois as “experiências vividas” ajudam a compreender um pensamento, mas não esgotam esse pensamento.

não isento de suspeita, como a ferocidade dos debates sobre um velho filósofo político falecido há quase quarenta anos.

Tal interesse versa sobre o conjunto da sua obra. Há no entanto algumas novidades que este texto inédito, em especial, vem trazer à luz. E não só como mais uma peça para a história do pensamento político. Algumas das suas afirmações podem fazer-nos pensar e são de incontestável actualidade.

Salientam-se apenas três, num texto denso e rico. Em primeiro lugar, Strauss sugere que as leis do mercado não são tão inevitáveis como a lei da gravidade, ou as outras leis naturais. A mão invisível que “produz a ordem económica natural” não surge sem a influência e com a ajuda de Adam Smith, como o homem natural no *Émile*, não surge sem Rousseau. Por outro lado, a justificação das desigualdades pela igual liberdade, cujos únicos limites resultam do “reconhecimento da mesma liberdade em todos os outros” parece-lhe frágil pois “aqueles que foram dotados pelo seu criador de fortes faculdades aquisitivas concederão alegremente aos outros a mesma liberdade que pedem para si mesmos, pois não perdem nada com esse acordo”. Por último, a questão fundamental, que em nenhum outro texto exprimiu tão claramente e que explica a sua bizarra preferência pelos Antigos, apesar de reconhecer o considerável êxito da solução liberal: O “apelo aos direitos da vida, liberdade e propriedade, etc. tiveram uma atracção e um efeito muito mais fortes do que o apelo à virtude, tão frequente e facilmente ridicularizada”. Mas será realmente utópico esperar mais harmonia social da abnegação do que do interesse próprio esclarecido dos indivíduos? “Será realmente verdade que o homem é tão avesso à virtude quanto presume o argumento moderno?”

Em nossa opinião, o texto decide também a recente controvérsia sobre a posição do próprio Leo Strauss acerca da existência do direito natural (Drury, 1988; Burns/Connely, 2010). Do debate muitas vezes nasce a luz. Mas quando se truncam ou distorcem citações e, em geral, a estridência do debate substitui argumentos por invectivas, pouca iluminação se pode esperar. É preciso fazer justiça ao seu pensamento antes de discordar dele.

Referências

Fonte manuscrita

Biblioteca da Universidade de Chicago, Special Collections, *Leo Strauss Papers*, Box 6, Folder 15.

Obras citadas

- BLOOM, Allan (1987), *The closing of the American mind*, New York, Simon & Schuster.
- BERLIN, Isaiah (1979), *Four essays on liberty*, Oxford, Oxford University Press.
- BURNS, Tony/Connelly, James (eds) (2010), *The Legacy of Leo Strauss*. Charlottesville, Imprint Academic.
- DRURY, Shadia (1988), *The political ideas of Leo Strauss*, New York, Saint Martin's.
- FINNIS, John, (1980), *Natural Law and Natural Rights*, New York, Oxford Univ. Press.
- HAYEK, Friedrich (1944), *The road to serfdom*, London, Routledge.
- JANSSENS, David (2008), *Between Jerusalem and Athens: Philosophy, prophecy and politics, in Leo Strauss early thought*, Albany (NY), SUNY Press.
- PANGLE, Thomas L. (2006), *Leo Strauss: an introduction to his thought and intellectual legacy*, Baltimore, The John Hopkins University Press.
- STRAUSS, Leo (1971), *Natural right and history*, Chicago e Londres, The Univ. of Chicago Press (ed. orig. 1953).
- STRAUSS, Leo (1964), *The City and man*, Chicago: Rand McNally.
- STRAUSS (1989), "What is liberal education", in *Idem, An introduction to political philosophy: Ten essays by Leo Strauss*, Detroit, Wayne State University Press, 1989, (ed. Hilail Gildin).

Direito natural^[3]

[1] Proponho-me discutir certos aspectos da história do direito natural. O problema do direito natural é, evidentemente, um problema filosófico e não histórico. Mas estamos hoje na infeliz posição de, antes mesmo de podermos pensar numa discussão filosófica do direito natural, sermos forçados a envolver-nos em estudos históricos. A nossa posição é a seguinte: o direito natural já não é tomado como certo; é geralmente considerado, pelo menos entre os não-católicos, como uma ilusão; não está já no centro da discussão filosófica; é mais ou menos desprezado; como consequência, não é realmente conhecido. Mas estava no centro da discussão, era conhecido no passado. Temos necessidade de um regresso ao passado, a algum género de investigação histórica, se queremos familiarizar-nos a com os problemas filosóficos do direito natural.

Que o direito natural é um problema, o mais sério dos problemas, pode ser directamente constatado, i. e. sem reflexão histórica. O direito natural é o direito que não depende da arbitrariedade humana. A alternativa à aceitação do direito natural parece ser a asserção de que todo o direito depende da arbitrariedade humana, ou é feito pelo homem, i. e. é direito positivo.

Esta asserção, conhecida como positivismo jurídico, é difícil de manter. Porque: se não existisse nenhum outro direito senão o direito positivo, ou a lei positiva, não poderíamos falar de leis injustas. Mas somos forçados frequentemente a falar de leis injustas. O mais implacável expoente do positivismo jurídico, Bergbohm^[4], foi finalmente forçado a admitir que, embora nenhum direito ou lei positiva possa estar errada, pode ser errónea. Mais do que isso: a lei não pode garantir o seu próprio carácter obrigatório; não pode responder à questão de porque devemos obedecer-lhe independentemente dos polícias atrás da esquina. Porque respeitamos, e não meramente tememos, leis promulgadas democraticamente por contraposição às leis aprovadas com o carimbo do parlamento de um ditador? Em última instância porque acreditamos [2] que só a vontade da maioria pode reclamar com justiça a nossa obediência. A justiça do governo maioritário não é, e não pode ser, o produto de legislação democrática ou não-democrática; deriva

3 [Nota ed.] Tipografado ao lado do título “Conferência a ser proferida em 9 de Janeiro de 1946 no Seminário Geral e em Fevereiro de 1946 em Annapolis”.

O original encontra-se nas Coleções Especiais da Biblioteca da Universidade de Chicago, *Leo Strauss Papers*, Box 6, Folder 15. Os números entre parêntesis rectos correspondem às páginas do manuscrito. Agradeço ao Prof. Nathan Tarcov não só como executor literário de Leo Strauss a permissão para reproduzir o manuscrito como a ajuda na decifração de vários incisos manuscritos.

4 [Nota ed.] O nome de Bergbohm está acrescentado na margem. Cfr. Strauss (1971: 10.)

de princípios acima da lei positiva. Que necessitamos de tais princípios, que a vida humana seria impossível sem eles, admite-se geralmente. Mas, dizem algumas pessoas, esses princípios não são direito natural mas ideais da nossa sociedade. Isto é, evidentemente, insuficiente: não nos vemos forçados a questionar os ideais da nossa sociedade? Não nos interrogamos se a nossa sociedade, mais os seus ideais, são civilizados ou bárbaros? Temos que medir esses ideais por ideais que são independentes de quaisquer predileções, ou preconceitos paroquiais ou locais. Mas não basta fazer apelo a partir dos ideais da nossa sociedade para ideais simplesmente. Porque entendemos usualmente por ideais: objectos a que aspiramos, aos quais podemos, ou não, aspirar sem nenhuma outra consequência senão que, no primeiro caso, somos idealistas e, no segundo caso, somos outra coisa; não entendemos como ideais os objectos de dever que nos obrigam em consciência: este carácter obrigatório que se torna turvo com o termo ideais, é firmemente sugerido pelo termo “direito natural”. Além disso, os ideais são frequentemente entendidos como objectos de fé; mas fé não é conhecimento; os Nazis têm tanta fé nos seus ideais como os democratas têm nos seus; há uma indefinida variedade de crenças que são mutuamente exclusivas; não podemos deixar de imaginar qual fé, se alguma, é a fé certa; somos forçados a ir, além do domínio da fé, para o domínio da discussão razoável para adquirir, se pudermos conhecimento. O problema do direito natural é tão sério como a nossa necessidade de padrões, acessíveis ao conhecimento do homem enquanto homem, que são naturais, i. e. que são independentes da arbitrariedade humana. Se tais padrões não existem, toda a acção humana é cega: porque não sabe se os seus últimos objectivos são rectos. Se tais padrões não existem tudo é permitido ou legítimo⁵.

[3] Apenas fugimos à questão se dizemos que os nossos padrões trans-legais são o conveniente ou o útil. Tudo o que é útil, ou conveniente, é útil ou conveniente para algo. Para a sociedade, diria a maior parte das pessoas. Mas o que é útil ou conveniente para uma parte da sociedade pode ser prejudicial para outras. Devemos considerar por igual todas as partes de uma sociedade, ou devemos considerar principalmente a sua mais respeitável parte, ou a sua parte mais numerosa? E conveniente significa principalmente prático em relação a um nível de vida mais elevado, ou conveniente para o bem-estar moral e espiritual? Outros sugeriram, como padrão, “coesão social e durabilidade”. Mas pode existir coesão social e durabilidade nos mais diferentes níveis: no nível da sociedade de castas da Índia, da China,

5 [Nota ed.] Ms. acresc: “ou legítimo”.

de Esparta, de Veneza ou da Grã-Bretanha. São a coesão social e a durabilidade baseadas na opressão tão boas como a coesão social e durabilidade de uma sociedade livre? E, se afirmamos que a liberdade é preferível à opressão, não fazemos tacitamente apelo à justiça, ao direito, a um direito que não é estabelecido arbitrariamente, mas intrinsecamente recto? Pois, não supomos que todo o ser humano tem um justo direito à liberdade?

Igualmente tornamos turvo o problema se falamos da ideia de justiça. Porque se entendemos a justiça num sentido preciso, no sentido de Platão ou no⁶ de Kant, esta é idêntica, para todos os efeitos práticos, ao direito natural. E se entendemos a ideia de justiça num sentido vago, certamente tornamos turvo o problema. Creio que foi Fr. J. Syahl, o fundador do partido conservador prussiano, que substituiu o direito natural pela ideia de justiça, ou pelas ideias de direito (*Rechtsideen*). Para excluir absolutamente todo o direito à revolução, para evitar qualquer apelo da lei positiva, por mais injusta ou irrazoável que seja, a uma lei mais elevada, asseverou que os padrões trans-legais das leis têm o carácter, não de direito ou lei, mas de ideias: Eu diria que ele asseverou que os padrões trans-legais das leis têm meramente [4] o carácter de ideias.

Se estas observações são substancialmente correctas, seguir-se-ia que somos necessariamente guiados por alguma noção, correcta ou incorrecta, clara ou nebulosa, de direito natural. No nosso tempo, muitas pessoas realmente acreditam, quer o saibam quer não, no direito natural de cada um à sua auto-realização. Porque, quando pedem que a cada um seja dada a oportunidade de realizar o seu eu, não fazem apelo a nenhum direito legal, não apelam a nenhuma aspiração especificamente americana que, como tal, diz respeito apenas a americanos; não fazem apelo a princípios da nossa sociedade: fazem esse apelo chamando às sociedades do presente ou do passado que não reconhecem a auto-realização, retrógradas ou reaccionárias. Nem fazem apelo a um mero ideal: pois consideram todos os que se opõem à auto-realização, na teoria ou na prática, não apenas desprovidos de ideais mas injustos ou viciosos. Fazem, então, apelo a algo que é intrinsecamente recto, mesmo se ignorado até há muito pouco tempo. O que é verdade da auto-realização, é verdade da regra “a cada um segundo a sua capacidade, e a cada um segundo as suas necessidades”. E a qualquer regra do mesmo género.

A necessidade sentida do direito natural não nos garante, claro, que exista um direito natural. Segundo uma visão aceite na nossa era, não

6 [Nota ed.] Ms. acresc. “no de”

existe. Os argumentos usuais, aduzidos em apoio de tal visão, são tão fortes como todos os argumentos usuais costumam ser. São normalmente refutados pelos, igualmente formidáveis, argumentos dos São Jorges ou Dom Quixotes que investem a partir dos nobres corcéis do idealismo para combater os dragões ou carneiros, chamados relativistas. Peço licença para seguir um percurso mais pedestre. A oposição presente ao direito natural possui dois motivos principais. Primeiro, um interesse na segurança jurídica, um desejo de assegurar a absoluta obediência à lei do país. A obediência civil parece ficar fundamentalmente em perigo se for possível [5] recorrer a uma lei mais elevada que a lei do país. O segundo motivo é “a consciência histórica”, i. e. a convicção de que todas as ideias são essencialmente relativas a dadas nações, classes, épocas, etc.. O argumento típico do presente contra o direito natural é: 1) a anarquia, a indefinidamente grande variedade, desgraçada variedade, das doutrinas da lei natural demonstra os limites de todas: se existisse conhecimento genuíno, haveria consenso. Esta anarquia cessa de ser uma pedra no caminho uma vez que se admita que todo o alegado direito natural é meramente a expressão de situações históricas específicas. 2) Se há certos princípios comuns a todas as doutrinas da lei natural, tais princípios são demasiado gerais, demasiado formais, para possuir algum significado. A actual rejeição do direito natural remonta usualmente à alegada descoberta, feita no séc. XIX, da História, do que era anteriormente chamado processo histórico e que é agora chamada historicidade do homem. O que é correcto na medida em que a mudança decisiva se deu com o ataque da escola histórica de jurisprudência à jurisprudência do direito natural (Savigny na Alemanha e Sir Henry Summer Maine em Inglaterra). Mas, se é este o caso, a actual rejeição do direito natural assenta sobre fundações trémulas. Porque a escola histórica se confrontou com o direito natural moderno, com o direito natural do séc. XVIII, não tomando realmente em consideração o direito natural da Idade Média e da Antiguidade Clássica. A escola histórica presumiu, tacitamente claro, que o direito natural pré-moderno tinha sido destronado pelo direito natural moderno. Esta presunção baseava-se na vulgar crença na lei do progresso, ou então na filosofia da história de Hegel segundo a qual os elementos verdadeiros de cada tese significativa são necessariamente preservados nas teses sucessivas. Presunções sanguíneas deste género não nasceram de uma análise sóbria da crítica ao direito natural pré-moderno pelos iniciadores do direito natural moderno. [6] Tanto quanto a actual crítica do direito natural tem algum valor, esta não pressupõe a, assim chamada, descoberta da História. É meramente a repetição de uma vetusta crítica do direito

natural, a crítica que culmina na tese de que todas as noções de justiça, ou moralidade, são convencionais. Esta asserção evidentemente requer explicação. A noção de convenção pertence à dicotomia fundamental natural/convencional que está implícita na distinção entre lei natural e positiva. A distinção entre natural e convencional não é, como algumas pessoas julgam, uma especificidade dos sofistas e dos seus descendentes espirituais mas, claro, fundamental também para Platão e Aristóteles. Está implícita e. g. nas distinções de Aristóteles entre direito natural e positivo, entre escravatura legal e natural, entre os sons naturais e as palavras convencionais. Ora a distinção entre natural e convencional foi gradualmente abandonada no séc. XIX. A escola histórica proclamou ter finalmente dissolvido a velha bifurcação da lei em natural e positiva, ter resolvido a lei natural e positiva numa unidade superior, compreendendo toda a lei como histórica (Gierke, *Althusius*, 328). Até que ponto teve êxito pode talvez ver-se na admissão do seu último expoente (Gierke) de que “a elaboração filosófica desse pensamento permanece até hoje imperfeita”. Porque, o que a escola histórica realmente fez não foi substituir a velha bifurcação da lei em natural e positiva pela superior unidade do histórico, mas afirmar o carácter natural de coisas que previamente eram consideradas fundamentalmente convencionais, ou dependentes de instituição humana. Pois a escola histórica não podia compreender toda a lei como histórica senão compreendendo toda a lei como “expressão de uma consciência de grupo orgânica”; tinha que interpretar a nação, o grupo étnico, especificamente como uma unidade natural, como um organismo. As dificuldades a que esta tentativa se expôs não podem ser resolvidas senão pela introdução de uma nova distinção, a distinção [7] entre o natural e o histórico: os grupos humanos particulares acabaram por ser eventualmente concebidos como históricos e não como naturais. É a distinção entre o natural e o histórico que subjaz a toda a orientação dos dias de hoje. Tanto mais que, hoje, a alternativa à afirmação do direito natural parece ser a visão de que todo o direito é histórico. Eu sustento que esta visão, a visão historicista, leva finalmente a regressar à antiga visão convencionalista. Deixem-me explicar.

A tese convencionalista diz, para todos os efeitos, que nenhum direito é natural, que todo o direito, incluindo os padrões trans-legais de certo e errado, deve o seu ser, i. e. o seu ser recto ao facto de que foi acordado, ou aceite, por uma dada sociedade e nada mais. A tese historicista é que nenhum direito é natural, mas todo o direito deve o seu ser a algo mais fundamental, ou menos arbitrário, de que os decretos de uma sociedade. Savigny e. g. asseverava que todo o direito deve o seu ser, primária ou fun-

damentalmente, não à legislação consciente ou à decisão arbitrária, mas à “convicção comum do povo, ao igualmente comum sentimento partilhado de íntima necessidade”. A comum convicção de um povo, ou o popular sentimento de íntima necessidade, não é do ponto de vista filosófico senão a opinião geralmente aceite, que deve a sua validade, não à sua verdade, mas ao facto de que é geralmente aceite ou consensual. Hoje, os historicistas asseveram usualmente que os padrões trans-legais de direito, adoptados por uma dada sociedade, são determinados pelo carácter específico, ou pelas necessidades específicas, dessa sociedade. A questão, claro, é se os padrões de várias sociedades são realmente determinados pelas suas necessidades e não, antes, pelas suas opiniões acerca das suas necessidades, ou pela opinião dos grupos governantes acerca das suas necessidades e, portanto, acima de tudo pelas suas opiniões acerca de Deus, do mundo e do homem. Se é este o caso, na medida [8] em que os padrões repousam sobre a opinião, distinta do conhecimento, são essencialmente arbitrários ou convencionais: as opiniões não possuem estabilidade por si mesmas; têm que ser firmadas pela convenção. O convencionalismo é superior ao historicismo porque não presume gratuitamente que cada sociedade sabe aquilo de que necessita, ou que a vontade geral não pode errar. É em face de dificuldades como estas, a que um tipo mais antigo de historicismo se expõe, que os mais sofisticados historicistas do nosso tempo fazem recuar todos os padrões de direito a “decisões históricas”. Mas ao recuar a decisões, proclamam quase abertamente o carácter arbitrário, convencional, de todos os padrões.

A escolha com a qual muitos homens sempre, e ainda agora, se defrontam é entre o direito natural e a visão de que todas as noções de justiça são convencionais. Precisamente porque é assim, o problema do direito natural é o nosso mais sério problema⁷.

Para obter alguma clareza acerca do problema, i. e. do carácter problemático do direito natural, voltamo-nos para a história do direito natural. Esta história é apresentada na literatura popular, bem como em parte da literatura académica, como se segue. O direito natural ou a lei natural chegou à ribalta com os Estóicos, especialmente os estóicos romanos. A lei natural Estóica foi adoptada pelos advogados Romanos e foi reconciliada com o ensinamento bíblico pelos Padres da Igreja. A lei natural Estóico-cristã é o núcleo da filosofia social Ocidental. A lei natural dos sécs. XVII e XVIII é meramente uma versão secularizada da lei natural Estóico-Cristã. Nenhum erro é mais grave do que o das gerações anteriores que consideraram os

7 [Nota ed.] Ms. ilegível à margem.

sécs. XVII e XVIII como a hora de glória da lei natural e acreditaram que Hugo Grotius era o pai da lei natural. A importância da secularização da lei natural nos séculos modernos é diferentemente avaliada por diferentes académicos. O falecido A. J. Carlyle, geralmente considerado a maior autoridade [9] no assunto, aparentemente não o considerou muito importante. Uma vez que disse que, “pelo menos desde os advogados do séc. II aos teóricos da revolução Francesa, a história do pensamento político é contínua, mudando em forma, alterada no conteúdo, mas sempre a mesma nas suas concepções fundamentais” e incluiu entre estas concepções fundamentais primariamente a noção de direito natural e os seus corolários.

Agora uma palavra, ou duas, de crítica. Não é necessário debruçarmos-nos sobre o facto óbvio de que o direito natural era reconhecido muito antes dos Estóicos, e. g. por Aristóteles, por Platão, por muitos sofistas. Ficamos justificados se dissermos que o direito natural é tão antigo, de facto, não quanto a filosofia em geral, mas quanto a filosofia política.

É mais importante, para a nossa intenção imediata, enterrar o fantasma da, assim chamada, secularização do direito natural na era moderna. O que significa secularização neste contexto? Separação entre direito natural e direito divinamente revelado? Tal separação era uma conclusão adquirida em toda a filosofia clássica, e não foi rejeitada na filosofia medieval. Ou secularização significa separação entre direito natural e teologia natural, uma doutrina a respeito de Deus baseada na razão e não na revelação? Não há conexão necessária ou óbvia entre o direito natural de Platão e Aristóteles e qualquer teologia, e a declaração de Grotius segundo a qual o direito natural seria válido ainda que não existisse Deus é de ascendência escolástica. A transformação do direito natural no séc. XVII não pode ser descrita como uma secularização do direito natural.

Tal não significa que exista uma continuidade ininterrupta na história do direito natural. Sem dúvida nenhuma, o séc. XVII assistiu a uma ruptura na tradição do direito natural. O que é indicado com clareza bastante pelos seguintes factos. Em primeiro lugar [10] observamos, nos sécs. XVII e XVIII, a mais franca insatisfação com toda a tradição do direito natural anterior: certos homens extraordinários reclamam uma doutrina do direito natural inteiramente nova. Em segundo lugar, o direito natural tradicional tinha sido, principalmente, uma doutrina conservadora; do séc. XVII em diante o direito natural tornou-se uma doutrina revolucionária. Enquanto a rebelião dos Países Baixos contra Espanha se baseou no direito positivo, a guerra civil Inglesa, a Gloriosa Revolução de 1689, a Declaração da Independência americana e a Revolução Francesa foram em parte base-

adas nos princípios do direito natural. Não há necessidade de procurar as raízes desta transformação de uma doutrina conservadora numa doutrina revolucionária numa transformação das circunstâncias sociais; pois é perfeitamente inteligível a partir de uma transformação que o significado do próprio direito natural atravessou naquele período. A transformação que o direito natural atravessou no séc. XVII é o evento que marcou a história do direito natural.

Vamos primeiro enumerar as características do direito natural moderno, do direito natural dos sécs. XVII e XVIII.

a) O direito natural moderno é, digamos, num grau muito superior em relação ao direito natural medieval, um direito natural constitucional, ou um direito natural público. A distinção entre direito público, que ordena a comunidade e a sua relação com os cidadãos, e direito privado, que regula as relações entre os cidadãos, remonta aos gregos. Mas só desde o séc. XVII encontramos uma nova disciplina chamada *jus publicum universale sive naturale*: um direito público válido para todos os estados e, portanto, baseado, não em costumes, precedente ou lei positiva, mas só na razão natural (o Duque Ulrich Huber publicou em 1672 *De iure civitatis libri tres novam disciplinam iuris publici universalis continentes*.). Obras como o *Leviathan* de Hobbes, o *Civil Government* de Locke e o *Contrato social* de Rousseau são obras dedicadas ao direito público universal, i.e. natural. O título alternativo do *Contrato Social* é “princípios de direito político” – claro [11] do direito político de todas as sociedades. O direito natural era descrito por Ulpiano como parte do direito privado. Como regra, todavia, nos tempos pré-modernos considerava-se que o direito natural tinha certas implicações no direito constitucional. Mas estas implicações eram de carácter muito geral, e portanto bastante inócuas: não iam além de estabelecer a ilegitimidade da tirania. No direito natural moderno, todavia, as implicações constitucionais são muito mais incisivas. A primeira no tempo é a doutrina da soberania, uma vez que toda a doutrina da soberania, i. e. dos direitos do soberano, é evidentemente uma doutrina de direito natural constitucional: os direitos do soberano são determinados, não pelos costumes ou precedentes ou leis de uma dada sociedade, mas universalmente em face da natureza da sociedade política como tal. Como consequência, a legitimidade, e não apenas a conveniência, de todas as espécies de governo misto ou de quaisquer limitações constitucionais ao soberano, foi contestada: é contestada com base no direito natural constitucional. Outros mestres modernos do direito natural, Locke em particular, negam a legitimidade de qualquer governo absoluto com base no direito natural. Rousseau asse-

vera, como doutrina de direito natural, que só o governo republicano é legítimo. Thomas Paine assevera que, para todos os efeitos práticos, de acordo com o direito natural só a democracia é legítima. A incidência prática de tais doutrinas é manifesta: há toda a diferença do mundo entre dizer que a monarquia e. g. não é a melhor forma de governo, ou que é indesejável ou inconveniente, e dizer que é ilegítima. A asserção anterior não justifica a revolução, mas a última justifica-a – enfaticamente. O direito natural público está na base da Declaração da Independência, e acima de tudo das declarações francesas dos Direitos do Homem de 1789, de 1793 e 1795. Está na base da ideia da necessidade de uma assembleia constituinte e de constituições escritas: [12] prescreve assembleias constituintes e constituições escritas. As pessoas, às vezes, têm dificuldade em perceber como é que o grande inimigo dos princípios da Revolução Francesa, Burke, podia basear a sua oposição a esses princípios no direito natural. A resposta, claro, é que o direito natural de Burke é aquele que não impõe consequências incisivas no direito constitucional, ou seja, é fundamentalmente o direito natural pré-moderno.

b) A segunda característica específica do direito natural moderno é a forma sob a qual foi apresentado. É apresentado de modo completamente independente do direito positivo. Nos tempos pré-modernos, a distinção entre direito natural e positivo não tinha levado a estabelecer uma disciplina separada de direito natural, e menos ainda cátedras universitárias exclusivamente dedicadas ao direito natural. Sentia-se, evidentemente, que um tratamento do direito natural completo e autónomo era, ou impossível, ou então⁸⁾ sem grande valor ou importância. Só nos tempos modernos é que o direito natural toma a forma de um sistema – de um sistema dedutivo. Todos os grandes mestres do moderno direito natural elaboram, ou tendem para, um direito natural demonstrado *more geometrico*. Localmente esta tendência levou à elaboração de códigos completos de direito natural, cobrindo até o direito natural dos feudos, o direito natural feudal. “A lei natural era tratada [neste período] como um código de leis ensinado pela razão, e a lei positiva como um sistema de ordenações emitido para a sua aplicação” (Gierke, *Althusius*, 353).

c) A terceira característica específica do direito natural moderno é a sua associação à ideia de um estado de natureza: uma vida humana anterior ao estabelecimento da sociedade civil. No tempo pré-moderno, não há tal associação. O direito natural pré-moderno era mais o contexto de todos os

8 [Nota ed.] “Ou impossível ou então” ms. à margem.

códigos positivos do que um código completo com um estatuto particular, o estado de natureza. Na literatura encontram-se frequentemente referências ao estado de natureza no ensino dos sofistas, de Lucrecio, de Mariana, etc. Mas não há nada sobre um estado [13] de natureza nos próprios textos. O próprio termo estado de natureza decorre, não de reflexões sobre o direito natural, mas da teologia Cristã. O estado de natureza é distinto do estado da graça e é normalmente subdividido num estado de pura natureza, anterior à queda de Adão, e um estado de natureza corrompida, o estado depois da queda. O objectivo imediato do termo estado de natureza nos sécs. XVII e XVIII é precisamente negar o significado da distinção entre o estado de pura natureza e o estado de natureza corrompida; i. e. negar o significado, senão a historicidade, da queda de Adão. A tradicional visão teológica do homem e da sociedade era baseada na visão Bíblica sobre as origens da humanidade; o objectivo da doutrina moderna do estado de natureza era proporcionar uma base racional, não-bíblica, a uma nova visão do homem e da sociedade. A moderna doutrina do estado de natureza é num certo sentido⁹⁾ a primeira forma daquilo que hoje chamamos antropologia, como se vê com particular clareza no discurso de Rousseau sobre as origens da desigualdade. Por outro lado, substituindo a distinção estado de natureza/estado da graça pela distinção estado de natureza / estado civil, homens como Hobbes, Locke e Rousseau exprimiram a ideia de que a cura para as deficiências ou inconvenientes do estado de natureza é, não a graça, mas o governo ordenado. O termo estado de natureza, neste sentido, assume importância central pela primeira vez em Hobbes, que ainda se desculpa deste aparentemente novel uso.

d) A quarta e mais importante característica específica do direito natural moderno é que este é, ou tende a ser, uma doutrina de direitos em vez de deveres. O direito natural pré-moderno era essencialmente uma doutrina de deveres. Só muito tarde, na segunda metade do séc. XVI, a escolástica começa a falar com ênfase de direitos naturais enquanto distintos de deveres ou obrigações naturais. No tratamento do tema do direito natural em Tomás de Aquino, e até mesmo no [14] de Richard Hooker no fim do séc. XVI, os direitos naturais, enquanto distintos dos deveres naturais, não são sequer mencionados. No séc. XVII observamos uma alteração radical dos deveres para os direitos, uma alteração na ênfase que determina o pensamento político e social até aos dias de hoje. Primeiro, a própria distinção entre direito e dever torna-se mais carregada que em eras anteriores. Acima

9 [Nota ed.] Ms.: “ num sentido”

de tudo, a sociedade política é agora pela primeira vez concebida como principal ou exclusivamente ao serviço do objectivo de garantir os direitos naturais, e não de garantir o desempenho dos deveres naturais do homem. Esta mudança fundamental encontra a sua mais impressionante expressão no ensinamento de Hobbes. É igualmente visível no ensinamento de Rousseau, cujo contrato social é precedido exclusivamente de direitos naturais, e de modo nenhum por deveres, ou no ensinamento de Espinosa, para quem direito natural significa exclusivamente o direito que o homem pos-sui por oposição com o direito que obriga o homem. Paine exprimiu essa visão mais claramente no título do seu livro, *Rights of man*. As doutrinas de direito natural de Kant e Fichte são essencialmente doutrinas dos direitos do homem. Para Kant é já um problema que a filosofia moral fosse usualmente chamada doutrina dos deveres e não, também, dos direitos. No que respeita a Locke temos apenas que comparar as suas afirmações, baseadas em Hooker, com as do próprio Hooker. Quanto a Descartes, este não menciona deveres no seu tratado ético: fala, na passagem central, de direitos.

Esta característica do direito natural moderno é obliquamente reconhecida, de algum modo, por aqueles que chamam individualista ou subjectivista ao direito natural moderno. É menos ambíguo descrever o direito natural moderno como preocupado primariamente com direitos por oposição a deveres.

O primeiro passo para uma compreensão do direito natural moderno [15] consiste em verificar a sua origem. Pois, uma vez que conheçamos o homem ou o tipo de homem que originou o direito natural moderno, conheceremos o seu espírito. Por amor à brevidade e simplicidade, vou limitar-me à questão da origem da ênfase nos direitos naturais, em alternativa aos deveres. Pelo menos desde Hegel tornou-se habitual procurar as raízes da doutrina dos direitos do homem no Cristianismo como tal, na descoberta do que era chamado “o valor infinito da alma individual”. Gierke em particular descobriu que a ideia de “que todo o indivíduo em virtude do seu destino eterno é, na sua natureza íntima, sagrado e inviolável” [o que é] “não meramente sugerido mas mais ou menos expresso” na literatura medieval. Tenho a impressão de que é nesta bastante menos do que mais claramente expresso. Parece-me que se podem facilmente detectar direitos do homem nos tempos medievais, mas só se cometemos um ou mais de entre os seguintes erros. Primeiro, se confundimos com o direito natural algo que é permitido pela lei da natureza, com algo não punível, ou então decente. Segundo, se confundimos com o direito natural de A, o que a B é ordenado ou proibido pela lei natural fazer a A (e. g. a proibição da lei natu-

ral contra o assassinio não constitui ainda um direito natural de cada um à vida; uma lei natural que ordena dar esmola aos necessitados não constitui ainda um direito natural dos necessitados à esmola). Terceiro, se confundimos com o direito natural o que é realmente um dever natural (e. g. o que é às vezes referido na literatura moderna como direito à resistência ou, pelo menos, algo que é “permitido apenas como uma forma de obediência” (Figgis); o que nos tempos modernos é frequentemente chamado direito à resistência, era originalmente o dever de obedecer a Deus antes que aos homens. Ou a auto-preservação, que é para o direito natural medieval um dever antes de ser um mero direito, enquanto nos tempos modernos é um direito e não necessariamente um dever. Ritchie em Inglaterra e Jellineck na Alemanha procuram as raízes [16] dos direitos do homem, com maior justiça, nos Puritanos ingleses. De facto, basta-nos ler os ensaios de Clarke ou os discursos de Cromwell para depararmos com direitos naturais. Mas haverá justificação para dizer que “a Inglaterra Puritana produziu a doutrina dos direitos naturais” (Ritchie)? A tese de Ritchie está inseparavelmente ligada à sua visão da Reforma como um todo: “a teoria dos direitos naturais é simplesmente o desenvolvimento lógico do apelo Protestante ao juízo privado, i. e. à razão e consciência do indivíduo”. Tão insustentável como esta visão da Reforma é a igualmente insustentável tentativa de fazer remontar os direitos do homem ao Puritanismo. Além disso, a mais exacta investigação de Figgis mostrou que a doutrina dos direitos naturais ocorre um tempo considerável antes do Puritanismo inglês, em certos Jesuítas e Dominicanos espanhóis do fim do séc. XVI e início do séc. XVII. Como quer que seja, uma coisa é a admissão explícita de, e até a ênfase em, direitos naturais, e uma coisa inteiramente diferente é a explícita ou implícita preferência dada aos direitos naturais frente a deveres ou obrigações naturais. O problema da origem do direito natural moderno é o problema da origem da orientação em função de direitos em vez de deveres. Se formularmos, como devemos, a questão desta maneira, não pode haver dúvida quanto à sua resposta: o iniciador do direito natural moderno não é outro senão Thomas Hobbes. Não só porque Hobbes distingue com uma clareza e ênfase inusual em tempos anteriores entre direito natural e lei natural, i. e. entre direito natural e dever natural; mas até porque faz da distinção ente direito natural e dever natural a própria base, e portanto o limite, de todas as obrigações. O direito natural que ele reconhece, o direito à própria vida, é verdadeiramente inalienável: não pode ser confiscado devido a nenhum crime, qualquer que ele seja. É, e só, necessário e suficiente para determinar a natureza da sociedade política, o seu propósito e os seus absolutos [17] limites. Para

garantir o direito natural do homem, o inalienável direito, e para nenhum outro propósito, o Leviatã de Hobbes é instituído entre os homens. É um direito que cada ser humano tem independentemente de sexo, cor, credo, mérito ou pecado, não só contra qualquer outro ser humano, mas contra qualquer soberano e contra toda a sociedade.

É um direito que todo o ser humano tem, mesmo contra Deus – como se é tentado a dizer, indo para além da letra, mas dificilmente para além do espírito, dos ensinamentos de Hobbes. De facto, o princípio do direito natural moderno não pode ser compreendido se não temos em conta as suas implicações teológicas. A primazia do direito sobre o dever pressupõe a negação de qualquer ordem, ou vontade, sobre-humana. Por outro lado, a completa ausência ou, pelo menos, a relativa fraqueza da doutrina dos direitos do homem antes do séc. XVII é sem dúvida devida à esmagadora influência do ensinamento bíblico. A visão Bíblica foi formulada pelo Cardeal Newman como se segue: “o simples silêncio de todos os direitos e reivindicações por parte da criatura na presença do Criador, as reivindicações ilimitadas do Criador ao serviço da criatura” (*The idea of a university*, 183). Basta referir o Livro de Job e a insistência na Bíblia na necessidade da misericórdia divina. “Vede, pois tal como os olhos do escravo olham a mão do seu senhor, e como os olhos de uma serva para a mão da sua senhora, assim os nossos olhos esperam no Senhor nosso Deus, que ele tenha misericórdia de nós” (Salmo 123). Não há nenhum direito contra Deus, porque não há nenhum direito à misericórdia. Não pode haver direitos do homem contra Deus se o homem deve todo o seu ser ao acto livre da criação por Deus e, especialmente, se o ser moral do homem é como que constituído por deveres que lhe são impostos por Deus. Pois, se assim é, a preocupação prática, não é tanto com a dignidade do seu estatuto original ou natural como homem, mas com a sua pecaminosidade, ou com a sua redenção do pecado devida não aos méritos próprios, mas [18] à livre graça de Deus. O clima espiritual favorável à insistência nos direitos do homem é caracterizado por uma visão inteiramente diferente, não-bíblica, da relação do homem com Deus. É caracterizado, em primeiro lugar, pelo facto de a consciência do estado pecador do homem ter recuado para segundo plano. Em termos dogmáticos, a queda de Adão cessou de ser de crucial ou sequer de se revestir de grande significado. O conceito moderno de estado de natureza, e a sua neutralidade face à diferença entre o estado de pura natureza e o de natureza corrompida, disso se encarregou.^[10] Os direitos do

10 [Nota Ed.] Ms: “Cf. o meu *Hobbes*, 123 n. 2”

homem ganharam significado prático e popular, pela primeira vez, com os Puritanos Ingleses, cujo maior poeta não parece ter atribuído demasiada importância à queda: “algumas lágrimas naturais [Adão e Eva] deitaram, mas secaram-se rapidamente; O Mundo estava todo diante deles”. O mundo cessou de ser o vale de lágrimas: tornou-se o melhor de todos os mundos possíveis, uma vez que no pior dos casos o pecado só afectou a terra, que não é senão um planeta menor num universo infinito não poluído pelo pecado. Mesmo a terra cedo se tornou um paraíso potencial. Pois a severa justiça de Deus e a sua glória deram lugar à sua incondicional amabilidade, à sua suave doçura – um pai amável daria aos seus filhos açúcar em vez da vara, como Bayle afirma numa das suas argumentações contra a tradição bíblica. Aqueles que preferiam uma linguagem mais severa interpretavam a antiga visão do homem como cidadão do mundo, indicando que o homem, sendo um cidadão do mundo, tem direitos contra o soberano do mundo, contra Deus. Foi Leibniz quem disse que, nas ideias de Deus cada mónada tem direito de pedir que Deus, ao ordenar as outras mónadas, a tenha a si em conta. A este respeito não há diferença fundamental entre Leibniz e o seu mais famoso antagonista, Voltaire. Por ocasião do terramoto de Lisboa, Voltaire escreveu as seguintes linhas que tentei transformar em prosa: “Acredita-me, se a terra abre os seus abismos, a minha queixa [19] é inocente, e os meus gritos são legítimos... Eu respeito o meu Deus, mas amo o universo. Se o homem se atreve a lamentar-se face a uma tão terrível miséria, não é soberbo – *hélas*, é sensível”. O facto de Deus ter criado o homem como ser sensível confere ao homem o direito de protestar contra a providência de Deus, a insistir nos seus direitos contra o próprio Deus. Para chegar àquela que é, possivelmente, a mais forte afirmação temos que nos voltar para Kant. É em virtude da queda, sustenta Kant, que o homem se tornou o igual dos anjos e do próprio Deus: no que toca a reclamar ser um fim em si mesmo; por outras palavras, o homem deve a sua própria dignidade, e os direitos que dela derivam, não à sua criação, mas à sua revolta, à queda; a expulsão do paraíso é uma “mudança” que é, de facto, perigosa, mas não menos honrosa. Para resumir este ponto, podemos atrever-nos a dizer que os direitos do homem chegam à ribalta num mundo que tentou preservar todos os privilégios do homem como criatura de Deus, ao mesmo tempo que tornava leves os encargos que tão nobre origem presumia implicar. Tal, contudo, não pode ser a última palavra sobre o assunto. Pois há razões para supor que a veste teológica, à qual é devida a vitória da doutrina dos direitos do homem, não era realmente mais que a coloração protectora de um esforço essencialmente não-teológico.

Antes de dizer algo deste esforço, gostaria de ilustrar o direito natural moderno olhando para as suas implicações morais. Enquanto o direito natural pré-moderno era uma doutrina da obediência ou, pelo menos, de conformidade com uma ordem não originada pela vontade humana, o direito natural moderno é uma doutrina da liberdade. Mas a liberdade é um termo ambíguo. Pode designar a liberdade apenas para o que é bom, justo e honesto, e pode designar a liberdade também para outras coisas. O género de liberdade que foi fomentada pelo direito natural moderno pode reconhecer-se nos seguintes exemplos. O direito natural à propriedade, tal como interpretado por Locke, é um direito à acumulação ilimitada de capital, não limitado por nenhum dos deveres [20] da caridade. O direito natural de comunicar os próprios pensamentos, tal como interpretado por Kant, é o direito de falar ou de fazer promessas a outros, quer verdadeira e sinceramente, quer falsa e insinceramente. O direito natural de publicar os próprios pensamentos, na interpretação de Milton justifica a reivindicação da liberdade de impressão sem licença, não apenas dos livros morais e ortodoxos, mas igualmente dos livros que provavelmente “mancham tanto a vida como a doutrina”. A liberdade designada pela doutrina dos direitos do homem é a liberdade tanto para o mal como para o bem, uma liberdade limitada apenas pelo reconhecimento da mesma liberdade em todos os outros homens. É uma liberdade, não só para a razão, mas para a sem razão. Nem devemos negligenciar o facto de uma limitação deste género à liberdade pelo reconhecimento da mesma liberdade em todos os outros, ser muito ténue, como qualquer um pode hoje admitir no que toca à liberdade dos instintos aquisitivos: aqueles que foram dotados pelo seu criador de fortes faculdades aquisitivas concederão alegremente aos outros a mesma liberdade que pedem para si mesmos, pois não perdem nada com esse acordo.

Estes aspectos do direito natural moderno permanecem paradoxais e perturbadores, se não são considerados num contexto mais alargado: no contexto de uma tentativa, no começo do período moderno, de estabelecer uma nova ciência da política. Este esforço provém da convicção de que a ciência política tradicional, i. e. fundamentalmente a ciência política clássica, tinha falhado totalmente. A ciência política clássica tinha sido a tentativa de fazer ver a melhor ordem política, enquanto ordem política que faz jus aos requisitos da virtude, da excelência humana, dentro dos limites do possível, i. e. sem a presunção de uma mudança, miraculosa ou não miraculosa, da natureza humana, e cuja realização é uma questão de acaso. A revolta da filosofia política moderna [21] que foi originada por Maquiavel,

era dirigida contra o que podemos chamar o carácter utópico da filosofia política clássica: contra a sua orientação para o que seria a melhor solução possível, sob as condições mais favoráveis, e contra a sua incapacidade, ou falta de vontade, em esperar a realização do melhor possível de nada senão do acaso. A filosofia política moderna como tal, i. e. na medida em que não continua meramente a tradição clássica, é uma busca por uma ordem política cuja realização é provável, senão certa. Está preocupada com uma garantia da realização da ordem política desejável, ou com a conquista do acaso. Tanto os clássicos como os modernos compreenderam por ordem desejável a ordem natural. Mas, enquanto para os clássicos a realização da ordem natural é uma questão de acaso, para os modernos é uma necessidade, ou quase uma necessidade: acabará por existir em toda a parte, por si mesma, salvo por louca intervenção humana ou, ultimamente, por ignorância. Portanto, o conhecimento da ordem natural, e a difusão desse conhecimento, é o meio decisivo para a realização da ordem natural da sociedade. A mão invisível de Adam Smith que produz a ordem económica natural sob a influência de Adam Smith – tal como o homem natural de Rousseau no *Emile* não surge senão com a ajuda de Rousseau^[11]. E se a difusão do conhecimento não é o meio decisivo é, pelo menos, indispensável. Enquanto para Platão o mal não cessaria nas cidades, se os filósofos não governassem, para os modernos o mal não cessaria nas cidades, se a filosofia não governasse, i. e. se os não-filósofos que tinham sido esclarecidos pelos resultados da filosofia ou da ciência, não governassem. No decurso do tempo, as pessoas tornaram-se cada vez mais cépticas acerca dos resultados do esclarecimento; mas não abandonaram a tentativa de conseguir uma garantia da realização da ordem desejável. No séc. XIX, já não era do esclarecimento, mas da “História” que se esperava essa garantia – ou novamente da Natureza que, no seu processo progressivo por meio da sobrevivência do mais apto, levaria ao fim desejado^[12].

[22]. Se queremos descobrir a ordem política ou social desejável cuja realização é provável ou em toda a parte possível, temos de orientar-nos pelos homens como realmente são, e não pelos homens como deviam ser; pelo modo como os homens vulgarmente são e não pelo modo como os homens raramente são. Ora os homens buscam menos raramente prazeres,

11 [Nota do ed.] Ms à margem: “A mão invisível de Adam Smith que produz a ordem económica natural como a influência de Adam Smith – tal como o homem natural de Rousseau no *Emile* não surge senão com a ajuda de Rousseau.”

12 [Nota do ed.] Ms à margem: “Nos dias de hoje [espera-se que?] a emergência da verdade do livre mercado das ideias.

riquezas e honras do que buscam a verdade e a justiça. Em conformidade, a filosofia política moderna tentou estabelecer um objectivo consideravelmente mais baixo que o da filosofia e teologia pré-modernas: um fim que pode ser conseguido pelo homem como este é vulgarmente. Esta tentativa teve um sucesso notável: a combinação de liberdade universal e estabilidade social conseguida, por algum tempo, em certas partes do mundo Ocidental, ultrapassa neste aspecto tudo o que, desde sempre, tinha sido conseguido no passado. Mas, exactamente porque este é um feito elevado, um preço elevado devia ser pago. O preço que o homem teve que pagar pelas bênçãos modernas de um superior grau de felicidade geral, foi o rebaixar dos picos, o rebaixar do objectivo último do homem¹³.

Só a partir deste ponto de vista se podem compreender as características do direito natural moderno.

a) Para visar um propósito que fosse provável atingir, tinha que substituir-se a busca da melhor ordem pela busca, ora do governo eficiente, independentemente do seu nível, ora do governo legítimo. A primeira alternativa levou ao Maquiavelismo e à razão de estado. A segunda levou à lei natural constitucional. Por outras palavras, a noção clássica da melhor ordem política é inseparável da convicção de que esta ordem se sustenta, e cai, com um superior desenvolvimento do carácter, do carácter moral do homem de todos os cidadãos. A noção moderna da lei natural constitucional implica que instituições adequadamente construídas tomariam total ou decisivamente conta do problema da ordem política.

[23] O mais severo filósofo moral dos tempos modernos, Kant, protestou contra a visão de que a recta ordem política pressupunha uma nação de anjos: não, diz ele, a recta ordem política pode ser estabelecida numa nação de demónios, desde que estes tenham senso. Os clássicos estavam longe de ser cegos à importância das instituições: a origem clássica da doutrina do governo misto é disso uma prova suficiente. Mas: para os clássicos as instituições não eram senão dispositivos para estabelecer ou garantir o governo dos virtuosos; não se destinavam a ser um substituto para a virtude. Se a ênfase está no carácter, admite-se a importância crucial do acaso: de quantos acidentes depende a formação do carácter! Se a ênfase está nas instituições, há perspectivas aumentadas de conquistar o acaso.

b) De acordo com a visão pré-moderna, as regras mais específicas do direito natural não podem ser deduzidas dos axiomas do direito natural; pois todas as mais específicas regras permitem excepções; se a regra especí-

13 [Nota do ed.] Nota *ms* na margem ilegível.

fica ou a excepção é apropriada num caso específico, só pode ser decidido com base no conhecimento das circunstâncias, e a decisão quanto à regra, ou à excepção, a aplicar nas circunstâncias deve ser decidida com prudência ou sabedoria prática. A questão do que seria justo num dado caso, não pode frequentemente encontrar outra resposta geral senão esta: que será justo o que um homem sensato escolheria nessas circunstâncias. Ora a sabedoria prática requer maturidade, experiência de todos os géneros e condições de homens e situações, uma experiência de muitos anos; é normalmente privilégio de homens mais velhos. Portanto, para ser bem conduzido quanto ao que é justo em casos mais específicos há que escutar o que velhos homens dizem ou escrevem. Por isso a distinção entre direito natural propriamente e *ius gentium*, i. e. o direito aceite pelos povos civilizados em concreto, não pode ser muito rígida na prática, e um tratamento independente do [24] direito natural está fora de questão. A partir da posição moderna, o ponto de vista pré-moderno parece admitir elementos de extrema arbitrariedade, incerteza e acaso. Quem vai decidir, objectam os modernos, quem é um homem sensato? E o que fazer-se no caso imaginável em que dois, ou mais, homens sensatos estão em desacordo? Para ver-se livre desta incerteza, da aparente imprecisão do princípio “como um homem sensato determinaria”, o direito natural transforma-se, no período moderno, num sistema dedutivo: o que é por natureza recto em casos específicos, pode ser descoberto por todos, com os meios da simples dedução dos axiomas do direito natural moderno – caso contrário não seria direito natural e a questão deveria ser decidida arbitrariamente pelo soberano. Pois o elemento de acaso e incerteza que está implícito na imprevisível distribuição desigual da sabedoria e da loucura, é eliminado pelo carácter geométrico e sistemático do direito natural moderno. O método não apenas estabelece uma ponte sobre o abismo entre os sábios e os tolos pela equalização das oportunidades de saber, como Bacon e Descartes tinham afirmado: oferece o atractivo adicional de tornar a sabedoria supérflua.

c) Deixem-nos tentar compreender o moderno conceito de estado de natureza. O que caracteriza este conceito não é a implicação de que a natureza humana está completa sem se viver efectivamente em sociedade, ou sem se estar sujeito à disciplina social. Quando Aristóteles diz que o homem é por natureza um animal político, parece rejeitar implicitamente a ideia de que pode haver vida humana fora da sociedade civil: na realidade apenas quer dizer, com o seu famoso dito, que o homem é por natureza capaz de viver em sociedade; um homem que não vive realmente em sociedade não é necessariamente, para Aristóteles, um homem mutilado. Se assim é, mesmo

do ponto de vista aristotélico é legítimo distinguir entre o estatuto natural do homem [25] e o seu estatuto civil, entre o que este deve à natureza e o que deve à instituição humana. A diferença entre os modernos e Aristóteles é antes esta: Aristóteles determina o estatuto natural do homem face à perfeição natural do homem, enquanto os modernos a determinam exclusivamente face às qualidades que qualquer ser humano normal necessariamente possui^[14]. Ora, se o estatuto natural do homem é definido em termos de perfeição humana, daí derivam para o homem exigências muito elevadas, mesmo no estado de natureza, mas se o estatuto natural do homem é definido em termos de qualidades naturais realmente possuídas por todos os seres humanos, só daí derivam exigências estritamente mínimas, se é que derivam exigências algumas e, portanto, está traçado o caminho para delinear uma ordem humana cuja realização não pareça demasiado difícil ou improvável.

(Esta interpretação de Aristóteles implica que a moralidade como tal necessariamente pressupõe a disciplina social, não pertence à perfeição natural do homem. Sobre diferença entre a interpretação tomista e averroísta. Cfr I. N. Havy ibn Yuqdhân; Ibn Bagga, Tadbîr al mutawahhid. Ver abaixo pp 30 e ss.)^[15].

O conceito moderno de estado de natureza foi decisivamente preparado por Maquiavel. Aparentemente, Maquiavel estava ainda mais convencido que os clássicos, do poder do acaso: não se cansa de falar da fortuna. Contudo, ele compreende por acaso não exclusivamente algo essencialmente isento de controlo humano, também algo que não apenas pode ser usado, mas deve ser realmente dominado. Dominar o acaso, é algo muito superior a fazer uso do acaso, superior até a fazer o melhor uso do acaso. Em conformidade, para Maquiavel o grande estadista já não é, no melhor dos casos, um homem que estabelece, sob circunstâncias favoráveis, a melhor ordem política, mas um homem que estabelece qualquer ordem política graças ao seu domínio do acaso. Por essa razão, bem como devido à [26] sua desconfiança do utopismo dos clássicos, a sua principal preocupação é o estabelecimento da ordem política como tal, i. e. do governo eficiente, independentemente do seu nível. Para este propósito ele tem que recuar para além de toda a ordem estabelecida, e compreender como, ou por meio de que qualidades humanas, o homem extraordinário consegue produzir ordem a partir do caos. O resultado é que um homem extraordinário não

14 [Nota do ed.] Existe uma nota *ms.* ilegível na margem. A numeração referida é a numeração original.

15 [Nota do ed.] *Ms* na margem: “*Rep.* 558b3 e ss. e 496c3-5”. Refere-se à *Republica* de Platão.

o pode fazer senão usando tais qualidade morais e cometendo tais ações que são necessariamente condenadas por ele depois de essa ordem ter sido estabelecida. O que Maquiavel conclui é, portanto, que a moralidade da condição anterior à sociedade civil é essencialmente e legitimamente inferior à moralidade normal da sociedade civil, e a inferior moralidade do que podemos chamar o estado de natureza ou, mais precisamente, do período fundacional^[16], influencia de, várias maneiras, a moralidade sugerida por Maquiavel para a sociedade civil em si mesma. A orientação pela ideia da conquista do acaso é uma razão decisiva para rebaixar os padrões morais nos tempos modernos.

d) A melhor ordem política, tal como concebida pela filosofia política pré-moderna, era definida em termos de deveres. Portanto, a filosofia política pré-moderna era utópica, na medida em que os deveres do homem no sentido abrangente do termo não serão provavelmente cumpridos. Para delinear uma ordem social cuja realização seja provável nada era tão útil como decidir tomar posição pelos direitos, em vez de deveres. Pois os direitos do homem são muito próximos do seu interesse próprio, do seu interesse próprio como todos o podem compreender; enquanto a proximidade entre os deveres do homem e o seu interesse próprio não está à vista de todos. Portanto, pode-se confiar num homem para lutar pelos seus direitos – muito mais do que se pode confiar nele para cumprir o seu dever. “O catecismo dos direitos do homem é facilmente aprendido, as conclusões estão nas paixões”^[17] (Burke). O catecismo dos deveres do homem é menos facilmente aprendido, na medida em que [27] as suas conclusões não estão nas paixões. A partir daqui compreendemos o carácter revolucionário do direito natural moderno, comparado com o carácter conservador do direito natural pré-moderno. Enquanto os homens tomaram as suas posições morais pelos deveres, eram conduzidos a examinar-se a si próprios e não aos outros quanto ao cumprimento dos deveres; não estavam primária e essencialmente preocupados com os maus feitos seus governantes; além disso, existia sempre a dúvida sobre se os súbditos tinham o direito de punir o seu governante pelas suas transgressões da lei natural; além de que os súbditos podiam não estar particularmente preocupados com a imoralidade do seu governante. A transgressão dos seus deveres por um governante não pede automaticamente uma punição; manter-se dentro

16 [Nota do ed.] Ms na margem: “ou, mais precisamente, do período fundacional”

17 A referência completa diz “O Pequeno catecismo dos direitos do homem cedo é aprendido, e as inferências estão nas paixões”. Cfr. “Thoughts on French Affairs”, *The Works of the Rights Honorable Edmund Burke*, Revised Ed., Vol. IV, Boston: Little, Brown, and Company, 1866, p. 342.

dos limites da lei natural não estava automaticamente assegurado. O direito natural pré-moderno não era de aplicação automática. Uma situação inteiramente diferente surge quando se passa a tomar as posições morais pelos próprios direitos naturais. Neste caso as transgressões do governante aos limites da lei natural não são senão infracções dos direitos dos súbditos, e é praticamente o mesmo que tocar-lhes onde mais dói. Portanto há a garantia automática da aplicação das cláusulas punitivas do direito natural. O direito natural moderno é, quase, de aplicação automática.

Não há provavelmente nenhum elemento do direito natural moderno que seja tão importante como a interpretação que conferiu ao direito natural à auto-preservação. O direito à auto-preservação implica, claro, o direito aos meios dessa auto-preservação. Mas podemos questionar-nos sobre quais são os meios apropriados para a auto-preservação. Ou acerca de quem tem o direito de decidir sobre a rectidão dos vários meios. Segundo a visão pré-moderna, a decisão cabe aos sábios. Esta noção, se seguida até às suas últimas consequências, leva a admitir a legitimidade do absoluto e irresponsável governo dos sábios. O direito natural moderno dá uma resposta diametralmente oposta. O direito [28] à escolha dos meios de auto-preservação pertence, por natureza, a todos, independentemente da sabedoria ou da imbecilidade. A razão pode ser indicada como se segue: embora se presuma que os tolos fazem escolhas tolas, também se presume que se preocupam consigo próprios e que têm maior interesse na sua auto-preservação do que teria qualquer conselheiro sábio. Por outras palavras, o interesse próprio pode suprir a falta de sabedoria. A ideia de que, para todos os efeitos práticos ou políticos, cada um é melhor juiz dos seus verdadeiros interesses de que qualquer guardião seu poderia ser, leva necessariamente a consequências democráticas. Creio que esta ideia, provavelmente a mais importante resultante do direito natural moderno, é ainda o mais forte argumento, o mais sóbrio argumento que temos em favor do princípio democrático. Devemos este argumento a Hobbes e Rousseau.

O direito natural moderno surge em oposição ao alegado ou real utopismo do direito natural pré-moderno. Tentava ser enfaticamente “realista”. Não pode haver dúvida quanto ao facto de que o apelo aos direitos da vida, liberdade e propriedade, etc. teve uma atracção e um efeito muito mais fortes do que o apelo à virtude, tão frequente e facilmente ridicularizada. O que devemos começar a perguntar-nos é se o moderno, realista, endurecido mundo que, como Rousseau, notou substituiu a virtude pela economia, não desenvolveu por si mesmo um utopismo muito mais destrutivo. Porque não será também utópico acreditar que rebaixando os próprios objecti-

vos, se garante a sua realização? Não será mais utópico esperar a harmonia social do interesse próprio esclarecido, ou da esclarecida ou não esclarecida auto-realização, do que da auto-abnegação? Será realmente verdade que o homem é tão avesso à virtude quanto presume o argumento moderno? “*Les fripons en détail, sont en gros très honnêtes gens: ils aiment la morale*» (Montesquieu).

[29] Não podemos julgar apropriadamente o direito natural moderno, se não compreendemos o direito natural pré-moderno. A forma clássica do direito natural pré-moderno é a de São Tomás de Aquino. Mas precisamente porque é a forma clássica, porque a sua solução é tão perfeita, tão elegante, é muito difícil tomar consciência do problema do direito natural se começamos pelos ensinamentos de São Tomás. Para compreender o problema do direito natural, devemos olhar para a doutrina tomista como uma possibilidade de interpretar a doutrina aristotélica do direito natural.

A doutrina de Aristóteles necessita certamente de ser interpretada. Pois Aristóteles mal dedicou a este grave assunto uma página do seu trabalho. Portanto a primeira questão que nos vem à mente, é esta: porque fala Aristóteles tão pouco, muito pouco acerca do direito natural? A mesma questão surge acerca de Platão e, de facto, de todos os filósofos pré-Estóicos. Porque é que o direito natural desempenha um papel comparativamente negligenciável, pelo menos aparentemente, na filosofia pré-estóica?

A resposta usual é baseada na interpretação usual, i. e. hegeliana de Platão e Aristóteles. Hegel, pode dizer-se, substituiu a distinção clássica entre o natural e o convencional pela distinção entre espírito subjectivo e sua reflexão racional, por um lado, e o espírito objectivo que se traduz em instituições vivas, por outro. O que antes se chamava convencional, foi interpretado por Hegel como o trabalho do espírito objectivo, da Razão, de uma forma de Razão superior àquela que se manifesta na reflexão dos indivíduos. A descoberta do espírito objectivo distinguiu Hegel de Kant e do racionalismo dos sécs. XVII/XVIII. Com base nesta visão interpretou Hegel Platão e Aristóteles (Hegel : séc.XVIII = Platão e Aristóteles : sofistas). Em conformidade, a filosofia política de Platão e Aristóteles foi entendida como uma tentativa de compreender a vida da cidade grega enquanto [30] encarnação da Razão ou da Ideia. Não poderia haver um direito natural em Platão e Aristóteles diferente da ordem viva da cidade grega. Só depois do colapso da cidade grega (com Alexandre) o direito natural foi decepado da cidade e se tornou uma norma desencarnada. Esta visão de Platão e Aristóteles não é sustentável. Para Hegel a melhor ordem política é necessariamente idêntica a alguma ordem real, enquanto para Platão e Aristóteles a

melhor ordem política é, possivelmente e até normalmente, diferente de, e transcendente a, qualquer ordem política real. Para Hegel é tolice prescrever ao estado como este deveria ser, em vez de compreendê-lo na sua intrínseca razoabilidade; mas Platão e Aristóteles são um só com o racionalismo dos sécs. XVII/XVIII e com Kant, contra Hegel. Temos pois de explicar o relativo silêncio acerca do direito natural na filosofia pré-estóica segundo linhas diferentes, segundo linhas não hegelianas.

A razão deste silêncio pode ser indicada como se segue: é decisivamente devido à convicção de que o direito natural é de carácter muito problemático como norma de conduta social; o direito natural não só é insuficiente para ordenar a sociedade, mas seria até destrutivo da sociedade, se não fosse diluído num direito fundamentalmente convencional.

Na *Educação de Ciro* de Xenofonte conta-se a seguinte história. O jovem Ciro frequentava, como todos os outros rapazes Persas, uma escola jurídica. Um dia, foi-lhe dado o seguinte caso para decidir: um grande rapaz tinha um casaco pequeno, e um rapaz pequeno tinha um casaco grande; o rapaz grande tirou o casaco do rapaz pequeno e deu-lhe o seu pequeno casaco; Ciro decidiu que tinha sido bem feito. Foi refutado pelo argumento que ainda é usualmente usado para refutar a jurisprudência do bem-estar: foi espancado, e o seu mestre disse-lhe [31] que não lhe tinha sido perguntado o que era mais adequado, mas o que era justo; i. e. neste caso particular quem era o legítimo dono do casaco grande. A consequência é óbvia: o direito natural é precisamente o mais apropriado, mas a orientação pelo direito natural perturbaria toda a vida estabelecida. A *República* de Platão, como um todo, é uma representação indirecta de como aquilo que é naturalmente recto seria destrutivo de quase tudo o que estimamos e consideramos justo: a propriedade, a família monogâmica, a proibição do incesto, os privilégios da senioridade, etc.. O direito natural, no sentido estrito, seria aquele em que os verdadeiramente sábios teriam poder absoluto e irresponsável e atribuiriam, a cada um, o que cada um verdadeiramente merece, o que é verdadeiramente apropriado para ele, i. e. o que faria dele um homem melhor. O naturalmente recto é a regra do que é naturalmente superior, mas este direito natural está em conflito com aquilo que as pessoas geralmente acreditam ser recto, pois acreditam que é recto que toda a ordem social seja baseada no consentimento, independentemente da sabedoria ou insensatez daqueles que consentem. A única solução prática é a diluição do princípio do governo dos sábios, que é naturalmente recto, pelo supostamente recto princípio do consentimento (*Legg* 757, cfr. *Rep.* 501b); do princípio da desigualdade, que é naturalmente recto, pelo convencionalmente

recto princípio da igualdade, ou pela alternância de todos em governar e ser governado (*EE* 1242b28 ff). Ou, para tomar um exemplo mais específico, Aristóteles distinguia a escravatura conforme ao direito natural, da escravatura conforme ao direito convencional; um homem pode ser naturalmente um homem livre e, no entanto, ser um escravo de acordo com o direito convencional; essa escravatura é contrária ao direito natural e, no entanto, justa. A ideia subjacente é a de que apelar ao direito natural a partir de um conflito com o direito convencional seria destrutivo da ordem social estabelecida. A dificuldade é ainda mais profunda: o direito natural é o direito dos sábios ao governo absoluto; claro, para governar no interesse dos menos sábios ou nada sábios. Mas, aqui surge a formidável questão sobre se pode ser naturalmente recto que o melhor [32] sirva o pior, que o superior sirva o inferior (cfr. RMBM, *comm. Om Mishna* – ver Heinemann, Hebermensch; *Política* 1245b 33 e ss.)^[18]. O direito natural pode ser, em si mesmo, uma norma de conduta social, se a vida social pode dispensar ficções, mitos ou nobres mentiras, mas o oposto é que se verifica: não é a verdade, mas a opinião que é o elemento da vida social (cfr. aparte a *Rep.* Rousseau p. M. 331, p.2 e ss.)^[19].

Aristóteles reconciliou esta dificuldade graças à evidente necessidade, para o direito natural, de uma limitação radical da matéria sujeita ao direito natural. Segundo ele, o direito natural é aquele direito que, por natureza, se obtém entre os membros plenos de uma sociedade política; é essencialmente limitado aos membros desse grupo, um *Binnemoral*. Mas tal, aparentemente, cria novas dificuldades. O que se mostra da maneira mais simples pelo facto de o direito natural de Aristóteles ser interpretado de modos diametralmente opostos por Tomás de Aquino, por um lado, e pelos filósofos Islâmico-Judaicos, por outro. Segundo São Tomás, Aristóteles ensinou

18 [Nota ed.] Nota *ms* à margem: “nenhum homem sábio escolhe governar (*Rep.* I)”. [A referência é *Rep.* 347d6-8].

19 [Nota ed.] Este parágrafo está inserido no texto tipografado, mas com traços separadores, que sugerem a intenção de coloca a referência em nota: “Gierke, *Althusius* engl. 337 n. 25: ‘a própria existência do senhorio e da propriedade envolve uma quebra da pura lei da natureza’.

[A referência é a Otto von Gierke, *Johannes Althusius und die Entwicklung der naturrechtlichen Staatstheorien. Zugleich ein Beitrag zur Geschichte der Rechtssystematik* (Breslau: Koebner, 1880). Gierke era um advogado e historiador (e depois de 1871 professor nas universidades de Berlin, Breslau, e Heidelberg, e foi um dos representantes da Escola Histórica do direito. As obras de Gierke estiveram envolvidas na questão entre “Germanistas” e “Romanistas”]

Aegidius 114 n. 12 ‘Aegidius Colonna [mais conhecido como Giles de Roma, supomos que a referência é a *De regimine principum*,] III 1 c. 6 supõe 3 possíveis origens do estado: o modo puramente natural do desenvolvimento da família, a parcialmente natural da concórdia *constituentium civitatem vel regnum* e por fim a mera força e conquista. Puramente natural = simplesmente justo.”

que existe um direito natural e que os princípios desse direito natural são imutáveis, i. e. não abertos a nenhuma exceções. Segundo os filósofos Islâmico-Judaicos, Aristóteles ensinou que não há, estritamente falando, direito natural, mas que há um género de direito convencional que é uma convenção necessária de todas as sociedades políticas, e que esse direito quasi-natural é radicalmente mutável, i. e. sujeito a exceções. A interpretação “averroísta” está em conflito manifesto com a afirmação explícita de Aristóteles de que há um direito natural. A interpretação tomista, por outro lado, está em conflito manifesto^[20] [33] com a afirmação explícita de Aristóteles de que todo o direito natural é mutável. Sugiro esta interpretação.

Aristóteles não entende por direito natural nenhuma regras, mas aquelas justas determinações de certos casos que se baseiam exclusivamente nos princípios, quer de justiça comutativa, quer distributiva, i. e. que não pressupõem nenhum direito positivo. Por natureza rectos, portanto, são a igualdade do preço de uma coisa com o valor do trabalho e despesas do produtor da coisa; ou a proporção adequada entre o crime e a pena; ou a distribuição do rendimento de um empreendimento comum na proporção das acções de capital com que cada um contribuiu; ou a distribuição dos cargos de governo de acordo com o mérito, etc.. Ora, se quisermos formular regras de direito natural, tais regras, como a proibição contra o assassinio, o roubo, etc. seriam regras de direito natural. Mas: a aplicação dos princípios da justiça comutativa e distributiva, ou de alguma regra, geral ou particular, está sujeita a uma limitação crucial; que a aplicação não esteja seriamente em conflito com, i. e. ponha realmente em perigo, a existência da comunidade como um todo. Todas as regras do direito natural estão sujeitas a uma cláusula: *salus publica suprema lex*. Como regra, os princípios do direito natural devem vigorar; mas, excepcionalmente, são substituídas com justiça por considerações de *salus publica*. Uma vez que tais princípios vigoram como regra, todo o ensinamento deve proclamar estes princípios e nada mais; para serem eficazes, as regras do direito natural devem ser ensinadas sem reservas, sem *ses* nem *mas* (e. g. não matarás – ponto). Mas a omissão de todas a reservas, que torna os princípios de direito natural rectamente eficazes, faz deles ao mesmo tempo não-verdadeiros. Em relação a quaisquer regras de direito natural sem reserva, Averróis está certo; essas regras sem reserva não são de direito natural, mas de direito convencional. Embora uma convenção necessária a todas as sociedades civis. [34] A diferença em relação a São Tomás parecerá menor se considerarmos que São Tomás

20 [Nota ed.] Nota *ms.* ilegível.

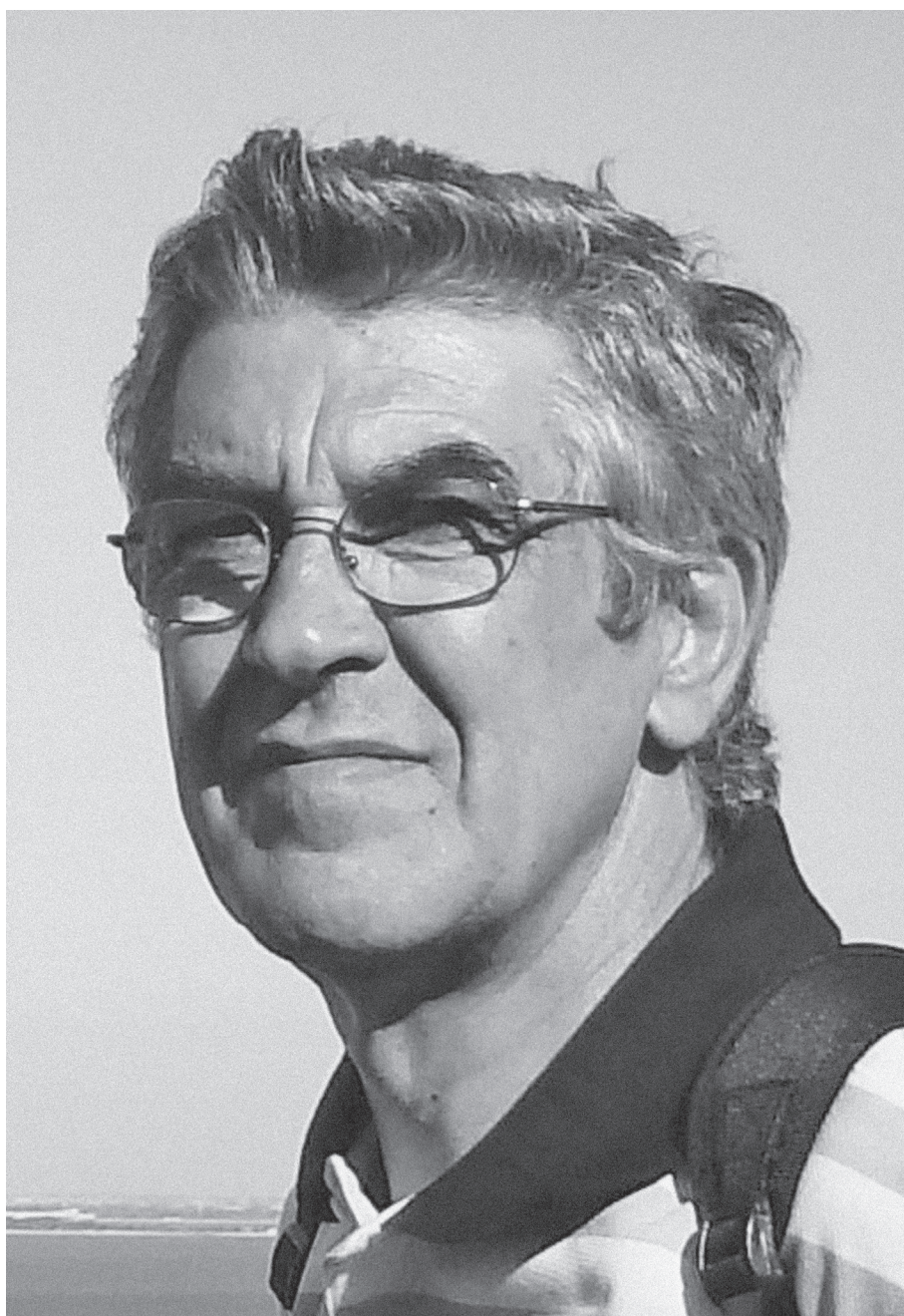
podia permitir excepções às regras de direito natural recorrendo à dispensa Divina. São Tomás podia permitir-se asseverar a imutabilidade dos princípios de direito natural simplesmente porque admite um direito divino além do direito natural. (S. *Th.* II 2, q. 64, a 6 ad 1. Cfr Gierke *Ib* 340, n. 39: “Pelo benefício do Omnipotente Conselho, Randorf ensina que, se o bem estar do Conselho o requer, o Conselho pode dispensar da lei moral”).

Todas as regras de direito natural estão, pois, abertas a excepções. Mas não há regra geral que nos habilite a decidir antecipadamente quais os casos que pedem uma regra e quais os casos que pedem a excepção. Tal apenas pode ser decidido com base no conhecimento das circunstâncias (“que para certas pessoas contam como nada”), e a decisão pode ser tomada rectamente só por homens de sabedoria prática.

Exemplos de excepções ao direito natural: O ostracismo, i. e. a punição do inocente, mesmo do homem virtuoso (cfr. *Esprit des Lois* XXVI 16 f.), o assassinato de potenciais tiranos; a espionagem, impossível sem a mentira, o logro e, por fim!, o incitamento à traição. Podemos também pensar aqui na palavra de Montesquieu de que há casos onde se tem que velar por um momento a liberdade para salvaguardar a liberdade. (XII 19).

A doutrina de direito natural de Aristóteles pode ser formulada como uma resposta à questão se o fim justifica os meios, i. e. quaisquer meios, meios injustos. Como regra, sugere Aristóteles, o fim, i. e. o bem comum, justifica só os meios justos; como regra a *salus publica*, enquanto objectivo remoto do Estado, é completamente engolida pelo seu objectivo próximo, que é a justiça; mas em casos excepcionais, o fim, i. e. o bem comum, justifica, i. e. torna verdadeiramente justa, a própria transgressão da justiça. Mas, tal como não confiamos a dispensa de veneno senão a médicos hábeis e honestos, devemos reservar a dispensa deste veneno político ao mais hábil médico do corpo político, i. e. ao verdadeiro estadista.

in memoriam



**IN MEMORIAM:
ANTÓNIO EUGÉNIO PEIXOTO (1953–2012)**

Pedro Martins*
pmmartins@ilch.uminho.pt

*E agora chega a notícia que morreste
E algo se desloca em nossa vida*
Sophia de Mello Breyner Andresen

Uma longa conversa foi, de repente, interrompida e o silêncio – um estranho silêncio – instalou-se entre nós. Um silêncio habitado pelo eco das suas palavras, pelo timbre inconfundível da sua voz.

Enfrentamos o vazio da ausência e de uma enorme, irreparável, perda. Mas esse vazio é preenchido pelo colorido de inúmeras memórias que nos acalentam, tal como a todos os que o amaram sinceramente; como antes, somos iluminados e guiados por um *legado* que se impõe e transfigura a dor. Por isso, conviria dar a palavra aos grandes poetas, que o Eugénio tanto amava e em tantas ocasiões partilhámos, rodeados pelos livros da sua monumental biblioteca, um dos seus jardins favoritos. Eles sabem dizer, melhor do que nós, o que sentimos e pensamos neste momento.

[...]
Pelos cinco jardins que há no Marino
Se demorou, mas algo nele havia
Imortal, essencial, que preferia
O árduo estudo e o dever divino

* Departamento de Filosofia, ILCH, Universidade do Minho, Braga, Portugal.

Preferiu, melhor dizendo, outros jardins,
 Os da meditação, onde Porfírio
 Erigiu ante as sombras e o delírio
 A Árvore do Princípio e dos Fins.
 [...]

 Ao ímpar tributemos, e ao diverso
 As palmas e o clamor de uma vitória;
 Nem uma lágrima profane o verso
 Que o nosso amor inscreve em sua memória.^[1]

O que me apraz dizer, enquanto colega, amigo, irmão, eterno discípulo, não cabe nas palavras.

O meu testemunho tentará fazer justiça à sua memória e prestar um tributo de eterno reconhecimento, pessoal e institucional, sendo difícil separar os dois. O Eugénio, tal como outros distintos mestres e colegas, foi um dos professores do departamento de filosofia que, através da sua leccionação – no curso de filosofia e em outros cursos – e intervenção cultural, mais contribuiu para a sua actual credibilidade e prestígio. Foi, além disso, um dos maiores filósofos e professores portugueses de todos os tempos. Escrevo-o sem quaisquer laivos de exagero e com inteira convicção.

O sábio e o amigo de mãos dadas

Devido ao facto de ter vindo leccionar, em 1995, para o – então designado – Departamento de Filosofia e Cultura da Universidade do Minho, tive a fortuna de travar conhecimento com o nosso querido colega e amigo Eugénio Peixoto. Desde cedo, se formou uma sólida amizade, adensada por complicitades e afinidades electivas mas também, como é natural numa grande amizade entre pessoas diferentes, por discordâncias, atritos e discussões animadas. O Eugénio era muito exigente, quer do ponto de vista moral, quer em termos intelectuais, tanto em relação a si próprio, como em relação aos outros. E, por isso, não era fácil estar à altura dos seus elevados padrões morais, intelectuais e estéticos.

No decurso da formação académica em Lisboa, tive o privilégio de contar com excelentes professores, que me rasgaram largos horizontes de saber e cultura e a quem devo muito do ponto de vista intelectual. Mas, confesso que antes de privar e trabalhar com o Eugénio, no departamento de filoso-

1 Jorge Luís Borges, *In memoriam* A.R. in *O Fazedor*, Obras Completas, Lisboa, Editorial Teorema, 1998 pp. 203. Tradução de Fernando Pinto do Amaral.

fia, sobretudo em projectos de ensino em história das ideias e em filosofia, nunca tinha adquirido uma consciência tão nítida das minhas lacunas intelectuais e pedagógicas, da minha ignorância. Isso aconteceu quase como um choque, mas foi um choque eivado de fascínio e deslumbramento, até hoje. Apercebi-me rapidamente que estava perante um grande intelectual e professor, ao nível dos melhores que, na cultura portuguesa e europeia, conhecia apenas através da leitura e da reconstrução histórica.

Recordo, com grande saudade, os agradáveis momentos de ócio ou de trabalho, passados com ele, e por vezes na companhia de outros colegas e amigos, a discutir e a conversar, sempre animadamente, acerca de filosofia, cultura portuguesa, história, literatura e política. Em qualquer um destes campos, e em outros, a sua cultura era de uma erudição e vastidão invejáveis, algo que nunca tinha testemunhado antes. Conciliava, de modo notável, dois aspectos que raramente se conjugam num intelectual: por um lado, a riqueza de informação científica, histórica, literária – a erudição, enfim –, possibilitada por uma memória prodigiosa; por outro, uma capacidade analítica e reflexiva agudíssima e um grande rigor conceptual, só possíveis mediante um apurado e contínuo treino filosófico. Por tudo isso, foi um professor extraordinário e brilhante de história das ideias, mas também não o foi menos no domínio da filosofia mais pura, o domínio da sua especial preferência. Não por acaso, arrisco dizer que os seus pensadores predilectos foram Kant, Hegel e Marx. Sou céptico mas espero que esteja a “conversar” com eles neste momento, de forma a esclarecer os “nós-cegos”, como ele dizia, que detectara nos seus sistemas filosóficos! O seu “nó-cego” sempre fora a tentativa – infrutífera pensava ele – de conciliação entre a *transcendentalidade* e a *historicidade*, visto que não conseguia abdicar de nenhuma delas.

Tive oportunidade de assistir a algumas das suas aulas que, a despeito de seguirem um fio lógico e um enquadramento didáctico impecável, eram sempre riquíssimas em termos de informação cultural, múltiplos cruzamentos interdisciplinares, exemplos e reflexões inesperadas, debitadas a uma velocidade de raciocínio fulgurante, por vezes despoletadas pelas dúvidas, comentários e questões dos alunos que, mesmo quando não compreendiam, não podiam deixar de ficar fascinados, tal como eu, com o brilho, encadeamento e modulações do discurso que ouviam. Um discurso vivo, fluente, extremamente ágil, autêntico e apaixonado. A paixão genuína pelo saber, pela cultura – e é claro, pela vida (como separar esses aspectos?) – será talvez o método pedagógico mais eficaz que algum dia se inventou. Os resultados estão à vista.

Num tempo de hiper especialização, o Eugénio Peixoto encarnava e respirava por todos os poros, uma autêntica cultura *universal*, fazendo *jus* ao espírito que, segundo, ele deveria nortear, não apenas formalmente, mas nas práticas efectivas, uma *universidade* digna desse nome.

Mas a experiência não era diferente em conversas de corredor, deambulações pelas ruas do Porto e pelos seus alfarrabistas favoritos, em refeições com amigos, no sossego acolhedor da sua casa e junto dos seus preciosos livros. Era um prazer para o espírito ouvi-lo durante horas a fio dissertar sobre um determinado tema, livro, autor ou poeta, mas também sobre assuntos mais concretos e candentes da vida política e económica. Era um conversador extraordinário e arrebatador que dissertava com o mesmo à vontade e prazer sobre a dialéctica hegeliana ou sobre qualidades de maçãs ou vinhos.

Nada do que era humano lhe era estranho. Movia-se com total desenvoltura nos mais diversos domínios do saber e da cultura, a ponto de poder desafiar e questionar especialistas. Saber que um determinado livro, de qualquer área, e não apenas de filosofia, tinha passado no finíssimo crivo da sua crítica era garantia segura de que valia a pena lê-lo. Em virtude disso vim a interessar-me por autores a que não tinha prestado a devida atenção ou que nem sequer conhecia. E isso contribuiu para alargar consideravelmente os meus horizontes intelectuais.

Por tudo isto e também pela grande experiência de vida acumulada em actividades políticas e pedagógicas; pela sua personalidade e carácter muito vincados, enquanto professor, o Eugénio representava o melhor exemplo para os alunos – mas também para professores preguiçosos e rotineiros – sobretudo em tempos de preocupante imbecilização pedagógica. A sua curiosidade intelectual era insaciável e contagiante, a sua actualização bibliográfica permanente. O segredo para tanto saber e tanta desenvoltura comunicacional e pedagógica era simples, garantiu-me: estudo, estudo e mais estudo; aliados à prática de comunicação em público e à experiência lectiva. Uma receita pedagógica que, sem dúvida, é inteiramente certa, além de eficaz, e que tem sido esquecida nos últimos anos. Com ele aprendi, da forma mais clara, que o fundamental num professor é o domínio, tão absoluto quanto possível, do saber. Pode não ser suficiente, mas se essa base falha não há pedagogia, metodologia ou retórica que o possa salvar.

No entanto, a despeito do seu labor incansável e das suas leituras intermináveis e omnívoras, nunca descurou a família e os amigos, antes pelo contrário. Enquanto marido, pai, irmão e amigo, sempre se revelou extremo, preocupado, atento, protector. Pude testemunhar isso inúmer-

ras vezes. Em ocasiões difíceis pude contar com o seu apoio moral e os seus conselhos. Enquanto colega, o Eugénio, apesar de severo e exigente em matérias científico-pedagógicas e deontológicas – o que só abona em seu favor – manifestava-se sempre solidário, disponível, franco e hospitaleiro, mesmo para pessoas que nem sempre retribuíram. Sem esquecer a amizade de outras pessoas com quem travei conhecimento em Braga, a sua amizade revelou-se providencial nas circunstâncias em que comecei a leccionar nesta casa. Recentemente chegado, de uma cidade afastada, a uma grande universidade, não dispunha ainda de significativos contactos e amizades, o que, em parte através dele, rapidamente mudou. Graças ao seu convívio chegado, pude conhecer pessoas interessantíssimas e de excelente carácter que acabaram por tornar-se minhas amigas também. Além de me ter orientado e ajudado a ultrapassar dificuldades sentidas a nível da leccionação e a outros níveis, fez-me sempre sentir, tal como a sua família, em *sua casa*. Falo também do seu *mundo*. Isso é demasiado precioso e não tem preço. Sei que o fez em relação a muitos colegas meus, que também lhe guardam a maior gratidão e reconhecimento.

O meu testemunho não é o único a revelar que o Eugénio possuía uma personalidade rica e multifacetada, quer em termos afectivos, quer em termos intelectuais, mas os dois aspectos cruzavam-se e interpenetravam-se a ponto de não se discernir bem aonde acabava um e começava outro. Talvez por isso gostasse tanto de Pessoa. Talvez por isso não se limitasse a ler obras de filosofia. Talvez por isso apreciasse os pequenos grandes prazeres da vida: alimentar e ver crescer uma planta, confeccionar, com extrema competência aliás, uma refeição para os amigos, visitar um antiquário... Sabemos, o que nos conforta, que em muitas ocasiões, a despeito dos problemas profissionais e pessoais que teve de enfrentar e da incompreensão e injustiça a que foi sujeito por vezes, foi um homem feliz e amado, pela família e pelos amigos; pelos alunos e alunas.

Esta riquíssima vida interior, aliada a um domínio absoluto da palavra escrita e falada, a uma cultura vastíssima, poderá explicar – não importa – a sua, até agora, ignorada veia poética.

Apesar de os académicos, por via das suas exigências de carreira, se poderem transformar num “homem unidimensional” à maneira de Herbert Marcuse, não era certamente o caso do Eugénio. As múltiplas facetas da sua pessoa e vida – sobre as quais haveria muitíssimo a dizer – não se esgotavam na dimensão intelectual e académica – muito menos num domínio especializado do saber filosófico –, apesar de a filosofia ser um dos domínios da sua eleição, um domínio em que, além de extremamente

dedicado enquanto professor e estudioso, era, sem dúvidas, genial; neste território do saber obtinha especial prazer, o que contagiava tudo e todos, mesmo os mais renitentes e avessos às exigentes, e por vezes áridas, digressões filosóficas. Numa época de *fast-food* cultural e de rasteiro filistinismo, era um exemplo vivo de como todas as riquezas e “modos de fazer mundos” do espírito nos podem proporcionar “prazeres superiores”, os prazeres mais elevados e duradouros de todos, como concordaria John Stuart Mill.

É um grande consolo para os que perderam o Eugénio e, de modo impotente, o viram sofrer nos últimos momentos da sua vida, na batalha final que travou com a doença que o vitimou, saber que, apesar dos muitos problemas, pessoais e profissionais – que teve de enfrentar e enfrentou, com coragem e determinação – foi feliz de muitas maneiras. Foi feliz e amado entre os livros, a mulher, os filhos, os amigos, a família, as antiguidades, as flores, os seus alunos e alunas; foi feliz na “conversa” interminável que travou com os intelectuais e a cultura universal, com as flores, os objectos e a música. Quem disse que a sabedoria gera infelicidade?

Uma visão da universidade para o futuro

Como não podia deixar de ser, sempre mostrou possuir uma visão bem definida, estruturada, e com sentido estratégico, em relação à missão da universidade e ao seu futuro. Seguiu com preocupação os rumos do ensino superior em Portugal, em particular as suas repercussões na vida da Universidade do Minho.

Sempre criticou, com profundidade, as tendências que, de modo populista, estreito e redutor, pretendiam transformar as universidades em institutos politécnicos, gerindo e transmitindo um saber de mera aplicação sem cuidar de realizar – em todas as áreas – investigação e estudo fundamental, de modo isento, crítico, independente em relação às flutuações e apetites do mercado. A Universidade era, para ele, o “lugar por excelência da teoria” e do saber universal, sem fronteiras de qualquer espécie. Só uma boa teoria poderia proporcionar uma boa prática, quer nas ciências, quer nas humanidades, sem esquecer o diálogo que se deveria estabelecer entre todos os saberes, com a ajuda da filosofia, mas sem que esta – ou qualquer outro saber – se arvorasse em saber tutelar, dominante e último. A sua visão era vinicamente *interdisciplinar*, à maneira da matriz originária da universidade do Minho. Sempre promoveu, o que tem sido complicado nas actuais circunstâncias, o diálogo permanente entre todos os saberes e diferentes áreas do

conhecimento, evitando os acantonamentos corporativos e epistémicos que, infelizmente, por razões económico-financeiras e outras tanto têm afectado e espartilhado o funcionamento das universidades portuguesas.

A sua visão acerca da Universidade, por um lado era clássica, se assim podemos dizer. Pautava-se por níveis elevados de exigência e excelência científico-pedagógica. Não temos dúvidas de que assim deve ser. Nunca se conformou com os facilitismos, os pedagogismos e as ligeirezas superficiais da universidade de massas, o que não significa de todo que fosse contra a democratização do acesso ao ensino superior, bem como a todos os níveis de ensino. Era exactamente o contrário. De resto, a criação do curso de maiores de 23 anos atesta-o: num quadro de acesso generalizado e justo, a melhor maneira de aprofundar a igualdade de oportunidades no nosso país, em todos os níveis de ensino público, teria que passar sempre por promover níveis mais elevados de exigência para todos. Caso contrário, um injusto elitismo e discriminação entre escolas de primeira e de segunda acabaria por minar a igualdade efectiva de oportunidades numa sociedade democrática. Nessa medida, sempre lamentou a descida galopante, quase inelutável na nossa sociedade e sistema educativo, de critérios de exigência.

Contudo, apesar de tantos condicionamentos, constrangimentos e pressões sabemos que nunca abdicou dos seus critérios de exigência e rigor. Sempre tentou materializar, na medida do possível, quer enquanto professor, quer enquanto dirigente, a sua ideia de universidade. Não temos dúvidas de que o conseguiu, apesar de ter enfrentado obstáculos e incompreensão. A preparação intelectual e humana que proporcionou aos seus alunos, em todos os graus em que leccionou, foi a melhor possível. A sua grande exigência, rigor e frontalidade, por vezes intimidatórias e mal interpretadas, nunca impediram a grande popularidade que granjeou entre os alunos, nem a construção de sólidas amizades em toda a comunidade académica. Esta é uma boa lição de pedagogia prática contra todos os facilitismos que, no sistema de ensino, têm transformado os alunos em seres acríticos, manipuláveis e mal preparados intelectualmente, o que representa um perigo para a democracia, a diversos níveis.

É por isso que a sua visão da universidade era simultaneamente clássica e ultra-moderna, ou seja, progressista, igualitária e intrinsecamente democrática nos seus objectivos e missão. Uma universidade que poderia contribuir para construir uma sociedade mais democrática na medida em que promoveria, além do desenvolvimento do espírito crítico e do saber, o aprofundamento de uma real igualdade de oportunidades, a qual só poderia ser conseguida proporcionando uma preparação de excelência, do ponto de

vista científico, cultural e até técnico, a todos os seus alunos. Algo semelhante se poderia afirmar do ensino secundário.

A Universidade, por outro lado (e aqui entramos numa dimensão mais poética e utópica), para o Eugénio Peixoto, se a metáfora não é descabida, deveria também funcionar como um autêntico templo do saber universal, construído o mais livremente possível – não há outra forma de o fazer – e de modo *cúmplice* –, por professores e alunos, entre professores e alunos, num labor interminável e inacabado em torno da elucidação dos grandes temas e problemas das ciências, da cultura e da filosofia. Não duvidamos que, em muitos momentos, conseguiu realizar essa aspiração nobre.

Muitos aprenderam com ele, contra as deturpações da pedagogia, que a realização da “gaia ciência” (Nietzsche) não era uma dádiva gratuita e instantânea mas uma conquista árdua. Afinal, os nossos prazeres mais sublimes só podem resultar desse labor incerto e pedregoso, embaraçado por escolhos e frustrações múltiplas, mas passível de proporcionar, se tivermos a pertinácia de prosseguir até ao fim, recompensas e descobertas inesperadas e duradouras. De qualquer forma, muitas vezes, provocadoramente, proclamou que a filosofia era totalmente inútil, o caminho dos caminhos que não vão dar a lado nenhum, citando Heidegger. A despeito da sua inutilidade, um dos principais prazeres da filosofia decorreria do seu pendor intrinsecamente lúdico. Este passava pelo desenvolvimento de jogos perpétuos de racionalidade que procuravam, talvez em vão, resolver *puzzles* conceptuais e problemas virtualmente insuperáveis, mas dos quais a humanidade jamais se libertaria, por mais que os quisesse negar e ignorar. Para ele, de uma forma apaixonada e entusiástica que nunca encontrei em idêntico grau, a filosofia era, de facto, uma “gaia ciência” e isso contagiou os seus alunos e colegas.

Nunca tanto como hoje se falou de “excelência” e de “mérito” a nível do ensino. Nunca tanto como hoje se abusou dessas palavras. Mas, se elas têm sentido, ele encarnou-as da forma mais lídima. Ele foi e é um *exemplo* para todos os professores e alunos. Um exemplo de que precisamos como pão para a boca.

O curso de maiores de 23 anos e a construção de uma universidade inclusiva

O curso de maiores de 23 anos, por tudo aquilo que representa, em termos teóricos, estratégicos, sociais e pedagógicos, e pelo muito que trouxe à universidade e à região, constitui uma das maiores e mais valiosas *obras* que o

Eugénio nos legou. Uma *obra* no sentido mais pleno e completo do termo. Constituiu, em boa verdade, a materialização institucional e *praxeológica* da sua ideia e projecto de Universidade. Uma universidade igualitária e inclusiva, mas exigente e rigorosa. E não poderia ser de outro modo.

Uma Universidade em que o reforço da “igualdade equitativa de oportunidades” (quase à maneira rawlsiana) seja na prática realizado, mas com rigor e transparência, ao contrário do que tem acontecido, em Portugal, em experiências de certificação análogas. Por outras palavras: uma universidade em que ninguém seja impedido de entrar, seja qual for a sua faixa etária, desde que demonstre através de provas, ou adquira, entretanto (por vida de um curso de preparação) as competências adequadas, que, além da formação formal, podem decorrer da experiência profissional relevante, adquirida ao longo da vida.

Desde cedo, convivi de perto com a gestação e construção desse projecto que, finalmente, se institucionalizou e consolidou na Universidade do Minho, graças, em grande medida, à sua visão estratégica, capacidade de liderança e de gestão. Trata-se de um projecto que deverá sempre ser acarinhado, protegido e aperfeiçoado por todos nós pois, em grande medida, o futuro da Universidade, e em particular do ILCH, está nele. E não falo apenas da importância estratégica, no quadro de severos constrangimentos demográficos e socioeconómicos, derivada da afluência de novos públicos.

Muitas vezes ouvi os seus desabafos e comentários sobre os problemas complexos e espinhosos, da mais variada natureza, que foi preciso enfrentar para o Curso se estabilizar e se transformar, finalmente, numa “máquina bem oleada”. Posso testemunhar, enquanto amigo próximo e colaborador que, do ponto de vista organizativo e estratégico, foi um obreiro infatigável na construção deste projecto grandioso. Absorvia uma grande parte da sua vida profissional e das suas energias, desviando-o até de tarefas que lhe proporcionavam mais prazer, como o estudo e a leitura. Mas o sentido do dever, que sempre o caracterizou, falava mais alto. Quase até ao último sopro de vida, estive envolvido no acompanhamento deste projecto, qual pai preocupado e melancólico que sente que está a chegar o momento em que o seu filho terá, finalmente, de seguir o seu caminho autonomamente.

Uma das minhas maiores honras e motivos de satisfação profissional foi ter tido, em boa hora, a oportunidade de colaborar directamente neste projecto, na qualidade de docente de filosofia, membro do júri de filosofia e entrevistador. Não tenho dúvidas que, enquanto professor, alguns dos momentos em que senti mais realização profissional e motivação passaram-se na leccionação de filosofia aos alunos do curso de preparação de maio-

res de 23 anos. Aí encontrei alunos e alunas participativos, maduros, motivados, atentos e genuinamente interessados nos temas das aulas, algo que raramente encontrava nas licenciaturas. No decurso das entrevistas – que constituem uma parte das provas de acesso à nossa universidade –, ao contactar com inúmeros candidatos manifestando perfis, origens sociais, percursos e faixas etárias diversas, percebi, claramente, até que ponto esta oportunidade de ingressar na universidade era algo de extremamente valioso nas vidas destas pessoas que, por uma razão ou outra – por vezes razões económicas –, não tinham podido ingressar na universidade no tempo devido.

Esta colaboração foi e continua a ser, para mim, algo de muito enriquecedor do ponto de vista pedagógico e humano. Lamento que, por vezes, não se vislumbre, devidamente, todo o alcance e o valor, social, pedagógico e estratégico, deste projecto – quer para a universidade, quer para a comunidade –, que em grande medida foi uma criação do Eugénio, como o sr. Vice-reitor, Professor Rui Vieira de Castro, muito justamente, reconheceu na recente sessão de homenagem que organizámos em sua memória.

A Comunidade de Leitores de Filosofia

A Comunidade de Leitores de Filosofia, em que, tal como o Doutor Vítor Moura – um dos seus fundadores – tive a honra de colaborar como co-dinamizador, foi um dos projectos mais bem sucedidos em que participou, e em que veio a adquirir um protagonismo notável. No decurso das suas sessões materializou-se na *praxis*, como ele gostava de afirmar – evocando uma sólida formação marxiana –, uma vez mais, a sua ideia de universidade. Uma universidade aberta a todos os públicos e à comunidade, fosse qual fosse a sua formação de base, inteiramente livre em termos de discussão teórica e totalmente destituída de formalismos académicos e hierarquizantes, sem promover artificiais barreiras entre saberes e pessoas, mas sempre exigente e crítica.

Será impossível preencher o lugar que ele ocupava nesse projecto, mas estamos certos que ele gostaria que continuasse. O seu carisma magnético e contagiante, aliado a um saber vastíssimo, a um genuíno e socrático dom filosófico e a brilhantes capacidades argumentativas, retóricas e oratórias animavam sempre cada sessão e garantiam uma elevada afluência de público. Um fenómeno notável se considerarmos que discutir, de forma

exigente e séria, obras de filosofia não será talvez o programa cultural mais apelativo nos tempos que correm.

A homenagem ao Eugénio deverá ser para sempre

Num momento de profunda crise da sociedade e das instituições, a melhor homenagem que podemos prestar ao Eugénio Peixoto, enquanto docentes, estudantes, dirigentes académicos, e sobretudo enquanto cidadãos e seres humanos, é não deixar morrer jamais o seu *legado*, que deixou sementes e marcas duradouras nas instituições e, talvez mais importante, nas *peessoas*. O seu magistério mudou as perspectivas e mundividência de muita gente. Não temos dúvidas que as mudou para melhor. Ele contribuiu para avivar e reanimar a nossa crença em alguns aspectos do iluminismo.

No saber, no ensino e em todos os domínios da vida pública e privada, o Eugénio Peixoto sempre pugnou por valores de exigência, rectidão, justiça, solidariedade e frontalidade, que raramente são eleitos nos tempos em que vivemos. Na minha perspectiva, a melhor homenagem que lhe podemos fazer, doravante, quer na universidade, quer fora dela, é continuar a lutar, à nossa maneira, por esses valores, que ele pensou profundamente em termos filosóficos mas que, acima de tudo, *praticou* sem reticências ou concessões. É reconhecido que na sua actuação quotidiana e institucional, nunca se desviou um milímetro dos critérios deontológicos – kantianos – que teoricamente, de forma brilhante, sempre defendeu, isto é, da prática de um sentido abnegado do *dever* para com as instituições e as pessoas. Quem conviveu com ele até aos últimos momentos pôde testemunhar que assim foi até ao limite das suas forças e capacidades físicas, contra as indicações médicas.

Numa época de mediocridade intelectual, de corrupção, injustiça, inversão de valores, crise galopante da democracia e do estado social, a figura do Eugénio representa certamente um exemplo ímpar, em Portugal, do papel de consciência crítica que uma elite intelectual universitária deve representar numa sociedade democrática.

Infelizmente, não está já presente, fisicamente, nas nossas conversas, discussões e batalhas, em particular naquelas que passavam por tentar construir, no quotidiano e na medida das nossas possibilidades e competências, uma universidade e um país mais esclarecidos, exigentes e justos. Mas é como se estivesse. Recordo, com comoção, uma das últimas frases que ouvimos da sua boca. Numa das derradeiras visitas ao hospital, par-

tilhámos, com ele, os problemas complexos que tínhamos de enfrentar na universidade. Disse que nos invejava. O que mais desejava era poder estar connosco, “com as mãos na massa”, a trabalhar e a lutar a nosso lado, a dar toda a ajuda possível para superar os problemas, como sempre fez em toda a sua vida, com a competência e capacidade de liderança que era seu timbre. E sabíamos que era verdade.

Aprendemos a conhecê-lo e a antecipar o seu juízo crítico e contundente, por vezes aguçado por ironia impiedosa ou sibilina, mesmo para os amigos, sobretudo para os amigos, mas tantas vezes jocoso e ternurento... Como um grande amigo comum notou, a aparente dureza e severidade exterior escondiam um coração ultra-sensível e até “ingénuo”, uma “alma de poeta”. A força e o brilho do seu magistério, da sua sabedoria e da sua humanidade marcaram-nos para sempre. Na nossa mente, nos nossos afectos e memórias, jamais será esquecido. Continuamos a acreditar no iluminismo.

recensões

IT DIDN'T HAPPEN HERE: WHY SOCIALISM FAILED IN THE UNITED STATES

Seymour Martin Lipset and Gary Marks, New York: London: W.W. Norton & Company, 2001. 379 pp. ISBN 0-393-32254-8.

Jorge Pereira*

jorge_pereira@portugalmail.pt

Although first published in 2000, the current economic crisis has lent new relevance to the subject of this work. Current events in America make it worthwhile to return to this book wherein Seymour Martin Lipset and Gary Marks analyse the failure of Socialism to get a firm hold in America. Despite the downturn in Capitalism's fortunes, rising unemployment and public dissatisfaction as manifested in the Occupy Wall Street protests, the fact is that, as far as anyone can tell, there is no prospect of it developing a Socialist mass-movement in America. Therefore, the question of 'why there is no socialism in the United States' becomes, by way of present circumstances, as sharp as ever.

The authors begin by reminding us that the United States were expected to be the leading nation in ushering the global social revolution and overthrow of Capitalism worldwide. Indeed, Marxist theory prescribed the triumph of Socialism

in the United States as "inevitable". As Karl Marx himself had put it, the most highly industrialised societies were the stage where the revolution would take place. The more advanced capitalist country would see intensified class struggle and the ultimate collapse of Capitalism, its example guiding the rest of the nations. The American exceptionalism (by which is meant, here, the fact that America did not fulfil Marxian predictions nor did it witness the rise of a significant socialist movement) baffled many prominent socialists, including Engels and leading Russian revolutionaries. Lenin and Trotsky were "deeply concerned with American exceptionalism, for it questioned the inner logic of Marxism," (p. 16) and as early as 1906 leading intellectuals were trying to understand the inconsistency, German sociologist Werner Sombart writing a cornerstone analysis on the subject. Influential Marxists, recognizing that "the assumptions of historical material-

* Universidade do Minho, CEHUM, Braga, Portugal.

ism required that the United States should be in the lead politically” (p. 17) were left distraught at the failure of the socialist movement in America: “The United States was a ‘living contradiction of... Marxian theory,’ and raised fundamental questions about its validity” (p.18). In order to explain the paradox and justify this, socialists and left intellectuals advanced their own set of arguments, which Martin Lipset and Gary Marks browse through Chapter 1.

In the remaining chapters, via historical and comparative analysis with other countries, the authors go through what they consider to be some of the more convincing reasons for the failure of Socialism to play a major role in the country as well as reviewing and putting to the test some of the left’s pretexts. One of these was related to the American political and party system, considered to hinder the development of a Socialist party. The electoral system was singled out by the socialists as favouring the party duopoly of Republicans and Democrats. The winner-takes-all system, in which the candidate with the most votes gets elected, is harmful to small parties because it induces voters to opt for the ‘lesser evil’. Instead of voting for the party of their choice, voters prefer not to waste their ballot on a candidate with limited chances of winning. This tactical voting, of choosing the major party that best

represents their interests, strengthens the two-party system and effectively closes the door on all others. However, as the authors are quick to point out, this does not explain why socialist candidates have fared worse in polls than other third parties and protest candidates. Even the “gift of the suffrage”, the extension of voting rights to white males in the early years of the Republic, cannot be blamed as having inhibited class-consciousness among workers. Rather, the authors argue, it was the existence of strong and established parties based on ethnicity, religion and community that absorbed workers and immigrants. In a country of multiple national backgrounds and religious denominations, Republicans and Democrats appealed to voters based on their national and religious identities rather than class. This difficulty in approaching the diverse composition of workers was greatly enhanced when it came to win the support of immigrants. Class identity could not overcome the religious and ethnic distinctions that were imprinted in people newly arrived to a strange country and that could only rely on others from the same background for support. Moreover, the unions were dominated by “native” workers, mostly Anglo-Saxon or North-European and Protestant, whilst “new” workers, Irish and southern European and Catholic, were discriminated.

Socialists, already having trouble courting the unions, never managed to get beyond this and alienated the mass of immigrants that could have proved fertile ground for their purposes.

The relationship between the unions and the socialists, or rather the lack thereof, was, according to the authors, a fundamental aspect that crippled the latter's hopes of assuming the role of leadership among workers. Socialists in America had a dogmatic view of their ideology which barred them from pragmatic approach and cooperation with others that could have enabled them to increase their political leverage. As such, "the American Socialist party was one of the most orthodox Marxist parties in the democratic world" (p. 160). It did not help that sectarianism was heightened after the Russian Revolution in 1917, with the eventual split of those supporting the revolution in Russia to form the Communist party. Incapable of uniting, socialists were also incapable of winning over the unions and pursued a policy of blocking "attempts to create a more encompassing labor party, fearing this would dilute socialist ideology and control" (p. 200). The sectarian drive to preserve ideological purity, ironically, is ascribed to the influence of Protestant sectarianism in America. The propensity among Protestants to fracture on questions of doctrine

was paralleled by the socialists who "acted as if it were better to be right than effective" (p. 202). Thus, they came to face labour unions that were, themselves, the product of broad features of American society and culture, namely antistatism and individualism. Socialism was running "against deep libertarian currents in American culture" (p. 98). Unions opposed the extension of the role of the state; the two bigger federations of labour "rejected socialism on antistatist grounds" (p. 98).

The question of America's set of values is credited by the authors as having been one of the main reasons why Socialism failed: "American values – political structure – heterogeneous working class – party/union split: the interaction of these four factors holds the key to why socialists failed in America" (p. 264). Recent American historiography views 'American exceptionalism' with suspicion which might help to explain the authors' reluctance to delve deeper into a subject that Socialists' themselves pointed as being one fundamental reason behind their failure to achieve prominence in America. As the authors point out, many of the explanations given by Socialists "engage the question of how the United States differs from other advanced industrial societies (...) these are surprisingly positive evaluations and overlap consider-

ably with the ideas of Alexis de Tocqueville, the father of 'American exceptionalism'" (p.11). Nonetheless, despite the importance attributed by them to explain the failure of Socialism, Lipset and Marks prefer not to explore the impact of America's cultural and political principles or, in a word, "Americanism" which the authors define as "an 'ism' or ideology in the same way that communism or fascism or liberalism are isms. The American ideology, stemming from the Revolution, can be subsumed in five words: antistatism, laissez-faire, individualism, populism and egalitarianism" (p. 30). Notwithstanding this opening, the theme is not developed and despite a few remarks throughout the book it isn't until the last chapter that the authors claim that "Distinctive elements of American culture – antistatism and individualism – negated the appeal of socialism for the mass of American workers" (p.266). A more profound analysis of that effect is lacking in their work.

The authors claim that one of the effects of Socialism's failure in America is a weakened lower-class political power, i.e., their ability to influence, via organized power, the legislative process. But that interpretation arises from the fact that Lipset and Marks are overly concentrated

in the development of Socialist and Communist parties as representatives of the lower-classes and that only up until the 1930's. The investigation of socialist-influenced parties and candidates after that date is residual, if at all present. Even more influential is the study of socialist-influenced policy, which is all together absent in the book. Indeed, a host of legislative measures after the New Deal have been enacted that are statist economic and social policies and go a long way to meeting the demands of the lower-class. One only has to think of Harry Truman and the "Fair Deal" or Lyndon Johnson and his "Great Society" programme. Even if recently, as they claim, "socialist and labor parties have dropped statist economic policies that they inherited from their socialist past" (p. 262), it would be worth a look into the impact of statist social policies and their effect on American society at large and their potential to shift cultural and political values in America. As the authors remind us, "cultural values constrain the kinds of social institutions that are created in a society, and these institutions – schools, government bureaucracies, churches, etc. – help shape beliefs" (p. 265). Government and education policies can go a long way when coupled with social policies in shaping a society.

O LIVRO DAS ORIGENS: A INSCRIÇÃO TEOLÓGICA DA PEDRA DE CHABAKA

Nota prévia, introdução, textos e desenhos de Rogério Sousa.
Fundação Calouste Gulbenkian, Lisboa, 2011. 241 pp.

António J. G. de Freitas*
antonio.defreitas@gmail.com

Esta é a primeira edição portuguesa de um dos mais relevantes documentos religiosos do Antigo Egipto, a inscrição da Pedra de Chabaka (PCh).

Este documento apresenta-se como fundamental no estudo das cosmogonias antigas em geral, e em particular do Antigo Egipto. Como o autor nos diz, o 'Livro das origens' foi mandado inscrever em pedra pelo faraó Chabaka (716-702 a. C.) da XXV dinastia (747- 656 a. C.) e colocado no templo de Ptah em Mênfis (p. 15), embora o texto pareça ter sido composto entre o século XIII a XI (p. 16). O autor continua, mostrando a importância não só mitológica e cosmogónica da obra, mas também a relevância política da mesma, uma vez que evoca a unificação do Alto e Baixo Nilo, representado na cosmovisão da obra.

Esta edição da Pedra de Chabaka, contém duas partes fundamentais.

Na primeira parte, inclui a versão hieroglífica e tradução. Segue-se um comentário do ponto de vista da narrativa e dos géneros literários utilizados. Neste comentário discorre o autor sobre a composição e datação da obra. A seguir temos a primeira parte do livro que inclui o texto bilingue. A segunda parte contém um apêndice, que inclui outros textos egípcios complementares. Esses textos têm importância em si mesmos pelo que, mais do que um mero anexo, constituem uma mais-valia ao livro em si.

Para além dessas duas partes o livro apresenta uma nota prévia, uma introdução e uma impressionante bibliografia.

Queremos começar por um comentário meramente técnico: achamos peculiar o uso do 'k' na palavra Chabaka, que a não ser razões linguísticas por mim desconhecidas, poderia transliterar-se em português como Chabaca. No entanto, embora discordemos,

* CEHUM / Investigador, Universidade do Minho, Braga, Portugal.

mantemos o 'k' por coerência com a opção do autor.

A primeira coisa que o autor faz é explicar o porque da adopção heterodoxa do título, 'Livro das origens' para o documento estudado e traduzido nesta edição; tradicionalmente é conhecido por 'Teologia Menfita'. O autor explica que o termo 'Teologia Menfita' é muito impreciso, por se referir a uma ampla gama de textos e doutrinas relacionadas com o culto menfita a Ptah. Parece-nos sensata esta argumentação. Como bem diz o autor, o texto não refere em lado nenhum o título da composição, quem transcreve o texto para a PCh, fá-lo referindo-se à composição como 'o livro'. Neste trajecto para justificar o título, o autor evoca o paralelismo entre o texto da PCh com o Génesis ou os primeiros versos do Evangelho de São João. Do meu ponto de vista o texto descreve uma cosmogonia entre outras coisas, e por isso seria suficiente para chamar-lhe 'Livro das origens'. Não tenho clara a razão que leva o autor a querer dar mais justificações, como por exemplo comparar com os livros bíblicos mencionados. É claro que também o livro do Génesis e o Evangelho de São João contêm cosmogonias. No entanto, elas são diversas da aparecida no 'Livro das origens'. O autor diz '...pois partilha com esta obra [Génesis] uma visão unitária do acto criador que se desdobra de um modo articulado e coerente atra-

vés da materialização progressiva do plano divino.' (p. 9) Embora o texto da PCh contenha uma descrição unitária da criação do mundo, esta parece-me muito diferente do Génesis. Por um lado há deuses a nascerem de um deus principal Ptah e o mundo nasce desses deuses seguintes. O acto criador de Ptah, pelo menos em primeira instância, parece ser um acto de emanação, que não tem paralelo com o acto criador do Génesis, onde a criação não faz parte do criador. A comparação com os primeiros versos do Evangelho de São João, têm em comum a característica geral da tradição teológica do Oriente Próximo, onde 'nomear' ou 'chamar' pela voz, tem poder criador. Por essa razão não surpreende encontrar este elemento da teologia do Oriente Próximo no Evangelho de São João, por exemplo, o Enuma Eliš babilónico, esclarece que nada existiu até ser nomeado. Assim, a importância da palavra no 'Livro das origens' mostra de forma clara a tradição teológica à qual pertence, mas não surpreende pelos paralelismos bíblicos, embora não deixem de ter interesse.

Na Introdução da edição, o autor não se esquece do leitor não especializado e relembra a importância de Mênfis e do deus Ptah num período no qual o Egipto estava a viver problemas políticos de grande importância para a sua manutenção.

Ao começar a apresentação da edição bilingue, faz-se a descrição epigráfica incluindo os pormenores do número de linhas, a forma como está escrita e as marcas particulares encontradas na pedra e não pertencentes ao documento original.

A seguir o texto é apresentado em duas páginas, a escrita hieroglífica à esquerda e a tradução portuguesa à direita. O autor oferece-nos cada 'secção' do texto com um subtítulo que ajuda a entender o conteúdo. Cada secção é apresentada com abundantes notas linguísticas que ajudam o leitor não especialista com a eventual dificuldade do texto e ao especialista a aprofundar o seu conteúdo. As secções identificadas do texto são:

- A titulação de Chabaka.
- Apresentação do texto.
- A aclamação de Ptah,
[o soberano do mundo.
- O julgamento de Hórus e Set.
- A investidura de Hórus como
[Rei do Alto e do Baixo Egípto.
- A coroação de Hórus.
- O resgate de Osíris.
- A fundação de Mênfis.
- A reconciliação entre Hórus e Set.
- O despertar do deus criador.
- O despertar de Ptah.
- A criação dos deuses.
- A criação da vida.
- A criação do mundo.
- O resgate de Osíris e a aclamação
[de Hórus como rei universal.

Esses subtítulos dão uma visão geral da obra e permitem compreender a sua estrutura, sendo outra das mais-valias desta edição.

O comentário que vem a seguir leva-nos aos âmagos do texto. Por exemplo, a discussão sobre as diferenças semânticas dos verbos egípcios *ir*, *més* e *kheper*, que significariam criar, gerar e manifestar respectivamente, apresenta-se como fundamental para entender a 'secção' cosmogónica do texto. Três processos distintos que ocorrem na cosmogonia descrita. Neste comentário o autor mostra-nos que mantendo estas diferentes conotações de cada um dos verbos mencionados, a cosmogonia descrita oferece-nos uma visão do politeísmo como a manifestação multifacetada de um único deus. Tenho que referir que este tipo de teologia é o que Max Müller denominou henoteísmo^[1]. Não é muito surpreendente encontrar teologias, onde este tipo de sistema é proposto. Por exemplo, no caso do judaísmo, há evidências de que originalmente tinha-se um único deus como merecedor de culto embora não se negasse a existência doutros deuses^[2]. Ao que parece este fenómeno de henoteísmo não é único no Oriente Próximo, eu mesmo tenho posto em evidência elemen-

1 Cf. por exemplo, Müller, Max; *Lectures on the Origin and Growth of Religion: As Illustrated by the Religions of India*. (London, 1878)

2 Cf. por exemplo, Ex. 15.11 e Ex. 20.5, onde o povo de Israel é lembrado de que Deus e o maior entre os deuses e que só a ele devem render culto..

tos que parecem apontar para um henoteísmo^[3] no povo hitita, pelo menos num período anterior ao politeísmo oficial.

O comentário mostra-nos o grande impacto que o 'Livro das origens' tem na concepção egípcia do mundo, incluindo a sua importância política. O autor diz que '...a singularidade da tradição menfita residia em formular a criação como a emanção de um texto vivo, o mundo, que reflectia o «plano» inscrito na mente divina. A «palavra divina», o hieróglifo,...' (p. 186-7). O autor continua a discorrer sobre a importância da palavra divina e o mundo como manifestação dessa palavra divina. A secção do livro que inclui esta discussão, tem por nome 'A formulação do logos divino'. O uso da palavra logos no contexto, parece-me uma boa metáfora mas, como toda a metáfora, acarreta consigo o problema de fazer uma analogia com um termo, grego neste caso, que tem em si uma semântica muito complexa. A analogia e inclusive a afirmação de que o 'logos' está relacionado com a teologia babilónica, não é novidade e foi proposta por exemplo por Langdon^[4] e contes-

tada uns anos depois por Albright^[5]. Seria preferível usar o termo 'palavra' e explicar o que significa no contexto teológico particular, indicando eventualmente o seu paralelismo com o termo grego 'logos' no contexto, por exemplo, do Evangelho de São João.

Dito isto, penso que a publicação da obra em discussão é um evento muito feliz e de grande relevância para o estudo da egiptologia em particular, e em geral da história antiga e da história das religiões, assim como para o estudo interdisciplinar das cosmogonias antigas, as quais estão sem dúvida alguma ligadas às origens do pensamento filosófico, enquanto são simultaneamente explicações muito elaboradas sobre a origem do cosmos e querem resolver uma das questões mais fundamentais postas pelo homem.

O livro publicado pela Gulbenkian foi redigido com o maior rigor científico pelo Professor Doutor Rogério Sousa, que mostra um profundo conhecimento do tema e o domínio de conceitos mitológicos complexos, explicando o seu conteúdo com precisão e clareza.

3 Freitas, A. J. G. de; 'Foram os Hititas henoteístas? A palavra Šiu no contexto do hitita do Anigo Reino' em *Cadmo*, 21, 101-8.

4 Langdon, S.; 'The Babylonian Conception of the Logos' in *The Journal of the Royal Asiatic Society of Great Britain and Ireland*, (Jul., 1918), p. 433-449.

5 Albright, W. F.; 'The Supposed Babylonian Derivation of the Logos', *Journal of Biblical Literature*, Vol. 39, No. 3/4 (1920), p. 143-151.

ELDER PAISIOS, WITH PAIN AND LOVE FOR CONTEMPORARY MAN

Vasilika, Thessaloniki. Holy monastery 'Evangelist John the Theologian', 2011, 428 pp.

Clara Costa Oliveira*
claracol@ie.uminho.pt

Este livro é publicado por um mosteiro ortodoxo feminino e relata as conversas tidas pelas freiras com o monge de Monte Athos, Elder Paisios (1924-1994). Em dois momentos da sua vida, as freiras foram de grande importância: numa fase em que foi internado num hospital, com problemas graves de saúde, as freiras deslocaram-se ao hospital para lhe doar sangue, durante vários dias. Graças a elas sobreviveu e a sua gratidão manifestou-se de duas maneiras: a criação de um mosteiro e a orientação espiritual das freiras, com autorização episcopal. Sendo um monge de Monte Athos, ele deslocava-se apenas duas vezes por ano ao mosteiro em causa, mas correspondia-se com elas, quer coletivamente, quer individualmente; no que respeita a estas últimas, a correspondência dirigia-se especialmente à 'luta espiritual' das freiras. As suas conversas foram transcritas, numa primeira fase (facto que não agradou a Elder Paisios, num primeiro

momento) e posteriormente gravadas. O livro retrata pois fielmente esses diálogos comunitários, bem como alguns diálogos privados, disponibilizados por algumas freiras, que também disponibilizaram correspondência.

Este livro constitui o primeiro volume de vários que as irmãs decidiram organizar com o material que dele recolheram, algum dele quando a sua situação de saúde no final da vida não lhe permitiu voltar a Monte Athos, tendo ficado acamado no mosteiro que ajudara a construir, e mais próximo da instituição de saúde que o acompanhava. Mesmo nessas condições, ele não deixou de orientar espiritualmente as freiras, sempre que o abordavam. Elder Paisios tomara como sua missão no mundo consolar o sofrimento daqueles que o procuravam, aconselhando-os e dando todo o seu amor para os orientar. Despojamento total de si face ao sofrimento dos outros, era a sua missão, e cumpriu-a, pelo

* IE-CEHUM – Universidade do Minho, Braga, Portugal.

que nos é dado a ler neste livro, pleno também de momentos de humor, pois Elder Paisios não era um homem culto (era carpinteiro e possuía apenas os estudos básicos da sua geração), em termos ocidentais ('europeus', como dizia, demarcando claramente a cultura ortodoxa da europeia, e considerando a Grécia como não europeia, como uma cultura oriental), recorrendo usualmente a exemplos do quotidiano e a expressões populares. Aconselhava usualmente por parábolas e analogias, como Jesus de Nazaré, tentando tocar o entendimento e o coração até dos mais humildes.

Mas engana-se quem pensar que se trate de um livro leve, com palavras que nos agradem a todos, ou até ecuménico. Elder Paisios tem palavras duras para nos dizer acerca do nosso modo de vida, das nossas prioridades e leva muito a sério o poder do mal, que no Ocidente passou a ser considerado uma disfunção psiquiátrica. Daí a primeira parte do livro ser dedicada ao pecado e ao diabo, literalmente ('sin and the devil'), subdividido em 5 capítulos: 'It is fashionable to sin'; 'These days the devil is roaming free'; 'The secular spirit'; 'Injustice is a great sin'; 'Bless do not curse'; 'Sin bring calamities'.

A segunda parte questiona a civilização moderna com 5 capítulos: 'God's wisdom and the environ-

ment'; 'The era of many comforts'; 'Avoid anxiety by simplifying your life'; 'External noise and inner tranquility'; 'Too many worries distance us from God'.

A terceira parte diz respeito ao Espírito de Deus e espírito do Mundo, subdividido em 5 capítulos: 'Secular education and knowledge'; 'Rationalism in our times'; 'The new generation'; 'Impudence and disrespect'; 'Inner disorder and external appearance'. A quarta parte é dedicada à Igreja nos nossos tempos, com 4 capítulos: 'Education'; 'The clergy and the church'; 'Holy days and holidays'; 'The orthodox tradition'. O livro possui ainda um índice referente às escrituras cristãs e outro, de nível geral.

Num momento em que tanto se fala na Grécia, penso que seria interessante para qualquer pessoa ler este livro, pois ajuda-nos a compreender um povo através de uma das figuras mais prestigiadas na espiritualidade ortodoxa grega (já existem relatos de milagres de Elder Paisios, bem como ícones, sendo que seu nome próprio, Arsenios, se deve ao seu padrinho e padre que o batizou, Santo Arsénio da Capadócia). Elder Paisios também nasceu na Capadócia, envolto nas centenas de igrejas bizantinas esculpidas nas montanhas desde o séc. I, e provavelmente conhecendo as cidades subterrâneas com 8 níveis onde os cristãos se abriga-

ram ao longo dos séculos das várias perseguições a que foram sujeitos, desde as romanas (onde se inclui a quarta cruzada) às turcas, passando por muitas outras. Sua família foi obrigada a ir para a Turquia após a guerra 1919-1922, tendo também vivido a guerra civil grega, como operador de rádio.

Para os católicos ortodoxos, o Monte Athos simboliza o que de mais puro existe no mundo, um espaço de oração ininterrupta por toda a humanidade. Ler este livro ajuda-nos a compreender melhor esta cultura, tão próxima e tão longínqua, que permaneceu com os seus rituais cristãos em grego, que nos lembra que a 1ª versão divulgada do Antigo Testamento foi escrita em grego, que a maior parte do novo Testamento (incluindo os Evangelhos) foi escrita em grego. Trata-se de uma civilização onde a Idade Antiga cristianizada se manteve até ao séc. XV, onde não houve Renascimento, onde não houve o Iluminismo, onde não houve Reforma nem contra Reforma.

Secular logic tires the mind and weakens the body. It constricts the heart, while spiritual logic expands it. When used correctly, the intellect can spur the heart and help it. When the *nous* enters the heart and the two of them work together, our work is not anymore the work of logic or reason. Sound reasoning is a gift. But this gift must first be sanctified (pp. 257-258).

Quantos mundos diferentes existem na Europa? Quantos cristianismos? Até quando coexistiremos politicamente? Terá sentido um Estado Unido da Europa senão em torno da economia? Que sabemos uns dos outros, de facto? Estas são as questões que não posso evitar de colocar após a leitura deste livro que recomendo vivamente a quem tenha humildade para aprender. “Those who are bright should also be spiritually advanced. One quick look and they should understand. When we use our minds for good, we can be of great help for others. Otherwise, an intelligent person can cause people great suffering” (p. 250).

JOSÉ PEDRO PAIVA, *BALUARTES DA FÉ E DA DISCIPLINA: O ENLACE ENTRE A INQUISIÇÃO E OS BISPOS EM PORTUGAL (1536-1750)*

Coimbra: Imprensa da Universidade de Coimbra, 2011, 480 pp.

João Peixe*

jpeixe@ilch.uminho.pt

O Doutor José Pedro Paiva é dos mais destacados investigadores portugueses sobre história religiosa em Portugal e, muito em particular, sobre a Inquisição. *Baluartes da Fé e da Disciplina* é a sua mais recente publicação de fôlego sobre o assunto. Trata-se de um sólido estudo sobre as relações entre a Inquisição e os bispos de Portugal, desde a criação daquele tribunal até 1750. O autor demonstra como o episcopado português e os agentes do Tribunal do Santo Ofício estiveram “enlaçados” na defesa da Fé católica no Portugal da Contra-Reforma, atuando os primeiros como “pastores” e os segundos como “vigias”. É uma conclusão que resulta da análise cuidada e da interpretação crítica de correspondência da época, de processos da justiça inquisitorial e eclesiástica, de ficheiros pessoais e institucionais. Com efeito, são algumas centenas as referências documentais e bibliográficas que suportam o autor e que fazem do livro, também, um riquíssimo índice de fontes.

O primeiro capítulo debruça-se sobre “O estabelecimento da Inquisição e o reajustamento do campo religioso”. A chegada do Tribunal da Fé ao reino de Portugal fez com que houvesse necessidade de definir quais as suas competências. Desde logo, sob sua alçada, ficou o julgamento das *heresias externas públicas*, definidas como aquelas heresias praticadas em público. Os bispos, que, antes do estabelecimento da Inquisição, eram os juízes competentes em matéria de heresia, mantiveram a sua jurisdição apenas sobre as *heresias externas ocultas*. Com o passar do tempo, muito graças à liderança do Cardeal D. Henrique, a Inquisição adquire alguma superioridade face ao episcopado e os delitos cujo julgamento lhe competia cresceram em número. Este estatuto de superioridade, intencionalmente procurado, manifestava-se, também a outros níveis, pelo alargamento da sua esfera de competências. Assim, passou a competir à Inquisição a elaboração das listas de livros proi-

* Centro de Estudos Humanísticos da Universidade do Minho, Braga, Portugal.

bidos, tendo mesmo chegado a controlar as leituras dos clérigos e até a autorização da publicação de livros da autoria de bispos; por outro lado, os agentes do Tribunal da Fé estavam fora da alçada episcopal, ao mesmo tempo que os clérigos passavam a ser julgados por aquele tribunal em matéria de heresias. Por vezes, essa superioridade manifestou-se ainda nalgumas intromissões em áreas da competência exclusiva dos bispos, como fossem a escolha dos pregadores ou a forma como eram registadas as visitas pastorais.

Esta superioridade atingida pela Inquisição não foi conseguida em conflito com o episcopado português. Muito pelo contrário: houve uma colaboração evidente entre ambos. O segundo e o terceiro capítulos demonstram em concreto como esta cooperação e complementaridade se deram, enquanto o quarto analisa as raízes, o fundamento e os objetivos de tal sintonia, cedo construída. Aquando do seu estabelecimento, os recursos de que a Inquisição dispunha eram poucos. Por isso, a ação inquisitorial deu os primeiros passos servindo-se da rede diocesana já estabelecida no terreno. Depois, com o crescer da instituição, muitos dos clérigos que vieram a ser agentes da Inquisição eram oriundos do clero secular e mesmo de outras ordens regulares, sendo que a maior parte dos Inquisidores Gerais foram bispos. Nas

mesas do tribunal e nos paços episcopais partilhava-se, portanto, uma mesma formação teológica e cultural de base, que configurava uma mundividência semelhante. Mais ainda, muitos agentes inquisitoriais, ao cessar as suas funções no Tribunal da Fé, assumiam a liderança de dioceses, fechando assim a “dança” de titulares entre aqueles órgãos. Não espanta pois que em momentos de crise, como foram os perdões gerais concedidos pelo Papa e a suspensão do funcionamento do Tribunal, os bispos em geral tivessem alinhado ao lado da Inquisição.

Esta colaboração manifestou-se de diversas maneiras. Já se falou que a Inquisição, nos primeiros tempos do seu estabelecimento em Portugal, se serviu da rede diocesana para suprir a sua própria falta de efetivos. Porém, esta forma de colaboração prolongou-se, mesmo depois de o Tribunal estar já solidamente implantado. São vários os casos de processos de heresia que foram julgados pela justiça eclesial com o beneplácito e até com a delegação de poderes expressa da Inquisição. São casos ocorridos em dioceses periféricas e, em menor número, em dioceses cujo antístite era respeitado pelo Inquisidor Geral e tinha a sua confiança. Era também o que se passava em dioceses do império ultramarino, exceto em Goa, onde havia uma mesa da Inquisição. A outro nível, o epis-

copado também contribuiu para o esforço inquisitorial cedendo para o efeito as suas instalações. Foram vários os prisioneiros da Inquisição que aguardaram julgamento em aljubes diocesanos e mesmo alguns condenados cumpriram aí as suas penas. Por último, não menos importante, os bispos também contribuíam para o erário da Inquisição com parte das suas rendas. Todavia, esta cooperação não se fez sentir só ao nível dos recursos, fossem eles materiais, humanos ou financeiros. A Inquisição também beneficiava de toda uma estrutura de informação já montada no terreno. Era o caso da rede paroquiana e das visitas pastorais, ambas fontes de inúmeros processos instaurados pelo Tribunal da Fé. Em dado momento, os agentes da Inquisição tentaram mesmo quebrar a confidencialidade do ato da confissão para benefício das suas investigações. Venceu nessa altura o princípio sagrado e íntimo daquele sacramento.

Por outro lado, como diz o autor, bispos e agentes inquisitoriais “vigiam espaços diferenciados, concentraram a sua atuação em estratos da população distintos, puniram crenças religiosas e comportamentos de diferente tipo” (p. 267). Se a ação inquisitorial estava mais vocacionada para a “vigilância” dos cristãos-novos e para as heresias maiores, como o Judaísmo, o Protestantismo ou o Islamismo, o

episcopado estava mais voltado para a doutrina e cabia-lhe, em particular, a “pastorícia” das almas. Episcopado e Inquisição em conjunto formavam um bloco doutrinário e disciplinador da sociedade, com vista à sua uniformização e coesão. Fechava-se desta forma um círculo que se alimentava a si próprio: num reino coeso, com uma monarquia estável, em que a influência do rei se fazia sentir nas mais diversas esferas, incluindo a religiosa, fomentava-se um sistema cultural e religioso que reforçava essa mesma estabilidade e, por conseguinte, a cooperação entre os mais diversos órgãos e, em particular, estes de que temos vindo aqui a falar, a Inquisição e os Bispos de Portugal.

Sem dúvida que houve vozes discordantes e casos de deficiente cooperação. Houve mesmo dois momentos de profundo afastamento entre o episcopado e o Tribunal da Fé. Uns e outros merecem também a análise do autor. Não tiveram, contudo, a dimensão de outros conflitos como os ocorridos nos restantes domínios da Península Ibérica e na Península Itálica. A estas observações se dedica o quinto e último capítulo do livro. Ao contrário do que aconteceu naqueles reinos, onde houve bispos que boicotavam o trabalho das mesas locais da Inquisição e onde outros foram presos e condenados por heresia, em Portugal os conflitos, em número reduzido,

nunca atingiram essa gravidade. Eram sobretudo desentendimentos causados por questões pessoais; discussões sobre precedências em cerimônias protocolares; conflitos derivados da sobreposição de competências em casos de foro misto; ou bispos de dioceses remotas, nunca ligados ao Tribunal, que resistiam à intromissão dos agentes da Inquisição naquilo que acreditavam ser as suas competências. Já a questão dos “Apontamentos” foi um dos “enfrentamentos” maiores, no qual um conjunto de bispos, na sequência do breve papal *Cum audiamus*, sugeriu ao cardeal D. Henrique, então regente de Portugal, uma série de medidas para serem adotadas no governo do reino, na educação do jovem rei e na ação inquisitorial (sem nunca a contestar, no entanto). O outro grande conflito deu-se já em claro momento de decadência da Inquisição e opôs a esta instituição um grupo de bispos com interpretações doutrinárias diferentes das sancionadas pelo

Tribunal. Aliás, durante a história da Inquisição em Portugal, houve sempre quem sugerisse vias alternativas à sua atuação, nomeadamente, através da catequização e evangelização dos cristãos-novos. Porém, essas tentativas fracassaram sempre devido ao fulgor da inquisição no momento em que eram sugeridas.

Na badana do volume, podemos ler que “o objetivo deste livro é o de compor, explicar e pensar os sentidos das relações que se estabeleceram entre a Inquisição e os bispos, no contexto dos desafios suscitados por esta alteração [a reorganização do campo religioso após a criação do Tribunal do Santo Ofício]”. Cremos que o propósito foi plenamente cumprido. Pelo inventário das suas fontes, pela profundidade da sua análise, pela acutilância das suas conclusões, *Baluartes da Fé e da Disciplina* é uma obra incontornável para o estudo da especificidade da Inquisição portuguesa e do contexto histórico em que ela operou.

**ROSARIO MASCATO REY, VALLE-INCLÁN LUSÓFILO:
DOCUMENTOS (1900-1936)**

Lugo, Axac, 2012, 78 pp.

Carlos Pazos Justo*
carlospazos@ilch.uminho.pt

A relação de Ramón del Valle-Inclán, produtor central no sistema literário espanhol (é bom lembrar), com Portugal tem sido o assunto de alguns, não muitos, estudos; o caso das três polémicas traduções de Eça de Queiróz que Valle-Inclán assinou entre 1901 e 1904 propiciou não pouca controvérsia e mais literatura. Em *Valle-Inclán lusófilo: documentos (1900-1936)* Mascato Rey pretende “recuperar, reunir y dar a conocer datos, hechos y documentos relacionados en su conjunto con la trayectoria de Ramón del Valle-Inclán y sus posicionamientos respecto al mundo lusófono” (p. 9), sem o propósito de esgotar o assunto focado. Segundo se indica no próprio volume, os avanços agora apresentados são resultado parcial do projeto de investigação “Ramón del Valle-Inclán: A prensa e o sistema editorial” dirigido pelo Professor Javier Serrano Alonso na Universidade de Santiago de Compostela, e vinculado ao Grupo de Investigação Valle-Inclán da mesma

Universidade, do qual a A. do presente livro faz parte.

O trabalho proposto aproxima-se dos vínculos de Valle-Inclán com a cultura portuguesa através (i) da análise da biblioteca portuguesa do autor, (ii) da substantivação de eventos hispano-portugueses de variado tipo com presença do produtor em foco e, finalmente, (iii) de cinco entrevistas publicadas em Portugal “en que expone su pensamiento sobre las relaciones luso-hispanas o luso-galaicas” (p. 19).

Em relação à biblioteca de Ramón del Valle-Inclán, a A. refere a presença de numerosos volumes de Camilo Castello Branco, Eça de Queiroz ou Almeida Garret, assim como de bibliografia passiva sobre os mesmos; de autores coetâneos como Raul Brandão, Teixeira de Pascoaes, Lopes Vieira, Aquilino Ribeiro ou Alfredo Pimenta, alguns autografados; de jovens escritores na altura como Norberto de Araújo, António Ferro entre outros; igualmente, outras obras de conteúdo português como o conhe-

* Departamento de Estudos Românicos, Universidade do Minho, Braga, Portugal.

cido *Por tierras de España y Portugal* de Miguel de Unamuno. Segundo Mascato Rey, a relevante presença de bibliografia portuguesa ou sobre Portugal assim como as notícias de relações pessoais com alguns dos autores citados seriam prova da “fascinación” de Valle-Inclán pela cultura portuguesa (p. 13).

Sob a epígrafe “Iniciativas culturales en pro de un hermanamiento luso-hispano”, a A. desenha um Valle-Inclán atento, protagonista inclusive, relativamente aos eventos que, com especial destaque na década de 20, visam a “institucionalización de las relaciones entre las intelectualidades española y portuguesa, [e] intensificar la difusión de la cultura lusófona en el Madrid de su época” (p. 21). Assim, a partir de dados levantados da imprensa periódica, fundamentalmente, apresenta-se-nos um Valle-Inclán formando parte da madrilenha e efémera Sociedad de Amigos de Portugal (1922) ou com lugar destacado na Exposición del Libro Portugués (Madrid, 1928), por exemplo.

Na terceira das partes que compõem este estudo, patenteando o interesse português por Valle-Inclán (e, por sua vez, afirmando a sua centralidade no campo literário espanhol), a A. analisa e recolhe cinco entrevistas portuguesas publicadas entre 1916 e 1936 sobre diversos temas, com destaque para a política, as relações hispano-portuguesas

(também as galego-portuguesas) e a literatura em geral. Assinam as entrevistas: Leal da Câmara, *A Noite*, 1916; José Maria Ferreira de Castro, *Ilustração*, 1926; José Novais Teixeira, *Diário de Lisboa*, 1928; António Ferro, especialmente interessado já na altura por questões políticas, no *Diário de Notícias*, 1930; e, por fim, Armando Boaventura, *Diário de Notícias*, 1936.

Além de evidenciar a lusofilia do produtor em foco, são várias as hipóteses e interrogações que lança ou sugere o livro de investigadora Rosario Mascato no que diz respeito aos reais contornos da relação do autor com a cultura portuguesa ou acerca das relações hispano-portuguesas e galego-portuguesas. Provavelmente o carácter heterodoxo ou inovador deste estudo dentro do *valleinclanismo* resida na análise da lusofilia de Valle-Inclán (oriundo da Galiza, lembre-se) a partir da sua problemática relação com o galeguismo contemporâneo, substantivando de alguma forma a origem galega e/ou galeguista de algumas das ideias ou crenças (paisagem, atlantismo, passado, por exemplo) que presidem às tomadas de posição do autor no relativo a Portugal, matérias que, como afirma a A., deverão enformar novas linhas de pesquisa sobre a trajetória de Ramón del Valle-Inclán assim como, dizemos nós, das relações literárias e culturais no espaço peninsular.

BELMIRO FERNANDES PEREIRA, *RETÓRICA E ELOQUÊNCIA EM PORTUGAL NA ÉPOCA DO RENASCIMENTO*

Lisboa, Imprensa Nacional-Casa da Moeda, 2012, pp. 988.

ISBN: 978-972-27-1971-1

Virgínia Soares Pereira*

virginia@ilch.uminho.pt

“O presente livro é de leitura obrigatória para quem queira actualizar-se na matéria dos estudos de Retórica em Portugal.” – Assim termina o Prof. Américo da Costa Ramalho o texto que prefacia a obra em referência. E com razão. Dificilmente se encontra, reunido num só volume, que se estende por quase mil páginas de grande densidade informativa e exegética (quer no corpo do texto, quer nas suas abundantes notas de rodapé), um acervo de conhecimentos como o que aqui se encontra explanado. Para o comprovar, atente-se no conteúdo dos capítulos que estruturam o volume.

A **Introdução** (pp. 21-84) comporta um conjunto de reflexões que vão do descrédito da Retórica à sua recuperação e ao domínio avassalador que exerce nos tempos modernos. Para o efeito, Belmiro Pereira elabora uma profunda revisão dos mais importantes trabalhos e tendências no estudo desta disciplina, assente numa criteriosa e abun-

dante bibliografia. Neste capítulo introdutório, procede-se em simultâneo a uma revisão de conceitos como os de Idade Média e Renascimento, Humanismo e Renascimento, Humanismo Renascentista, Humanismo e Reforma. Segundo uns críticos, são conceitos sinónimos, segundo outros, esses conceitos opõem-se ou nem sempre são cronologicamente coincidentes. No caso específico do Renascimento em Portugal, Belmiro Pereira considera, com Luís de Matos, que esse movimento literário se prolonga, aproximadamente, “de meados do século XV até finais do século XVI” (p. 84).

O capítulo seguinte (pp. 87-212) dedica-se ao estudo de **A Retórica na Idade Média**, quer como arte de persuadir (segundo Cícero), quer como arte literária (segundo Quintiliano), mas igualmente, segundo os usos medievais, como *ars prae-dicandi* (a retórica da homilia e do sermão), *ars poetriae* (arte poética)

* Departamento de Estudos Portugueses e Lusófonos, Universidade do Minho, Braga, Portugal.

e *ars dictandi* (a arte epistolar). Ao longo do capítulo, são recordados os principais tratados elaborados sobre estas matérias, evocando-se de seguida o extraordinário contributo dos humanistas que, em contacto com as cartas de Cícero, elaboraram *artes epistolandi* e também novas formas de oratória, não já cingida ao mundo eclesiástico, mas também ao renovado mundo profano e ao mundo de corte.

Na segunda parte, Belmiro Pereira dedica-se ao estudo de **A Retórica e a introdução do Humanismo** (pp. 215-451). Constituem este longo capítulo três grandes secções: 1. A introdução do humanismo em Portugal; 2. O ensino da retórica, de que me permito destacar o preciosíssimo elenco de instrumentos bibliográficos então em uso, desde gramáticas e dicionários a retóricas antigas, retóricas quatrocentistas e manuais de retórica (com um notável registo de Retóricas em Portugal, de 1468 a 1536) (pp. 280-299); 3. A eloquência, tratada segundo os ângulos da oratória sacra e da oratória profana (abrangendo, neste caso, orações políticas, orações académicas, orações fúnebres e a oração panegírica).

A terceira parte é dedicada a **A retórica em Portugal na época do Renascimento** (pp. 455-874), distribuída em grandes subcapítulos: 1) Retórica e ensino; como diz o autor a dado passo (p. 455): “É a evidên-

cia da utilidade da retórica que a coloca no centro das artes do discurso como *uia*, como método de disciplina intelectual”, essencial na formação do homem douto, “fosse ele cortesão ou alto funcionário, nobre ou eclesiástico, professasse artes, teologia, medicina ou os dois direitos” (p. 457); neste subcapítulo é possível acompanhar de perto a evolução do ensino universitário, reforçado com o envio de estudantes para Paris e Lovaina e com a criação de colégios universitários em Lisboa, Braga, Guimarães e Évora, nas duas primeira décadas do século XVI; a estes segue-se a abertura dos estudos públicos de Santa Cruz de Coimbra em 1534-35, segundo o modelo trilingue de Paris e Alcalá e com grande preponderância do ensino da retórica; observa-se que o movimento de reforma dos estudos é imparável e muitos outros colégios são fundados, de que se destacam o de Santa Marinha da Costa, em Guimarães, o de S. Paulo em Braga e, mais tarde, o Colégio das Artes, em Coimbra; nas páginas 498-501 elencam-se catorze orações académicas proferidas em Coimbra entre 1548-1555; na parte final do capítulo, é apresentada uma lista dos mais difundidos “Instrumentos bibliográficos” utilizados no ensino; 2) Neste segundo subcapítulo, aborda-se a recepção da retórica antiga, com uma exposição sobre o acesso à Retórica de Aristóteles mediante

as traduções humanistas de Trebizonda e Ermolao Barbaro, e ainda com referência ao renovado interesse por Cícero – o orador modelo; são aqui objeto de grande desenvolvimento as reflexões em torno das traduções e comentários da obra do Arpinate, que revelam de forma clara o domínio que Cícero exerceu entre nós e na Europa; segue-se o tratamento da inevitável questão do ciceronianismo e do *Tullianus stilus*, em páginas recheadas de motivos de interesse, por fazerem desfilarem perante o leitor as figuras que mais sobressaíram no desenvolvimento da questão, como Pompónio Leto, Sadoletto, Pietro Bembo, Longueil, Erasmo de Roterdão, Melanchton, e, entre os humanistas portugueses, Gaspar Barreiros, André de Resende, Jorge Coelho e o bispo D. Jerónimo Osório, entre muitos outros; analisa-se, a seguir, a influência exercida pela *Institutio Oratoria* de Quintiliano, sendo ainda largamente comentados os *Commentarii* de António Pinheiro em torno da obra do mesmo Quintiliano; 3) Recepção da retórica humanista, com particular relevo para o papel de Jorge de Trebizonda na divulgação da retórica grega, com os seus *Rhetoricorum libri V*, que deram a conhecer as doutrinas estilísticas de Hermógenes e de Dionísio de Halicarnasso; também Erasmo é convocado, sendo referidas e comentadas obras de tão grande influência entre

nós como o *De copia uerborum et rerum*, o *Ciceronianus* e o *Ecclesiastes siue concionator euangelicus*; estudam-se, finalmente, as retóricas dos flamengos João Vaseu (de Bruges) e de Joaquim Ringelberg (de Antuérpia) e a sua utilização nas escolas de Braga, de Évora e no Colégio das Artes, em Coimbra; 4) A retórica jesuítica, que acabará por ficar programaticamente fixada na *Ratio studiorum*, sendo dado particular e justificado relevo ao magistério dos Padres Pedro Perpinhão e Cipriano Soares, “dois dos jesuítas que em Portugal, e em toda a Companhia, mais contribuíram para a configuração do ensino retórico ministrado pela nova ordem religiosa e para uma concepção que sem dúvida se repercutirá na *Ratio studiorum* de 1586 e 1599.” (p. 752); 5) Entre Ramus e Lipsius: o *De eloquentia* de Tomé Correia. A obra deste humanista (Coimbra, 1536 – Bolonha, 1595) constitui, no dizer de Belmiro Pereira (p. 810), “um dos melhores testemunhos da evolução dos estudos retóricos ao longo de todo o período do Renascimento.” Verifica-se que Tomé Correia dará particular relevo à *elocutio*, assim acentuando o teor *literário* do seu tratado retórico; 6) Conclusão.

Uma breve **Conclusão Geral** (pp. 874-879) encerra o estudo.

Numa obra de tão grande fôlego, não causa estranheza que a **Bibliografia** ocupe cerca de setenta

páginas (as pp. 881-953), entre manuscritos e obras impressas. Além disso, e na boa tradição dos estudos acadêmicos deste teor, o volume encerra com um Índice Onomástico, de imprescindível ajuda numa obra de tão grande envergadura, e um Índice de imagens.

Que mais dizer, depois do que foi escrito?

As páginas dedicadas a cada capítulo impressionam pela sua dimensão. Mas impressionam sobretudo as leituras de tantos textos esquecidos na poeira das bibliotecas e dos tempos, e bem assim o manancial de informações, comentários e reflexões carreados. À medida que os estudos avançam, e novos contributos são dados para

o progresso das ciências e artes, são obras como esta que nos ajudam a organizar os conhecimentos e a conhecer o estado da arte, que interessa não apenas aos estudos retórico-literários, mas também aos estudos filosóficos e culturais ou, se se preferir, aos estudos de Humanidades.

Daí que este volume constitua, de agora em diante, não apenas um marco e uma referência na história da “Retórica e eloquência em Portugal na época do Renascimento”, mas também um instrumento imprescindível para quem pretenda saber como o saber circulou, nos séculos XV e XVI, entre os principais centros universitários e culturais da Europa e Portugal.

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>). As normas de publicação na revista encontram-se igualmente acessíveis em http://ceh.ilch.uminho.pt/Diacrítica%20-Literatura_Apresentação.pdf

2. Edição e Comissões Científica e Redatorial

Editor:

Virgínia Soares Pereira
virginia@ilch.uminho.pt

Editor Adjunto:

João Cardoso Rosas
rosas@ilch.uminho.pt

Comissão Científica:

Acílio da Silva Estanqueiro Rocha (Universidade do Minho), Arnaldo Espírito Santo (Universidade de Lisboa), Catherine Audard (London School E.P.S.), Elisa Lessa (Universidade do Minho), Fernando Augusto Machado (Universidade do Minho), Joanne Madin Vieira Paisana (Universidade do Minho), João Manuel Cardoso Rosas (Universidade do Minho), João Vila-Chã (Faculdade de Filosofia da U.C.P.), José Esteves Pereira (Universidade Nova de Lisboa), José Luís Barreiro Barreiro (Universidade de Santiago de Compostela), Manuel Ferreira Patrício (Universidade de Évora), Manuel Rosa Gonçalves Gama (Universidade do Minho), María Xosé Agra (Universidade de Santiago de Compostela), Mário Vieira de Carvalho (Universidade Nova de Lisboa), Norberto Amadeu Ferreira G. Cunha (Universidade do Minho), Pedro Cerezo Galán (Universidade de Granada), Richard Bellamy (University of Essex), Steven Lukes (New York University), Virgínia Conceição Soares Pereira (Universidade do Minho), Viriato Soromenho-Marques (Universidade de Lisboa), José Manuel Robalo Curado (Universidade do Minho), Vítor Manuel Ferreira Ribeiro Moura (Universidade do 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 recensões 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 eletrônico.

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.

s

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 dois níveis, após o título do artigo e em nota de rodapé, devendo conter informação completa sobre os autores.

Obs.: A partir do próximo n.º 26/2, correspondente à edição de 2012 da *Diacrítica – Série Filosofia e Cultura*, 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 dois níveis: Universidade e Departamento ou Centro), bem como à cidade e ao país.

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: Simples
- 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 (ate 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.

A filosofia na academia IX Simpósio galaico- -português de filosofia

Apresentação
Vitor Moura

**A filosofia para além da
academia**
Acílio da Silva Estanqueiro Rocha

**Informe para uma academia o
elogio de la filosofía**
Nel Rodríguez Rial

**O problema das filosofias
nacionais e da filosofia como
saber universal: o caso
português**
Pedro Martins

**Feminismo e filosofia política:
reflexiões sobre o canone a
academia**
María Xosé Agra Romero

**Um modo de fazer filosofia:
a ontologia histórica de Ian
Hacking**
João Ribeiro Mendes

**Noam Chomsky:
epistemología, filosofía
política e educación**
Rebeca Roca Fraga / Martín
González Fernández

**A descoberta do inconsciente
no século XIX português**
Manuel Curado

**A chegada de María
Zambrano ao claro do
bosque: o sendeiro da razão
poética tralo maxisterio de
Zubiri e Ortega**
M^a Aránzazu Serantes

**Ética e política
III Encontros de Braga
sobre ética e filosofia
política**

**Ernest Gellner's functionalist
approach to nationalism: a
criticism**
Ander Errasti Lopez

**Democratic institutions: the
spell of Plato and the return to
the classics**
José Colen

**Explicatio and Imperium: on
the continuity between the
ontological condition and the
political existence**
Lisete Rodrigues

**Morality sources at an
international level: when
universality overcomes
morality**
María Cristina Astier Murillo

**Entre os deveres de justiça
doméstica e global: uma
questão de prioridade**
Maria João Cabrita

**Paradoxes of Liberal Policy:
racial and gender challenges
in today's USA**
Marta Nunes da Costa

**Universality and the
deconstruction of identity**
Simon Skempton

**Tricentenário
do nascimento de
Jean-Jacques Rousseau**

**Atualidade e performatividade
da questão do *contrato social***
José Marques Fernandes

**Um herético em país de
frades, ou como Rousseau
invadiu Portugal**
Fernando Augusto Machado

**Máscara e educação em
Jean-Jacques Rousseau**
Custódia Martins

**Melodia e imitação musical
em *Ensaio sobre a origem das
línguas***
Ángelo Martingo

**Efeméride: os irmãos
Grimm**

**Por entre mitos e *märchen*:
problemática e perspectiva**
Nuno Simões Rodrigues

**Para além dos contos de
fadas – Jacob Grimm, o
gramático**
Bernhard Sylta

Vária

**Charles Dickens and the
popular radical tradition**
Georgina Abreu

**Galegos, galego-portugueses
ou espanhóis? Hipóteses e
contributos para a análise das
origens e funções da imagem
atual da Galiza e dos galegos
em Portugal**
Carlos Pazos Justo

**Pós-colonialismo e identidade
na literatura caribenha de
língua inglesa: memória e
autorrepresentação na escrita
de Jamaica Kincaid**
Lívia Vivas

**Paul Ricoeur, o caminho da
*sabedoria prática***
Luís Pereira

**De Pandora a Eva: fontes
antigas da misoginia ocidental**
Maria José Ferreira Lopes

Inédito

**As conferências de Annapolis
sobre o *Direito Natural*: um
texto inédito de Leo Strauss**
José Colen

In memoriam

**In memoriam: António
Eugénio Peixoto (1953-2012)**
Pedro Martins

Recensões

***It didn't happen here: why
socialism failed in the United
States***
Jorge Pereira

***O livro das origens: a
inscrição teológica da pedra
de Chabaka***
António J. G. de Freitas

**Elder Paisios, *With Pain and
Love for contemporary man***
Clara Costa Oliveira

**José Pedro Paiva, *Baluartes
da fé e da disciplina: o
enlace entre a Inquisição
e os bispos em Portugal
(1536-1750)***
João Peixe

**Rosario Mascato Rey,
*Valle-Inclán lusófilo:
documentos (1900-1936)***
Carlos Pazos Justo

**Belmiro Fernandes Pereira,
*Retórica e eloquência
em Portugal na época do
Renascimento***
Virgínia Soares Pereira