

iluminar tamén o pasado para, desde el, abrir o futuro; é sorprenden na tradición os fermentos de innovación; é liberar as promesas non proseguidas, ignoradas ou esquecidas, esas “frechas de futuridade” das que fala Paul Ricoeur e ás que se refire o profesor Acílio da Silva Estanqueiro no seu excelente traballo que aquí se publica sobre a obra do noso homenaxeado.

Non se trata, pois, de investigar a historia da filosofía ou das ideas por unha insán paixón de erudición, senón para atopar os fíos ocultos, as correntes e forzas subterráneas que alimentan as fontes e os ríos da historia, que se remansan no noso presente e abren os canles novos do futuro:

“concibimos a Historia das Ideas como a disciplina *sui generis*, ou discurso filosófico que tendo como obxecto os discursos filosóficos do pasado, é dicir, os pensamentos filosóficos expresados, conservados e obxectivados, procura descubrir, mediante un método crítico-xenealóxico, o sentido deses textos escritos nos seus contextos profundos e polisémicos, isto é, as raíces subterráneas, as tensións latentes, as forzas ocultas, as ilusións frustradas e perdidas, a partir das cales xurdiron eses pensamentos-discurso.”⁹¹

Penso que a hermenéutica textual e o método crítico-xenealóxico, inspirado en Nietzsche e Foucault e empregado polo profesor Barreiro no estudio dos textos do pasado, é un método por el elixido porque permite precisamente ao exercicio de filosofía manter viva a utopía, unha “utopía concreta”, factible, capaz de descubrir eses xermolos de futuridade soterrados nas capas fondas da historia xa esquecida, que poden e deben florecer no presente coa fin de brindar unha nova primavera a este pobo e abrir as anchas alamedas dunha esperanza futura a Galicia. Unha esperanza a que ten contribuído e segue a contribuír co seu maxisterio, coas súas investigacións e actuacións este noso mestre e colega que debe estar satisfeito e reconfortado neste etapa xubilar da súa vida por todo o feito. Ha de sentir con san orgullo ese mesmo contento que expresaba Cervantes ao final dos seus días coas seguintes palabras que, con toda xustiza, amigo Xosé Luís, podes facer túas:

“Una de las cosas que más debe dar contento a un hombre (...) es verse, viviendo, andar con buen nombre por las lenguas de las gentes, impreso y en estampa.”

91 Xosé Luís Barreiro Barreiro, *Pensar en Galicia. Identidade na diferenza*, Ed. cit., p. 20.

UMA APOSTA PELA UTOPIA EM REDOR DE UMA ALIANÇA DE VALORES

Acílio da Silva Estanqueiro Rocha

DEPARTAMENTO DE FILOSOFIA – INSTITUTO DE LETRAS E CIÊNCIAS HUMANAS
UNIVERSIDADE DO MINHO – BRAGA

É com esta afirmação que José Luís Barreiro Barreiro conclui um dos seus trabalhos do início do século: “Pois bem, uma aposta pela utopia em redor de uma aliança de valores, de aspirações e de interesses comuns, onde a pessoa, o meio ambiente, a participação e o fortalecimento da sociedade civil, a recuperação do espaço público e social, a equidade e a solidariedade, estejam no centro da proposta de uma universidade alternativa, académica, no marco de uma “globalização ilustrada”¹. Julgo que tal asserção condensa quer uma obra plurifacetada quer o percurso de um académico empenhado tanto no seu magistério como nas suas pesquisas; nesses itinerários, perscruta-se a vocação filosófica do Autor subjacente a um persistente trabalho em torno da cultura e das culturas —uma verdadeira *Weltanschauung*—, numa profunda conjugação entre filosofia e cultura, que é um meritório trabalho que denominaria de *historiosófico*, do qual desejo evidenciar apenas alguns dos rasgos, em torno de quatro passos: (1) ao jeito de introdução, (2) filosofia e cultura, (3) cultura e culturas, (4) universidade e cultura.

1. Ao jeito de introdução

1.1. No ano de 1999, tive a honra e o privilégio, como Professor Visitante na categoria de Professor Catedrático na prestigiada Universidade de Santiago de

1 Xosé Luís Barreiro Barreiro, “De Boloña a Bergen: Filosofia e decálogo do proceso”, in Francisco J. Barcia González e Nel Rodríguez Rial, *Desafíos do Século XXI*, Actas do VI Simposio

Compostela, de reger o Seminário intitulado *A Problemática Filosófica do Estruturalismo*, integrado no Programa de Doutoramento em Filosofia. Ora, nesse ano, num belo dia primaveril, fui convidado pelo Professor José Luís Barreiro para uma reunião informal em sua casa, reunião em que participaram vários professores de Filosofia, entre os quais estavam a Maria Xosé Agra e o Nel Rodríguez Rial. A agenda não era longa, mas vários eram os tópicos nela subsumidos, com vista a aprofundar as relações já existentes entre as nossas Universidades de *aquém e de além Minho*. O encontro ocupou toda uma tarde, clarificando as diversas perspectivas, no campo da Filosofia e da Cultura, por onde esse intercâmbio poderia intensificar-se.

Recordo como o debate foi de franca cooperação e como as ideias fluíam uma após outra, numa profícua torrente, aconselhando as circunstâncias que optássemos pelas mais viáveis de momento. O cenário que o nosso anfitrião criou não era para menos, configurando um verdadeiro acto de cultura: se havia livros, folhetos, papéis, esquemas, luzia também uma lauta mesa copiosamente recheada com as mais variadas iguarias, bem expressiva do cardápio gastronómico da Galiza, que fez do Encontro também num evento pantagruélico, regado por uns inigualáveis néctares dos deuses, ora um saboroso Alvarinho de rara qualidade, ora um gostoso Ribeiro, ambos ricos de aromas frutados e florais, quais néctares que agradavam ao paladar e estimulavam os sentidos e a imaginação.

Nessa atmosfera de confraternização e de ameno diálogo, vários foram os acordos estabelecidos, mas há uma proposta que gostaria de enfatizar, pela sua continuidade no tempo: a realização, com uma periodicidade anual ou bianual, de Simpósios Luso-Galaicos de Filosofia, a efectuar ora em Braga ora em Santiago de Compostela, cuja temática seria elegida pelos professores da Universidade anfitriã de *aquém Minho*, em consenso com os da outra universidade de *além Minho*; decidiu-se ainda que as conferências proferidas em cada um dos Simpósios fossem depois objecto de publicação pela Universidade anfitriã.

1.2. Atendendo ao assunto então preponderante nos dois países da Península Ibérica e que era tema de público debate e de muita controvérsia, o I Simpósio teve por lema *Pensar a Europa*² e foi realizado no *campus* de Gualtar da

Internacional Luso-Galaico de Filosofia, Universidade de Santiago de Compostela, 2003, pp. 147-148.

2 As conferências foram publicadas em *Diacrítica*, Revista do Centro de Estudos Humanísticos da Universidade do Minho [número especial sobre "Questões sobre a Europa/A Justiça em questão"], 17 (2) 2003.

Universidade do Minho, em Braga, no dia 10 Dezembro de 1999. Dada o interesse suscitado e a relevância do tema, a análise foi prosseguida no II Simpósio, intitulado *Europa: mito e razão*³, efectuado na Faculdade de Filosofia (*campus* Sul) da Universidade de Santiago de Compostela, nos dias 26-27 de Outubro de 2000; com efeito, importava, além de outros tópicos, indagar o modo plural como a Ideia de uma União Europeia foi reflectida no âmbito das culturas dos dois povos peninsulares, e discernir, num horizonte prospectivo, qual o paradigma político da União Europeia em gestação, bem como os modelos de "cidadania europeia" em apreço. O III Simpósio desenvolveu-se na área da filosofia política, consagrado à temática *Justiça, Poder e Cidadania*⁴, e realizou-se no *campus* de Gualtar da Universidade do Minho, em Braga, a 30 Novembro de 2001, pretendendo uma maior inteligibilidade do trinómio conceptual em questão ante a copiosa produção bibliográfica filosófica recente, cuja problemática inquietava os cidadãos no dealbar de um novo século.

Com vista a aproximar tais Encontros científicos da nossa realidade mais concreta (refiro-me às relações entre o Minho e a Galiza), seja inquirindo a experiência do passado seja perscrutando um futuro de mais intensa cooperação, o IV Simpósio foi consagrado ao tema *Galiza-Portugal: miradas cruzadas*⁵, que se realizou na Faculdade de Filosofia (*campus* Sul) da Universidade de Santiago de Compostela, nos dias 28-29 Novembro de 2002. Depois, em 2004, atendendo ao aprofundamento então verificado no processo da integração europeia, em que a União Europeia deu passos de gigante —uma verdadeira "odisseia europeia"—, desde a instituição da moeda única (2002) ao alargamento da União Europeia de quinze para vinte e cinco Estados-membros (Maio de 2004), dedicou-se o V Simpósio ao tema *Europa, Cidadania e Multiculturalismo*⁶, realizado na Casa Museu de Monção da Universidade do Minho, nos dias 7-8 Maio de 2004, precisamente na fronteira Norte de Portugal, onde se conecta o *aquém* e o *além*

3 Cf. José Luis Barreiro Barreiro e Luís Garcia Soto, *Europa: mito e razón*, Actas do II Simposio Internacional Luso-Galaico de Filosofia, Universidade de Santiago de Compostela, 2001.

4 Algumas das conferências foram publicadas em *Diacrítica*, Revista do Centro de Estudos Humanísticos da Universidade do Minho [número especial sobre "Questões sobre a Europa/A Justiça em questão"], 17 (2) 2003.

5 Cf. María Xosé Agra Romero e Nel Rodríguez Rial (coord.), *Galiza e Portugal: identidades e fronteiras*, Actas do IV Simposio Internacional Luso-Galaico de Filosofia, Universidade de Santiago de Compostela, 2003.

6 Cf. Acílio da Silva Estanqueiro Rocha (org.), *Europa, Cidadania e Multiculturalismo*, Braga, Centro de Estudos Humanísticos da Universidade do Minho, 2004.

Minho; esse era o momento para reflectir sobre a unidade europeia, então alargada a Leste, numa reconciliação por via pacífica de velhos inimigos da Guerra-fria e agora partícipes na utopia da Europa-Una; mas importava ainda reflectir sobre quer sobre a identidade europeia, as identidades nacionais e as singularidades regionais numa Europa que se quer “una nos seus valores essenciais” e “plural na sua diversidade cultural”.

Dadas as grandes transformações operadas e tendo em conta novos problemas e desafios que emergem com a globalização, seja na natureza, nas transformações sociais, na religião, nos direitos humanos, na arte, na sociedade de informação e do conhecimento, no ensino superior, o VI Simpósio versou acerca dos *Desafios do Século XXI*⁷, realizado na Galeria Sargadelos, em Santiago de Compostela, nos dias 11-12 Novembro de 2005. Nesse quadro, há novos contornos e desígnios que comprometem os intelectuais, cujo papel é premente repensar e cujas modulações de exercício com novas responsabilidades era necessário perscrutar, pelo que o VII Simpósio, precisamente sobre *O Papel dos Intelectuais*⁸, se realizou no *campus* de Gualtar da Universidade do Minho, em Braga, nos dias 27-28 de Abril de 2007. Por fim, como magno problema que a todos nos diz respeito, sobre o qual é tão importante a informação como o empenhamento, o VIII Simpósio incidiu sobre a *Razão Ecológica*⁹, realizado nos novos espaços da Faculdade de Filosofia, sita na Praza de Mazarelos, em Santiago de Compostela, nos dias 11-12 Junho de 2009; a “razão ecológica” foi analisada e debatida em múltiplas das suas incidências, desde a filosófica, económica e cultural, constituindo um marco referencial na análise dos temas e problemas com que a sociedade hodierna se defronta no seu destino.

2. Filosofia e cultura

Após este intróito, alusivo a um vector constante nas nossas relações de *aquém e de além Minho*, apraz-me desenvolver algumas reflexões de índole pessoal sobre a trajetória historiosófica de José Luís Barreiro, considerando sobretudo

7 Cf. Francisco Javier Barcia González e Nel Rodríguez Rial, *Desafios do Século XXI*, Actas do VI Simposio Internacional Luso-Galaico de Filosofia, Universidade de Santiago de Compostela, 2007.

8 Cf. textos em *Diacrítica*, Revista do Centro de Estudos Humanísticos da Universidade do Minho [número especial sobre “O papel dos Intelectuais”], 21 (2) 2007.

9 Cf. Nel Rodríguez Rial (coord.), *Razón Ecológica*, Actas do VIII Simposio Internacional Luso-Galaico de Filosofia, Universidade de Santiago de Compostela, 2010 (no prelo).p

as temáticas por ele desenvolvidas que mais concitaram a minha atenção. Trata-se, pois, de uma visão muito pessoal e que não pretende de modo nenhum fazer uma análise global à obra do nosso ilustre Homenageado, muito abrangente e plurifacetada. O objecto e as metodologias estão bem clarificados no seu livro *Pensar em Galicia: identidade na diferença*¹⁰, onde o autor parte do que entende por filosofia —a força motriz de toda a sua obra— e como ela impregna a existência dos humanos e ilumina os problemas com que estes se defrontam no seu agir em sociedade.

2.1. A racionalidade humana não é exclusivamente instrumental ou estratégica, como uma visão aparente da globalização poderia fazer crer; ela é também intersubjectiva, *comunicacional*, para recorrermos à terminologia habermasiana. O homem não vive somente no seio de um sistema sócio-técnico, mas está também integrado num “mundo vivido” (*Lebenswelt*) —para retomar um conceito que José Luís foi buscar à fenomenologia de Husserl. O mundo vivido é o meio no qual se elaboram o sentido, os valores éticos, a sensibilidade estética, isto é, aquilo que excede os imperativos meramente funcionais de regulações sistémicas.

Na verdade, “o escopo que resume todas as incidências da filosofia é exercer a tarefa da Ilustração; não ao jeito da Ilustração do século XVIII, pois a razão já se não se caracteriza por uma filosofia da consciência, mas por uma filosofia da intersubjectividade e da comunicação. A “ilustração” da nossa época tem que ser uma ilustração dos cidadãos, dos novos sujeitos sociais, que permita dilucidar a verdadeira natureza das relações sociais, inquirir as ideologias que se utilizam para mascarar as relações de dominação, exercer a racionalidade comunicativa nos flancos da racionalidade instrumental e tecnológica”¹¹. Seríamos ingénuos e incorrer-se-ia em relapso anacronismo se a tarefa da filosofia se moldasse pelas pautas dos ilustrados à maneira clássica; a tarefa do cidadão na aurora do século XXI, reclama mais: à filosofia compete o exercício da pós-ilustração, o que significa que é tributária das Luzes, cujo legado se cifra num racionalismo crítico.

Como escreve o Autor, há um aspecto que importa desde logo salientar: “a implicação da filosofia com o seu desenvolvimento histórico e com os seus “mundos históricos”, enquanto produto racional da actividade humana, pelo que

10 Cf. José Luís Barreiro Barreiro, *Pensar em Galicia: identidade na diferencia*, Sada (A Coruña), Edicións do Castro, 2001 (Publicacións do Seminario de Estudos Galegos).

11 Cf. Acílio da Silva Estanqueiro Rocha, “A filosofia, hoje...”, in Francisco Javier Barcia González e Nel Rodríguez Rial, *Desafios do século XXI*, *op. cit.*, p. 296.

a realidade é ela também radicalmente histórica¹²; só a partir de tais pressupostos se pode erigir um discurso historiográfico, que, enquanto tal, versa acerca do passado filosófico em que objecto e método pressupõem uma certa pré-compreensão do que se intenta elaborar.

Assim, se é a Husserl que o nosso Filósofo galego se vai inspirar nessa referência axial do “mundo da vida” (*Lebenswelt*) — como tal, pré-científico, pré-conceptual e prático —, e que subjaz como pano de fundo (polissémico e polivalente) aos distintos tipos de actividades racionais humanas, é desse fundo a-temático, pré-conceptual, pré-lógico que os problemas surgem, persistem e retornam, não na identidade mas na diferença¹³.

A História da Filosofia que resulta dessa concepção, ou, no caso da trajetória de José Luís Barreiro, de uma História da Ideias, deve envolver tais referências, tal como o Autor o assevera: “Concebemos a História das Ideias como a disciplina *sui generis*, ou discurso filosófico que, tendo como objecto os discursos filosóficos do passado, isto é, os pensamentos filosóficos expressos, conservados e objectivados, procura descobrir, mediante um método crítico-genealógico, o sentido desses textos escritos nos seus contextos profundos e polissémicos, isto é, as raízes subterrâneas, as tensões latentes, as forças ocultas, as ilusões frustradas e perdidas, a partir das quais surgiram esses pensamentos-discursos¹⁴.”

Tal passado histórico chega-nos através de textos, de que importa perscrutar o sentido; neste ponto, é a Nietzsche que José Luís Barreiro recorre, dele recolhendo um tipo de leitura que designa por crítico-genealógica, isto é, aquela que “procura desvelar, desmascarar e decifrar as origens”, praticada e assumida com alguns contributos ulteriores, entre as quais o método genealógico de Foucault. Assim entendido, o método crítico-genealógico apresenta-se como uma arte de decifrar, de decodificar sintomas, indefinidamente, mas sem pretender arrancar o último véu a qualquer identidade original¹⁵.

2.2. Tais textos são-nos transmitidos como linguagem, o que exige uma leitura crítica dos textos na sua conjuntura interna; daí a importância da crítica textual e da filologia, que desempenha sem dúvida uma função prévia e fundamental, na medida em que o texto-discurso é-nos dado como linguagem; e, tal

12 *Ib.*, p. 19.

13 Cf. José Luís Barreiro Barreiro, *Pensar en Galicia: identidade na diferencia*, *op. cit.*, pp. 30-31.

14 *Ib.*, p. 20.

15 *Ib.*, p. 21.

como Gadamer nos ensina, “a linguagem é o meio universal em que se realiza a compreensão¹⁶”.

Na verdade, a linguagem não é apenas o meio onde se dá a compreensão, mas o que a torna possível: é instrumento de comunicação, mas, acima de tudo, uma experiência do mundo. É neste sentido que Gadamer afirma que “a língua não é somente uma das faculdades de que está equipado o homem colocado no mundo, mas é sobre ela que repousa, é nela que se mostra o facto que os homens têm um mundo¹⁷”. Com efeito, para compreender uma língua é preciso estar nela, viver nela, considerar desde a sua perspectiva; passar duma língua a outra é muito mais que trocar palavras e estruturas equivalentes: é pensar a partir de outra língua. Tal como a hermenêutica nos ensina, todo o processo de *compreensão, interpretação e aplicação* realiza-se através da linguagem: todo o processo interpretativo é, pois, radicalmente linguístico¹⁸. A linguagem é o meio pelo qual se transmite a realidade do mundo e é mediante cada língua que se revela a relação do indivíduo com o mundo: se é verdade que a linguagem é essencialmente humana, novamente se reitera que o homem é um ser essencialmente linguístico.

Foi Wilhelm von Humboldt quem procurou compreender cada língua como se de uma nova visão do mundo se tratasse; também para Gadamer, na senda de Humboldt, não só a linguagem insere o indivíduo que fala uma determinada língua numa peculiar visão do mundo, mas, mais ainda, linguagem e mundo não têm existência independente: ambos estão em relação recíproca, porque o “mundo” só é mundo enquanto é referido através da linguagem, e esta só tem a sua verdadeira existência pelo facto de nela se representar o mundo; perante isso, Gadamer nota que “a forma linguística e o conteúdo transmitido não podem separar-se na experiência hermenêutica. Se cada língua é uma aceção do mundo, não o é tanto na sua qualidade de manifestação de um determinado tipo de linguagem (que é como o linguista considera a língua), mas em virtude daquilo que se falou e se transmitiu nela¹⁹”. Assim, as representações e os valores mediante os quais uma sociedade constrói a sua visão do mundo e a sua identidade residem essencialmente na linguagem; esta é assim um poderoso factor da socialização do indivíduo e da sua integração na cultura.

16 Cf. citação: *ib.*, p. 37.

17 Hans-Georg Gadamer, *Verdad y metodo: fundamentos de una hermenéutica filosófica*, tr. de A. Agud Aparicio e R. Agapito, Salamanca, Ed. Sígueme, 1977, p. 295.

18 Cf. Hans-Georg Gadamer, *Verdad y metodo*, *op. cit.*, p. 461-462.

19 *Ib.*, p. 529.

Segundo José Luís Barreiro, para além do espaço e do tempo, também a língua é um operador básico de identidade²⁰. A nossa posição converge também com essa asserção, pois sustentamos também que linguagem e representação são dimensões, talvez as mais importantes, nas quais se edificam as identidades colectivas; com efeito, é no discurso que o grupo encontra uma formulação da sua unidade e uma imagem da sua identidade, por diferenciação com outros grupos.

Neste sentido, a própria cultura não é exterior à ordem do discurso: a linguagem não se esgota nos nomes de objectos físicos ou culturais; ela é o campo em que tais objectos são produzidos como representações sociais (representações que informam e orientam as práticas); mais que um reflexo da realidade cultural, ela é a condição constitutiva da sua possibilidade.

2.3. Como os textos transmitem uma série de problemas que parecem retornar, é preciso entender a repetição dos problemas, não propriamente como uma repetição *na identidade*, do idêntico, mas como uma *repetição na diferença*. É a Gilles Deleuze que José Luís Barreiro recorre, nomeadamente à obra *Repetição e Diferença*, na qual, perante a posição de recorte hegeliano —da identidade como repetição do mesmo—, estabelece um novo tipo de repetição que é também um novo tipo de dialéctica relativamente à hegeliana; se, conforme a esta última aceção, se trata de repetição do mesmo, que se explica pela identidade do conceito ou da representação, a da “repetição na diferença” é a que se compreende a si mesma na alteridade da ideia, na heterogeneidade de uma representação. Na verdade, Deleuze pretendeu estabelecer, frente a Hegel, uma dialéctica que acentua sobretudo a alteridade e a diferença, influenciando no paradigma interpretativo de José Luís Barreiro²¹ como tipologia da dialéctica do *aut/aut*, da exclusão (do discurso signico-monossémico), a par da dialéctica hegeliana que manifesta a dialéctica do *et/et*, da integração, do discurso simbólico-polissémico. Em suma, como o próprio refere, a sua orientação vai no sentido de uma *dialéctica da identidade e da diferença*, ou, noutras palavras, de uma *dialéctica do universal e do concreto*.

Este enfoque significa também uma espécie de *inventio*: não estamos ante a “diferença entre objectos representados sob o mesmo conceito, expressa na indiferença do espaço e do tempo”, mas ela desdobra-se “como puro movimento criador de um espaço e de um tempo dinâmicos que correspondem à ideia”; não se trata

20 José Luís Barreiro Barreiro, *Pensar en Galicia: identidade na diferença*, op. cit., p.174 ss.

21 *Ib.*, pp. 23-24.

de uma repetição como “repetição do mesmo, que se explica pela identidade do conceito e da representação”, mas da diferença que “se compreende a si mesma na alteridade da ideia, na heterogeneidade de uma representação”²². Tal horizonte interpretativo está presente nos múltiplos trabalhos de José Luís Barreiro, como bem o mostra a análise que efectuou sobre o “Caminho de Santiago”²³, onde a *inventio* se manifesta numa análise interpretativa que apresenta um espaço polisémico-simbólico de mediação cultural e de universalidade.

2.4. No entanto, se a História das Ideias é uma história de textos, é-o também dos seus contextos, o que exige uma leitura crítica e profunda do subsolo de tais textos-discursos, para neles buscar as dimensões radicais donde emergiram; nesse sentido, importa efectuar uma leitura *sincrónica*, em sentido vertical e horizontal, de todos os elementos externos, tais como os factores de tipo socioeconómico, político, científico, cultural, religioso, etc., elementos que funcionam, na expressão de Kurt Lewin, como um verdadeiro “campo de forças”; e é necessária também uma leitura *diacrónica* com vista a verificar como os problemas implicados nesses textos são vistos no seu desenvolvimento histórico; enfim, uma leitura *prospectiva* que oriente a História das Ideias para o futuro e a emancipação social. E, neste ponto, José Luís invoca a tese de Jürgen Habermas, segundo a qual se rejeitam as interpretações de tipo materialista, positivista e transcendentalista, e para quem —nomeadamente em *Conocimiento y Interés*²⁴— é a praxis emancipatória a regra hermenêutica orientadora da história.

O pensamento, qualquer tipo de pensamento, nunca é um produto abstracto, apartado das condições materiais concretas que o geram e o tornam possível; neste sentido, José Luís Barreiro demarca-se de visões globalizadoras (Ernst Cassirer, Paul Hazard, Groethuysen, Valjavec), que, em meados do século XX, apresentavam a Ilustração como um fenómeno uniforme e homogéneo, seguindo antes a metodologia estabelecida por Lucien Goldmann, para quem, conforme escreve José Luís Barreiro, “frente ao perigo da absorção abstractiva —procurando ser fiel à terra, segundo a mensagem do Zaratustra de Nietzsche— apresenta

22 *Ib.*, p. 23.

23 Cf. *ib.*, cap. 3 [“O Caminho de Santiago”, espacio de mediación e de universalidade], pp. 117-166. Cf. também “O “Caminho de Santiago”, espacio de mediación e de universalidade”, *Diacrítica*, Revista do Centro de Estudos Humanísticos da Universidade do Minho, 17 (2) 2003, pp. 73-106.

24 Cf. Jürgen Habermas, *Conocimiento y interés* [1968], trad. esp., Madrid, Taurus Ediciones, 1982. Cf. referência de José Luís Barreiro Barreiro, *Pensar en Galicia*, op. cit., p. 38, nota 61.

uma proposta metodológica, perfeitamente viável e que concorda com o que vimos reiterando ao longo deste estudo²⁵. No fundo, trata-se perfazer de um outro modo a via *dialéctica do universal e do concreto*.

E a este propósito, cita o filósofo e sociólogo francês de origem judaico-romena: “A sociologia das ideias ensinou-nos desde há muito tempo que todo o pensamento, toda a maneira de sentir, estão determinados e estruturados por categorias mentais estreitamente ligadas à existência e à vida concreta dos grupos humanos, nos quais nasceram e desenvolveram esse pensamento e essa maneira de sentir²⁶. O nosso historiôsofo galego aparta-se, pois, de um caminho homogeneizante e uniforme, abstracto e desligado da realidade, para auscultar as mentalidades inscritas na vida e existência das pessoas e das colectividades.

2.5. A este respeito, evoquemos o fenómeno da *tradição*, que não se reduz à uma mera recompilação do mundo passado mas transcende as limitações temporais das diferentes épocas: entre intérprete e objecto produz-se uma conversação, numa participação que é “fusão de horizontes”; não somente não é circunscrita aos subjectivismos dos indivíduos e ao relativismo próprio de cada época, como vivifica a relação entre o mundo e os indivíduos, tomados colectivamente. Tradição não significa, pois, submissão ou passivismo na compreensão do passado, mas assume uma dimensão propriamente dialéctica: ao evocar a transmissão (de coisas ditas, de crenças professadas, de normas assumidas, etc.), ela só é viva se convive com o seu outro lado que é a *inovação*.

Como salienta Paul Ricoeur, tradição representa o lado de dívida para com o passado (ninguém começa do nada a partir do nada) e ela só permanece como tal se está inserida num processo ininterrupto de reinterpretação; o passado não é apenas o volvido: “ele está vivo na memória graças às flechas de futuridade que não foram projectadas ou cuja trajectória foi interrompida”; assim, não só “o futuro não realizado do passado constitui talvez a parte mais rica duma tradição”, mas “a libertação desse futuro não cumprido do passado é o benefício maior que se pode esperar do cruzamento das memórias e da troca das narrativas²⁷. Então, o outro pólo da tradição — a “inovação” — requer o discernimento das promessas não prosseguidas do passado e pressupõe a revisão dessas narrativas do passado.

25 José Luís Barreiro Barreiro, *Pensar en Galicia: identidade na diferença*, op. cit., p. 81.

26 Cf citação, *ib.*, p. 81.

27 Paul Ricoeur, “Quel éthos nouveau pour l'Europe?”, in Peter Koslowski (dir.), *Imaginer l'Europe: le marché intérieur européen, tâche culturelle et économique*, Paris, Les Éditions du Cerf, 1992, p. 112.

3. Cultura e culturas

Tendo em conta os pressupostos anteriores, a posição epistemológica do nosso distinto homenageado orienta-se pela possibilidade de desvelar e registar “as manifestações de um pensamento e de um discurso polivalente, polissémico, não claramente definido, por vezes fragmentado, outras vezes “clandestino”, por vezes escondido — em arquivos, em bibliotecas de mosteiros, em museus e noutros lugares dispersos —, mas que, operando à margem da oficialidade (do discurso uniforme), oferece, relativamente a uma situação “normalizada”, características próprias e diferenciadoras²⁸. Em suma, como o próprio refere, a sua orientação vai no sentido de uma *dialéctica do universal e do concreto*.

Julgo ter lobbriado na obra em apreço²⁹, os dois conceitos que, segundo José Luís Barreiro, subsumem o significado de cultura: *Weltanschauung und Lebensicht*; quer dizer, uma visão do mundo e um conceito de vida. Impulsionado por esta concepção, o seu âmbito predilecto de estudo foi certamente a Galiza; mas também a Galiza em convívio com outras culturas, certamente as culturas de outras regiões de Espanha, a cultura de Galiza projectada na América Latina, como a cultura da sua terra na proximidade *aquém/além* Minho³⁰, portanto nas suas relações com o Norte de Portugal. Aliás, é assinalável o seu conhecimento aprofundado da cultura portuguesa, como o revela as múltiplas referências que faz de tantos autores portugueses³¹, o que é para nós verdadeiramente exemplar.

Todavia, como dizia, José Luís Barreiro foi um verdadeiro cultor da historiografia da Galiza³²: *de Galiza*, tendo em conta a sua origem; *sobre a Galiza*, qual âmbito objectual específico de reflexão e com características próprias; *em Galiza*, enquanto espaço de uma actividade reflexiva universal, que, enquanto tal, não tem

28 José Luís Barreiro Barreiro, *Pensar en Galicia: identidade na diferença*, op. cit., pp. 9-10.

29 *Ib.*, p. 30.

30 Cf. José Luís Barreiro, “Aquén e alén Miño: identidades e fronteiras”, in María Xosé Agra e Nel Rodríguez Rial (coord.), *Galiza e Portugal: identidades e fronteiras*, Actas do IV Simposio Internacional Luso-Galaico de Filosofía, Universidade de Santiago de Compostela, 2003, pp. 55-82.

31 Estou a referir-me às referências que faz a Oliveira Martins, Fialho de Almeida, Teófilo Braga, Leonardo Coimbra, Cunha Leão, Cunha Seixas, Lopes Praça, Álvaro Ribeiro, Pinheranda Gomes, José Marinho, Gama Caeiro, Abranches de Soveral, Eduardo Lourenço Pedro Calafate, entre outros.

32 *Ib.*, p. 43. Cf., a propósito, os seguintes estudos de José Luís Barreiro Barreiro: “O positivismo liberal-conservador de Octavio Lois”, *Agora: Papeles de Filosofía*, Santiago de Compostela, nº 5, 1985, pp. 261-267; “Indalecio Armesto: político, periodista y filósofo”, in *Actas del V Seminario de Historia de la Filosofía Española*, Salamanca, 1988, pp. 597-610.

pátria nem fronteiras; e para a Galiza, como compromisso e factor iluminador de uma realidade a diversos níveis —filosófico, cultural e político.

3.1. Colhendo de Husserl o ensinamento de que “a praxis, sempre e em todo o lugar, precede a teoria”³³, esse ensinamento orientou a sua metodologia historiosófica, presente em todos os trabalhos do nosso Académico homenageado, como ilustra bem, por exemplo, o estudo sobre “Castelao: função e compromisso do intelectual”³⁴. A asserção husserliana é aplicada e verificada nas diversas dimensões da obra de Castelao (1886-1950), tendo em conta as suas aportações mais significativas como pensador e intelectual comprometido, a nível artístico, literário, político e humano. José Luís considera então a crítica feita por Castelao às diversas castas de intelectuais, desde os que vivem encerrados em bibliotecas (os chamados “sábios”), aos apregoadores e censuradores das obras alheias (chamados “mestres”) e aos ensimesmados nos problemas do espírito que nem com duas vidas se decidiriam a escrever um livro (os denominados “pensadores”); a estes, faz uma crítica impiedosa à enviesada formação política e educativa, às doutrinas jurídicas que tornam o direito num instrumento de “redução da vida a fórmulas metafísicas para afogarem a liberdade e a vitalidade dos grupos naturais”, criticando todas as teorias abstractas, formalistas e apostando claramente pela praxis, isto é, por um empenhamento nas realidades concretas; a função do intelectual comprometido é ainda ilustrada no empenhamento na arte, na política e com os perdedores da Guerra Civil ou com os vencidos; esta última vertente é ilustrada quer pela *Carta* que Castelao e R. Suárez Picallo escreveram a Oliveira Salazar (1937), acusando-o do apoio propiciado aos militares sublevados e pelas represálias contra as forças republicanas legítimas, quer com o *Discurso* de Castelao proferido em Buenos Aires, aquando da publicação da primeira edição do seu livro *Sempre em Galiza* (1944), que constitui aliás um verdadeiro testamento político.

Também de modo sagaz, José Luís Barreiro recorre ao método crítico-genealógico —que acima analisámos— na sua análise historiosófica. Para citar apenas um exemplo, é assim que, na interpretação de *Antoniana Margarita* de Gómez Pereira, rejeita quer uma leitura de tipo clássica (analítico-expressiva),

33 Cf. *Pensar en Galicia: identidade na diferencia*, op. cit., p. 30.

34 Cf. José Luis Barreiro Barreiro, “Castelao: función e compromiso do intelectual”, *Diacrítica*, Revista do Centro de Estudos Humanísticos da Universidade do Minho, 21 (2) 2007, pp. 59-86.

quer uma leitura de tipo sistemática (que pretendia reconstruir o sistema subjacente à exuberância e desordem da narração de Gómez Pereira), inquirindo a proficuidade de uma leitura “verosímil” (recorrendo ao termo utilizado por Ortega), que é uma leitura de “suspeita”³⁵, portanto de índole nietzscheana e de cariz foucaultiana, segundo a qual a literalidade do texto “dissimula” a verdadeira intencionalidade do respectivo autor.

3.2. Como acima dissemos, o pensamento, qualquer tipo de pensamento, nunca é um produto abstracto, apartado das condições materiais concretas que o geram e o tornam possível; neste sentido, José Luís Barreiro, seguindo a metodologia estabelecida por Lucien Goldmann, para quem “o pensamento e a maneira de sentir estão determinados e estruturados por categorias mentais estreitamente ligadas à existência e à vida concreta dos grupos humanos”, dá uma especial atenção às condições particulares da existência e da vida concreta dos grupos humanos da Galiza da segunda metade do século XVIII, como se pode constatar, compulsando, por exemplo, o seu aturado estudo sobre “As bases materiais do Pensamento Ilustrado”³⁶, onde dá especial atenção a tais condições e como elas incidiram nas categorias mentais.

Ora, esta sua faceta de cultor do pensamento galego manifesta-se em profusão no seu interessante trabalho intitulado “O Pensamento Galego entre 1850 e 2000: presencias e tendências”³⁷ —texto de uma das suas conferências—, que abarca cento e cinquenta anos da história e do pensamento, que se inicia, aludindo à *Alba de Glória* (texto derradeiro de Alfonso Daniel Rodríguez Castelao, pronunciado no Dia da Galiza, em 25 de Julho de 1948, no Teatro Argentino de Buenos Aires); pretende mostrar como o processo de configuração de Galiza como povo diferenciado está envolto em três séculos de silêncio depois do termo da Idade Média —que ilustra a sua “alba de glória”. Nele, Castelao evoca e recreia “algo irreal, puramente imaginativo, algo que, com o seu simbolismo, nos deixe ver o passado, não como passado em si, mas como experiência com proveito para

35 Xosé Luis Barreiro, “A *Antoniana Margarita* de Gómez Pereira: dimensión europea e lectura verosímil”, in *En torno a Aristóteles: Homenaje al Profesor Pierre Aubenque*, Universidade de Santiago de Compostela, 1998, 433-455.

36 *Ib.*, pp. 37-38. É tal intuito que se reflecte em J. L. Barreiro, “Las bases materiales del Pensamiento Ilustrado”, in M^a Xosé Agra et al., *Simposio sobre el Pensamiento Filosófico y Político en la Ilustración Francesa*, Universidade de Santiago de Compostela, 1992, pp. 303-312.

37 Cf. Xosé Luís Barreiro Barreiro, *O Pensamento Galego entre 1850 e 2000: presencias e tendencias* (texto da conferência dactilografado).

o futuro”; então começa também a decair a categoria do fúnebre cortejo aí descrita, tal como decaí Galiza ao “trocar-se em povo vencido e subordinado”.

Mas, com o século XVIII, Galiza contou com uma série de eruditos e pensadores (entre os muitos, Castelao nomeia Feijoo e Sarmiento), que ilustraram a realidade histórica de Galiza, enfrentado os seus problemas e propondo soluções. Neste espaço intermédio, da Ilustração à Modernidade, uma plêiade de ilustrados —que José Luís congrega na sua análise— souberam comprometer-se com a realidade sociopolítica, económica e cultural do seu tempo, num movimento que importa inquirir mais como fenómeno heterogéneo que homogéneo, à maneira como Lucien Goldmann interpreta, cuja inspiração alimenta as pesquisas de Barreiro.

A Ilustração galega, de cariz moderado, tal como moderada foi a Ilustração espanhola, e mesmo a Ilustração alemã, orientou-se pelas seguintes frentes de reforma: necessidade de uma reforma agrária, de fomento da indústria, de dignificação de todos os ofícios, do impulso a imprimir ao comércio e às vias de comunicação, da reforma a empreender na educação e da defesa da igualdade das mulheres. Afinal era todo um programa de reformas, que, excluindo as vias da violência e da revolução (o “Altar” e o “Trono” eram intocáveis), susceptíveis de tradução prática, porém num certo desajustamento entre teoria e prática, o que explica que o projecto ilustrado tenha sido também um projecto não realizado.

Por isso mesmo a conferência em análise demora-se mais entre 1850-2000 —que representa século e meio de pensamento—, precisamente quando José Luís Barreiro divisa a configuração de um processo de tomada de consciência de Galiza, da sua singularidade como povo diferenciado, dotado de uma peculiar *Volksgait* própria, tendente a exaltar e a reivindicar a singularidade histórica da Galiza e a sua autonomia política e administrativa, no contexto de um tempo em que a Europa inteira é inundada pelo Romantismo e busca as suas origens e os seus modos de ser diferenciados.

Neste quadro, o Autor discerne e examina as tendências do pensamento no período em questão, demorando-se nos pensadores ilustrativos de cada uma delas, que podem assim tematizar-se: tradicionalista, científico-positivista e evolucionista, idealistas (krausista e hegeliana), feminista, naturalista, federalista e anarquista, reformista, metafísica, filosófico-política, vitalista, antropológico-humanista. Por fim, relativamente ao último quarto de século na Galiza, analisa os principais centros de estudo de nível superior existentes, as principais linhas de investigação desenvolvidas, as revistas de índole estritamente filosófica ou de tipo

ensaístico ou cultural, culminando nos dados que o Conselho de Cultura Galego vem recolhendo e elaborando com vista a um “Dicionário Filosófico Enciclopédico Galego”, com referência quer a autores nascidos em Galiza e que aí desenvolveram a sua actividade, quer a uma série de temas elaborados por especialistas relativamente à realidade histórica, económica, social, política, cultural e religiosa da Galiza.

3.3. Ora, como opinamos, há duas maneiras de considerar as relações da linguagem e da cultura, e mais amplamente a realidade física e social que nos engloba. Na primeira concepção, o real constitui um dado que a consciência humana percebe e regista; o mundo encontra na consciência o seu reflexo, como um espelho, e a linguagem é a expressão racional desse reflexo. As correntes da filosofia moderna e a hermenêutica mostraram —como vimos— os limites desta concepção. Já Kant havia mostrado que a percepção do real tem o carácter duma síntese que não pode ser encontrada nos próprios objectos mas é produzida pelo sujeito num acto de espontaneidade da faculdade representativa. Neste segunda concepção³⁸, a “visão do mundo” não é um simples registo passivo mas uma construção activa do espírito, que se exprime essencialmente na linguagem, mas também em diferentes formas de expressão (artísticas, picturais, arquitecturais, etc.).

É neste sentido que Greimas pôde sublinhar que a linguagem não era um mero instrumento de comunicação mas representa uma verdadeira dimensão constitutiva da sociedade onde se situam os valores e se fundam as práticas colectivas. “Reconhecer-se-á que os sistemas conotativos, de carácter social, trazem neles, e manifestam no seu funcionamento, o essencial das representações que, inscrevendo a cultura no homem, projectam-na diante dele sob a forma de objectos culturais distanciados”³⁹. Pode, pois, sustentar-se que, ao nível das representações, a cultura se confunde praticamente com o campo do discurso e que os homens não somente utilizam a língua mas são em parte constituídos por ela.

Lévi-Strauss propôs mesmo a hipótese de uma homologia de estrutura entre a língua e os diferentes códigos simbólicos que constituem a cultura; a análise estrutural, inspirada na linguística, revelou-se profícua nos estudos dos sistemas

38 Cf. Jean-René Ladmiraal e Edmond Marc Lipiansky, *La communication interculturelle*, Paris, Colin, 1989, p. 98 ss. Cf. também Acílio da Silva Estanqueiro Rocha, «Da linguagem à cultura: globalização e diversidades culturais», *VIII Encontro das Universidades de Língua Portuguesa (AULP)*, volume II, Centro Cultural da Universidade de Macau, 1998, pp. 463-475.

39 Algirdas Julien Greimas, *Du sens*, Paris, Seuil, 1970, p. 100.

de parentesco, mitos, ou outros sistemas simbólicos. Uma outra formulação é devida aos linguistas e antropólogos americanos, Edward Sapir⁴⁰ e Benjamin Lee Whorf⁴¹; para estes, é a estrutura morfo-sintáctica da língua que traduziria os modos de pensamento e reflectiriam a “visão do mundo” própria duma dada civilização. O ambiente e a realidade social seriam em parte construídos a partir dos hábitos linguísticos que caracterizam cada cultura; a passagem duma língua a outra suporia assim a passagem a outros modos de representação, de raciocínio e de pensamento, e portanto a uma outra forma de cultura.

Esta tese, bastante convincente, tem entretanto limites: com efeito, uma mesma língua pode ser falada em áreas culturais muito diversas; por outro lado, num mesmo país, a cultura pode mudar em alguns séculos, enquanto as estruturas morfo-sintácticas da língua não tiveram transformações correspondentes. Contudo, se linguagem e cultura parecem dois campos de fenómenos relativamente autónomos e arbitrários, a perspectiva é outra quando se põe em relação a linguagem e a cultura, isto é, quando não se põe mais somente o problema da forma linguística mas o do sentido.

Na verdade, a linguagem não é somente um instrumento de comunicação; integra-se também na ordem simbólica, onde as representações, os valores e as práticas sociais encontram o seu fundamento; tais dimensões do social não existem umas ao lado das outras; ao invés, interpenetram-se profundamente; mesmo os produtos mais materiais estão impregnados de sentido. Como o mostraram Roland Barthes⁴² e Jean Baudrillard⁴³, o objecto mais banal e usual tem uma dimensão simbólica: assim, o vestido serve para cobrir, mas serve ao mesmo tempo para dar uma certa imagem de si; é ao mesmo tempo emblemático e signo de pertença, inscrevendo-se como tal num sistema onde o tipo de vestido toma sentido num certo contexto.

3.4. Como salienta José Luís Barreiro, as denominadas culturas hegemónicas foram perdendo o carácter eminente de que se haviam revestido. “Essa crise possibilitou o reconhecimento do pluralismo cultural como forma racional e justa de estar no mundo da vida, assim como a aceitação da diferença ou o princípio

40 Cf. Edward Sapir, *Anthropologie* [1949, póst.], tr. fr., Paris, Minuit, 1967.

41 Cf. Benjamin Lee Whorf, *Linguistique et anthropologie*, tr. fr., Paris, Denoël/Gonthier, 1969.

42 Cf. Roland Barthes, *Mythologies* (Paris, Seuil, 1957) e *Système de la mode* (Paris, Seuil, 1967).

43 Cf. Jean Baudrillard, *Le système des objets e Pour une critique de l'économie politique du signe*, Paris, Gallimard, 1972.

de que o diferente também pode ser valioso em si ou relativo. Por isso, ou por outras muitas razões que não são para o caso, universos culturais e filosóficos que até agora foram tidos por “marginais” ou “débeis” (entre eles o hispano) atraíram sobre si o interesse de muitos investigadores nos últimos tempos⁴⁴.

Não se deve confundir relativismo com pluralismo cultural; este é a constatação de que há uma multiplicidade de culturas, cada qual com as suas peculiaridades que ampliam o sentido do universalismo: este manifesta-se quando tal constelação de culturas coexiste pacífica e harmoniosamente, na aceitação das normas universalmente válidas —os direitos humanos. Ora, tal pluralismo é necessário quanto vivemos numa época de “globalização estrutural” e de “fragmentação cultural”⁴⁵. Então, se um dos lados da globalização é a crescente homogeneização de usos e costumes, o outro lado é sem dúvida ilustrado por um imenso e variado mosaico de culturas e civilizações, e esta é a mais forte imagem com que o planeta cada vez mais surge; e mais: as colectividades reivindicam de modo crescente a autonomia de seus próprios modos de vida. É neste sentido que, por exemplo, Roland Robertson propôs o termo *glocalização* (neologismo formado pela fusão dos termos “globalização” e “localização”)⁴⁶, para caracterizar a nossa realidade actual, enfatizando assim o modo como as pressões globais conformam e são ao mesmo tempo conformadas pelas condições locais; nesta relação dialéctica entre o “global” e o “local”, um vector não existe sem o outro.

Nesta sequência, o estudo das culturas e entre as culturas é certamente profícuo se visualizado, conforme acima foi dito, segundo uma *dialéctica do universal e do concreto*. A fixação apenas no enfoque universalista, como já foi acima referido, mostra-se lacunar na medida em que perde no seu percurso a riqueza das idiosincrasias e das singularidades culturais; além disso, os universalismos têm pés de barro, pois mascaram com frequência particularismos que são ou foram dominantes. No entanto, também as vias que se atêm aos particularismos se revelam inadequadas, na medida em que constroem fronteiras e se enclausuram, como o manifestam as tendências pós-modernistas e multiculturalistas.

44 José Luís Barreiro Barreiro, *Pensar en Galicia: identidade na diferença*, op. cit., p. 8.

45 Cf. Acílio da Silva Estanqueiro Rocha, “Direitos humanos e o multiculturalismo”, in Acílio S. E. Rocha, *Justiça e direitos humanos*, Braga, Centro de Estudos Humanísticos, 2001, p. 213.

46 Roland Robertson, *Globalization: Social Theory and Global Culture*. London: Sage, 1992, p. 173. Cf. ainda Roland Robertson, “Glocalization: Time-Space and Homogeneity-Heterogeneity”, in M. Featherstone, S. Lash, R. Robertson (eds.), *Global Modernities*, London, Sage Publications, 1995 (pp. 25-44), p. 30.

Quanto ao denominado *pós-modernismo*, conceito ambíguo e polissémico que se insere numa rede de “post” —sociedade pós-industrial, sociedade pós-histórica, pós-estruturalismo, etc.—, parece decorrer da tomada de consciência duma mudança de época, de contornos ainda imprecisos, confusos e ambivalentes, mas cuja percepção parece anunciar o fim de um projecto histórico — o projecto da modernidade. A ruptura com a razão totalizante surgiria agora como um adeus às grandes narrativas (por exemplo, a da emancipação da humanidade, etc.). É assim que Jean-François Lyotard⁴⁷ defende um pluralismo irreduzível dos jogos de linguagem e acentua o carácter local de todos os discursos, acordos e legitimações. Caberia falar de um conceito pluralista, pontualista, anti-euclidiano da razão, em contraposição, por exemplo, com o conceito que Jürgen Habermas projecta da razão em termos de teoria do consenso, o qual, desde a perspectiva de Lyotard mais não é que o último grande intento de se ater ao pensamento reconciliador, totalizante, da razão moderna.

O pós-modernismo aparece, pois, como um grande movimento de des-legitimação da modernidade europeia, de que a filosofia de Nietzsche teria sido a mensagem antecipadora. Segundo o autor d'*A condição pós-moderna*, há nas sociedades pós-modernas uma vontade de fragmento, dissenso e de elevação do desejo a categorias centrais; proclama-se, então, a imaginação, a inventiva, o dissenso, a busca de paradoxos, a instabilidade, o localismo, a agonística, como a nova opção cognitiva aplicável também às instituições sociais e políticas. Trata-se, por outras palavras, de enfatizar a exacerbação dos jogos de linguagem vários e diversos, sem possibilidade de saída para acordos ou consensos que não sejam temporários ou locais. Contudo, não será essa uma via para um individualismo extremado, um hedonismo narcisista e mesmo uma insularidade radical? Essa seria o resultado da reflexão paralógica pós-moderna, a que Habermas⁴⁸ contrapõe, com justeza, o projecto de uma *ilustração inacabada*, assente na eficácia do discurso comunicacional.

Já quanto ao *multiculturalismo*, ele pode refugiar-se em posições hegemónicas, em que uma cultura se erige com a cultura: se hoje os indivíduos estão sem dúvida inseridos em contextos multiculturais, isso não significa que se refugiem em redutos fechados sem comunicação entre si. O multiculturalismo como tal, sem a *acção intercultural*, é uma porta sem saída; é o interculturalismo que faz o

47 Cf. Jean-François Lyotard, *La condition postmoderne* (Paris, Minuit, 1979) e *L'Inhumain: causes sur le temps* (Paris, Galilée, 1988).

48 Cf. Jürgen Habermas, *De l'éthique de la discussion*, tr. fr., Paris, Ed. Cerf, 1992.

trânsito do homogéneo ao heterogéneo, isto é, da comunicação intercultural e que articula os valores universais da justiça com a singularidade culturais dos povos.

Ora, nas teorias éticas contemporâneas costuma distinguir-se entre a necessidade de uma justiça básica e igual para todos em conjugação com as várias opções de vida —a “vida boa” na concepção aristotélica. É crucial este tópico dos “universais da ética”, discernindo as suas significações autênticas, inquirindo as ambiguidades, esclarecendo as confusões entre valores que são tidos como universais e aqueles em que essa aceitação não é aplicável. No quadro de um novo renascimento, hoje, da ética, Rawls e Habermas buscam os horizontes a partir dos quais pode ser deduzida uma norma moral constituinte, isto é, os princípios da justiça.

Mas como articular o modelo universal —expressivo de normas morais gerais—, com as diferenças culturais? Importa insistir que é tão importante conservar os valores universais, como manter a riqueza das singularidades culturais. A distinção entre o geral e o singular equivale à distinção entre o *justo* e o *bom*: a justiça deve ser a mesma para todos os seres humanos, pois não poderá haver diferentes justíças dependentes de situações históricas ou culturais distintas; entretanto, o *bom* não é eticamente regulável, pois as formas de vida são opções livres e peculiares; há opções colectivas ou individuais que geram o *bem* de um grupo ou de indivíduos e que, como tais, devem ser respeitadas; devem sê-lo, desde que não contradigam nem violem as exigências do *justo*, donde decorrem os valores universais fundamentais.

3.5. Conforme ainda escreve José Luís Barreiro, a *identidade*, por debaixo dos seus avatares e polissemias, nasce com a pretensão de relacionar o uno e o múltiplo, a permanência e a mudança, o passado e o presente, em suma, o mesmo e o diferente. Ora, o que desde logo importa ter em conta é a complexidade do conceito de identidade, quer quanto à *compreensão* dos variados sujeitos que o conceito engloba (indivíduos, grupos, etnias, etc.), quer às características que definem a sua *extensão*. O que cada um de nós é —a nossa “identidade”—, não consiste numa essência imutável mas num processo que nos insta a redefinirmo-nos em função das distintas situações⁴⁹. Trata-se, pois, de um conceito que está nos “antípodas do mundo das ideias claras e distintas” e que exige rigor e explanação.

49 Cf. José Luís Barreiro Barreiro, *Pensar en Galicia: identidade na diferencia*, op. cit., pp. 169-170.

A “identidade” —esse algo comum que convive com a diferença— desenvolve-se envolta num conjunto de coordenadas, entre as quais avulta desde logo o *espaço*, dada a condição material e ligação à terra do ser humano; no entanto, o espaço não é vivido sempre da mesma maneira, nem em intensidade nem em extensão: “os espaços que os humanos consideram como próprios variam em intensidade e em extensão segundo o tipo de relação que mantêm com eles, originando identidades ou formas de ser diversas, segundo as distintas formas de viver nessa comum e necessária imersão no espaço”⁵⁰.

Além do espaço, também o *tempo* conforma as identidades; e, tal como se manifesta com o espaço, tão-pouco o tempo é vivido por todos da mesma maneira: não somente os homens e as mulheres estão imersos no tempo, mas, mais importante, o “tempo está em nós”⁵¹; e, neste enfoque, tanto a proeminência pode ser de um presente interpretado desde o passado, ou tendo o futuro como protagonista, como factor de mudança e de emancipação social.

Ao homem tradicional, a identidade resultava da interacção social, desde o nascimento até à morte; cada indivíduo conformava as suas escolhas no âmbito da família, da cultura local, imerso naquela em que nasceu, que lhe imprimia os seus valores, ideias e símbolos; eram *identidades de pertença*: era correcto e bom o que era estimulado por uma comunidade situada nos parâmetros espaço-temporais. Hoje, os indivíduos vivem inseridos em sociedades cruzadas pela profusão de orientações, pelos inúmeros dispositivos informacionais da globalização; as múltiplas referências advêm-lhe agora de dispositivos dispersos e por vezes em conflito, desde a família, à escola, religião, grupos, meios de comunicação: são *identidades de referência*⁵², afinal as que relevam na nossa contemporaneidade.

4. Universidade e cultura

A homenagem que é deste modo prestada ao Prof. José Luís Barreiro, para além de um tributo pessoal, é também uma manifestação colectiva e institucional; e a homenagem a um dos insignes académicos que se consagrou ao estudo da filosofia —uma das primeiras formas de saber— e que foi um perseverante estudioso da cultura e das culturas —baluarte e expressão da actividade filosófica—,

50 Cf. *ib.*, pp. 171-172.

51 *Ib.*, pp. 172-173.

52 *Ib.*, pp. 473-474.

é sobretudo expressão do “espírito universitário”. Como sabemos, a Universidade é ela própria, nas suas diversas dimensões, uma expressão da cultura, tendo-se estabelecido, em admirável conúbio e ao longo dos tempos, uma estreita relação entre cultura e universidade: a cultura deu corpo à universidade e esta amplifica e aprofunda a cultura.

4.1. O cultivo da razão é o mais poderoso dos instrumentos de *humanização*, seja no que é mais especificamente humano seja no que concerne mais propriamente à vida material. E a cultura, na universidade, é a sua própria identidade nascida na história que ao mesmo tempo a singulariza e a torna perene. A cultura na universidade, parafraseando Pascal, deve ser um “universo cujo centro está por toda a parte e a circunferência em parte nenhuma”.

Na verdade, a Universidade não esgotou, com o fluir dos tempos, o seu sentido e as suas possibilidades, estando sempre a ponto de as reinventar de acordo com as mudanças que se vão registando nas sociedades. Se lhe compete ser um lugar de interpretação do mundo e de nós próprios, um lugar onde se aprende a saber e a pensar, nos tempos actuais pode e deve quer contrariar a corrente individualista que percorre a sociedade, quer antepor à vertigem das imagens e ao imediatismo de receita a sobredeterminação expressiva da linguagem e do saber; nesse intuito, compete-lhe também exercer alguma resistência *criadora* e não recuar sobre o lugar necessário da escrita, do esforço, do tempo, da memória, do património, da imaginação, do próprio silêncio —tal como na música, que se esvairia se só houvesse sons (melódicos ou harmónicos) sem a reiteração das pausas. Se Europa claudicar nalguma partida económica, isso poderá acarretar grave crise social, como a que actualmente vivemos; se, e só se, como recurso imagético, quiséssemos pensar a Europa, sem universidades, ela perderia uma parte substancial da sua identidade e do seu próprio ser⁵³. A Universidade é indispensável num mundo que se perpetua sem se repetir.

Nas palavras de Jacques Derrida, “a universidade moderna *deveria ser sem condição*”, referindo-se àquela cujo modelo europeu, após uma história rica e complexa, se tornou prevalecente; ela “exige e deveria ver reconhecida em princípio, além daquilo que designamos por liberdade académica, uma liberdade *incondicional* de questionamento e de proposição; mais ainda, o direito de dizer publicamente tudo o que exigem uma pesquisa, um saber e um pensamento de *verdade*”.

53 Cf. Acílio da Silva Estanqueiro Rocha, “A universidade, ontem e hoje” [Editorial], *Boletim da Universidade do Minho*, nº 108, 24 Janeiro 2003, pp. 2-3.

(...) A universidade *faz profissão* da verdade. Ela declara, promete, um compromisso sem limite para com a verdade⁵⁴. Essa, a sua raiz e princípio.

Neste sentido, a Universidade é indubitavelmente o *locus* onde emerge a inovação; todavia, esta não é possível sem o concurso da memória. A cultura, na universidade, é índice e reconhecimento da diversidade, é espaço privilegiado de criação, de diálogo e de debate, da diferença e do entendimento, enfim, da transgressão da rotina quotidiana. Se a política cultural coubesse apenas ao mercado, por mais que esta lógica neoliberal queira impor-se —hoje sem dúvida desacreditada—, boa parte das formas expressivas, hoje pujantes, desapareceriam. Com efeito, atribuir apenas quantitativamente um valor ao retorno de políticas culturais é tarefa que recai no malogro, já que os influxos advindos do incremento cultural vão muito para além do que em geral é perceptível na sociedade ou em qualquer universo institucional. A orientação que conferia sustentação a essa imagem, pertence ao acervo das doutrinas passadas. Os vínculos que unem universidade e cultura são, pois, indissociáveis.

4.2. A universidade, que ao longo da sua história plurissecular tem superado as mais variadas crises é sempre capaz de se reformar; na encruzilhada actual, compete-lhe desenvolver e transmitir diferentes interpretações do saber e do conhecimento, gerar capacidade de diálogo, tolerância e respeito pelas diversas culturas. Estes são alguns dos desafios actuais, nesta encruzilhada europeia em que se buscam novos métodos que promovam a qualidade, a participação, a inovação, a mobilidade. Mas sobre a assídua mobilidade entre as universidades, recorde-se como a circulação de estudantes, mestres e investigadores, já era habitual no século XI e seguintes, que percorriam várias cidades para ir estudar em várias universidades, na Sorbonne, em Bolonha, em Oxford, em Salamanca, em Montpellier, em Pádua, em Coimbra, em Florença, em Praga, em Heidelberg, em Santiago de Compostela e, através dos séculos, um pouco por todo o lado.

Ora, é precisamente sobre o denominado “processo de Bolonha” que José Luís Barreiro tece considerações certas, desvelando alguns dos seus intuitos criticáveis, podendo manifestar-se como uma oportunidade perdida, precisamente porque eivada de um intuito mercantilista, onde subjaz também o projecto de uma universidade dos mercados frente à universidade ilustrada⁵⁵. Se é verdade

54 Jacques Derrida, *L'Université sans condition*, Paris, Galilée, 2001, pp. 11-12.

55 Cf. Xosé Luís Barreiro Barreiro, “De Boloña a Bergen: Filosofia e decálogo do proceso”, *op. cit.*, pp. 129-148.

que a universidade deve abandonar a sua rigidez institucional e modelos pedagógicos arcaicos, adoptando uma estrutura mais flexível e eficiente, se lhe compete iluminar os estudantes relativamente às pessoas, realidades e problemas, não tem de modo nenhum que resvalar para um modelo em que, em lugar de buscar a verdade, se demanda o útil, o pragmático, o rendível ou vendível no mercado; isso será a perda da sua autonomia e a emergência de um novo tipo de intelectual que não será já gerador de pensamento crítico mas um “construtor” de conhecimento, cuja investigação não será autónoma mas regulada e pautada pelas instâncias do mercado; então, a universidade deixa de ser um bem público para se converter numa demanda do mercado⁵⁶.

Se a História é “*magistra vitae*” —como diziam os romanos—, é porque importa também estudar e conhecer os vários aspectos indissociáveis duma comunidade e interpretá-los tendo em conta a sua realidade tensiva, que se move entre a memória e o esquecimento. Tal actividade interpretativa não pode orientar-se segundo os interesses de uma determinada política do momento, caso em que prevaleceria uma óptica seguidista ou de conformismo com sistema; então a memória histórica tornar-se-ia um mero “panegírico do passado” ou uma egoísta “apologia do presente”⁵⁷. Requer-se, como imperativo académico, o valor fundamental da identidade de um povo expresso pela sua cultura, língua, literatura, história, tradições, etc., perante o crescente processo de globalização da sociedade hodierna; porém, a tarefa será necessariamente incompleta se ela não transcender a pertença ou adscrição a uma comunidade, língua, raça, religião ou cultura singulares.

É buscando precisamente o que nos humanos é *universal* que se podem valorizar as singularidades que lhe dão conteúdo e o nobilitam. Neste aspecto, julgo que as *Humaniores Litterae* não transformam o devir das sociedades menos que as virtualidades das técnicas: as lições do passado e do presente mostram-nos quais as causas —quantas vezes invisíveis mas eficazes— que mais têm actuado no mundo e no avanço da História⁵⁸. É esse afinal o desígnio que José Luís ambiciona e por que todos nós também pugnamos e sem tréguas —uma “*universidade ilustrada*”.

56 Cf. *ib.*, pp. 144-145.

57 Cf. Acílio da Silva Estanqueiro Rocha, “A universidade e as Humanidades” [Editorial], *Boletim da Universidade do Minho*, nº 73, 10 Novembro 1999, pp. 1-2.

58 *Ib.*, p. 2.