

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



21.2
2007

REVISTA DO
CENTRO DE ESTUDOS HUMANÍSTICOS

DIACRÍTICA

(N.º 21/2 – 2007)

Série **FILOSOFIA / CULTURA**

DIRECÇÃO

ANA GABRIELA MACEDO
MARIA EDUARDA KEATING

COORDENADOR

JOÃO CARDOSO ROSAS

COMISSÃO REDACTORIAL

ACÍLIO DA SILVA ESTANQUEIRO ROCHA, NORBERTO AMADEU FERREIRA G. CUNHA, MANUEL ROSA GONÇALVES GAMA, VIRGÍNIA CONCEIÇÃO SOARES PEREIRA, FERNANDO AUGUSTO MACHADO, JOÃO MANUEL CARDOSO ROSAS, JOANNE MADIN VIEIRA PAISANA, JOSÉ MANUEL ROBALO CURADO, VÍTOR MANUEL FERREIRA RIBEIRO MOURA

COMISSÃO CIENTÍFICA

ACÍLIO DA SILVA ESTANQUEIRO ROCHA (Universidade do Minho), CATHERINE AUDARD (London School E.P.S.), FERNANDO AUGUSTO MACHADO (Universidade do Minho), JOANNE MADIN VIEIRA PAISANA (Universidade do Minho), JOÃO MANUEL CARDOSO ROSAS (Universidade do Minho), JOÃO VILA-CHÃ (Faculdade de Filosofia da U.C.P.), JOSÉ ESTEVES PEREIRA (Universidade Nova de Lisboa), JOSÉ LUIS BARREIRO BARREIRO (Universidade de Santiago de Compostela), MANUEL FERREIRA PATRÍCIO (Universidade de Évora), MANUEL ROSA GONÇALVES GAMA (Universidade do Minho), MARÍA XOSÉ AGRA (Universidade de Santiago de Compostela), NORBERTO AMADEU FERREIRA G. CUNHA (Universidade do Minho), PEDRO CEREZO GALÁN (Universidade de Granada), RICHARD BELLAMY (University of Essex), STEVEN LUKES (New York University), VIRGÍNIA CONCEIÇÃO SOARES PEREIRA (Universidade do Minho), VIRIATO SOROMENHO-MARQUES (Universidade de Lisboa), JOSÉ MANUEL ROBALO CURADO (Universidade do Minho), VÍTOR MANUEL FERREIRA RIBEIRO MOURA (Universidade do Minho)

PUBLICAÇÃO SUBSIDIADA PELA

FCT Fundação para a Ciência e a Tecnologia

MINISTÉRIO DA CIÊNCIA, INOVAÇÃO E DO ENSINO SUPERIOR Portugal

Os artigos propostos para publicação devem ser enviados ao Coordenador.

Não são devolvidos os originais dos artigos não publicados.

DEPOSITÁRIO:

LIVRARIA MINHO
LARGO DA SENHORA-A-BRANCA, 66
4710-443 BRAGA
TEL. 253271152 • FAX 253267001

CAPA: LUÍS CRISTÓVAM

ISSN 0807-8967

DEPÓSITO LEGAL N.º 18084/87

COMPOSIÇÃO E IMPRESSÃO

OFICINAS GRÁFICAS DE BARBOSA & XAVIER, LIMITADA
RUA GABRIEL PEREIRA DE CASTRO, 31 A e C — 4700-385 BRAGA
TELEFONES 253263063/253618916 • FAX 253615350
E-MAIL: barbosa.xavier@sapo.pt

ÍNDICE

NOTA DE APRESENTAÇÃO	5
O PAPEL DOS INTELECTUAIS	
INTELECTUAIS, DEMOCRACIA E PARTICIPACIÓN CIDADÁ Ana M. Alonso	9
FILOSOFÍA, COMPROMISO INTELCTUAL ¿SUBVERSIVO? Francisco Javier Barcia González	21
CASTELAO: FUNCIÓN E COMPROMISO DO INTELCTUAL José Luis Barreiro Barreiro	59
EL PAPEL DEL INTELCTUAL EN ORTEGA Y GASSET: PROPUESTA DE UNA «POÉTICA FILOSÓFICA»	87
Nel Rodríguez Rial	
O ATAQUE AOS TRIBUNAIS PELOS PSIQUIATRAS PORTUGUESES DE OITOCENTOS Manuel Curado	103
RECEPÇÃO DA GUERRA DE ESPANHA PELOS INTELCTUAIS PORTUGUESES – <i>Contexto e divergência</i> José Marques Fernandes	117
RESPONSABILIDADE INTELCTUAL NO OCASO DA DEMOCRACIA EM PORTUGAL: RAÚL PROENÇA CONTRA JULIEN BENDA? António Eugénio Peixoto	161

TEMAS DE ÉTICA E FILOSOFIA POLÍTICA

EXAMINANDO A VIDA MORAL OU KIERKEGAARD PARA DESCRENTES Alexandra Abranches	177
ENTRE RECONHECIMENTO E CONSTRUÇÃO DA IDENTIDADE: O DESAFIO DO MULTICULTURALISMO A PARTIR DA PERSPECTIVA DE CHARLES TAYLOR Fabrizia Raguso	195
UMA SOLUÇÃO DEMOCRÁTICA PARA O DILEMA DISCURSIVO Diogo Fernandes	215
JUSFIFIER L'ETAT MINIMAL: NOZICK ET L'ANARCHO-CAPITALISME Rui Fonseca	233
LA PARADOJA DE LAS MOTIVACIONES EN EL LIBERALISMO POLÍTICO DE JOHN RAWLS Iñigo González Ricoy	251

CULTURA CLÁSSICA

DA CADUCIDADE DOS IMPÉRIOS: O CASO DE ROMA Virgínia Soares Pereira	275
<i>BELLUM IUSTUM?</i> ¿GUERRAS JUSTAS? REPUESTAS LITERARIAS CLÁSICAS Santiago López Moreda	301

VÁRIA

E A FILOSOFIA, PROGRIDE? CONSIDERAÇÕES SOBRE A TEORIA DOS PARADIGMAS FILOSÓFICOS DE KARL-OTTO APEL João Ribeiro Mendes	319
O CONCEITO DE TEMPO EM ROBERTO KILWARDBY José Filipe Silva	331

OBITUÁRIO

O FILÓSOFO QUE GOSTAVA DE ORQUÍDEAS: RICHARD RORTY (1931-2007) João Ribeiro Mendes	351
--	-----

RECENSÕES

Nota de Apresentação

Como vem sendo hábito, a *Diacrítica - Série de Filosofia e Cultura* apresenta um dossiê com destaque de capa. Desta feita o tema é «O Papel dos Intelectuais». Os textos aqui publicados foram apresentados na sétima edição do Simpósio Galaico-Português de Filosofia, que decorreu em Braga, no *campus* de Gualtar da Universidade do Minho, nos dias 27 e 28 de Maio de 2007. As intervenções versaram quer sobre o tema genérico do simpósio (nos casos de Ana Alonso e Francisco Javier Barcia González), quer sobre autores ou contextos específicos (foi o caso de José Luís Barreiro Barreiro, Nel Rodríguez Rial, Manuel Curado, José Marques Fernandes e Eugénio Peixoto). Julgo que merece especial destaque o facto de professores de duas universidades europeias e vizinhas, a Universidade de Santiago de Compostela e a Universidade do Minho, organizarem de uma forma tão assídua e consistente estes seminários, alternadamente no Minho e na Galiza. A organização deste ano esteve a cargo do Prof. Manuel Gama, a quem gostaria de agradecer o trabalho de compilação dos textos agora publicados.

A segunda secção deste número da *Diacrítica* é dedicada à «Ética e Filosofia Política». Estes domínios têm conhecido particular incremento na Universidade do Minho. Disso é testemunho o funcionamento do curso de Mestrado em Ética e Filosofia Política, o Doutoramento nestas mesmas áreas e as muitas teses e publicações que daí têm resultado. Hoje em dia, a Universidade do Minho é procurada não apenas por estudantes de pós-graduação e investi-

gadores portugueses, mas também por alguns estrangeiros que aqui encontram um ambiente propício e os recursos necessários ao desenvolvimento dos seus projectos no âmbito da Filosofia Ético-Política. Os textos desta secção incluem trabalhos sobre a moral em Kierkegaard (Alexandra Abranches), o multiculturalismo de Charles Taylor (Fabrizia Raguso), a democracia e o dilema discursivo (Diogo Fernandes), o anarco-capitalismo de Nozick (Rui Fonseca) e o liberalismo político de Rawls (Iñigo González Ricoy).

A secção de «Cultura Clássica» merece também especial destaque com um texto de Virgínia Soares Pereira, sobre a caducidade dos impérios, e um outro, de Santiago López Moreda, sobre as guerras justas. Na secção «Vária» são publicadas contribuições sobre a ideia de progresso em Filosofia (João Ribeiro Mendes) e acerca da noção de tempo em Roberto Kilwardby (José Filipe Silva).

A fechar este número da *Diacrítica* pode encontrar-se uma secção dedicada a recensões, assim como o obituário de um importante pensador que este ano nos deixou: Richard Rorty.

Também este ano, mas num momento em que a revista estava já fechada e em fase de revisão de provas, fomos surpreendidos pela notícia da morte do Prof. Lúcio Craveiro da Silva. O Prof. Lúcio era o decano do Departamento de Filosofia e Cultura da Universidade do Minho e um dos grandes impulsionadores do trabalho docente e de investigação de todos nós. O próximo número da *Diacrítica – Série de Filosofia e Cultura* não deixará de assinalar devidamente a partida do Prof. Lúcio e a saudade que deixou em todos aqueles que com ele privaram.

O PAPEL DOS INTELLECTUAIS

Intelectuais, democracia e participación cidadá

ANA M. ALONSO

Resumo: No presente traballo trátase de iniciar unha reflexión sobre a construción da figura do intelectual nos tres últimos séculos e a evolución da súa función social específica, co fin de esbozar unha representación do intelectual contemporáneo e o seu papel nas sociedades democráticas do século XXI, nas que a cidadanía reclama participar directamente nos debates acerca das cuestións sociais polas que se sente directamente afectada.

Palabras-chave: Intelectual, conciencia social, elite, poder, intelectual específico, compromiso cívico, democracia, cidadanía.

Abstract: This paper tries to start a reflection on the construction of the figure of intellectuals in the last three centuries and the development of their specific social function in order to outline a representation of the contemporary intellectuals and their role in the democratic societies of the XXI century in which citizens demand a direct participation in the discussion of the social issues in which they feel themselves directly affected.

Key Words: Intellectuals, social conscience, elite, power, specific intellectuals, civic compromise, democracy, citizens.

Introdución

Rafael del Águila, nun artigo de opinión publicado hai poucos anos na prensa española ¹, insistía na necesidade de repensar o asunto

¹ Rafael del Águila, «Intelectuales», *El Mundo*, 20 de Septiembre de 2004.

dos intelectuais e o seu papel nas sociedades democráticas do século XXI, porque consideraba que nesta cuestión tal vez «seguimos dominados por unha serie de imaxes bastante ridículas», que trataba de desmontar, saíndo ao paso á queixa mil veces repetida «Os intelectuais xa non son o que eran!», con un «En realidade, témome que nunca foron o que eran», que vou tomar a licencia de adoptar como punto de partida da reflexión que veño compartir con vostedes.

Deste modo, na primeira parte da miña intervención, tratarei de percorrer algúns dos tópicos máis recurrentes sobre a construción da figura do intelectual nos tres últimos séculos. Nun segundo momento intentarei poñer de relieve as dificultades para esbozar un criterio que permita delimitar a función do intelectual no momento actual, iso que xa non son, ao dicir de algúns, ou que nunca foron. Finalmente quixera mostrar como as condicións obxectivas esixidas polo proceso de democratización, tenden a eliminar o mito do intelectual e a súa función social específica.

O mito do intelectual

A xénese da figura do intelectual, está vencellada ao proceso de secularización iniciado no século XVIII como consecuencia do auxe do racionalismo e as revolucións burguesas. A medida que a igrexa vai perdendo parte da influencia, que viña exercendo no antigo réxime, vaise perfilando a figura do *philosophe* da ilustración francesa, disposto a asumir o papel de «guía» das masas desorientadas naquela importante encrucillada histórica. Non é casual que os primeiros intelectuais sexan precisamente os instigadores daquel cambio: Voltaire, Diderot e os enciclopedistas, que fan pesar a súa influencia no debate público en defensa de valores universais, tales como a xustiza e a verdade.

Pero non é ata finais do século XIX, cando o xornal «L'Aurore» publica a seis columnas un artigo asinado polo novelista Emile Zola², cando empeza a haber conciencia de que os intelectuais constitúen un grupo social específico cunha función determinada. De feito, o escrito de Zola, en defensa do capitán de orixe xudío Alfred Dreyfus, nunha Francia conservadora impregnada de antisemitismo, pasa por ser o primeiro manifesto intelectual da historia e mesmo consagra a propia noción de intelectual.

² Trátase do famoso artigo «Eu acuso!... Carta ao Presidente da República, publicado o 13 de xaneiro de 1898, que da orixe ao chamado 'Caso Dreyfus'».

Sen embargo ao percorrer o sentido histórico do que entendemos por «ser intelectual», algúns estudosos tratan de buscar os primeiros referentes nos filósofos gregos, que ao establecer as formas do pensamento e a acción sobre as que se constrúe o que hoxe denominamos a cultura occidental, sinalarán o camiño das formas de reflexión e práctica políticas, así como a súa función social en tanto creadores de produtos ideolóxico-culturais.

A figura de Sócrates, conciencia crítica de Atenas, que acepta non obstante a sentenza para ensinar a importancia de respectar a lei, mostrando así que nunca tivera por horizonte a defensa partidista, senón a busca da verdade, sería seguramente a primeira que acudirá ás mentes non só dos que temos algunha formación filosófica específica. O que del nos transmitiu Platón tal vez encaixaría ben na reflexión que fai Foucault, nunha entrevista concedida en 1984: «O traballo dun intelectual non é modular a vontade política dos outros, é, polos análises que leva a cabo nos seus dominios, volver a interrogar as evidencias e os postulados, sacudir os hábitos, as maneiras de actuar e de pensar; disipar as familiaridades admitidas, recobrar as medidas das regras e das institucións e, a partir desta problematización (onde o intelectual desempeña o seu oficio específico), participar na formación dunha vontade política (onde ha de desempeñar o seu papel de cidadán)»³.

Foi Sócrates un intelectual? A pregunta carece de interese para a análise que pretendemos levar a cabo. Trasladar o foco da nosa reflexión ao mundo antigo é só un pretexto para mostrar que a) ao percorrer os camiños do pensamento, sempre nos imos atopar ante determinados personaxes que xogaron un rol determinado na construción da conciencia social, b) que contribuíron a modular as formas de pensar e practicar a política e c) que comprender o carácter específico da súa actividade esixe abordar cuestións relativas á orixe, evolución e a esencia mesma do poder, dado que toda forma de poder (político, relixioso, social, económico...) conta sempre con algún deles para sustentar a súa lexitimidade.

Blumenberg⁴ que ten considerado o mito platónico da caverna, como paradigma básico da Ilustración, sinala a falta de xenerosidade de Platón ao sustraernos a noticia da orixe da experiencia vital que inspirara aos encadeados e comparte a sospeita de Burckhardt de que

³ «El cuidado de la verdad» en Foucault, M., *Estética, ética y hermenéutica*. Obras esenciales. Volumen III, Paidós, Barcelona, 1999, p. 378.

⁴ Blumenberg, *Salidas de la Caverna, La balsa de la Medusa*, Visor, Madrid, 2004.

a caverna platónica tal vez se apoiara na impresión das minas de prata de Atenas, nas que os escravos cavaban permanente encadeados, sen ver máis que as sombras e a comida que lles lanzaban os seus gardiáns. Pero os escravos platónicos, entretenidos en descifrar as infinitas sombras proxectadas na parede da caverna, non son conscientes do seu doloroso estado nin poden identificar a infamia que con eles se comete. É alguén vido de fora – o filósofo? –, quen interpreta a vida dos encadeados como indigna, e organiza a súa liberación... á forza; lembremos: «E se á forza o arrastrara por unha escarpada e empinada costa, sen soltalo antes de chegar ata a luz do sol»⁵. Pero o liberado perderá a capacidade de adaptación ao mundo das sombras e manifestarase incompetente para dialogar cos seus antigos compañeiros de cadea sobre as aparencias que antes podía identificar⁶.

Sen cuestionar a interpretación segundo a que Platón diseña o mito da caverna para identificar aos sofistas como os creadores e mantedores do xogo das sombras, cabería preguntarnos quen representa ao intelectual: a) Esa «conciencia moral» impersoal liberadora – non esquezamos que con violencia –, chegada de fora, que en ningún momento se identifica e que non sabemos se alguén a envía ou acude por propia iniciativa? b) O encadeado liberado e tutelado no seu ascenso ao reino da luz, que intenta despois convertirse en guía daqueles, cos que xa non é quen de dialogar? ou c) Os mesmos creadores das aparencias?

Precisamente unha das imaxes absurdas xeneradas en torno á figura do intelectual ás que facía referencia Rafael del Águila no artigo mencionado, está presidida pola «idea de que os intelectuais posúen a verdade e loitan denodadamente contra o poder (malévolo) para desvelala aos infelices mortais».

Noam Chomsky lembrando as primeiras operacións de propaganda cita a Walter Lippmann que «Tamén pensaba que iso (controlar o pensamento dos membros máis intelixentes da sociedade) era non só unha boa idea senón tamén necesaria, debido a que, tal como el mesmo afirmou, *os intereses comúns esquivan totalmente a opinión*

⁵ Platón, *República*, Lib VII, 515e.

⁶ «E se tivera que discriminar de novo aquelas sombras, en ardua competencia con aqueles que conservaran en todo momento as cadeas, e vira confusamente ata que os seus ollos se reacomodaran a ese estado e se acostumbraran nun tempo nada breve, non se expoñería ao ridículo e a que se dixera del que, por ter subido ata o alto, estropeara os ollos, e que nen sequera valería a pena intentar marchar hacia arriba?», Platón, *República*, Lib VII, 516e-517a.

pública e só unha clase especializada de homes responsables, o bastante intelixentes, poden comprendelos e resolver os problemas que deles se derivan»⁷. Ronda, unha vez máis a sombra da caverna platónica e as súas figuras centrais: liberadores e encadeados (entre os que, non o esquezamos, non é posible o diálogo). Eran incapaces os encadeados de adquirir conciencia do seu estado? Non é certo que, carentes de calquera outra forma de liberdade, mantiñan aínda a de falar entre eles, de opinar?

Retomaremos máis adiante estas consideracións, porque necesitamos agora seguir reflexionando sobre a construción do mito do intelectual nos tres últimos séculos:

Desempeñando un papel ético e político⁸, os chamados intelectuais participaron sempre da marcha da Historia, situándose ben sexa à esquerda ou à dereita do xogo político. A partir da Segunda Guerra Mundial, a práctica deste compromiso predisponos a pasar a acción e así é como xurde o modelo de intelectual, que se define pola súa posición crítica e polo compromiso coas forzas progresistas e a causa humanitaria. Este modelo é o que encarna, como ningún outro, Jean Paul Sartre, quen no manifesto, publicado no primeiro número da revista *Les Temps Modernes*, en outubro de 1945, lanza as premisas que contribuirán a configurar un novo esquema de pensamento e unha nova maneira de pensar unha acción intelectual.

A partir de entón, comeza a adoptarse unha nova práctica intelectual; o compromiso moral do pasado transfórmase no compromiso político, baixo a forma dunha praxe colectiva. Os intelectuais comprometidos da postguerra posiciónanse, ben ao servizo dun partido (os «intelectuais orgánicos»), ben na súa cercanía, como simpatizantes non adheridos (o que os franceses chaman «compagnons de route»), entre os que se sitúa precisamente Sartre. Unha variante do compromiso foi unha certa forma de «profetismo», portador dunha utopía revolucionaria, que a partir dos anos 80, coa morte das utopías, provoca a crise da representación mesma do intelectual.

A figura do intelectual, no sentido amplo do termo, parece pois evolucionar de acordo cos cambios intelectuais e políticos, de modo que cada época favorece a aparición dun modelo de intelectual: o *philosophe* ilustrado, defensor de valores universais; o abandeirado do

⁷ Chomsky, N., «El control de los medios de comunicación» en Chomsky, N. e Ramonet, I., *Cómo nos venden la moto*, Más Madera, Icaria, Barcelona, 1995, px. 11.

⁸ Papel que Rodríguez da Silva, H., *O intelectual, entre mitos e realidades*, reserva para os intelectuais franceses.

pensamento libre, que se enfrenta aos prexuízos sociais, asumindo un compromiso ético na loita pola verdade por enriba dos intereses das institucións (Zola); os intelectuais franceses comprometéndose na defensa dos oprimidos da Historia, no momento das guerras de descolonización (Arxelia), pero que esquecen a denuncia dos crimes do período stalinista e dos gulags; os intelectuais dos 80, que inician unha forte autocrítica polos erros e desvíos cometidos en épocas anteriores, e os intelectuais de hoxe mesmo comprometidos coa defensa dos dereitos humanos.

Que é un intelectual?

A partir do anteriormente exposto, trataremos de valorar se hai algunha función común ás diversas manifestacións dese «ser intelectual», que se nos ven revelando, cando menos, inestable. A imaxe do intelectual, que encarna a conciencia crítica e o compromiso moral, forneceu un mito, que se nos revela inadecuado e, dende logo, superado, pero que imos seguir tomando como referencia no noso intento de atopar un criterio que nos permita fixar unha representación do intelectual contemporáneo, e determinar o seu papel nas sociedades democráticas.

Mentras na tradición americana o termo «intelectual» vense aplicando, en xeral, aos representantes do mundo académico, é dicir, aos profesores universitarios e investigadores implicados na produción e transmisión do coñecemento, na tradición europea, resérvase para designar a aqueles pensadores (investigadores, profesores universitarios, escritores, artistas, etc.) que, tendo xa unha certa notoriedade, interveñen no debate público, na defensa de determinados valores morais e políticos. Trátase entón dunha simple categoría socioprofesional, que presupón unha actividade intelectual (en palabras de Umberto Eco «un intelectual é alguén que traballa coa súa mente e que é o oposto a alguén que traballa cos seus brazos (...), alguén que realiza un traballo creativo nas ciencias ou nas artes»⁹) ou dun grupo social (a elite erudita) que engade ao rigor dun coñecemento de grande amplitude un compromiso ético e político? O sustantivo *intelectual* designa entón unha actividade ou un comportamento? Nas sociedades

⁹ Tomado do xornal ecuatoriano *Hoy*, domingo 29 de decembro de 2002 (<http://redalyc.uaemex.mx>)

democráticas contemporáneas parece haber dificultades para diferenciar entre ambos sentidos.

Michel Foucault, nunha entrevista concedida en 1980, confesaba: «A palabra *intelectual* parécese estraña. Non atopei nunca iso que chamamos intelectuais. Si atopei xentes que escriben novelas e outros que coidan enfermos. Xentes que fan estudos económicos e outros que compoñen música electrónica. Atopei xentes que ensinan, xentes que pintan e xentes que non comprendín ben, sexa o que fora que facían. Pero intelectuais, xamais»¹⁰.

De todos é sabido que, sen embargo, Foucault pronunciouse repetidas veces sobre o papel que debe desempeñar o intelectual e que, precisamente, estivo situado no centro do debate suscitado ao longo do século XX en torno a súa relación co poder, o que o levou a manter importantes discrepancias coa concepción do compromiso de Sartre. Foucault criticou, de forma sistemática, ao intelectual que se declara mestre da verdade e da xustiza. Para el «O papel do intelectual xa non consiste en colocarse un pouco diante ou a carón para dicir a verdade muda de todos; máis ben consiste en loitar contra as formas de poder alí onde é á vez o seu obxecto e instrumento: na orde do 'saber', da 'verdade', da 'conciencia', do 'discurso'»¹¹. A idea de que a «verdade» non é estraña ao poder, lévao a enfrontarse coa pretensión dese discurso intelectual de carácter profético e universal.

A concepción do intelectual sartriano, consciencia crítica que escolle libremente actuar na sociedade, espectador privilexiado que descende ata as masas para elevar o seu nivel de conciencia (remedo do descenso á caverna platónica), dilúese na análise de Foucault. Os «outros», as masas, os encadeados do mito de Platón, están en condicións de falar por sí mesmos. Nunha conversa mantida con Gilles Deleuze¹² establece claramente esta convicción: «O que os intelectuais descubriron, despois da avalancha recente, é que as masas non teñen necesidade deles para saber; saben claramente, perfectamente, moito mellor que eles; e ademáis afirman extremadamente ben».

Foucault e Deleuze suxiren que o modelo de intelectual universal, ao modo sartriano, reproduce o tipo de relación de poder que trata de

¹⁰ Foucault, «El filósofo enmascarado» en *Estética, ética e hermenéutica. Obras esenciais*. Vol. III, Píados, Barcelona, 1999, p. 218.

¹¹ Foucault, *Un diálogo sobre el poder y otras conversaciones*, Alianza, Madrid, 1988, px. 9.

¹² Referímonos á conversa entre Michel Foucault y Gilles Deleuze «Os intelectuales e o poder» publicado na revista *L'Arc*, Nº 49 do segundo trimestre de 1972.

rexeitar. Sartre presupón unha certa xerarquía de consciencias onde o «técnico do saber práctico», no seu devir intelectual, situaríase na escala xerárquica superior, xa que coñece as necesidades e intereses daqueles aos que representa. Queda así establecida unha correlación entre o saber e o poder que sitúa aos intelectuais dentro do sistema ao que, supostamente, se confrontan.

Os intelectuais saben ben que as masas non necesitan voceiros, nin pastores que os dirixan, nin profetas que lles indiquen cales van ser as súas necesidades e intereses; as masas non necesitan dos intelectuais para saber e, ademáis, son tamén capaces de expresalo extremadamente ben. Pero existe un sistema de poder que obstaculiza ese discurso e ese saber do que forman parte os propios intelectuais.

Unha parte importante da obra de Foucault está adicada a analizar os fluxos de poder que silencian ás masas, e mesmo tratou de crear as condicións para que poideran coñecer por si mesmos e outorgarlles a palabra¹³. A verdadeira función dos intelectuais sería procurar que estas voces sexan coñecidas. A posición de Deleuze é tamén clara ao respecto: «Para nosoutros o intelectual teórico deixou de ser un suxeto, unha consciencia representante ou representativa. Os que actúan e os que loitan deixaron de ser representados por un partido, ou por un sindicato que se arrogaría a súa vez o dereito de ser a súa consciencia. Quen fala e quen actúa? É sempre unha multiplicidade, incluso na persoa, quen fala e quen actúa. Somos todos grupúsculos. Non existe xa a representación».

Despojado da súa función profética o intelectual, como membro dun grupo social, alónxase da acción política e retorna á súa tarefa orixinal: a de produción e transmisión do coñecemento. Edward Said¹⁴ lémbra-nos, neste sentido, que Foucault constata que o chamado intelectual universal foi substituído polo intelectual «específico», que traballando nunha disciplina determinada é quen de utilizar a súa competencia en calquera outro campo.

Intelectuais e democracia

O século XX presenciou o auxe e o declive da figura do intelectual universalista, depositario da verdade, orientador e voceiro das masas,

¹³ Con este fin creou, no 1971, o Grupo de Información sobre as Prisións (G.P.I.), para outorgarlles a palabra aos reclusos.

¹⁴ Said, E., *La representación del intelectual*, Paidós, Barcelona, 1994.

que cría representar e saudou a súa substitución polo intelectual «específico», que traballando nunha disciplina determinada na que é competente, pode realmente empezar a revolucionar e abandonaba a crítica radical en favor dunha crítica reformista, aparentemente máis modesta, pero tal vez máis eficaz. A consolidación da democracia como marco, fora do que hoxe é imposible pensar politicamente, propiciou non só esta transformación da figura do intelectual, senón a petición lexítima da cidadanía dun lugar nos debates sobre aquelas cuestións polas que se sente directamente afectada.

O intelectual nixeriano Ken Saro-Wiwa (profesor, escritor e produtor de televisión), denunciou a connivencia do réxime militar de Abacha coa empresa Shell, responsable da destrución do medio ambiente en Nixeria e do pobo Ogoni. Comprometido coa causa, fundou un grupo para a defensa dos dereitos humanos e ambientais MOSOP (movemento para a supervivencia do pobo Ogoni), acusou a Shell de xenocidio, organizou manifestacións pacíficas dos Ogoni e a favor da limpeza do terreo contaminado, actividades que foron recoñecidas con numerosos premios internacionais cívicos e medioambientais. A pesar das protestas da comunidade internacional, o goberno militar nixeriano, que dependía do diñeiro da Shell, executou a Saro-Wiwa, xunto con outros oitos ecoloxistas non violentos pertencentes ao MOSOP. Na actualidade, o seu fillo o escritor Wole Soyinka, galardonado co Premio Nobel, continúa a loita iniciada por seu pai.

Juana Gutiérrez¹⁵, emigrante mexicana nos Estados Unidos é, na actualidade, unha aboa que vive na zona pobre do Leste de Os Ánxeles, habitada case na súa totalidade por latinos pobres. A renda per cápita da zona é de un tercio da media dos EEUU e o índice de desemprego dun 33%. A zona está seriamente contaminada polos compoñentes químicos que emiten ao ar e á auga as 18 empresas instaladas nos arredores. As autoridades proxectaron instalar aínda un oleoducto en superficie, outro vertedoiro de residuos perigosos e un incinerador de residuos tóxicos. Juana Gutiérrez, xunto con Aurora Castillo fundaron no 1986 o MELA (Madres del Este de los Ángeles) para informar ao vecindario acerca das novas ameazas tecnolóxicas. Non eran intelectuais, nin tiña acceso privilexiado a ningún medio de comunicación. Levando carriños de bebé e tocadas con panos brancos en sinal de non

¹⁵ O relato está tomado, con algunhas variacións, da ponencia «Cómo reformar la Ciencia y la Tecnología», presentada por Kristin Shrader-Frechette, o 11 de marzo de 2004 nas *Jornadas sobre Ciencia Tecnología y Sociedad: La perspectiva filosófica*, organizadas pola Universidade de A Coruña.

violencia, usaron o único medio de difusión ao seu alcance: os corriños de xente que se formaban á saída da Misa dos domingos. Tamén aproveitaban os folletos que se repartían na Igrexa para anunciar as marchas de protesta que se organizaban os luns. Chegaron a adquirir unha forza formidable e, tras seis anos de loita, Juana Gutiérrez e as súas compañeiras repartiron galletas entre os 400 membros do MELA para celebrar a clausura do incinerador valorado en 20 millóns de dólares! Pouco despois iniciaron un proxecto educativo sobre o envelenamento inducido que, ademais, da emprego a dez mozos da comunidade.

Estes dous exemplos ilustran dúas formas de compromiso cívico. Saro-Wiwa é o intelectual que se erixe en voceiro, axente da conciencia dos oprimidos. Consciente da súa privilexiada situación, actúa con coherencia e asume riscos. A acción de Ken Saro-Wiwa foi un acto cívico, un acto cívico normal que, dadas as especiais condicións de represión, foi finalmente un acto heroico. Juana Gutiérrez é a cidadana que adquire conciencia inmediata dos problemas que lle afectan e toma a palabra. Tamén o seu foi un acto cívico e, en condicións similares ás de Nixeria, poidera ter chegado a ser un acto heroico. Actos cívicos coma estes supoñen pasos políticos de grande trascendencia, pero accións coma as da emigrante mexicana indican que estes xestos están ao alcance de calquera cidadán consciente, que actúe de forma coherente co que pensa e estea disposto a asumir as responsabilidades que se derivan da súa acción.

Estamos suxerindo con isto que, nas sociedades democráticas de comezos do século XXI, os intelectuais non teñen xa ningún papel que desempeñar? Téñeno na medida en que, cando traspasando o ámbito da súa especialidade participan nos debates sociais, a súa proxección pública ten unha dimensión da que carece a grande maioría dos cidadáns. Este privilexio depende de múltiples factores e é maior canto maior sexa o grao de notoriedade acadado en virtude do seu oficio ou por algunha outra eventualidade, de modo que a opinión dun cineasta famoso, dun escritor galardonado ou dun Premio Nobel vai ter unha repercusión máis importante.

A razón fundamental da influencia exercida por estes intelectuais «específicos» é que teñen un acceso privilexiado á información en fontes non manipuladas e máis posibilidade de difundila, xa que dispoñen de mellores recursos (escriben libros, publican artigos, dan conferencias...) e teñen un acceso máis fácil ás plataformas mediáticas (acuden ás tertulias da radio, son entrevistados na televisión, escriben na prensa...). Certo que é a lexitimidade que lle outorga un traballo de

certo nivel no seu ámbito específico, o que lle facilita a súa divulgación a través dos medios de comunicación de masas. Pero é esta situación de privilexio con respecto aos outros cidadáns, que poden estar igualmente ben informados, éticamente comprometidos coas mesmas cuestións e aínda ter opinións ben fundadas, o que os convirte en personalidades públicas respectadas. Pero isto non quere dicir que sexan voceiros de ninguén.

Alguns intelectuais contemporáneos seguen, sen embargo, aferrados á vella distinción entre cultura de elite e cultura de masas, constituída por cidadáns incultos, desinformados e, en consecuencia, fácilmente manipulables a través dos medios de comunicación¹⁶. Consideramos que esta visión xa non é trasladable á sociedade post-industrial das últimas décadas. A combinación entre o acercamento masivo dos cidadáns á cultura e a maior facilidade de acceso á información proporcionada polas novas tecnoloxías, teñen cotribuído a reequilibrar as relacións de poder entre as elites e as masas. Estas transformacións son vistas con preocupación polos intelectuais elitistas, que buscan con afán novos elementos de distinción. Unha cidadanía culta e informada, que sen pertencer á elite, está interesada na produción intelectual, esixe un lugar lexítimo nos debates acerca das grandes cuestións sociais, e isto conduce necesariamente a un maior achegamento entre os intelectuais e o público e, en consecuencia, a unha certa desmitificación do papel do intelectual.

Pero por moi debilitadas que estean as posicións elitistas ocupadas polos intelectuais, as súas opinións seguen a ter unha influencia social relevante, o que les obriga a tomar conciencia dunha maior responsabilidade. Así o admite López Sastre¹⁷ cando sostén: «Pero o que podemos afirmar é que se as opinións morais ou políticas dun visitador médico ou dun torneiro son tan valiosas como as miñas ou as de calquera dos meus ilustres colegas da universidade, a nosa responsabilidade, digo, é moito maior». Esta responsabilidade – estámonos a referir a unha responsabilidade ética elemental, similar á que deriva das súas profesións específicas en tanto que profesores, científicos, economistas ou médicos – obrígaos a medir os seus actos na medida en que os compromete co social e, dada a repercusión pública das

¹⁶ Téñase en conta o propio concepto de *opinión pública* desenvolvido por Habermas.

¹⁷ López Sastre, G., «Reivindicación del intelectual (en homenaje a Edward W. Said)», <http://www.revistas culturales.com/articulos/imprimir/54/doce-notas-preliminares/174/reivindicacion-del-intelectual-en-homenaje-a-edward-w-said.html>

súas opinións, ábreos a unha dimensión política, no sentido amplo do termo.

Dito todo o anterior, podemos concluir que nin a produción da teoría nin a praxe transformadora da sociedade son hoxe unha labor exclusiva dos intelectuais. A súa función é abrir espazos de reflexión e diálogo cos cidadáns, nutrirse das súas experiencias (os cambios na cultura media e as posibilidades de acceso á información, posibilitan un debate lexítimo) e manter desperta a súa actitude crítica.

Bibliografía

- BLUMEMBERG, *Salidas de la Caverna, La balsa de la Medusa*, Visor, Madrid, 2004.
- BOURDIEU, P., *Intelectuales, Política y Poder*, Eudeba, Buenos Aires, 1999.
- BOTERO BERNAL, A., *El papel del intelectual: pasado, presente y futuro inmediato*, Universidad de San Buenaventura, Medellín, 2002.
- CHOMSKY, N. e RAMONET, I., *Cómo nos venden la moto*, Más Madera, Icaria, Barcelona, 1995.
- FOUCAULT, M., *Un diálogo sobre el poder y otras conversaciones*, Alianza, Madrid, 1988.
- FOUCAULT, M., *Estética, ética y hermenéutica. Obras esenciales. Volumen III*, Paidós, Barcelona, 1999.
- GRAMSCI, A., *Los intelectuales y la organización de la cultura*, Nueva Visión, Buenos Aires, 1972.
- LÓPEZ SASTRE, G., «Reivindicación del intelectual (en homenaje a Edward W. Said)», <http://www.revistas culturales.com/articulos/imprimir/54/doce-notas-preliminares/174/reivindicacion-del-intelectual-en-homenaje-a-edward-w-said.html>
- PLATÓN, *República*, Gredos, Madrid, 1998.
- RODRÍGUES DA SILVA, H., *O Intelectual entre mitos e realidades*, <http://www.espacoacademico.com/br/029/29csilva.htm>
- SAID, E. W., *Representación del Intelectual*, Paidós, Barcelona, 1994.
- TAZO, F., *Michel Foucault: Sobre el intelectual*, (<http://www.monografias.com/trabajos28/foucault-intelectuales/>)
- VILLACAÑAS, J. L., «Del público a la masa: la experiencia kantiana de la Ilustración y la sociedad moderna», en Aramayo, Mugerza, Valdecantos (comp.), *Ética y Antropología: un dilema kantiano*, Comares, Granada, 1989.
- VILLACAÑAS, J. L., *Sospechas sobre la Ilustración: Blumberg y Kant sobre la salida de la caverna*, Texto presentado no Seminario sobre Kant celebrado os días 14, 15 y 16 de Setembro no Curso «De Polis a Cosmópolis» (Santiago de Compostela del 13 al 17 de Setembro de 2004).

Filosofía, compromiso intelectual ¿subversivo?

FRANCISCO JAVIER BARCIA GONZÁLEZ
(Universidad de Santiago de Compostela)

Resumen: Esta Conferencia únicamente pretende ser una reflexión general sobre el papel del intelectual en nuestro tiempo. En la primera parte presentamos algunas paradojas que afectan a la actitud del compromiso intelectual y problematizan la «imagen común» que tenemos por herencia marxista del intelectual *engagé*. En la segunda parte, analizamos tres formas radicales de compromiso, – la revolución (Sartre), la rebelión (Camus) y la subversión (Dufrenne) –, señalando algunos de sus recíprocos aciertos y limitaciones.

Palabras claves: compromiso, rebelión, revolución, subversión, estetización, sistema, deseo, Sartre, Camus, Dufrenne.

Abstract: This conference tries to provide a general reflection on the role of the Intellectual in our times. In the first part, some paradoxes that affect the attitude towards Intellectual commitment and question the «Common Image» that we have as an inheritance of Marxist *engagé* intellectualism are presented. In the second part, three radical forms of commitment are analysed, revolution (Sartre), rebellion (Camus) and subversion (Dufrenne), showing some of their findings and limitations.

Key words: engagement (commitment), rebellion, revolution, subversion, aestheticism, system, desire, Sartre, Camus, Dufrenne.

0. Introducción

Deseo agradecer a los colegas portugueses la invitación a participar en este cenáculo filosófico que refuerza mi sentimiento de pertenencia a esta, ya no tan joven pero sí vigorosa, *Alianza Filosófica del*

Atlántico. Es probable que los organizadores del presente Acto recogiesen la sugerencia temática que el Profesor Martín González apuntaba, allá por noviembre de 2005, con ocasión del *VI Simposio luso-galaico de filosofía*, en las últimas líneas de su Conferencia. En ella escribía que el papel del intelectual, el del compromiso, – remarcaba –, sería un excelente tema para el *VII Simposio luso-galaico de Filosofía*. Y así sucede hoy, y a buen seguro que lo está siendo, no sólo porque nos permite ampliar las reflexiones entonces iniciadas, sino también porque nos permite, (– o mejor deberíamos decir ya –), nos compromete, a reflexionar acerca de un tema tan urgente como omnipresente, tan osado como – reconozcámoslo – ajado, y sin embargo, tan espinosamente necesario: el papel del intelectual como forma de compromiso¹.

De forma genérica, entendemos que la función comprometida del intelectual ha de ser, al menos, la práctica sincera del pensamiento. Deducimos, entonces, que el intelectual es aquel que se compromete con el ejercicio mismo del pensamiento y, debido a su estructura intencional, con lo pensado, tanto en sus implicaciones teóricas como en sus excursiones prácticas. Pero, reconocer esta evidencia, condición necesaria de todo compromiso, no resulta suficiente para comprender la compleja actitud del compromiso: el intelectual comprometido es el que no confecciona pensamientos a medida². Existe, evidentemente,

¹ «Una vez más un libro sobre literatura y compromiso. Pocos debates intelectuales parecen tan aburridos, tan estudiados, tan pasados de moda, tan irritantes, tan falseadores. Pero, al mismo tiempo, pocos debates siguen tan vivos, exigiendo matizaciones, respuestas más allá de la moda o de las coyunturas personales, y no sólo por los requerimientos circunstanciales de la opinión pública, sino por la lógica privada de la creación. Cuando uno está más inclinado a cancelar el tema, cansado de dar respuestas y de jugar con reflexiones mil veces repetidas, surgen los problemas sociales o las inquietudes creativas que nos asaltan como si fuesen una novedad, nos conmueven y nos devuelven a la arena de la discusión. Tal vez las reapariciones de temas pasados de moda, la actualidad insistente de palabras y argumentos que fueron colocados hace tiempo en el desván de las preguntas, tengan alguna significación. La permanencia de un asunto cancelado siempre quiere decir algo; al menos alude a una puerta inclinada a cerrarse en falso». García Montero, Luis: «Poetas políticos y ejecutivos bohemios», en Mariscal, José M.; Pardo, Carlos (eds.): *Hace falta estar ciegos. Poéticas del compromiso para el siglo XXI*, Madrid, Visor, 2003, (p. 11).

² Creo que el pensador verdaderamente comprometido es: a) el que no se somete a las estructuras ideológicas, ni del sistema ni del Partido; b) el que no cree que su oficio de intelectual se reduzca a panfletar lo *engagé*, en todo caso a perfeccionarlo a través de la crítica y vigilancia constante de sus excesos y a reinventarlo en cada acto. Paradójicamente, c) el pensador *engagé* debe de ser precisamente el pensador más libre (si es que acepta grados la libertad del verdadero intelectual), el que antepone la libertad de crítica, acción y reinvención (especialmente sobre las estructuras ideológicas que le son afines),

una diferencia fundamental entre ambas concepciones de compromiso: el intelectual que se compromete con lo pensado es evidentemente un pensador comprometido, aunque su libertad no está necesariamente salvaguardada, y por tanto es diferente del intelectual que se compromete a que lo pensado, *sea* comprometido, es decir que *no esté comprometido*.

A menudo, tendemos a pensar, inducidos por la fragmentación y especialización contemporánea del saber, que cada intelectual tiene su papel, su *mesías*, su maestro, y desde luego su *causa* – diseñada con forma de compromiso. Pues bien, en este trabajo deseo centrarme, no en la valoración de esas *causas-compromisos* intelectuales, sino en las *formas* de comprometerse. Ejercemos diferentes *formas* de comprometernos con/en lo pensado: la rebelión (Albert Camus), la revolución (Jean-Paul Sartre), o la estetización (Oscar Wilde) son sólo algunas formas posibles de ejercer la actitud del *compromiso intelectual*, que patentan la necesidad de un elemento radical que las fundamente, que pueda incluso inferir su conveniencia y ponderar su eficacia. Este elemento es: la *subversión* (Mikel Dufrenne). Presentar la *subversión* como una radical y eficaz *forma de compromiso*, entre otras formas posibles, es lo que justifica mi presencia aquí, pues considero que «el papel del intelectual» y el ejercicio mismo de la filosofía consiste de algún modo en esta práctica subversiva: es el papel de aquel que sabe que *pensar* no consiste en describir de hecho la realidad, (tal y como haría un cronista), sino en encontrar sus raíces, y actuar sobre ellas para construir nuevas formas posibles de realidad, (tal y como hace por ejemplo el paciente escultor de bonsáis)³.

y no se conforma simplemente con la negación de aquellas *antipáticas*; d) el que no se conforma con la sumisión de la militancia, sino con la militancia del compromiso: no se trata sólo de desarrollar el sentimiento de pertenencia partidista o anti-sistemática (actitud tan extendida en las democracias representativas, especialmente en las bipartidistas), sino trabajar críticamente por el perfeccionamiento de las mismas; e) el que desea para sí mantener siempre viva la capacidad de subversión sobre la de la ideologización: el que practica el compromiso de la subversión, y no la perversión del compromiso (como el sometimiento al partidismo). El verdadero pensador *engagé* es el que es militante de su propio discurso, siempre sensible al diálogo (constructivo, nunca servil) con ideologías concretas afines, pero no el «militarizante» de esas ideologías.

³ *O compromiso en filosofía non se refire a un convenio interesado, a unha obriga contraída a cambio de determinadas vantaxes políticas, sociais e económicas, senón ó compromiso inevitable que todo home, filósofo ou non, ten coa súa circunstancia, realidade ou mundo. Neste sentido todo home é un ente comprometido, isto é, esfachado ou posto nun mundo dentro do que ten que actuar e diante do que ha ser responsable. O compromiso é condena e non cómodo contrato que se cumpre libremente segundo*

1. Más allá del panfleto *engagé*. Problematización del compromiso

La cuestión del *compromiso* ha sido un tema prolijamente tratado en la historia de la filosofía; sus numerosos análisis, especialmente cuando se nos presenta, como suele ser habitual, escoltando reflexiones acerca de la condición humana en sus procesiones ético-políticas, ponen de manifiesto la polivalencia semántica que el término encierra.

Engagé significa «comprometido», y «compromiso» designa «la posición de aquello que ha sido inclinado por alguna fuerza»⁴, (quizá la del sistema, la del Partido, la de la empresa...): experimentamos el compromiso como un movimiento interno de nuestra voluntad (a nivel teórico) / un deseo de acción (a nivel práctico), hacia / sobre «eso otro» que actúa para nosotros como una fuerza imantada de arrastre. Esa fuerza capaz de *con-movernos*, de empujarnos a la acción, debe ser para nosotros tan importante y profunda que conjure nuestra acostumbrada apatía. Escribía Pascal en su colección de *Pensamientos* «nada hay tan insoportable para el hombre como estar en completo reposo, sin pasión, sin negocios, sin diversiones, sin la posibilidad de actuar», y paradójicamente, en nuestro tiempo, en la era del «ocio de diseño», tengo la impresión de que aumenta paulatinamente el número de individuos apáticos, sin utopías, sin acción; tan sólo «individuos en espera» en la era de la espera, (-y de las salas de espera-), sin esperanza, y con la mirada perdida, tan diferente a la mirada comprometida. ¡Cambio sueños de aburguesamiento por renunciadas de acción!, - podríamos haber leído hoy en las paredes de la Bolsa de Madrid -; y sin embargo leemos «la imaginación al poder» en las periféricas ruinas de nuestra ciudad. Como vemos, cuando comenzamos a hablar de «compromiso» las paradojas se suceden constantemente, y continúan: por un lado, la obsesión del sistema por que cada cosa (individuo, acto, acontecimiento etc.) permanezca en *su* sitio (o mejor, en el sitio que le ha sido asignado, pues dominar los espacios es

*conveña ou non a determinados intereses. A única liberdade que cabe nesta condena é a da actitude: vergoña ou desvergoña, valentía ou cobardía, responsabilidade ou irresponsabilidade. O compromiso asúmese libremente, isto é, conscientemente, ou mediante subterfugios. Zea, Leopoldo: La filosofía como compromiso y otros ensayos, 1952. Cito por Barreiro Barreiro, Xosé Luís: «Filosofía e Compromiso», en *Filosofía e Compromiso* (XX Semana Galega de Filosofía), A Coruña, Espiral Maior, 2004.*

⁴ Souviron, José María: *Compromiso y deserción*, Madrid, Taurus, 1959, (p. 31).

dominar las posiciones y esto equivale a dominar los recursos de aislacionismo y unionismo); y por otro lado, su perversa estrategia continuada de neutralizar nuestra capacidad de acción-reacción, deben de ser claros indicadores para el intelectual de la urgente necesidad de compromiso y de su profundo carácter paradójico: 1) el sistema domina el sujeto, 2) cualquier (improbable) reacción del sujeto (quizá perversamente «aislado») queda fagocitada por el sistema, 3) el sistema se vuelve una omnipresencia invencible *para y en el sujeto*⁵. Volveremos, más adelante, sobre esta paradoja situacionista-estructuralista; por el momento, a modo de introducción, tan sólo deseo anunciar algunas paradojas que problematizan la actitud del compromiso (cuando es concebida como simple «panfletismo»), pero que finalmente pueden diluirse en la práctica de la más radical forma-actitud de compromiso: la *subversión*, (-práctica en la que se trasciende la poética del panfleto *engagé* militarista -)⁶.

A) *Paradoja de la radicalidad-superficialidad (transparencia) del compromiso*

Podemos distinguir entre, al menos, dos grandes modos de comprometerse:

a) el *compromiso en la recepción*, en el que el individuo simplemente se inclina hacia aquello que se le presenta en cierta afinidad, como puede ser la simpatía que experimentamos hacia un determinado Partido, movimiento artístico-filosófico o simplemente hacia algún club deportivo. Esta es la práctica más común y extendida del compromiso, pero también consiguientemente la más frágil, la menos «comprometedora», ya que no nos «implica» radicalmente, aunque nos «explicamos» a través de ella: no nos identifica esencialmente, aunque funcione como mecanismo de socialización, (el «catolicismo», el «capitalismo», el «socialismo» el «madridismo» son claros ejemplos de valores de socialización que no nos exigen demasiado).

b) el *compromiso en la creación*: es otra forma más radical de compromiso, (que no compromete solo nuestras simpatías «socializadoras»), y a través del cual no intentamos representarnos, sino propia-

⁵ Tal y como predica el estructuralismo del deseo de Baudrillard o Lyotard.

⁶ Cualquier tímido análisis de la estructura intencional del compromiso pone de manifiesto sangrantes paradojas, de cuyos legados podemos aprender a purificar nuestra capacidad de subversión.

mente expresarnos. En este compromiso el individuo es agente de una actividad intelectual que va más allá del dejarse seducir, requiere un acto de «posición» ante una determinada realidad que queremos expresar, una *(re)acción* ante la acción que sufrimos y respecto de la cual nos definimos en *situation*, en *circunstancia*. Con todo, esos innumerables ejercicios de salvación de nuestra circunstancia, de compromiso con nuestra *situation*, llenan a rebosar las bibliotecas, museos, editoriales, centros de investigación, facultades, talleres de creación y demás edificios donde ritualizar nuestras estrategias de conjura, bautizadas como manifestaciones «culturales», algunas sacralizadas en *ismos*, en reacciones bajo las que cobijarse aquellos que simplemente practican la militancia de la recepción, el apostolado de esas devenidas ideologías, (- monstruos del pensamiento sistematizado -), analgésicos contra el dolor de la *situation*, espejismos de salvación de nuestra *circunstancia*..., ya que esas ideologías, (- observando las contradicciones de nuestras experiencias directas del sistema, concretadas por ejemplo en jóvenes con iconos revolucionarios y gafas Gucci tomando el sol de la tarde en las terrazas vip de la «Plaza Roja» compostelana) -, se vuelven para nosotros inocuos elementos de transformación del sistema, poniendo de manifiesto la capacidad oscurantista, fagocitadora y (auto)-regeneradora del mismo. Los efectos narcóticos de la ideología-placebo sobre sectores peligrosos siguen funcionando con extrema eficacia para el sistema. Y en consecuencia, con los estructuralistas, me pregunto si la lucha abierta y directa contra el sistema no es sino otra forma de perfeccionarlo. Quizá de esta paradoja debamos considerar que la radicalidad del compromiso nada tiene que ver con su transparencia, y que quizá ésta, en numerosas ocasiones aborte la eficacia del mismo, pues la transparencia significa que el sistema identifique con facilidad nuestra «acción» y la «disuelva» sin mayor dificultad. El compromiso ha de ser una actitud-actividad radical, pero difícil de identificar para el sistema, so pena de que mi actitud sea anulada o simplemente reconvertida en una ideología más reciclable para el sistema.

Esta paradoja de la *radicalidad-superficialidad* indica la importancia de reparar, no sólo en los contenidos del compromiso, sino también en sus estructuras: el compromiso no es una moda que diseña camisetas, ni una *demodé* de domingo, tampoco debe ser un grito transparente, directo y fácilmente detectable por los «mecanismos» del sistema, ni una heteronomía reconvertida en ideología, ni el sometimiento a una ideología inyectada «culturalmente» en el sujeto ya de

por sí demasiado protésico..., el compromiso ha de ser más bien una suerte de autonomía susceptible de colectivizarse, y no simplemente generalizarse: ¡no a un alistamiento en las *causas* que el propio sistema oferta como controladas vías de revuelta y de expiación de conciencia!, ¡sí a la militancia en la invención de nuevas vías! La radicalidad en el compromiso es un llamamiento al discretismo de la ironía frente al panfletismo del eslogan, y será más eficaz si se articula, no con estrategias de lucha directa fácilmente identificables y disuadibles (por sus antidisturbios o ejércitos) como sucede a menudo con las revoluciones, sino en prácticas subversivas (clandestinas) más difícilmente detectables y digeribles para el sistema-poder. He aquí una sabia aportación del militante pensamiento libertario de Mikel Dufrenne al militarismo revolucionario de Jean-Paul Sartre.

B) *Paradoja de panfletismo-clandestinidad del compromiso*

Huelga decir que el compromiso debe movilizar el deseo colectivo de cambio, pero esto no significa que panfletar contra las injusticias del sistema sea el método más eficaz para subvertirlas⁷. Los intelectuales conocen bien esta paradoja, muchos obligados por la censura a «codificar» sus obras: lo que más representa no necesariamente es lo que más expresa, pues la relación existente entre panfleto y efectividad es inversamente proporcional entre sí⁸: lo que insiste en aparecer como comprometido puede serlo tanto o menos que lo comprometido

⁷ Quizá sean efectivos los panfletos revolucionarios allí donde todos podemos observar las injustas (re)acciones del sistema, (como por ejemplo las cargas policiales contra los obreros que han sido masivamente despedidos), pero conviene recordar que los panfletos acaban generalmente por ser sólo gestos, «distracciones», para el sistema: la «carga policial» acaba, el obrero, atendido de sus heridas (no siempre recuperables), sigue desempleado. Pero «distrar» el sistema, significa también sembrar mayor clandestinidad allí donde se esté gestando su posible subversión.

⁸ De hecho, el impacto del último realismo soviético, plagaria sumisión al dictado ideológico y formal del partido, no es mayor que el del surrealismo, abstracción conceptual de «izquierdas» o que la impronta actual de las propuestas, subversivas, de José Saramago, (Vid. *Ensayo sobre la ceguera*) en las que el autor no se limita a mostrar al oprimido a través del cual representar-panfletar los dictados ideológicos del PC, sino a otorgar al oprimido la iniciativa (indelegable en el Partido), la capacidad de construcción de una nueva relación de fuerzas totalmente diferente a las actuales del sistema. Con Saramago aprendemos que el intelectual debe denunciar los excesos y desvíos del poder, y que ha de hacerlo en la clandestinidad que permita no ser aplastado directamente por el sistema, que como sentencia Caballero Bonald, siempre está diseñado para garantizar los intereses de esos inmensos e inquebrantables Organismos Internacionales

que insiste en no aparecer bajo esa condición. Dicho de otro modo: el coherente proyecto estético inicial de Marx y Lenin, basado en un realismo natural, acabó radicalizándose, tras las reformas redactadas por Gorki Zhdanov, en un ejercicio de colonización del imaginario, reducido a la iconología del realismo socialista soviético. Afortunadamente, el arte se convierte en un asunto de masas, pero desgraciadamente esa «masificación» implica la obligación al realismo como patrón estético y las reclusiones temáticas de las obras. En este sentido, el artista comprometido poco tiene de subversivo y mucho de adoctrinado, doctrinario y de dogmático.

De esta paradoja, podemos deducir que la *estetización*, tan demonizada por los artistas del panfleto, puede ser una forma activa de compromiso subversivo, pues las *poéticas de la expresión* nos conducen más allá que las *estéticas de la representación*, más allá de la verdad en términos de verosimilitud, pues ellas son la posibilidad de llevarnos más allá de lo convenido y de lo conocido; ellas tienen la capacidad, no sólo de mostrar la realidad, sino de construir mundos posibles de expresión, virtuales capaces de conducirnos hasta lo originario; y desde luego, así concebida, la *estetización* no está nada alejada del modo en que definiremos la subversión, pues *ya no se trata tanto de politizar el arte, como de estetizar la política*.

C) Paradoja del agente-destinatario del compromiso

La «escritura comprometida», la «literatura engagé», la «poesía social», manifiestos todos ellos contra las injusticias del sistema, gozan, (-a pesar del reclamo de un cierto sector social-), de una eficacia altamente neutralizada por el sistema, que no actúa sobre la creación de este tipo de escritura (lo que supondría una abierta y abominable censura), sino sobre la difusión de la misma, imposibilitando que llegue a las manos destinadas. La «poesía social» sufre la paradoja de ser un objeto dedicado, que no destinado, a los desfavorecidos. Para los «aislados» los espacios culturales se vuelven un lujo inaccesible. El poema social es secuestrado por los medios de difusión, al que le asignan un precio «asequible» y encierran en librerías o bibliotecas, sacralizados espacios prohibidos para las necesidades de

de la Economía. (Vid. Caballero Bonald, José Manuel: «Acerca del compromiso», en Mariscal, José M.; Pardo, Carlos (eds.): *Hace falta estar ciego. Poéticas del compromiso para el s. XXI*, Madrid, Visor, 2003).

nuestro pretendido lector: ¿acaso tiene tiempo el minero para acudir a la biblioteca?, o ¿obligada fidelidad a ese sindicato de «sujetos estudiados»? y ¿recursos económicos suficientes para dispendiar en libros libertadores?... Sin duda, existe compromiso en decidir escribir *acerca de* (que no necesariamente *para*) los desfavorecidos, denunciando las injusticias del sistema. Pero no estoy en absoluto convencido de que sea efectiva la paradoja de nuestro destinatario: somos agentes de compromiso en la medida en que denunciemos la injusticia, pero nuestra voz, no llega a nuestro destinatario «aislado», y acabamos por escribir abiertamente del sistema *en* el sistema. ¡Si otra creación es posible también debe serlo otra difusión! Pero más allá de los problemas que genera la «industria del arte comprometido», esta paradoja del destinatario, en la que la cadena de comunicación agente (intelectual) – destinatario (desfavorecido) es interrumpida por el sistema, que actúa sobre los medios de producción y difusión de la obra, indica claramente que el papel mesiánico y liberador del intelectual, ya no consiste como históricamente se le reconoce en actuar, en cuanto depositario y secuestrador del saber, *sobre* (por encima de) el oprimido, sino *al servicio del* oprimido⁹: no se trata tanto de escribir sobre la injusticia del sistema sin que nuestras palabras lleguen al oprimido, como de escuchar los reclamos del oprimido¹⁰.

⁹ Cabría recordar la puntualización de Sartre acerca del destinatario de la escritura del intelectual: «En pocas palabras, la literatura como acto no puede identificarse con su esencia si no es en una sociedad sin clases. (...) En pocas palabras, la literatura es, por esencia, la subjetividad de una sociedad en revolución permanente. (...) Es falso que el autor *actúe* sobre sus lectores; lo único que hace es llamar a sus libertades». (Vid. Sartre, Jean-Paul: *¿Qué es la literatura?*, Losada, Buenos Aires, 1950; (pp: 154-156). Es necesario que agente y destinatario del compromiso coincidan de forma incondicionada: es el oprimido quien actúa por su cuenta de forma incondicionada y la obra del intelectual sólo es un «momento de su conciencia reflexiva» (*Ibid.*, p. 157).

¹⁰ De hecho, el reclamo de un grafiti en plena calle, sobre muros públicos, resulta más efectiva que la voz de un poema encerrado en la Biblioteca (tan lejano de Paralamientos, administraciones, cárceles o hospitales). Así lo indica el aumento de represión del sistema cuando los reclamos (abandonan sus soportes tradicionales, ya históricamente controlados) y rompen los muros de los museos, bibliotecas o teatros. Los nuevos «soportes» (más democratizados) resultan, a su vez, más difíciles de identificar y por tanto de controlar, suscitando como respuesta directa una mayor represión, pero eso sí, en absoluto carente de una calculista inteligencia: los «grafitis» abundan en los arrabales y no en los centros neurálgicos de negocios. El grafiti en las afueras actúa como refuerzo vivificante de la resistencia para el que allí vive, y como amenaza de alerta para el que vive en el «centro». Más aún, el autor del grafiti sabe que resulta menos «peligroso» realizarlo lejos del epicentro donde no existe prácticamente vigilancia que en esas escoltadas paredes de Bancos céntricos, donde cualquier acto de evocación es inmediatamente

En los análisis del intelectual descubrimos la microfísica del sistema, pero es en el grito del «oprimido» donde sentimos verdaderamente la 'perversidad' del engaño diseñado por el sistema para anular la reacción del individuo a cambio de promesas de «acciones» en la gran Bolsa del aburguesamiento, (-hartos de ver okupas montar bufetes y niños de la engrosada clase media preocuparse sólo de su PSP-). El sistema esconde al oprimido en sus periferias y acalla sus gritos en nuestra «mediocridad» festejada en el Café-Bar, en el Estadio, a veces también en la Biblioteca, o en cualquier otro habitáculo especialmente diseñado para la renuncia de la crítica (y la sacralización de la ideología), para la hipoteca de la imaginación a cambio de un puñado de tecnología con la que narcotizarnos, y no precisamente a precio de saldo.

Esta paradoja de incomunicación *agente-destinatario* indica la urgencia de romper con el histórico y mesiánico encargo libertador que tenía el intelectual hasta Jean-Paul Sartre, para dar paso a un intelectual cuya voz sólo sea el eco del oprimido. Es necesario identificar el agente del compromiso, no con el intelectual, sino con el oprimido, quien no debe delegar en el saber del intelectual como delega el ciudadano en las urnas, pues no se trata de la revolución del intelectual, sino *con* el intelectual, ya que éste, si no quiere convertir a sus verdaderos destinatarios en simples dedicatorios, es quien debe recordar que su papel hoy consiste, no en ser «la Dirección de», sino «estar al servicio de», y que su presumible función crítica le permita decidir al servicio de qué bandos y utopías actuar.

D) *Conclusión*

Estas paradojas nos muestran algunas características esenciales del compromiso en el intelectual: a) irrenunciabilidad a nivel epistemológico; b) radicalidad y honradez a nivel individual; c) clandestinidad subversiva (más allá del panfletismo revolucionario) a nivel práctico; y d) imaginación *práctica* del oprimido (más allá de la *teoría* especulativa del intelectual) como agentes del compromiso.

Dada su estructura intencional, no podemos imaginar pensamiento sin un cierto compromiso con su objeto, pues el pensamiento es una

reprimido por «el hombre del traje gris», cómplice funcionario delegado de aquellos que, permaneciendo insensibles a su evocación, prefieren considerarlo como un acto vandálico. Y es más, un acto vandálico que irónicamente puede contribuir a mantener en perfecto estado de revista las fachadas orgullosas de nuestros alcaldes.

«posición» ante una circunstancia, un compromiso (de explicación, comprensión, crítica o transformación) de la realidad intencionada. No puede existir pensamiento sin objeto y por eso no puede existir el compromiso sin (– como gusta decir a los apóstoles de la revolución –, *causa*. En la medida en la que esta *causa* esté secuestrada por alguien o algo que impida su *realización*, entonces el compromiso no sólo será *con ese algo-causa*, sino *contra ese otro algo* que impide, directa o indirectamente, su consumación. Por eso, es fácil reinterpretar (como interesa al sistema) el «compromiso *con*» como «lucha *contra*» eso que impide la *realización efectiva* de nuestra *causa*, abandonándose a la consabida estructura dialéctica de la realidad, sea en sus interpretaciones hegelianas o marxistas. Así es como de hecho acostumbramos a entender el *engagement* sartreano¹¹.

Por tanto, más allá de los «compromisos teóricos» que el intelectual contrae en su «oficio de pensador»¹², no debe olvidar ponerse al servicio de los «compromisos sociales» que le necesiten. Y que lo haga

¹¹ No obstante, aunque la historiografía insista en mostrarnos esa dimensión bélica del compromiso, debemos recordar que originalmente éste consiste en ser compromiso *con* la comprensión de una realidad no transida todavía por la guerra dialéctica, y en ese sentido entendemos el «compromiso racionalista» de Bachelard, el «compromiso ontológico» de Davidson, el «compromiso estético» de Juan Ramón Jiménez o el «compromiso fenomenológico» de Husserl. Todos ellos compromisos epistemológicos de comprensión-explicación de *una* realidad todavía ajena a la relación de fuerzas entre grandes núcleos de poder.

¹² Marías, Julián: *El oficio del pensamiento*, Madrid, Espasa, 1968. Aunque Julián Marías denuncie la excesiva distracción del pensador, obligado al desarrollo de actividades, – para el autor –, secundarias (cargos de gestión, comisiones, asociaciones, entrevistas...), nosotros reclamamos la presencia del intelectual en la vida pública. Estamos de acuerdo con el autor vallisoletano en la necesidad de reducir al máximo las obligaciones burocráticas que por lo común distraen demasiado a nuestros pensadores, pero en absoluto consideramos supererogatoria su «intervención en la política de su país y de los otros» (p. 12). Es cierto que «el oficio del pensamiento» requiere siempre «un repliegue, un retraimiento o retiro a las soledades de uno mismo, a su intimidad silenciosa», pero a su vez consideramos que el intelectual comprometido con su tiempo, debe un pensamiento, que si bien nace del silencio del acto creativo, ha tenido que previamente, agenciar colmarse del bullicio de las calles y del sofoco de la *praxis*. Para nosotros, el oficio del pensamiento comprometido es el que surge de la *praxis* (aunque se redacte en la tranquilidad del estudio). Sin duda, estamos de acuerdo con él en la denuncia de «debilidad» de ciertos «intelectuales» que, ante la cuestión socio-política de su tiempo, han optado por el silencio, la neutralidad, o en el peor de los casos, por el sometimiento al poder (p. 15), y no entendemos la práctica del «oficio del pensamiento» por parte del intelectual de espaldas a la cuestión política, y olvidando los reclamos de la calle.

desde la *radicalidad-profundidad*, que le aleje del panfletismo, y desde el servicio al agente oprimido (y no a la dirección del destinatario olvidado), pues ya no se trata de que el intelectual, patrón del saber y diseñador de la utopía, guíe mesiánicamente al individuo que le ha delegado su imaginación, condenándose así al simple militantismo o a la desertión. Esta actuación sólo es posible cuando el *destinatario es (o coincide con) el agente del compromiso*, ya que de lo contrario, (- como puede suceder en el paradigma de la Revolución liderada por el intelectual, el Partido o el Líder -), corremos el riesgo de que el sistema se filtre y actúe modificando perversamente las relaciones de poder existentes entre el «guía-saber» y los «soldados-voluntad» en favor de sus propios intereses¹³. Esta situación nos conduciría a una nueva paradoja: el sistema practica métodos sutiles, difíciles de detectar y de neutralizar, y sin embargo alcanza resultados clara y cruelmente perceptibles; su código permanece a la sombra, pero el mensaje es claro. Por el contrario, la práctica revolucionaria emplea métodos directos, (- fáciles de detectar, sitiar y derribar para el sistema -), pero sus resultados son normalmente *insignificantes*; su código es claro, y su mensaje neutralizado. En cambio, pienso que la práctica subversiva libertaria es una forma de lucha contra el sistema más efectiva, precisamente por ser menos directa, jerarquizada y *sistematizada* que la Revolución: acciones locales y clandestinas con resultados fuertemente significativos por sí mismos cuya carga expresiva no necesita la propaganda de panfletos.

¹³ Esta es una estrategia de lucha muy utilizada por el sistema. Cuando sus mecanismos de detección y disuasión, contra la existencia y operaciones de grupos revolucionarios, han fallado, entonces se intenta, primero, un ataque frontal y directo, que suele ser respondido con la huida a zonas abruptas de emboscadas y guerrillas (o «ordenadores pirata» en cualquier habitáculo del mundo, si aplicamos el esquema de la guerra tecnológica). Si esta estrategia militar falla, que insiste en grandes despliegues sobre objetivos concretos, (- técnica inmune para, por ejemplo, los actuales ataques terroristas -), entonces se prueba la técnica del soborno de los alfiles del contrincante, tan utilizada en guerra como a diario en el seno de los Consejos de Dirección de las grandes empresas. Finalmente, si el ataque y la traición han fallado, se confía a los grupos de inteligencia la «práctica» del asesinato selectivo.

Estas estrategias del sistema claras y efectivas para anular la Revolución, dado su panfletismo, jerarquías y estrategias directas de lucha, no resultarían tan efectivas en el caso de la subversión, pues dada su «clandestinidad» y estructura no jerarquizada que le permite acciones oblicuas, resulta para el sistema más difícil de detectar y más extraña de combatir.

2. Subversión (Dufrenne): entre el moralismo de la rebelión (Camus) y la sangre de la revolución (Sartre)

Si el compromiso es *poner en relación la filosofía con la vida real en la que se ejerce*¹⁴, el pensamiento con su horizonte, entonces pocos pensadores existen más paradigmáticos al respecto que Jean-Paul Sartre; cronista de un sujeto a la deriva que busca la *causa* con la que comprometerse para encontrar sentido a la existencia y a la práctica misma del pensamiento y, cuando menos, superar la condena sísifa que tan brillantemente nos describe Albert Camus. Se pone en la palestra a un sujeto trágico al que todavía le queda un hálito de esperanza¹⁵. La dramaturgia de Sartre, en cuanto revisionista marxiano, es una constante *apuesta* por la *acción*, por la *praxis* como barro y torno del pensamiento, el cual puede revelarnos el mundo sólo a fuerza de transformarlo. La filosofía de Sartre se sostiene sobre un binomio de conceptos claves: <libertad-compromiso>, que manifiestan respectivamente la capacidad y el modo que el sujeto tiene de cumplir su condición: construirse a sí mismo y a la humanidad en la transformación de la realidad. Evidentemente, existen diversos modos de transformar la realidad, aunque todos ellos han sido englobados indiscriminadamente a lo largo de la historia en este concepto clave de '*compromiso*' que, quizá por esto, goce de cierta transepocalidad: cambia el modo de «actuar» sobre la realidad, pero se mantiene siempre vivo el deseo intelectual de hacerlo¹⁶. El intelectual *pretende actuar* sobre la realidad,

¹⁴ Sánchez Vázquez, Adolfo: «Vida, filosofía e compromiso», en *Filosofía e Compromiso* (XX Semana Galega de Filosofía), A Coruña, Espiral Mayor, 2004.

¹⁵ Esperanza que *genialmente* presenta Samuel Beckett en *Esperando a Godot*, llevándonos a través de sus personajes (Vladimir y Estragón) a la vivencia de esa tensión que padecemos constantemente entre la espera esperanzada y la desesperación de la espera, que es en definitiva la vida. No es extraño que con este sujeto trágico sea el tiempo de los intentos de presentar una fenomenología de la esperanza, bajo el que se camuflan cuestiones más particulares, entre ellas, la del compromiso del intelectual.

¹⁶ La constante vigencia histórica de la actitud del compromiso en el intelectual, más allá de sus diferentes formas concretas, se debe evidentemente a que no es posible la construcción de un pensamiento inocente: toda obra es una *apuesta*, un ideario, una declaración, en la que la neutralidad no cabe. La obra nos *compromete* por la lógica de su creación, (- ya que todo contenido es siempre la construcción de un enfoque epistemológico determinado -), y por la lógica de su recepción, (- acudiendo a unos destinatarios determinados, diseñando una difusión perfectamente calculada, presumiendo a la obra posibles usos prefigurados -). Toda obra tiene consecuencias, más o menos intencionadas, en algunos casos sólo teóricas o epistemológicas, pero por lo común también estéticas, sociales y políticas, que dependen en mayor o menor grado de la intencionalidad de su autor y, por supuesto, de su receptor.

y puede hacerlo de diversos modos: para conservarla (como pretenden los reaccionarios), invertirla (como persigue la revolución), reformarla (como desea la rebelión), o deformarla y transformarla (como sueña la subversión). Parecida propuesta plantea Alfonso Sastre en su excepcional conferencia «Os intelectuais e a práctica»¹⁷, clasificando a los intelectuales en tres grandes grupos: 1) los «intelectuales áulicos» que trabajan al servicio explícito del poder; 2) los «intelectuales orgánicos», están al servicio del Partido y sus aparatos de organización, y finalmente 3) los «intelectuales de izquierdas» son aquellos que operan constantemente una oposición, una resistencia, respecto del sistema, y que a la vez presumen de una independencia orgánica, basada en la crítica constante de los modos de acción, medios utilizados y fines del compromiso, lo cual les diferencia de la sumisa militancia, sea «roja» o «blanca».

Las paradojas planteadas en la primera parte de nuestra Conferencia, rubricando la presente clasificación de Sastre, advierten de la necesidad de optar por un intelectual que actúe más allá del panfletismo a-crítico de valores *instituidos* por el Partido, más allá de actos dictados y prediseñados por un sistema de poder, «de derechas o de izquierdas», más allá de la mansa servidumbre conservadora al sistema y de la ciega fidelidad libertaria al Partido. Salvar esta paradoja de la militancia pasa por criticar nuestro papel en cuanto intelectuales comprometidos, apostando por conservar garantías de independencia, desobedeciendo si es necesario los dictados del «libro azul», ya que el intelectual no es un líder ni un soldado de la Revolución, tampoco un mero notario de la realidad, ni un juez, que tan sólo aplica un código de leyes prediseñadas para garantizar los intereses de aquellos que las formulan. ¿Queremos hacer de nuestros intelectuales, notarios?, ¿queremos cambiar el *utopismo* de su pluma por el *realismo categórico* de la maza? En absoluto, el intelectual debe de ser un juez sin potestad de sentencia, una constante incubadora de justicias posibles, pero nunca un *funcionario* de la Justicia como pretende el sistema o han pretendido ciertas «Revoluciones Rojas». Para evitarlo, el intelectual no debe de ser un militante, sino un utópico, y en todo caso un mili-

¹⁷ Sastre, Alfonso: «Os intelectuais e a práctica», en *Filosofía e Compromiso* (XX Semana Galega de Filosofía), A Coruña, Espiral Mayor, 2004. (No deja de resultarme tremendamente extraño que en unas Actas de Conferencias, todas ellas destinadas a describir la acción del compromiso nos sea tan esquivo un término tan sumamente aclaratorio como es el de «subversión», el cual aparece por primera vez en esta Conferencia de Sastre).

tante de la utopía, de aquello que es *actualmente* imposible pero *realizable* una vez hayamos actuado sobre aquellos elementos que la mantienen imposibilitada. Es así como el compromiso de la práctica científica, filosófica, estética, artística o política... del intelectual puede abrir las trastiendas ocultas, más allá de las cloacas del sistema: «lo imposible de hoy quizá sea la realidad del mañana» podemos leer en la estación de Nanterre¹⁸, pero para ello debemos romper con los «tópicos del buen intelectual»¹⁹ que Alfonso Sastre critica.

Romper con los «tópicos del buen intelectual» significa precisamente dejar de reconocer como buenos intelectuales los «intelectuales buenos» (pro-sistema), y dejar de demonizar a aquellos que han decidido no ser «políticamente correctos». Significa por ejemplo dignificar el compromiso de Oscar Wilde, (¡ese que tantas veces, – injustamente –, ha sido acusado tanto por los intelectuales áulicos como por los «intelectuales formalmente engagés» de vana estetización, de autor escapista, y de artista descomprometido!), ese *gentleman* que no albergaba sin embargo reparo alguno en levantar los más sonados episodios

¹⁸ La práctica de la subversión alumbr a y es alumbrada por una concepción de la utopía diametralmente opuesta a la del sistema dominante, que intenta disuadirnos inculcándonos la *irrealidad*-imposibilidad de la utopía, reducida a quimera, ensoñación, deseo primitivo, que «ni siquiera conviene tratar», pues «los sueños, sueños son». Por el contrario, para la práctica subversiva la utopía es lo *posible* pendiente de *realizarse*: no es lo *irreal*, sino lo *virtual*, lo *pre-real*, lo que espera actualizarse, volverse efectivamente real, con el concurso de nuestra *praxis*, que no consiste tanto en la militante práctica revolucionaria, como en la libertaria revolución de nuestra propia imaginación. La utopía no es lo imposible, sino lo posible que exige la revolución, pero la revolución de la imaginación y no de la militarización.

Esta posibilidad *virtual* de la utopía, en su consideración fenomenológica, es lo que subyace al «desacuerdo» Sartre (*irreal*) vs Dufrenne (*pre-real*), del que surge, a su vez, el presente «desacuerdo» entre paradigmas de compromiso: para Sartre el compromiso se expresa en forma de *revolución* (*imposición* de la *inversión* de la realidad actual) mientras para Dufrenne el compromiso consiste en la *subversión* (*invención* de otra *transformación* de lo real).

¹⁹ Ser un «intelectual bueno», – califica con sabia ironía Sastre –, consiste en ser «políticamente correcto» (lo que pudiese ser una invitación a la neutralidad), «tolerante» (o quizá encubridor), «ciudadano del mundo» (que no intercultural), «demócrata» (o fagocitador de minorías), «pacifista» (o estar ambiguamente «contra todo tipo de violencia» y «preferir la injusticia al desorden»). Estos son sólo algunos claros y suficientes motivos para que el intelectual trascienda la figura «áulica» y ejerza con radicalidad el compromiso contra lo «políticamente correcto», el encubrimiento, la negación de la diferencia, la dictadura de las mayorías, las aparentes neutralidades bélicas y el estatismo, aunque eso lo convierta, utilizando palabras de Sastre, en un «intelectual malo» a los ojos del sistema, entre los que por cierto no duda, comprometidamente, en alistarse.

que avergonzaban a la estrecha moral inglesa, denunciando por ejemplo su cerrazón frente a la homosexualidad. Oscar Wilde fue el ingenio pero también el *escándalo* sin complejos, el *escándalo* que nace precisamente de un dandy, de un supuesto representante de lo «políticamente correcto» y de la moral establecida. Él consiguió hacer del *escándalo* un refinado acto de subversión, que enseña a la estricta moral inglesa que algo nuevo y distinto, aunque vista de copa y chaqué, se cuele por las grietas de las paredes de sus Salones y tiende inexorablemente a ensancharla y relajarla. Evidentemente, como suele suceder a aquellos que se atreven a enfrentar la rectitud, en este caso moral, del sistema, le espera la muerte, el exilio, el silencio o la cárcel. Wilde pagó con la cárcel, donde lejos de prometer voto de silencio, escribe *De profundis*, precisamente uno de sus trabajos más comprometidos²⁰.

²⁰ Con la figura de Óscar Wilde reaparece el problema de la «dimensión estética» del compromiso, que se debate entre, por un lado, el prejuicio esteticista de que la declaración explícita (panfletaria) de compromiso degrada la calidad del producto artístico; y por otro lado, el prejuicio *engagé*, de que los «galones formales» de la obra son siempre una suerte de escapismo y de neutralidad intolerables.

En mi opinión, ambas posturas son claras exageraciones: el «prejuicio esteticista» puede ser la degradación de un «puritanismo» desmedido, el «prejuicio *engagé*» puede obedecer a la perversa «reducción» de la estética a una mera digresión acerca de lo bello. Para evitar ambos prejuicios quizá sólo convenga recordar que la obra no *tiene* mensaje, sino que el mensaje *es* la obra. El efecto sólo puede brillar en la obra a través del trabajo practicado sobre su materia. A aquellos que piensen que, en este caso, el problema consiste en trabajar la materia con la única intención de expresar belleza, en vez de representar la «injusticia», convendría recordarles que las *poéticas de la expresión* han tenido y tienen tanto poder de transformación de la realidad como las *estéticas de la representación*, pues no debemos olvidar que trabajar en la posibilidad expresiva de la belleza (que *no es sólo la representación de lo bello*), es de hecho una práctica, quizá no revolucionaria como puede serlo la representación verosímil de la injusticia de nuestra realidad, pero sí es una práctica subversiva, en la medida en que trabajar en el proyecto de «el arte por el arte», adentrarse en la «*autorreferencia* artística», implica ya un olvido del sistema, de sus formas, de sus representaciones, de sus reglas, de sus conveniencias, de sus administraciones, de sus justicias e injusticias... es un trabajo constante, no en sus representaciones, sino sobre sus posibilidades. El «mensaje» de la obra, para ser efectivo, no puede llegar al espectador como una ortopedia icónica, sino como una mayéutica de la materia, que sólo puede alumbrarse a fuerza de estetizarse. Y frente a las acusaciones de esteticismo a manos de aquellos que gustan de la obra exclusivamente por su carga política, convendría seguir recordándoles que «el arte puede ser político, pero con tal de que sea arte» (Gramsci), y su artísticidad dependerá de «reglas» que nada tienen que ver con la política, y su carga de contenido político no tiene por qué estar reñida con su dimensión estética y mucho menos tiene por qué ser necesariamente explícita. Lograr un equilibrio entre ambas dimensiones de la obra, puede evitar que ésta se

2.1. Los problemas de la revolución: el fácil reconocimiento y aplastamiento del compromiso «directo»

Frente al intelectual que hipoteca su poder subversivo y a cambio de subvenciones emprende un discurso a favor del sistema²¹, otro intelectual es posible: «el intelectual malo» (Sastre), el intelectual que encarna la tensión entre *Humanisme et Terreure* (Merleau-Ponty) que Jean-Paul Sartre, por herencia marxista, asumió como propio urgente y decididamente (quizá sin la precaución necesaria), y que a Albert Camus no cesaba de atormentarle desde sus titubeos con la Resistencia: ¿pueden ser compatibles la fraternidad del humanismo y el terror de la Revolución?, ¿dónde recae la legitimidad de la violencia de la Revolución?, ¿qué garantías existen de que la Revolución, que persigue la *inversión* de la realidad, no acabe *sistematizándose*?, o lo que es lo mismo, ¿es viable un estado de constante revolución que no llegue nunca a *sistematizarse*?

El intelectual encarna el compromiso de pensar, y pensar consiste en criticar, en discriminar más allá de lo categorizado como deseable o indeseable por los jueces del sistema, en no dudar de que toda violencia es evidentemente indeseable, pero que no toda es la misma²²:

reduzca a panfleto, y que toda su capacidad *expresiva* quede reducida a una pequeña *puissance* propagandística. Lograr este equilibrio significa lograr que la obra *proponga*, exprese posibles utopías, y no que *imponga*, dicte determinadas ideologías. Evidentemente, lograr dicho equilibrio es el «nombre d'or»: los artistas «áulicos» imponen desde la «sacralización institucional» la Verdad del Poder del sistema, como hacen los artistas de Corte; los artistas «orgánicos» *exponen* la verdad de un pensamiento sistematizado, es decir, representan constantemente una ideología como practican los «artistas del régimen», sea éste rojo o blanco; y los artistas «comprometidos» quizá los más independientes, para poder ser, a su vez, los más subversivos, deben de ser capaces, no de *educar*, sino sólo de *enseñar* a través de la obra, de *proponer en la obra* y no de dictar con el pretexto de la obra. Es sintomático que los dos primeros coincidan en la práctica del realismo de la representación, ya que favorece las lecturas inmediatas y unidimensionales, y estos últimos practiquen más bien la abstracción. Pero no debemos insistir más en demostrar lo que la experiencia ya ha mostrado: en un tiempo se condenó el escapismo de la novela de caballerías, hoy nadie duda de que ese «cuervo hidalgo» de los entuertos, logra convencernos de que ¡otro mundo es posible!, seduciéndonos a través de la belleza literaria y del poder catártico de la risa, el *ingenio* y la ironía, elementos tan menospreciados por el sistema y la revolución, que tanto adolecen de sentido del humor.

²¹ Tal y como denuncia en la conclusión de su obra Rochlitz, Rainer: *Subversion et subvention*, Paris, Gallimard, 1994.

²² Podemos encontrar una excelente taxonomía de la violencia en el pacifista García Soto, Luís: *Paz. guerra, violencia*, A Coruña, Espiral Mayor, 2003.

¿no hay diferencia acaso entre el elementalismo de la violencia física, el utilitarismo de la violencia material, la perversidad de la violencia personal o el panoptismo de la violencia estructural?, ¿y entre la violencia revolucionaria y de Estado? Si admitimos que la violencia acepta matices, entonces el compromiso del intelectual se convierte en una incómoda actitud de crítica constante²³, una actitud que, (– aunque las circunstancias históricas han cambiado en esta nueva Europa y los ecos del fratricidio bélico ya apenas se escuchan y la exigencia de la Resistencia no se nos impone como la más urgente de nuestras ocupaciones –), diferencia a aquellos intelectuales que *apostaron* su humanismo por las exigencias de una Resistencia no siempre «inocente» de muchos otros intelectuales que acorazados en «lo políticamente correcto» identifican ambiguamente (– o quizá interesadamente –) el arma del dictador con la del guerrillero. El compromiso del intelectual debería consistir, (– a diferencia del Juez, alto funcionario del sistema, encargado de tipificar y castigar las diversas prácticas violentas –), en preguntarse algo prohibido para el funcionario del sistema: ¿es efectivo condenar la violencia sin habilitar vías reales de cambio para el oprimido?, o mejor, ¿podemos acabar con la violencia sin acabar con la injusticia social? Esa es la pregunta que Sartre intentaba responder en sus escritos políticos, mientras elegía, eso sí, *a fortiori*, y arriesgando su humanismo, el desorden sobre la injusticia, la Resistencia sobre el quietismo, a fuerza de insistir en la diferencia, hoy tan interesadamente silenciada, entre la «violencia de los oprimidos» (guerras subversivas sintomáticas de las averías sociales) y la «violencia de los opresores» (guerras abiertas y/o sutiles patrocinadas por el Poder)²⁴.

Ahora bien, plantear el tema desde esta tensión opresor-oprimido nos obliga a plantear la paradoja conductista de la acción-reacción: responder a la violencia padecida ejerciendo idéntica violencia sobre el agresor, pero sucede que este equilibrio de violencias no es posible cuando no existe un correspondiente equilibrio de fuerzas, y por tanto, no resulta una estrategia eficaz de transformación para el oprimido ya que el opresor dispone de más recursos para ejercer mayor respuesta

²³ Actitud que tanto odiaba Albert Camus, según declaraciones de Simone de Beauvoir, y que refleja la sonada polémica entre ambos existencialistas.

²⁴ ¿Son iguales las acciones de guerra del nazismo que las de la Resistencia? Soldados «rojos» matan oficiales alemanes y soldados alemanes arrasan Europa, ¿condenamos su Resistencia al auspicio nazi?, ¿aceptamos que el terror anule el humanismo? Difícil tienen la respuesta los intelectuales con «libro de estilo» entre los que precisamente no se encontraba Jean-Paul Sartre.

de violencia²⁵. Por tanto, si el conductismo acción-reacción condena al oprimido al situacionismo y a la perpetuidad del sistema actual de fuerzas, ¿qué otros medios de transformación son posibles?, y ¿qué papel corresponde al intelectual en esas posibles acciones? Por supuesto, estar contra toda violencia, pero no renunciar a toda lucha-protesta, no negar la existencia de la violencia estructural del sistema y mucho menos legitimarla evitando discriminarla de la violencia anti-sistema. El quietismo y el silencio de lo intelectuales al respecto es una clara negligencia de su compromiso ético: pensar, criticar, discriminar. Pienso que al intelectual corresponde *experimentar una diferente sensibilidad ante la violencia del opresor y la del oprimido que padece las constantes sediciones del sistema*²⁶, cosido a la medida de los poderosos, que tejen cada día redes más densas tras las que defender su posición, privilegios e intereses, aunque eso suponga perpetuar las constantes miserias de los sectores-países oprimidos. El intelectual no debe conformarse únicamente con *declarar* que dicha situación no es en absoluto «accidental» (como difunde la propaganda del sistema a través de los «miedos de comunicación»), no es suficiente *condenar*, sin actuar sobre, la intensión, cotidianización (irrumpiendo en aulas, hogares y empresas) y extensión mundial de la violencia (guerras ricas y guerras pobres, «terrorismo de ricos» denominadas eufemísticamente «acciones armadas» y «guerras de pobres» demonizadas falazmente como «terrorismo»)²⁷. No es suficiente. El intelectual debe *apostar* su propia «institucionalización» y poner sus capacidades a disposición de la *realización* de la *u-topía*. Disponer el *topos* de la *utopía* es el lugar y el hogar del intelectual.

²⁵ Los manifestantes luchan contra preparados antidisturbios, el ciudadano lucha contra el olvido y el corporativismo de una administración pública cada vez más autista. Luchamos, aunque sabemos que el sistema lleva ventaja, ya que domina los recursos de comunicación, legitimación y propaganda: la tortura policial se nos presenta como necesaria para garantizar nuestra seguridad, los objetivos militares (inter)nacionales como oscuras estrategias de prevención, y la «violencia revolucionaria» como quimeras episódicas de grupos *convenientemente* «aislados» por el sistema.

²⁶ Sastre, Alfonso: «Os intelectuais e a práctica», en *Filosofía e Compromiso* (XX Semana Galega de Filosofía), A Coruña, Espiral Mayor, 2004.

²⁷ Por un lado, la violencia de los poderosos, ejercida a través de los «agentes de la violencia blanca» (Partidos, Administraciones, Ejércitos, Fuerzas de Seguridad, etc.) *sospechosamente tolerada y tolerable* por la quietud de «las mayorías» Por otro lado, la violencia de los marginados, consumada por los «agentes del terror rojo» en forma de revoluciones, rebeliones, perversiones y subversiones al sistema, (estrategias de guerra favorables a milicias pobres y pequeñas, emboscadas, guerrillas, ataques suicidas, etc.), *intolerada e intolerable* por las respuestas desmedidas del sistema.

Quizá por esto históricamente la práctica de la Revolución siempre ha sido vivida por el intelectual comprometido como una paradoja entre algo que se siente teleológicamente necesario, pero que se detesta el terror y la tragedia de sus medios. Quizá fuese esta la sensación que conduce al Ilustrado Kant de *La paz perpetua*, en su *esperanza* de máxima realización histórica de la humanidad, a «asumir» los «daños colaterales» de la Revolución Francesa. Quizá esta sea la tensión en la que Sartre redacta su revisionismo marxiano y «justifica» la Revolución como expresión de respuesta dialéctica a la injusta sociedad de clases. También Sartre deposita una *esperanza* en la Revolución: alcanzar una *inversión* de la sociedad de clases en la que los desfavorecidos puedan recuperar su capacidad de autodeterminación. En este sentido, Sartre cumple con el papel del intelectual, (– aunque lo haga de un modo que no compartimos como señalaremos –), pues no duda en asumir la tarea de distinguir entre las «dos violencias» y *apostar* por el «terror rojo», lo que motiva su profundo desacuerdo con Camus, quien más tímidamente acusa los excesos de la «violencia roja» poniendo de manifiesto los problemas que la *realización efectiva* de la Revolución conlleva tanto en su diseño programático como en su desarrollo dialéctico. He aquí el ejemplo de dos intelectuales comprometidos y de dos posibles formas de compromiso: la *abierto* apuesta de Sartre por la *revolución*, la *moderada* apuesta de Camus por la *rebelión*, la *irónica* e *ingeniosa* apuesta de Wilde por la *estetización* o la *anárquica* apuesta de Dufrenne por la *subversión*, son claros ejemplos de intelectuales comprometidos, que practicando diferentes formas de compromiso, más o menos efectivas, ridiculizan el silencio de lo «políticamente correcto».

Sin embargo, como intelectuales comprometidos, al menos con la crítica, y como pensadores conscientes de la «gravedad» ético-política de la cuestión de la violencia y la justicia, no deberíamos cesar de preguntarnos por qué mayor condescendencia con una violencia que con la otra²⁸: ¿existen guerras justas o al menos legitimables?, ¿son necesarios el terror y la militarización en la revolución?, ¿existe una

²⁸ Entitativamente, la violencia y el terror como instrumentos generados por la Resistencia o los procesos de Revolución no difieren de los generados por el sistema y las campañas de represión, expansión o colonización, (tal y como insisten las figuras áulicas del sistema), pero sí lo hacen intencionalmente (tal y como silencian dichas figuras): el «terror blanco» cuenta con los recursos necesarios para *sutilizarse*, o más bien, «eufemarse», frente al «terror rojo» que desde Trotski queda explícitamente reconocido como una necesaria estrategia armada.

alternativa a la sangre de la Revolución y a la timidez de la rebelión? Confío en la subversión, por la eficacia e ironía de su acción «oblicua», que si bien es utópica en las democracias representativas institucionales, puede ser *realizable* en las democracias asamblearias, en las que la «calle» forma pequeños consejos capaces de disolverse sin recelos una vez cumplida la misión, sin usufructo del poder, incompatibles con esa «clase política» burocratizada, «parlamentarios» por los que la calle se siente traicionada²⁹. En la práctica de la subversión, a diferencia del sistema y de la revolución, la «calle» *es* el poder, *no estaría sometida* a ningún poder más democrático que ella misma, lo que anularía la práctica de la Resistencia y la «violencia de defensa» ya que no existiría la violencia estructural del poder de la que defenderse. Atreverse a cruzar esta fina línea, que separa la racionalidad de la imaginación, lo ideológico de lo imaginario, lo encorsetado de lo posible, lo real de lo pre-real, lo imposible de la utopía, la esquizofrenia de la revolución de la catarsis de la subversión... resulta ser un posible criterio para el compromiso y la acción, y sólo desde ahí, sin injusticia mediante, podemos gritar sinceramente contra todo tipo de violencia³⁰. Pero, si no es posible, por clara relación y desequilibrio de fuerzas y recursos, el asalto del sistema para plantear las condiciones de posibilidad de *realización* de esta utopía, ¿existen otras vías para intervenir directamente en la esfera de la decisión política?

2.2. Los problemas de la rebelión: la fragilidad del compromiso «indirecto»

Recordemos que la Revolución nos planteaba al menos dos serios problemas: a) el riesgo de *sistematización*, burocratización, militarización y en definitiva, *acomodo* de la misma y b) la utilización de la

²⁹ La práctica subversiva no entiende de formales delegaciones burocráticas, sino de «acciones directas», de «comisiones de acción directa no permanentes» compuestas por ciudadanos que *actúan* en la realidad que viven y experimentan a diario. Esta práctica evita los problemas de la «profesionalización» de la «clase política» y sus riesgos de corrupción. Esta apuesta por la subversión como alternativa a la tantas veces experimentada militarización, sistematización, y entronización de la «dictadura del proletariado», como última fase de la Revolución, es una constante del anarquismo cuya eficacia metodológica convendría revisar.

³⁰ Como afirma Sastre acabará la violencia cuando haya justicia y no habrá justicia mientras se mantenga el actual orden, por más que el sistema pretenda imponernos la paz manteniendo la injusticia y usando la violencia militar, aún sabiendo que el ejército jamás ha conseguido la paz sino eternizar las guerras.

violencia-terror como método. Pues bien, la rebelión no estará exenta de sus correspondientes problemas, claramente indicados en las duras críticas que Jean-Paul Sartre lanza a Albert Camus.

Como sabemos, Camus no dudó en *apostar* por la rebeldía frente a la revolución, por la fraternidad frente al Terror, por conservar en el ser humano el instinto de cambio, pero sin renunciar necesariamente a su dimensión moral. La rebeldía será para este pensador argelino una forma de compromiso con entidad propia, una suerte de *revolución con conciencia moral*; en definitiva, otra forma, más *humana*, de compromiso con capacidad de denuncia y de renuncia a los excesos de la revolución, y más allá de la *praxis, fundamentalmente*, se trata de una estrategia de condena a la extendida consideración del marxismo como una religión, como un dogmatismo (– del materialismo histórico –) que actúa sobre la realidad a través de la fuerza, como una sacralización de las leyes objetivas de la Historia, de cuya existencia (– más allá de hipótesis revolucionarias –) Camus sospecha abiertamente³¹.

La paradoja de la (im)posibilidad de la revolución constante, la exigente (auto)crítica constante del revolucionario para no verse traicionado por la institucionalización de un nuevo sistema, son sólo algunas dificultades citadas, que no deben sin embargo obligarnos a la rebeldía, ya que si bien es criticable el Terror de la revolución, ¿qué decir de la sospechosa *eficacia*, de la tibia capacidad transformadora,

³¹ Por un lado, aceptar la sacralización de la Historia, propia del marxismo, como un proceso teleológico (con un fin previamente diseñado por el Partido) que actúa como *desideratum* en la Revolución, equivale a justificar ciertas luchas, más o menos crueles, en la esperanza de la consecución de un futuro fin justo para todos, silenciando dudas «parciales» acerca de los medios utilizados. En este sentido, la firme intención sartreano-marxista de transformar la realidad según el sentido de la Historia, encontró la oposición de un Albert Camus que apostaba por paliar todo sentido supra-histórico y cualquier absolutización y legitimación histórica: *frente al historicismo es necesario tener en cuenta la no-legitimación del crimen y violencia en nombre de la historia* (Camus, Albert: *L'homme révolté*, 1951. Cito por la traducción de Luis Echávarri, Buenos Aires, Losada, 1963⁴).

Por otro lado, no aceptar la Historia como un absoluto supone la renuncia a ese elemento motivador de la acción y legitimador de la lucha, llegando a suponer una velada invitación a la inacción. La actitud de Camus, ante esta paradoja, será cautelosa y moderada: *apuesta* por el milagro de una rebeldía cuya voluntad transformadora y cuyo elemento de legitimación, no sea la Historia, sino la «intra-historia», ese proceso de realidad inmune a absolutismos, que no permita convertir a los rebeldes en «funcionarios» de la revolución, y la gran revolución (– la profunda voluntad de cambio y deseo de justicia –) en un nuevo sistema, el de aquel que luchando por el cambio defiende ahora la perpetuidad de su nuevo programa.

propia de la rebeldía? Camus apuesta por una alternativa que le aleja de los terrores revolucionarios para evitar reproducir todo aquello que precisamente se pretendía abolir, pero ¿es suficiente la rebeldía? La bondadosa propuesta camusiana de *El hombre rebelde*, en la que el sujeto, persigue antes «salvarse», (– «escapar» de su condición de esclavo del terror –), que «actuar» en la eliminación de la opresión, resulta un compromiso indirecto demasiado frágil³². La necesidad camusiana de conjurar los excesos cometidos en la lucha y sanar la *psique* de un sujeto penitente (en cuanto agente del terror) ocupa más páginas en su obra que la propuesta de una forma eficaz de compromiso. De hecho, él mismo confiesa que su obra pretende *replantear los caminos y métodos por los que se pueda encauzar la rebeldía sin que el dejar de ser víctimas nos haga verdugos*. Sin duda alguna, consideramos laudatorio este ejercicio de *purificación* de nuestra conciencia moral, pero esto no nos exime, como tampoco eximió a Sartre, de cuestionarnos si esta purga no implica cierto «neutralismo». En la urgencia y crueldad que caracteriza a los tiempos de lucha, quizá Camus reivindique en exceso la exigencia moral: *el fin de una sociedad justa no justifica los daños de la revolución*, – escribe Camus, al tiempo que Sartre escribe abiertamente del bolcheviquismo, como urgencia bélica. *Fundamentalmente, ambos pensadores mantienen irreconciliables concepciones y prácticas del compromiso: la moralista rebelión camusiana repleta de ambigüedades o la pragmática revolución sartreña condenada a la imposibilidad moral.*

La candidez de la *propuesta rebelde* le granjeó a Camus los sinsabores de las furiosas arremetidas de Jeanson y del propio Sartre, y quizá la amargura, (– padecida también por nuestro Ortega –), de ser situado, *a fortiori*, en una neutralidad que en tiempos de guerra le hacen pasar de ser un elemento importante en *Combat* a un sospechoso militante de Ciudadanos del Mundo, un «extraño» para la izquierda que tampoco es bien recibido en la derecha. La *timidez* de la propuesta

³² Encontrar el equilibrio entre la transformación de la realidad sin violencia y la posibilidad de un sujeto transformador sin el uso del terror, resulta imposible para el Sartre revolucionario del materialismo histórico, pero también para un Camus demasiado humanista en tiempos de guerra. Camus *apuesta* por el individuo-hombre «de carne y hueso» condenando la totalización de los principios, aunque éstos sean de liberación. Por el contrario, Sartre *apuesta* por el sujeto-clase que practica la revolución de la lucha social como forma de liberación. Si Camus practica un *humanismo* demasiado condescendiente con el sistema, Sartre simpatiza con un sistematismo revolucionario (de revisión marxiana) demasiado permisivo con los excesos del régimen.

camusiana recibe iracundas acusaciones, por parte de Sartre, de aburguesamiento, de interesada tergiversación reduccionista de la teoría marxista, de excesiva independencia política, y en consecuencia de sospechoso abstencionismo. Parece evidente que a Camus se le ha negado la diferencia que existe entre practicar la crítica al marxismo y el colaboracionismo con las políticas de derechas. No ser marxista (o más bien, criticar aquello que el marxismo pueda tener de dogmático) no da derecho a *Les Temps Modernes* a convertir *L'homme révolté* en «un manual antihistórico» ni en «el catecismo de los abstencionistas»³³; criticar el marxismo no significa, en modo alguno, una traición al marxismo, excepto para aquellos que lo asumen dogmáticamente. Sin embargo, Albert Camus no exigía tanto una revisión profunda del marxismo (no olvidemos su condición «no puramente» filosófica), como una redención para el sujeto de los horrores vividos y cometidos (tal y como reflejan sus personajes), no perseguía tanto una negación directa de todo el sistema (como pretende la *inversión* revolucionaria), como tan sólo una *reforma* indirecta del mismo; por eso mientras Sartre, siendo originariamente francés, apostaba por una Argelia *independiente* (condenando toda política colonialista), paradójicamente, Camus, siendo originariamente argelino, se mostraba más favorable a una Argelia autónoma (reformando, pero no condenando de base, las políticas de relaciones coloniales). Nuevamente, esta timidez de la rebeldía, quizá sabia prudencia, es la que no toleraron los existencialistas-marxistas, a pesar de que Camus insistiese en matizar (aunque quizá sólo como un «obligado» ejercicio de auto-justificación) la importancia y los evidentes logros del marxismo, admitiendo que el materialismo histórico debe ser reinterpretado, y que la revolución ha de ser formalmente condicionada, para evitar sus excesos y su propia perversión. *El hombre rebelde* no es una desnaturalizada negación del marxismo, sino una humanizante propuesta de superación del comunismo totalitario trotskista, que domina el proceso revolucionario y que abusa del terror como acción de liberación. Por lo demás, en contra de Sartre creo que presumir esta condición totalitaria de la revolución no equivale a convertirnos en «pequeños-burgueses», pero por supuesto tampoco nos exige de plantear las carencias propias de la *rebelión*, a saber: a) ¿es suficiente, en términos de *efectividad*, la rebelión?; b) la desacralización de la historia, ¿equivale a la negación de la esperanza desencadenante de la acción de cambio?, ¿equivale

³³ *Les Temps Modernes*, nº 82, août 1952, (p. 320).

entonces a la negación del compromiso y a la abstención?; c) la revisión crítica (no militante del marxismo), ¿equivale al colaboracionismo con las políticas liberales? Quizá estos fuesen los excesos de equivalencia cometidos por Sartre, totalmente comprensibles en su tensa situación histórica, (- marcada por guerras fratricidas, colonialismos, terrorismos y «guerras frías» -), en las que quizá un intelectual, y me refiero ahora a Albert Camus, no debería permitirse tanto «titubeo» en su *praxis*³⁴.

Ahora bien, si tenemos en cuenta los términos en los que Camus define la rebelión por oposición a la revolución [*«La reivindicación de la rebelión es la unidad; la reivindicación de la revolución es la totalidad. La primera parte del no apoyado en un sí; la segunda de la negación absoluta (...). Una es creadora, la otra nihilista (...). La rebelión contra la historia añade que en vez de matar y de morir para producir al ser que no somos, tenemos que vivir y hacer vivir para crear lo que somos»*³⁵], convendría revisar si no existe verdaderamente un moralismo, (para Sartre «deísmo resentido»), difícil de sostener para un existencialista que no cree en valores morales objetivos, y una delegación de la voluntad transformadora del hombre comprometido. No creo que se trate, como le han imputado, de conformismo, pero ¿y de inmovilismo en la *elección-apuesta* entre humanismo (*theoría*) y revolución (*praxis*)?³⁶

³⁴ La filosofía de Camus se va alejando de la acción revolucionaria a la misma velocidad que lo hace de la filosofía y la persona de Sartre. Su propuesta de rebeldía, como alternativa *humanista* a la sangrienta Revolución, ha sido un ejercicio de «sofisticación moral» que enaltece el compromiso intelectual de Camus, demostrando su capacidad de crítica constante tanto del sistema como de la revolución y de propuesta de una alternativa, aunque, desgraciadamente, demasiado ambigua. El bloque occidental no desaprovechó la oportunidad para convertir las ambiguas palabras de Camus en contra-propaganda y airear sarcásticamente su polémica con los «intelectuales de izquierdas», tal y como el ejército franquista tiró provecho del desacuerdo entre el POUM y la CNT.

³⁵ Camus, 1963⁴, (p. 293).

³⁶ Camus ha sabido reconocer y criticar los elementos negativos de la práctica revolucionaria del Partido, pero creo que no ha logrado llegar a proponer de forma clara la otra vía sustitutiva que pueda convencernos por su eficacia: es clara y loable su crítica de la revolución, pero la ambigüedad de su propuesta de «rebelión», en la agitación circunstancial de tiempos de guerra, ha sido para muchos entendida simplemente como un intento de deconstrucción de la revolución, que sin propuesta alternativa abandona al sujeto a un inmovilismo sospechoso, a un remanso cercano al neutralismo. Y por tanto, ¿es la rebelión una vía efectiva de compromiso o sólo un arma contra las políticas de extrema izquierda?

2.3. *La estrategia de la subversión: la eficacia del compromiso «oblicuo»*

Por un lado, la «lucha directa» ha supuesto en muchas ocasiones la razón del fracaso de la *Revolución*, ya que el sistema detecta de inmediato la práctica violenta y reacciona rotundamente con la impunidad que le otorga la legitimidad de la «violencia de defensa» tan extendidamente aceptada. Por otro lado, de un modo inversamente proporcional, la escasa eficacia del «factor sorpresa» propio de la estrategia de la *rebelión*, (– ante la banalización de los grandes fines históricos de la lucha como elemento de cohesión y colectivización –), suele quedar reducida a un corto alcance³⁷. Pero, ¿qué sucede con las posibilidades y capacidades de la estrategia de la *subversión*?³⁸

Paradójicamente, para el teórico de la Revolución la subversión es considerada tan sólo como un *medio* de consumación de la práctica revolucionaria. Pero por el contrario, para el teórico de la subversión, la idea de Revolución resulta sospechosa de sistematización, y es que la *subversión* indica la radicalidad de un cambio, que no necesariamente equivale a la introducción de un nuevo sistema, como pretende la Revolución. Dicho de otro modo, la subversión indica la «destrucción» del *orden vigente* sin indicar la construcción de un *nuevo orden*. De modo que, frente al programa marxista de una Revolución concebida para la toma y *ocupación* del poder-Estado, la subversión pretendería la *destrucción* del poder-Estado. Con la Revolución, el orden del Estado se reforma, se *invierte*, «cambia de manos», pero no sufre una *radical transformación* que sí podría sufrir bajo el carácter constantemente nihilizador de la subversión, que el sistema falaz e interesadamente, suele tachar de *perversión*³⁹.

³⁷ Sin olvidar los perversos equívocos que el sistema practica tratando a las revoluciones de rebeliones y a las rebeliones de simples revueltas.

³⁸ Vid. Dufrenne, Mikel: *Perversión/Subversión*, Paris, PUF, 1977. Cito por la traducción castellana, Barcelona, Ruedo Ibérico, 1980.

³⁹ Subversión no es en absoluto perversión. El término 'subversión' se encumbró tras el «fracaso» de la Revolución de 1917 para mantener viva la esperanza de cambio: no es sólo un *medio* al servicio de la revolución, sino otra forma de revolución, cuya capacidad de acción (– «peligrosidad» –) es tachada por el sistema de perversión, de una forma nada inocente. El sistema insiste en la práctica del «deslizamiento semántico» que interesadamente identifica subversión con perversión, de forma que la subversión queda reducida a ser una suerte de perversión del honrado funcionamiento del sistema, ejercida por trasnochados grupos radicales y aislados. Huelga denunciar la mezquindad de tal falacia: subversión y perversión son verbos transitivos que refieren una acción, y

A) *El sistema, sólo como experiencia*

A pesar de estas notables diferencias, ambas formas de compromiso comparten una evidencia fundamental: su actitud de enfrentamiento al 'sistema'⁴⁰. Debemos regatear la miope consideración de sistema que defiende el estructuralismo: ir más allá del «uso epistemológico»⁴¹ (estrictamente analítico) con el que estos pensadores se refieren al 'sistema' como una infinita combinatoria de redes omnipresentes, y comprometernos con su «uso fenomenológico»⁴², con su experiencia directa. Así concebido el sistema, ya no es únicamente una blindada sala de máquinas dirigida por técnicos y jergas que el ciudadano no comprende, pero cuyas decisiones les afectan radicalmente, sino que se trata de una realidad horizontal de la que el individuo, preconceptualmente, ya tiene una experiencia directa⁴³ que lo envuelve y lo anula.

¿Cómo cambiar dicha situación de anulación experimentada respecto del sistema? Las grandes guerras se ganan en pequeñas batallas:

precisamente ahí radica su diferencia substancial, que el sistema se niega a reconocer: la perversión designa la *naturaleza* de la acción, que por lo demás ha de ser calificada por aquellos que se erigen jueces y patricios de la «normalidad» que por extensión califican de perverso (enfermo) al sujeto de la acción, mientras que la subversión designa sólo el *efecto* de la acción, refiriéndose siempre a un sujeto impersonal y colectivo «axiológicamente neutro» (*Ibid.*, p. 11). Neutralidad lejana para la *perversión*, que implica siempre una *valoración* peyorativa respecto de ese mito «cultural» que es la «normalidad», la «norma» que nos imanta, nos nivela y nos iguala, y más allá de la cual todo parece identificarse con lo enfermo o lo siniestro.

⁴⁰ En nuestra «refinada» época hablar de sistema y de Estructuralismo parece ser una y la misma cosa. Las «estructuras», omnipresentes, empujan al sujeto desesperanzado del «pensamiento débil» hacia una constante anemia de acción. De hecho, para Lyotard o Baudrillard toda reforma no consigue finalmente más que *perfeccionar y perpetuar el sistema*. Con todo, y de acuerdo con Mikel Dufrenne, las pequeñas reformas en el sistema contribuyen al bienestar de la clase obrera, y por tanto no podemos reprochar su reclamación, sino en todo caso reprochar que éstas mitiguen o perviertan las ansias de cambio más profundos: siempre será mejor para el obrero una subida de salario a que no se produzca, a pesar de que lo ideal sería la igualdad de salarios (p. 8).

⁴¹ *Ibid.* (p. 8).

⁴² *Ibid.* (p. 8).

⁴³ El sistema no es inicialmente para el fenomenólogo un cubo de Rubik (esto quizá se aprenda en las Facultades de Filosofía), sino que se trata de una experiencia horizontal inmediata: la experiencia del sistema es la angustia del *metro, boulot, dodo* de todos los días, el agrio sabor de la realidad ya masticada, administrada, filtrada y economizada de la que sabiamente nos previene Adorno. Se trata de una experiencia natural diaria en la que comprobamos, a fuerza de rutina y resignación, que el sistema se rige por la aplicación de una Ley que tiende inexorablemente a perpetuar la relación opresor-oprimido.

nuestro deseo de acabar con la trágica experiencia del sistema no es posible a través de una gran Revolución dado el desequilibrio de poderes; pero quizá sea efectivo practicar la subversión, pues si bien el sistema no puede anularse y mucho menos hacerlo de un solo golpe, sí será posible arañarlo «por partes» con «acciones locales»⁴⁴, ataques oblicuos sobre algún «nudo», pues la evolución natural del mismo, acabará por extender el efecto de esa acción a la totalidad de la «malla». El «ataque puntual» que puede significar para el oprimido una acción subversiva, es interpretado por el sistema como un ataque perverso. Precisamente, es esta técnica de «ataques puntuales» la que hacen de la subversión una forma singular de compromiso que ya no se basa en el dogmatismo *partidista*, sino en la independencia de la autocrítica.

El 'sistema', codificado por un pensamiento sistemático y sistematizante, estructural y estructuralista, es presentado como algo homogéneo, permanente y capaz de difuminarse constantemente. Pero poder predicar del sistema dichas propiedades (que lo convierten en el orden establecido), denota una distancia de reflexión necesaria para el análisis, pero quizás inerte para la práctica, ya que corremos el riesgo de que dichos análisis teóricos (usos epistemológicos) se conviertan en placebos para nuestra práxica voluntad de transformación. El sistema no es el resultado de un análisis resabido de su estructura y naturaleza, sino una experiencia de desarraigo profundamente padecida, ante la que nos sentimos (¡y qué mas da si también nos sabemos, pues en la distancia de la conceptualización se pierde la fuerza de la reacción!) como ratas de laboratorio sometidas a fuerzas incomprensibles. Es esa vivencia directa del sistema, la experiencia inmediata de su inhumanidad (- y no tanto la teoría de su deshumanización -), de su cerco, de su opacidad, de su indestructibilidad, de su panoptismo... lo que nos somete, apoca y anula. Pero son también todas esas experiencias directas (sin necesidad de análisis) las que con ímpetu nos empujan reactivamente a la subversión: no someterse al principio de realidad, liberando el principio del placer, alimentando la fuerza creativa de la imaginación, considerada no en su quimérica función *irrealizante*, sino en su práctica posibilitante, comadrona de la *utopía*⁴⁵.

⁴⁴ *Ibid.* (p. 9).

⁴⁵ La *utopía* es «lo posible» que experimentamos en nuestra percepción salvaje, allí donde mundo y hombre coinciden substancialmente, y en anterioridad al infernal bautismo de nuestra experiencia del sistema como nudo de relaciones de fuerzas basadas en la dominación que se extienden paulatinamente por la magmática red de relaciones y acaban por colonizar nuestro imaginario reduciéndolo a la desgracia de sentirse dominado. (Vid. Dufrenne, M.: *Art et politique*, Paris, 1974).

En la práctica cotidiana el sistema legitima relaciones de dominación: ¿resulta imprescindible para sobrevivir adoptar tales comportamientos y ejercer la fuerza sobre el otro (justicia) y lo otro (técnica)? Los individuos dominados, en su experiencia directa e intercompartida de un sistema dominante (que los reduce a juguetes rotos de experimentos económicos, pacientes de un sistema esclerotizante), aumentan su dimensión social y acaban por constituirse como «clase» oprimida por un sistema que no es sólo «capaz de» sino que puede «obligarles a», por medio de jueces, funcionarios y políticos que han investido jurídicamente su poder, otorgándose incluso el derecho «si fuese necesario» a practicar la «fuerza contra». Cuando esta es la experiencia directa que tenemos del sistema, incapaz de anular las relaciones de fuerza, y garantía del orden, a fuerza de represión, entonces el orden establecido se convierte en una realidad a derrocar, aunque no exista otro sistema determinado para proponer⁴⁶.

La subversión consiste en la reacción de vencer dicha práctica perversa del sistema intentando actuar más allá de ella, en nuestra experiencia salvaje, allí donde el sistema pierde su capacidad judicial, policial y militar, donde las administraciones callan y donde la «clase política» desaparece como «clase», allá donde el sistema no puede operar porque no existe la «norma» de la «normatividad» ni el «poder» de la «ideología». Dicho de otro modo, comprendemos que es en la experiencia vivida de una realidad ordenada para dominarnos donde el sistema se constituye precisamente como sistema. Y ahí radica su

⁴⁶ La experiencia de sentirse dominado por el sistema nos enseña, más profundamente que las lecciones de los análisis estructurales del poder, que la «clase política», en contra de los dictados de nuestras democracias, pertenece a las filas del Estado y no al servicio del ciudadano, interponiendo entre ellos y nosotros unas Administraciones tras las que parapetarse, olvidando que su poder ha sido recibido por delegación. Del mismo modo, la «clase judicial» se vuelve únicamente un instrumento para arbitrar conflictos, olvidando el positivismo de la justicia, hasta convertirse en garantía de perpetuidad del sistema. La misma experiencia es además testigo del dominio que sobre nuestras conciencias despliega el «poder intelectual» actuando sutilmente a través del lenguaje hasta apoderarse del discurso para reservarse el valor de la información y el poder de decisión. Con todo, aunque el poder pueda adoptar diferentes formas y agentes, es siempre el mismo para quien lo padece en cuanto «clase dominada», a la que poco importa conocer que el poder domina diseminándose desde la «cumbre» por las grietas del cuerpo social a través de la «norma» constreñida en la inyección letal de la ideología, y a través de la cual el sistema ha conseguido instalarse en lo más profundo del individuo, domándolo, unificándolo.

fuerza, pero también su debilidad, pues aunque en dicha experiencia se nos presenta como una totalidad sin fisuras, como una diseminación totalizada, también en dicha experiencia se nos aparece como la constante sedición del oprimido, la inmunidad de lo intolerable, la conveniencia de las desigualdades, frente a lo cual igualmente *sentimos* la necesidad de desarrollar alguna forma de oposición.

B) *Subversión, recuperación del originario*

Actuar significa adaptarse al sistema o adaptar el sistema a nosotros. En el primer caso, nos comprometemos sólo como «intelectuales áulicos» contribuyendo a perpetuar el orden establecido y acallando la experiencia del oprimido. El segundo caso requiere intervenir en el sistema, para variarlo o para abolirlo, para *invertirlo* o para *transformarlo*, y eso es lo que pretende respectivamente el acto revolucionario, (– que persigue la adaptación total del sistema al Programa del Partido –), y el acto subversivo, (– que requiere la abolición de todo sistema –). En este último sentido, el «compromiso de la subversión» no se identifica enteramente con el compromiso revolucionario mantenido por Sartre, que perseguía la construcción de un nuevo sistema adaptado al oprimido. Más bien, el «compromiso de la subversión» pasa por la posibilidad de que hombre y medio, sujeto y sistema, sean en el *fondo* una y la misma cosa, una consubstancialidad vivida, trágicamente olvidada y sepultada bajo los estadios «culturalistas» del mundo administrado. Poder perseguir esta *utopía* de la *desistematización* del individuo-realidad (de la consubstancialidad hombre-mundo más allá de las relaciones de fuerza) es la mayor ventaja de la subversión sobre la revolución. No obstante, perseguir dicha utopía debe pasar por destruir el sistema que la imposibilita: actuar sobre los nudos vitales de los estratos culturales para disolver el sistema en sus constricciones más representativas. Por ello la acción subversiva comienza con la conciencia misma de sistema, derribando aquello de lo que el sujeto tiene experiencia directa de opresión, y no por lo que dictaría una taxonomía analítica del poder, ya que la subversión no pretende ser una teoría de las finalidades y estrategias de la lucha (como presume la Revolución), sino un profundo deseo de rechazo de aquello que me oprime y un profundo deseo de constante renovación. La *subversión* es el rechazo de lo que motiva la experiencia de lo intolerable en el sistema, (y en esta fase destructiva pasa por ser una suerte de rebeldía). Ahora bien, para *revolverse* es necesario un mínimo de libertad y/o de

recursos⁴⁷, necesitamos una pequeña libertad de movimiento y una máxima libertad de imaginación, difícil de conseguir en el seno de una realidad domesticada y especialmente diseñada para la prohibición de las bondades (políticas) de la imaginación⁴⁸, vetando la propuesta de nuevas posibilidades de construcción de un mundo distinto que aunque no sepamos positivamente cómo *debe ser*, sí sea *deseable* en cuanto experiencia directa⁴⁹.

Entonces, ¿qué nos empuja a la práctica subversiva?, ¿qué nos conduce al intento de trasgresión del sistema? Sin duda, la humillante experiencia inmediata del sistema. Y ¿qué es lo que soporta y da continuidad a la acción subversiva? El *deseo* que habita en cada individuo y que cada uno (el político, el intelectual, el científico, el empresario, el obrero, y en definitiva, el ciudadano), tiene el más radical compromiso de elegir entre dejarlo marchitar (y sepultarlo en las profundidades de la *psique* secuestrada por la práctica cotidiana del sistema) o hacerlo florecer (alimentándolo constantemente de utopías y deseos colectivos). Este es el papel del intelectual: sustituir la «carencia de deseo» tan presente en el pensamiento débil de nuestra postmodernidad por una «plenitud del deseo» en el individuo colectivo, conscientes de que el deseo no es un arma de *positivización* de la justicia, como puede serlo la reflexión a través del análisis, pero sí es una denuncia de la

⁴⁷ Es probable que los más desposeídos no tengan ese mínimo necesario de libertad y de recursos, entonces ¿cómo pueden ser ellos el origen de la revuelta? Esto ha sido resuelto por la estrategia de la revolución asignando líderes, partidos y programas a la liberación de esos desfavorecidos, para quienes la lucha se convierte en un imperativo heterónomo, el de aquel que lucha para *ser liberado*, más que para *liberarse*. Con todo, el sistema conoce perfectamente el contraataque: sabe que cualquier pequeña reforma a favor de los más desfavorecidos, suele desarmar su fuerza revolucionaria ya que en ese momento es el sistema el que adopta el papel de líder de su liberación.

⁴⁸ Desgraciadamente, se ha conseguido que algo tenga ya de anacrónico el grito de «la imaginación al poder».

⁴⁹ Este manifiesto a favor del concurso de la irrupción de la imaginación en el espacio socio-político, es también una denuncia de las carencias de la revolución. La revolución persigue la ocupación y nueva organización de un lugar ya conocido, mientras que la subversión pretende la desorganización del lugar ocupado por el adversario (en su fase nihilizante), el rechazo radical de la dominación (en la que también podría convertirse la revolución). Y, por tanto, frente a la revolución, que pretende en su fase final afirmarse en la imposición de una nueva norma, la subversión, por el contrario, es la capacidad de trasgresión constante allí donde exista el rastro de una «norma dictada». Ahora bien, esta rebeldía destructiva propia de la subversión debe huir, para no convertirse en un acto de simple perversión, de los comportamientos que no sean susceptibles de colectivización, de alcanzar lo «deseable colectivo».

injusticia y lo indeseable. Precisamente, en esta no-positivización de la Justicia radica la posibilidad de práctica de lo deseable, pues para nosotros lo deseable no responde a las categorías gestadas por el sistema, sino al deseo salvaje que se produce más allá de lo dado y que despierta lo posible. Esta nueva lógica de lo imaginario no hace de la Justicia un valor positivo, sino una simple emoción de coexistencia pacífica e igualitaria, que no persigue formalización alguna. Por eso, apelamos a la «plenitud del deseo» como elemento originario en la creación de lo imaginario: una primera y primitiva energía intencional que orienta al individuo hacia lo más profundo, lo pre-administrado, que surge del encuentro original mundo-psyche, allí donde habita el imaginario más auténtico porque es a su vez el más involuntario, del que no tenemos *imagen*, pero sí *sentimiento* (-y no olvidemos su función noética-), es el que desde las profundidades de nuestra «stimung» alumbrará lo real, pues lo real (-ya sentenciaba Castoriadis-) siempre está cargado de un componente imaginario. Por tanto, el *deseo* es aquella fuerza invisible, pero *presente*, irrepresentable pero *sentible*, que vuelve posible lo imaginario a través de la *praxis*, como una holografía de lo real, como un «poder ser» que es más bien un «poder del ser» y que -como escribe Dufrenne- revela mi poder que es más bien un «poder de actuar». Esta práctica deseante de la *realización* de lo imaginario es el resorte de la subversión.

En esta caracterización del deseo se fundamenta la diferencia esencial entre la subversión y la revolución. La revolución se practica en términos realistas, precisamente en la medida en que pretende *invertir* la realidad, esto es, cambiar una cara de la realidad por su contraria, lo cual exige una disciplina y aparato enormes para *formalizar*, controlar y gestionar las grandes estrategias de dicha *inversión*. Por el contrario, la práctica subversiva es *utópica*, ya que lo que se pretende *realizar*, «lo realizable», no tiene imagen real, no tiene correspondencia positiva, por tratarse de un sentimiento, de un deseo movilizante; por lo que su estrategia de acción resultará más difícil de gestionar⁵⁰: la subversión, no es una guerra abierta repleta de estrate-

⁵⁰ Para Sartre lo imaginario es lo *irreal* (cayendo en la paradoja de que lo que tiende a *realizarse* sea lo irreal); por ello, debe apostar por la radicalidad de la revolución como estrategia de *imposición* de ese *irreal* sobre lo real, para lo cual se hace necesario un nivel estratégico, que regule la acción, cargado de aparatos, programas y dirigentes, que paulatinamente van colonizando la ortodoxia de aquel imaginario.

Sin embargo, Mikel Dufrenne, propone lo imaginario como lo *pre-real*, lo *virtual*, lo que *es* pero todavía no existe *efectivamente*, y para cuya *promoción*, *realización* fáctica, ya no se hace necesaria la estrategia impositiva de la revolución, sino que resulta más

gias como la revolución, sino una constante lucha clandestina de desgaste contra el sistema, una constante práctica colectiva de insumisión, una continuada trasgresión de la «norma», un constante desafío a la normatividad y normalidad impuestas por el sistema... que pretende alcanzar al sistema, no en toda su extensión tal y como persigue la revolución, sino en su intensión, hostigándolo en «nudos» concretos, de modo que la acción subversiva puntual, sirviéndose de la dinámica propia del sistema, alcance toda su extensión, y cada vez que actuemos sobre un «nudo» podemos llegar al todo, retroalimentando la ilusión de la acción subversiva.

La subversión no existe más allá de las prácticas subversivas, pues no alude a la «promesa capitalista» del sistema ni a la «tierra prometida» de la Revolución. La subversión no necesariamente se practica «para alcanzar algo», ella es la «acción» y no la finalidad de la acción. Por eso, a diferencia de la revolución que sólo se cumple en la *realización* de la liberación del proletariado, la subversión puede ser ocasional y esporádica (sin que esto signifique que sea vaga o vana), puede tratarse de acciones locales (– las únicas posibles para los desfavorecidos que carecen de «medios» para organizar la gran Revolución –), pero simbólicamente efectivas, llegando a alcanzar «por extensión» al funcionamiento general del sistema, abriendo para los dominados un futuro posible donde sólo hay un aciago presente. Esta es la tercera gran diferencia entre la subversión y la revolución: la subversión puede tener un carácter espontáneo, ocasional y local, sin sujeciones a totalitarismos estratégicos; sin embargo, la revolución persigue un hostigamiento general del sistema, por lo que necesita de acciones directas y de una táctica, estrategia u organización efectivas para alcanzar la «toma del poder» («luchando de abajo hacia arriba»), lo que significa que también necesita de un estratega u organizador, (papel históricamente ocupado por el Partido), encargado de marcar los fines y diseñar los medios, liderar la lucha, corriendo el riesgo de encarnar, en clave hegeliana, el papel del Estado, de convertirse en aquel sistema administrado, líder heterónimo, que se pretendía anular. La revolución no pretende la destrucción del poder sino la toma del poder, la conquista del aparato del Estado, una lucha encarnizada que se rige

adecuada la capacidad evocativa de la *subversión*, precisamente carente de ese «gran aparato» de estrategia y acción, pues su actividad consiste más en promover una *transformación* de lo real que una *imposición de lo irreal*, o lo que es lo mismo: que lo real no se vuelva hacia su contrario *irreal*, sino hacia su posible originario, hacia la consumación de sus *virtuales*.

por los imperativos de la racionalidad y la eficacia (¡qué lejana de la práctica subversiva!), imitadas de aquel enemigo que soñaban combatir: el calculismo y el positivismo de la gestión (también de la revolucionaria) prevalece sobre el ímpetu del corazón, las directrices vienen marcadas desde la cumbre, probablemente militarizada, del Partido, que burocratiza (para alcanzar la máxima eficacia) su ejército revolucionario, hasta que la milicia se militariza y el poder se convierte en la nueva «clase burocrática» que «ruega» a las bases (aquellas que lucharon por liberarse de la opresión del sistema) que no practiquen, precisamente, la subversión, so pena de ser considerada como perversión, en este caso de la revolución. Este es el gran pecado de la revolución.

Sin embargo y a pesar de las notables diferencias señaladas hasta el momento, subversión y revolución no son necesariamente prácticas autoexcluyentes: la subversión es una estrategia de compromiso muy eficaz cuando se complementa con la de la revolución, lanzándola y actualizándola constantemente, impidiéndole que se transforme en el totalitarismo de la nueva clase política. Quizá por esta razón Mikel Dufrenne se me ha antojado como un excelente mediador en la polémica Sartre-Camus, revolución-rebelión, dado que la subversión nos permite soñar más allá de la paradoja de la constante revolución, más allá de la contradicción de la revolución como poder, consiguiendo alimentar el ejercicio de crítica constante (revolucionario y contra-revolucionario), el ejercicio de constante deconstrucción del poder, que nada tiene que ver con la «dictadura del proletariado» ni con la insurrección de un nuevo poder. La revolución será verdaderamente revolucionaria siempre que la subversión sea constante (también como contra-revolución) y no decaiga en su (contra)-actividad, pues considero que ella es la legitimación de la revolución en la medida en la que sea capaz de impedir su totalitarismo, de reconducirla constantemente a sus orígenes, velando para que la calle no se someta a sus nuevos mandos y no renuncie a tomar parte en la organización socio-política, que debe ser ejercida siempre en la máxima libertad de la creatividad espontánea⁵¹.

⁵¹ Así es como la subversión puede recuperar la utopía, exiliada del mundo administrado, y reconducirla como una *posible* realidad, capaz de dañar paulatinamente las redes del sistema. Así es como a diferencia de la revolución, que es inmediatamente identificada por el sistema y reprimida con fuerza desde el principio, clandestinamente la subversión se hace con una pequeña libertad de movimiento, que no consigue derrumbar totalmente al sistema, pero cuya expresión imaginaria y ejemplaridad simbólica contagia otras acciones y comportamientos socio-políticos extendiéndose lenta pero irrefrenablemente.

Es cierto que la práctica subversiva ganará eficacia si admitimos organización, pero dicha organización, para no caer en contradicción con lo imputado a la revolución, debe evitar la jerarquización y conservar la inmediatez de la reacción; debe seguir tratándose de una respuesta inmediata al calor de una experiencia sufrida, pues si admitimos prórrogas por parte de un poder de decisión-ejecución interpuesto, entonces arriesgamos sustituir la potencia del sentimiento por la sumisión de la obediencia⁵². Sólo así es posible una organización de la práctica subversiva sin caer en contradicción: reconociendo que la eficacia no siempre radica en dirigir, en imponer «desde arriba» (como inculca con «eficacia» el sistema y con «liderazgo» la revolución), sino en ordenar, exponer, proponer de «igual a igual», y promover situaciones en las que la calle tenga la iniciativa, que se autogestione, que sea para sí misma la base y la cumbre simultáneamente, de modo tal que pueda someter a control cualquier ejercicio de poder, sólo resultado de una delegación provisional en unos representantes que no secuestren el poder⁵³.

⁵² De hecho las prácticas subversivas individuales, como por ejemplo las insuisiones del cumplimiento del servicio militar obligatorio, no han sido máximamente coordinadas, y han sentado sin embargo, una gran ejemplaridad, a pesar de haber sido duramente penalizarlas para evitar el efecto espejo. Del mismo modo que las prácticas colectivas cuando surgen sin premeditación y obedecen a cálidas y afectuosas improvisaciones, como por ejemplo la reciente experiencia gallega del *Nunca Mais*: fenómeno espontáneo, reacción inmediata del sujeto ante una humillante experiencia del sistema, (- que por un lado se erige controlador absoluto de recursos, y por otro deja huérfano al depositario absoluto de dichos recursos -), ejemplo de grupo fusionado y cohesionado, (- más allá de líderes concretos e ideologías determinadas -) que se coordina, se diseña, dibuja y dirige su propia estrategia, se renueva, actúa e incluso se disuelve en la acción de cada individuo en la cual a su vez se trasciende, ya que no hay líderes a los que someterse, ni autoridades que citar, tan sólo esporádicos representantes autoinstituidos de esa expresión inmediata y de esa experiencia que funciona como elemento de cohesión del grupo, referentes que no ordenan pero reúnen, que no coordinan pero arrastran. En el fragor de la acción, los *imposibles* volvían a parecer posibles, y el desencanto de muchos tornaba paulatinamente «esperanza de cambio» y más allá de la «marea negra» otra marea, a pesar de las autoridades, se avecinaba, (- como un pre-real, como un virtual -), que el poder ya no sabía identificar, ni detener, ni controlar, (- pues no era real ni tampoco irreal, no era efectivo ni tampoco imposible -), que sentía que le cercaba y que definitivamente lo arrastraba como una fuerte resaca y lo aniquilaba.

⁵³ Para ello es necesario que la información (no propaganda) discurra *efectivamente* en todos los sentidos. Estamos hartos de ver cómo el sistema secuestra la información y la manipula a favor de sus intereses y hartos también de ver cómo las revoluciones tienden a identificar el saber con la cumbre (los intelectuales, el Líder, los ideólogos del Partido), a secuestrar la información para garantizarse el poder de deci-

C) *Conclusión*

La organización de la subversión sólo es válida si ella misma es también constante y permanentemente subversiva, para conseguir evitar tanto la reproducción del sistema como la *sistematización* de la revolución, pero ¿cómo evitar la dogmatización en la subversión? Sencillamente, teniendo en cuenta que la subversión, cuando se practica únicamente al abrigo de nuestros intereses personales, (– que nada tiene que ver con el «deseo colectivo»–), no es más que perversión, pues no debemos olvidar que la acción subversiva destruye para experimentar nuevas posibilidades, como una insurrección constante hacia nuevas utopías colectivas⁵⁴, a otra forma de coexistencia y organización en la que las instituciones superen su esclerosis funcional para volverse flexibles y desburocratizadas.

La subversión es una transformación constante de la realidad a favor de la utopía permanente, de una nueva forma de poder, múltiple y de bases, y por ello inmune al problema de las jerarquías, desigualdades y privilegios. La subversión es la consecución del poder de las bases por las bases, sin líderes ni intelectuales-mesías interpuestos. Nuestro compromiso consiste en prestarles la voz, no en dictarles la acción, para articular una forma sincera y eficaz de contra-poder constante de modo que puedan actuar sobre sus representantes, cuya provisionalidad no les permite llegar a identificarse con el poder, anulando la «clase dominante». El poder de la subversión radica precisamente en que el poder resida en las bases, en que (como hemos señalado al comienzo de la conferencia) agente y destinatario del compromiso

sión y de planificación, incluso de la ortodoxia del Partido, a convertir la información en «propaganda artística» de identificación saber-cumbre, sabiduría-ideología, y a vanagloriar (como estrategia de reafirmación) la voluntad (que no la inteligencia), la lucha (que no la voz) como características esenciales de las bases, consideradas sólo como un medio de acción, sin capacidad de diseño de dicha acción, a las que sólo cabe asignar capacidad de ejecución.

⁵⁴ Vid. Dufrenne, Mikel: *Art et politique*, Union Générale d'Éditions, Paris, 1974, (pp. 172-216). La utopía es algo más que el deseo quimérico de un mundo diferente para todos, es la invitación *real* a no comportarse de acuerdo con lo *sistemáticamente convenido*, a transgredir la «norma» (expresión inmediata del sistema) que ahoga con lo instituido lo posible, con lo prohibido lo permisible y con lo real lo prerreal; es una marcha del hombre hacia la consubstancialidad originaria con el mundo donde quizá existe la justicia, no como concepto positivo, pero sí al menos como un deseo regulativo, un ansia de liberación, un desprecio afectivo de la opresión. En esta concepción de la utopía son claras las influencias de E. Bloch o H. Marcuse: *La fin de l'utopie*, Seuil, Paris, 1968.

deben de ser el mismo elemento. Esta práctica del poder consiste esencialmente en superar el poder *sistemático*, a través de la autogestión capaz de reinventar (y no sólo regenerar) nuevos mecanismos de equilibrio entre centralización y descentralización, identidad y diferencia, toda vez que las estructuras han sido despojadas de su autoridad y la iniciativa ya no puede ser arrancada a la calle.

Esta es la función del intelectual hoy: desmontar el tridente saber-poder-ideología y abstenerse del secuestro del lenguaje, del discurso, del poder de decisión. Es diferente del bienintencionado mesianismo sartreano, que a pié de calle distribuía *La cause du peuple* y arengaba a los obreros, megáfono en mano, en los patios de sus fábricas, (– quizás confundiendo su dimensión social con su relevancia pública, tal y como algunos confunden hoy su compromiso con su continuada presencia en los *media* –). Pero también muy diferente de ese canto a la carencia del deseo entonado por Lyotard, Baudrillard o Foucault. Pues la calle ya no necesita *guías libertarios ni analistas disuasorios*, tiene el derecho de la autonomía: es la calle la que actúa y el intelectual, no es su voz ilustrada, sino su eco, y lo es más allá de su función crítica, pues ésta corresponde a la calle (y no a sus líderes) y dependerá de su capacidad para la negociación, la (auto)gestión y la utopía, pues es la calle la que delibera, la que critica y la que decide. Pienso que la filosofía practicada como una constante estrategia crítica de revisión, deconstrucción y transformación de lo real a través del pensamiento y del lenguaje, (– tal y como ha sido ejercida a lo largo de su historia en todos sus compromisos epistemológicos y práxicos –), es una suerte constante de compromiso intelectual subversivo, en cuanto movimiento intelectual de renovación y de liberación constante, como constante ejercicio de reinención de lo imaginario, como permanente estado de crítica, como constante reto a la utopía, pues después de todo, ¿de qué puede valer *teorizar* la revolución si olvidamos practicar la subversión?

En conclusión, hoy el papel del intelectual pasa por el compromiso con la subversión, el *deseo* de la utopía, la consumación de lo imaginario en lo real, la *realización* de lo posible, el nacimiento de un hombre y una sociedad nuevos, para lo cual necesitamos invertir las relaciones de poder tradicionales, (escuchando la voz de la calle), asumir el imperativo del deseo, capaz de gestionar transformaciones radicales permanentes. Pues la subversión es un arte de saber vivir en constante transformación, de vivificar lo posible, de mantener perma-

nentemente encendida la llama de la revolución y la firme esperanza de que quizá algún día el sistema falle en sus cálculos y no pueda reabsorber nuestras acciones clandestinas, y como apunta Dufrenne, se cumpla que «nosotros cambiamos en él, y a pesar de él. Y ¿quién sabe lo que seremos mañana?»⁵⁵

⁵⁵ Muestra de su talante valiente, inconformista y provocador, cultivado en las barricadas de Nanterre, centro neurálgico de los episodios parisinos del 68, al servicio de la subversión y nunca dirigiendo la revolución, al servicio de los estudiantes y nunca liderándolos. (Vid. Dufrenne, Mikel: *Subversión/Perversión*, Barcelona, Ruedo Ibérico, 1977, p. 129).

Castelao: función e compromiso do intelectual

JOSÉ LUIS BARREIRO BARREIRO
(U. de Santiago de Compostela)

Resumen: A afirmación husserliana de que «sempre e en todo lugar a praxe precede á teoría», poder ser aplicada e verificada nas diversas dimensións da obra de A. D. R. Castelao (1886-1950), como pensador e intelectual comprometido, a nivel artístico, literario, político e mesmo de xeito especial na súa teimosía de compromiso cos perdedores ou vencidos. Neste aspecto – xa que estamos no ano da memoria histórica – cómpre salientar dous documentos: a Carta que Castelao e R. Suárez Picallo (deputados nacionalistas) dirixen a Oliveira Salazar, Dictador de Portugal (1937) e o Discurso pronunciado por Castelao (verdadeiro testamento político) en Bos Aires, por mor da publicación da primeira edición do seu libro *Sempre en Galiza* (1944). Tendo en conta as vertentes da súa actividade e a prioridade da praxe sobre a teoría, este traballo pretende analizar, aínda que de modo sintético, os seguintes aspectos: 1) A crítica do intelectual abstracto e dos formulismos. 2) As dimensións do intelectual e do pensador comprometido, a nivel artístico, a nivel político (traxectoria persoal de Castelao, militancia e compromiso con Galicia e as súas xentes), e a nivel especificamente humano: o seu compromiso cos perdedores da Guerra Civil ou cos vencidos.

Palabras-clave: Praxe/ Teoría/ Función/ Compromiso/ Intelectual/ Vencedores/ Vencidos.

Abstract: The Husserlian statement that says «theory always precedes practice» can be applied and proved in the diverse dimensions of the pieces of work of A.D.R. Castelao (1886-1950), as committed intellectual, at an artistic, literary and political level and even in his commitment with defeated people. Therefore, in the year of his historical memory, we have to remark two documents: the Letter that Castelao and R. Suárez Picallo (nationalist deputies) wrote to Oliveira

Salazar, Portuguese dictator (1937) and the Speech by Castelao (truly political will) in Buenos Aires, due to the publication of the first edition of his book *Sempre en Galiza* (1944). Taking into account the basis of his activity and the priority of praxis over theory, this article aims to analyse, in a synthetic way, the following aspects: 1) Critique of the abstract intellectual and formulism. 2) The dimensions of the committed intellectual at an artistic, political (personal trajectory, militancy and commitment with Galicia and its people) and specifically at a human level: his commitment with the defeated in the Civil War.

Key words: Praxis/ Theory/ Function/ Commitment/ Intellectual/ Defeated.

Afirma Husserl, nunha especie de aforismo, (*Phänomenologie der Intersubjectivität*, II, 1921-28, Ed. I. Kern, 1973, 61, nota 1) que: «A praxe sempre e en todo lugar precede á teoría» («Die Praxis steht überall und immer voran der Theorie»). O significado pleno desta afirmación pódese verificar en todas as dimensións da obra de Castelao, como pensador e intelectual comprometido, a nivel artístico, literario, político e, mesmo de xeito especial, na súa tarefa de compromiso cos perdedores ou vencidos. Neste último aspecto – facendo memoria histórica, xa que estamos no ano da memoria – apelaremos a dous documentos: á Carta que Castelao e Suárez Picallo dirixen a Oliveira Salazar, Dictador de Portugal (1937), e ao Discurso pronunciado por Castelao (verdadeiro testamento político) en Bos Aires, por mor da publicación da primeira edición do seu libro *Sempre en Galiza*. A este compromiso cos vencidos dedicaremos a maior parte da nosa intervención.

Pero, tendo en conta as vertentes da súa actividade e a prioridade da praxe sobre a teoría, convén indicar, aínda que sexa sumariamente, as súas aportacións máis significativas: 1) Crítica do intelectual abstracto e dos formulismos. 2). Dimensións do intelectual e do pensador comprometido: 2.1. A nivel artístico. 2.2. A nivel político (traxectoria, militancia e compromiso con Galicia). 2.3. A nivel especificamente humano: o seu compromiso cos vencidos.

1. Crítica do intelectual abstracto e dos formulismos

Durante o desterro en Badaxoz (1935) Castelao escribe unha serie de artigos (incorporados logo no Adro de Sempre en Galiza). Nalgún deles realiza unha crítica humorística daquela caste de intelectuais que

se asemellan ao crego organista da catedral de Badaxoz que posuía un órgano, que viñera da Alemaña, pero o organista namorouse do instrumento e non parou de estudarlle as tripas, considerándose capaz de construír outro igual ao que viñera de Alemaña, «pero non lle interesa tocalo, nin llo deixa tocar a ninguén». Por mor deste incidente, narrado na compañía dun pianista co que visitara a catedral, pasa revista crítica ás diversas castes de intelectuais: aos chamados *sabios*, ensumidos nas Bibliotecas; aos chamados *mestres*, catadores e censuradores das obras alleas; aos *pensadores*, que profundan nos problemas do espírito; e aos *técnicos*, coñecedores dos arregueixos galegos. O fragmento é dunha enorme expresividade:

– *Disque algúns pasan a vida ensumidos nas Bibliotecas, para meteren no almacén da memoria todo canto se leva escrito, e que se un incendio queimase os seus libros serían capaces de reproducilos. Disque viven fora do noso mundo e que cando morran debemos choralos, porque son sabios.*

– *Disque algúns saben todo canto se publica en francés, inglés, alemán, ruso..., e aínda nos seus miolos non nasceu endexamais a branca frota d-un pensamento orixinal, saben catar as obras alleas e censurar as que se producen no país. Disque tolean por facer luz na escuridade, e que cando morran debemos choralos, porque son mestres.*

– *Disque algúns afondan tanto nos problemas do espírito que non lles chegaría unha vida para dar dictamen, e que nin con dúas vidas de profundación se decidirían a escribir un libro. Disque estudian e cavilan en silencio, e que o día que morran debemos choralos, porque son pensadores.*

– *Disque algúns coñecen tan ben os arregueixos galegos, e maneira de curalos, que o día que falen haberá fartura nos agros. Disque a modestia non lles deixa abrir a boca e que cando morran debemos choralos, porque son técnicos.*

A modo de conclusión, ou moralex, a contraproposta de Castelao ilumina o seu compromiso: *Ainda queda moita fina caste de intelectuales, dos que a xente di que debemos facer pranto cando morran; mais eu quixera mellor homes de acción, que loitasen pol-o engradecemento da nosa Terra, sen medo ao fracaso, nin á censura, nin tansiquera ás pedradas. Porque hai que loitar e crear, e non imos perder a vida metidos nas tripas dos problemas.*

Que cando un home dispoña d-un órgao seipa tocalo, para dar saída ás arelas do seu espírito, aínda que se rompa o aparello e teñamos que chamar por un amañador (S.G., 20-21/230-231).

Crítica, asemade, nunha vertente político-educativa, aos intelectuais centralistas e aos socialistas españois das Cortes de 1931 («Non

esperamos ren d-unha Hepaña concebida pol-os intelectuaes centralistas. ¿Qué poden facer a este respecto os políticos e intelectuaes que sobreviven?...») e critica tamén aos mestres que rexiron o espírito español nos derradeiros tempos, porque «os mestres da cultura castelán non sirven nin para dirixir a España dos requetés e dos falanxistas» (*S.G.*, 232-33/470-71).

Crítica a sabedoría escrituraria dos libros, cando en *Cousas da Vida* pregunta: «¿E os que escriben os libros tamén estudaron nos libros?»; e, coma contrapartida, dun xeito semellante á valoración que M. Sarmiento fixera do rústico-iletrado, valora, no *Albúm Nós*, a sabedoría dos analfabetos como máis cultos que os ilustrados: «Sabe máis un analfabeto da nosa terra que un letrado da nosa colectividade» (*Cadernos*, 1993: 41). E exalta o nobre ruralismo de Galicia fronte ao urbanismo retardado de Castela; «pero... a decotío tropezamos con 'prófugos do sacho', que renegan do seu orixe aldeán e repiten, como papagaios, esta frase: 'Deixémonos de lirismos'. Iñoran que o ruralismo de Galiza enxendrou unha cultura nobre, europea, humán, e non saben o que o lirismo representa para nós...» (*S.G.*, 264-65/502-03).

Crítica, en fin, ás doutrinas xurídicas, que fan do Dereito... «unha redución da vida a fórmulas metafísicas, para afogaren a liberdade e a vitalidade dos grupos naturais» (*S.G.*, 290/528). Un só debuxo exemplifica isto: «El juez sabe mucho, mucho, mucho». E retruca o outro personaxe: «¿Y es honrado, honrado, honrado?» Tampuco queda á marxe da crítica, «á intelectualidade dun país que, nunha situación de forza, non atende á dor do seu pobo que debe humillarse para sobrevivir: 'Hai que pedir aos santos o que non lle dan os homes' (*C.V.*)» (Garrido Cruceiro, 2000: 163).

En resumo, Castelao critica todas as teorías abstractas, formulistas, descomprometidas e aposta rotundamente pola praxe, polas realidades concretas, porque «nosotros no somos seres abstractos, somos seres concretos enraizados en una realidad nacional» (*Prosas del exilio*). Ora ben, para levar á practica esta política de compromiso é preciso mergullarse nas mesmas realidades concretas. Castelao maniféstao dun xeito naturista: *A realidade actual dá noxo; pero non podemos fuxir dela por escrupos inuteis, pois para modelar un pobo de barro é forzoso luxar as máns. De tal xeito se impón unha política de realidades, que os mesmos defectos deben ser cultivados para que se troquen en virtudes. Fundirse co pobo, sentir as angurias da súa resiñación, infundirlle conciencia da súa persoalidade e capacidade, darlle vida e arelas para prosperar. Primeiro ser, despois trunfar. Porque aquel que*

non teña fé absoluta nas virtudes, en potencia, do noso povo, non ten dereito a galvanizalo con promesas eleitoraes e transitorias.

Nós temos fé no noso povo e moi logo o noso povo terá fé en nós (S.G., 31/241).

2. Función do intelectual comprometido

2.1. O compromiso na arte

No acto de homenaxe por mor da publicación de *Sempre en Galiza* (Bos Aires, 1944) Castelao confesa: *Eu non cultivei xamais a arte pola arte. A arte para min non foi máis que un elemento, un recurso, un medio de expresión, e co lapis ou a pruma só quixen ser intérprete fiel do meu pobo, das súas dores e das súas esperanzas. Debuxei sempre en galego; escribín sempre en galego, e se sacades o que de galego hai na miña obra non quedaría dela nada. Traballei toda a miña vida para convertil-o sentimento galego en idea e agora sigo traballando para convertil-a idea en feito histórico (en García Negro, P., 2001: 39-47).*

Velaquí, neste fragmento de madurez, o compendio da función social e do compromiso que Castelao lle otorga á arte e, asemade, a integración do sentimento galego, expresado na arte, e a idea, produto fundamentalmente da reflexión política sobre a realidade social do seu tempo. Un simple percorrido pola traxectoria artística de Castelao levaríamos a distinguir dúas (ou tres) fases, articuladas en cinco momentos e un preámbulo.

O preámbulo correspondería aos seus primeiros anos de debuxante e de formación artística (colaboracións en *Vida Gallega*), caracterizados pola ausencia de intención crítica, de función social – concienciadora e denunciadora de problemas, como por exemplo o da emigración –, que esgotaban o seu contido en fins puramente cómicos, intrascendentes e superficiais (concepción da que logo renegará).

O primeiro momento podería fixarse entre o 1910 e 1916; desde as súas colaboracións en *El Barbero Municipal* (de Rianxo) ate o seu ingreso nas *Irmandades da Fala*. Os seus debuxos deixan de ser un puro artificio lúdico para convertirse nunha denuncia, cada vez máis aceda, da misera e das cativizas que aflixen as xentes da súa terra. É preciso salientar neste período (en que colabora nas revistas *La Voz de Galicia* e *Suevia de Bos Aires*, *La Ilustración Galega y Americana*, *El Liberal*, *El Sol...*) a crítica constante á figura do cacique, sempre presente na

traxectoria artística de Castelao e para a que estaba especialmente dotado. Pero a crítica (a teoría) ven despois deste primeiro momento de plasmación artística, de tal forma que os debuxos permítenlle pronunciar unha conferencia no Ateneo de Marid (1915) sobre «Algo acerca de la caricatura».

Un segundo momento podería establecerse a partir do 1920, data na que se funda a Revista *NÓS* (da que V. Risco será director literario e Castelao director artístico). Os Cincoenta debuxos de *Nós* foron expostos en diversas vilas e cidades de Galicia, en Madrid e en Barcelona. Por mor deles (outra vez a teoría despois da praxe) pronuncia dúas conferencias: *Arte e galleguismo* (1919) e *Humorismo. Debuxo artístico. Caricatura* (1920). Na primeira delas, e na liña do compromiso e mergullamento na vida do nacionalismo galego, afirma: «Falando dos pintores non abonda con que sepan ollar as cousas, é preciso que as sintan, e que as queiran, ou que as odien, pero que teñan das cousas escollidas por eles o coñecemento enteiro da súa vida, da súa ialma...». E na segunda precisa que o humorismo non representa unha fuxida da realidade, senón, pola contra, un arma de combate e de denuncia da inxusticia; un medio de militancia e de manifestación do seu compromiso co entorno social; unha forma de solidariedade coa Galicia labrega e mariñeira. Por iso V. Risco, a propósito de Castelao, dirá que «o humorismo é a cousa más seria que hai no mundo». E Castelao, pola súa banda, matizará que: *Nun país ben gobernado, onde hai d'abondo fartura, os humoristas non choran, nin firen; por isto non haberá optimismo nos humoristas galegos enraizados na Terra namentres escoitemos os laios de dor. E velaí tendes a razón do meu pesimismo, un pesimismo que eu maxino ceibador (...) O humorista interpreta a vida d-unha maneira sinxela e forte, non soamente plástica, senón ideolóxica, e así coma no debuxo puro a forma é o fin, no humorismo é un médeco para eispresar ideas (A Nosa Terra, 31.03.1920)*. E algo semellante ocorre coa caricatura (da que Risco di que «é a arte simbólica por excelencia»), que «non foxe da realidade; quen foxe da realidade son as artes que teñen a Beleza por única norma (...) Neste mundo todo ten caricatura: as persoas, as cousas, a vida».

Un terceiro momento constitúese no 1931 (Madrid) ao publicarse o *Albúm Nós* (integrado polos debuxos máis elaborados de *A.N.T.*, *Nós...*, desde o 1916). No Limiar do Album – manuscrito redactado por Castelao para esta edición – asígnalle á arte unha función crítica, combativa, de dignificación da identidade cultural, de espertador das consciencias e de compromiso coa realidade social de Galicia. A crítica abrangue unha ampla representación da sociedade galega do seu

tempo: a contraposición mundo rural/mundo urbán, ou se se quere, vilego/urbán; os caciques representados na súa dimensión real; os políticos, enxuzados nas súas versións pexorativas – coma corruptos, nepotistas... etc. –; os xuristas e moralistas, sumidos en fórmulas abstractas, alonxadas da vida real, podendo detectarse no fondo o ambiente conflictivo e efervescente a nivel político-social dos tempos da Segunda República. O mesmo Castelao se encarga de recordar logo, a certa distancia temporal, as orixes e precisar os obxectivos deste Album:

– Este album de dibuxos foi composto antr'os anos dezaseis e dezaoitto, cando Galiza s'esperguzaba d'un longo sono.

– Con este medio cento de dibuxos intentei desacougar a todol-os licenciados da Universidade (amas de cría do caciquismo), a todol-os homes que vivían do favor oficial...

– As intencións eran nobles e o pesimismo aparente. Certo que a tristura d'destes dibuxos queima com'a raxeira do sol que pasa por unha lupa; mais eu non quixen cantal-a ledicia das nosas festas, nin a fartura dos casamentos, sinón as tremendas angurias do decotío labrego e mariñeiro.

– Algúns espíritos sensibles que choran coa melancolía dos tangos e dos fados, atoparon desmedida esta door das miñas estampas; outros espíritos inertes ollaron pouco patriotismo no afán de ser verdadeiro.

– Con todo, eu sigo coidando que o pesimismo pode ser libertador cando desperta carraxes e cobizas d'unha vida máis limpa.

– Cicais hoxe atacase as nosas mágoas c'un humor menos acedo; mais ninguén pode negarme que as vellas inxusticias siguen en pé: velaí porqué me arrisco a publicar esta obra.

– Ela foi mostrada en total-as cibdades e vilas de Galiza e sirveu de pretexto para 'conferencias' que influiron no actual rexurdimento da galegüidade.

– E co-as chatas que ten eu gárdolle lei e quero espoñela de novo ó xuicio de todos.

*Un cuarto momento corresponde ás estampas da Guerra Civil (ou mellor 'in-civil', como lle chama, ás veces, Castelao). A arte convírtese nunha crua expresión do xenocidio e da barbarie e, mesmo, do compromiso do pobo na loita contra o fascismo. Estes Albums (*Galicía mártir* e *Atila en Galicia, Valencia, 1937; Milicianos, N. York, 1938*) constitúen a manifestación plástica do martirio, da traxedia, do patetismo, da dor, da cólera e da impotencia das vítimas da guerra. Foron prohibidas e perseguidas pola dictadura franquista, ata un ano despois da morte do dictador; pero foron populares en Europa, América e mesmo nalgún país oriental. No Epílogo a *Atila en Galicia* Castelao explica o significado do título: *Campesinos, obreros, intelectuales,**

hombres y mujeres de todas las tendencias, que encontrasteis la muerte a manos de la barbarie desenfrenada, que caisteis bajo el golpe del caballo de Atila, suelto y desbocado en la Galicia martirizada (...) Vuestro dolor será vengado; vuestro tormento no será estéril; vuestros hijos vivirán en un mundo más libre y más dichoso, de acuerdo con el anhelo de vuestras almas y el digno sacrificio cruento de vuestras existencias. As estampas A derradeira lección do mestre (de Galicia mártir) e Matáronlle un filo (de Atila en Galicia) acadan un expresionismo desgarrador semellante a algúns dos augafortes de Goya (a quen Castelao fai referencia en S.G., 189-90/423-24: «A cegueira dos españois é mal que non ten cura, porque é cegueira voluntaria. Cerran os ollos para non veren. Son os que representou Goya n-unha das súas augafortes: No hay desgracia que no les sorprenda»).

En *Atila en Galicia* a carraxe e a impotencia van cedendo o seu lugar ao sentimento e á compaixón, que emerxen do ánimo dos que contemplan estas imaxes. En *Milicianos* (once estampas pintadas en N. York no mes de agosto de 1938) Castelao indica no limiar que «relembra os primeiros meses da guerra cando a heroica tolería do pobo coutou a marcha dos militares e dounos tempo para crear o Exército da República» (Akal, 1989). Xa non denuncia nin combate, simplemente evoca e exalta os actos heroicos dos combatentes republicanos, nun espazo xeográfico que xa non é especificamente galego.

En conxunto, este Albumes constitúen a testemuña gráfica máis sangrante da masacre cometida nun pasado aínda recente, froito da intrasixencia, da intolerancia e do fanatismo.

Un quinto momento pode datarse na derradeira estadia de Castelao en Bos Aires (1940) onde pinta unha serie de *Debuxos de cegos* (tema moi presente en Castelao pola doenza que persoalmente lle afectaba), que rememoran paisaxes galegas, e dicta un Prólogo para un posible volume que reunise todos os álbumes desde *Nós* ata a Guerra Civil. E relata como os seus modelos os atopara nas portas da Igrexa das Ánimas de Santiago, onde os paisanos vestidos de calzón curto e pucha ribeteada, axuntábanse os domingos polas mañáns; ou no mercado da carballeira de Santa Susana, ou no Hospital; así os modelos «entrábanme, ao mesmo tempo, polos ollos e polos ouvidos». As persoaxes destas estampas (*Debuxos de negros* – inspirados en la Habana –; *Debuxos de cegos*; *Meus compañeiros*, etc.) son os cegos, os eivados, os pobres, os campesiños, os mariñeiros... Están tomados das clases populares e representan a denuncia, a comprensión e o compromiso coas súas dores, miserias, inxustizas e tamén esperanzas.

2.2. O compromiso político (con Galicia)

A traxectoria política de Castelao (1886-1950) e o achegamento ao republicanismo de corte federal, non se produce ata o seu ingreso nas *Irmandades da Fala* (1916), despois de que A. Villar Ponte publicara o manifesto *Nuestra afirmación regional*, no que defende con entusiasmo o idioma galego e preconiza a tese de Teófilo Braga sobre a Confederación Ibérica (con inclusión, claro está de, Portugal) e da man doutros galeguistas de comprobada fe democrática, rexeneradora, republicana e de tendencia obreirista, internacionalista, antiimperialista, antimilitarista e pacifista. Ata esa data, o pensamento de Castelao pasara por unha etapa agrarista de corte populista, reivindicativa, antiforal e anticaciquil; etapa compatible cun matizado maurismo, consignado nas páxinas de *El Barbero Municipal* - Semanario conservador de Rianxo (1910-1914) - en cuia fundación colabora. Este Semanario supón, no seu conxunto, unha esquemática e apaixonada reflexión sobre a loita anticaciquil e a defensa dos valores relixiosos tradicionais. A figura do cacique Viturro, secretario da Diputación Provincial (máis tarde alcalde de Rianxo), e dos seus secuaces, será o blanco dos seus ataques. Esta publicación convírtese para Castelao na súa primeira escola de artes gráficas. O mesmo Castelao o confesa máis tarde, falando do caciquismo (*S.G.*, 112/342): «Creo que fun eu o que máis combateu esta praga - falando, escribindo e dibuxando - e, polo mesmo, podo presumir de ser entendido na materia».

A partir do seu ingreso nas *Irmandades da Fala* Castelao tomará parte nas súas actividades, anque non en primeira liña. En diversas portadas de *A.N.T.* publícase o Decálogo do nacionalismo galego: Galicia era una nación e España un Estado (federal) constituído por catro nacións (Castela, Euzkadi, Cataluña e Galicia); pero a hexemonía de Castela traduciuse nunha opresión para a nación galega, convertíndose na causa dos males da sociedade e do Estado; Hespaña é (mellor, debe ser) unha confederación libre formada por esas catro nacionalidades, como paso previo á integración tamén de Portugal. É necesario galeguizar o sistema político, a administración, a ensinanza, a aplicación da xusticia e a actividade eclesiástica; establecer a cooficialidade da lingua galega e castelán; recoñecer o dereito positivo de Galicia e a persoalidade administrativa da parroquia rural galega; promover a desaparición das Diputaciones provinciais; eliminar o caciquismo, o cunerismo, o fraude electoral e introducir o sufraxio universal da muller. Estas son algúns dos obxectivos incluídos no Decálogo, ou ampliados posteriormente no pensamento teórico-polí-

tico de Castelao. Na orde económica se establece o libre cambio, a mellora das vías de comunicación, das técnicas agrarias e gandeiras; o fomento da industria, da comercialización e da produtividade agropecuaria e pesqueira; a redención dos foros (a terra para quen a traballe); o cooperativismo agrario e mariñeiro; un sistema de créditos para o desenvolvemento das pequenas explotacións e cooperativas... (J. Beramendi, 2004: 46-61).

En 1931 Castelao por Pontevedra e Otero Pedrayo por Ourense, en calidade de representantes do nacionalismo galego e como candidatos ás Cortes Constituíntes de 1931, recorren as súas respectivas provincias pronunciando cantidade de mítins cun programa concreto que defendía, de acordo coa tradición republicano federal e nacionalista, que Galicia tiña que ser unha nación dentro da República Federal Española. Pero a súa forza parlamentaria era mínima: eran só dous (e os primeiros na historia do galeguismo) que acadaran a acta de deputados. Así a proposta dunha República Federal foi rexeitada polos partidos maioritarios. De feito, a Constitución de 1931 (por medo cecais ás consecuencias dos nacionalismos para a unidade de España) establece unha República de carácter unitario e integral (anque *federable*), que deixaba, iso sí, as portas abertas a unha autonomía limitada para aquelas rexións que cumprisen tres condicións: que demostrasen unha forte vocación autonomista; que se aprobase a iniciativa mediante unha grande maioría dos seus Concellos, ou, cando menos, de aqueles Concellos que comprenderan as dúas terceiras partes do censo electoral da rexión; e, terceira, que a proposta fose aprobada polos dous tercios dos electores censados na rexión. (no caso de ser negativo o plebiscito, non podería renovarse a proposta ata pasados cinco anos).

Desde entón Castelao fará todos os esforzos posibles para conseguir, dentro do marco da Constitución, un Estatuto de Autonomía para Galicia e fundar, con esa finalidade, un partido netamente nacionalista. Así nace o Partido Galeguista, fundado en Pontevedra (6-7.12.1931). Pero o proceso autonómico estivo cheo de dificultades, desde a mesma constitución da ORGA (Organización Radical Autónoma Galega), cuxo líder era Santiago Casares Quiroga, co que Castelao se mostrará logo moi crítico, e a quen -di- chamábase 'Santiaguito'. É crítico tamén cos republicáns de 'casino', «convertidos fronte a nós en aduaneiros do patriotismo hespañol», e que nos causaron moito dano, ... *porque sendo eles os únicos obrigados a comprendernos, eran xustamente os que nos acusaban de separatistas e retrógrados (...)* E cando chegou a hora fomos nós, os galeguistas, mellores republicáns que os profesionais do republicanismo (S.G, 174/406).

Dos debates sobre a Constitución merece lembrarse, pola ironía de fondo, unha conversa con D. Miguel de Unamuno – co que Castelao mantiña fortes discrepancias verdo da defensa do idioma galego-. Esta é a narración: «Nas Cortes constituíntes dixo Don Miguel de Unamuno que estábamos facendo unha Constitución de papel. Eu era dos deputados que máis gostaban de ouvílo falar nos ‘pasillos’; pero aquel día dialogamos. Conteille unha anécdota que vou repetir agora, pedíndovos licencia para para presentala encoira: ‘Estábamos nun mitin de propaganda nas derradeiras eleccións, e un vello petrucio empeñouse en falar, e falou así: *Agora imos facer unha Constitución, que non vai ser como as outras, porque esta ímola escribir en papel de lixa para que ningún se poida limpar o cú con ela. (...) D. Miguel ceibou unha gargallada e dispoio de remoer a idea do vello petrucio fíxome unha proposición: Esa es la voz auténtica del pueblo y usted debe repetirla ahí dentro. Eu respondílle que non tiña autoridade para falar tan claro no Salón de sesións; pero máis d-unha vez sentín tentación de berrar dende o meu escano de deputado: ¡Que se escriba eso en papel de lija!» (S.G. 168/400).*

En xullo de 1932 Castelao escribe una carta ao catedrático universitario, Decano do Colexio de Abogados e concellal conservador do Concello compostelano, Enrique Rajoy Leloup (cesado mas tarde como como Catedrático e Decano polo franquismo en 1936; abó, por certo, de Mariano Rajoy, se bén éste no es máis que unha pálida copia do primeiro) para que o Concello de Santiago retomase o proceso autonómico. A tal efecto convoca a todas as forzas políticas e Concellos do país para dar cumprimento ao requerido pola Constitución. Enrique Rajoy, xunto a Alexandre Bóveda, será a alma, sostén e animador do proceso estatutario, sendo nomeado Secretario da Comisión Organizadora – presidida por Xaime Quintanilla – e logo Secretario do Comité Central de Autonomía de Galicia. En calidad de tal, visitará ao Xefe do Goberno para fixar a data do referéndum. Pois ben, a Asemblea de Concellos celebrouse na Facultade de Medicina (18-19, diciembre de 1932) e aprobouse o Estatuto cunha alta representación (máis do 80%). Só faltaba a plebiscitación popular, que foi demorada porque a autonomía de Galicia ocupaba un lugar moi secundario na orde de prioridades da ORGA, e porque o goberno central tampouco acababa de indicar unha data idónea para a realización de dito referéndum. Por outra parte, as mesmas tendencias dereitizantes do nacionalismo observaban con preocupación o carácter laico da República, a agudización da loita de clases e a actitude anticlerical das esquerdas

(e fronte a todo isto a dereita erguía como baluarte a bandeira dun nacionalismo católico).

Para colmo de males, nas eleccións a Cortes de 1933, Castelao e Otero Pedrayo perderon a súa acta de deputados, co que as disensións internas no seo do nacionalismo se incrementaron: a dereita adopta unha actitude belixerante contra todo tipo de nacionalismo laico, republicano e progresista, mentras Castelao e A. Bóveda (Presidente e Secretario do Partido Galeguista respectivamente), durante o chamado 'bienio negro' (de A. Lerroux/Gil Robles), eran desterrados de Galicia (noviembre 1934/septiembre 1935) co pretexto dun simple traslado por razóns técnicas de servicio (ambos eran funcionarios públicos do Estado), a Badajoz e Cádiz respectivamente. Pero, en realidade, tratábase dun desterro co que querían impedir un movemento autonomista, representado por dúas cualificadas figuras do Partido Galeguista (tendo en conta amais a insurrección de Asturias e a frustrada insumisión catalana).

Pero Castelao non desiste. A Asemblea do Partido Galeguista, consciente das súas escasas posibilidades, aproba unha política de alianzas coa esquerda republicana de Azaña que, a estas alturas, xa tiña absorbido aos republicáns de Casares Quiroga e aos radical-socialistas; alianzas coas que se vai constituir a Fronte Popular para as eleccións de 1936. No pacto programático republicano-autonomista constaba que, de ter éxito, o proxecto de Estatuto para Galicia se sometería de inmediato a referéndum popular. E así sucedeu: despois dunha activa participación na campaña e dunha longa demora, o 28 de xuño de 1936 o Estatuto de Autonomía para Galicia foi plebiscitado, superándose os dous tercios do censo necesarios para que fora legalmente aprobado.

Castelao era deputado de novo (elexido coa maior porcentaxe de votos rexistrada en Galicia) e, en calidade de tal, encabezou a delegación que fixo entrega do texto do Estatuto ao Presidente del Congreso, para que fora tramitado e aprobado definitivamente polas Cortes. Era o 15 de xullo de 1936. Como é sabido, o día 18 do mesmo mes se produce o levantamento militar (*S.G.*, 84/310). E grazas a encontrarse en Madrid, e non en Galicia, Castelao poido salvar a vida; non tiveron a mesma sorte en Galicia outros membros destacados do P.G. como A. Bóveda, Víctor Casas, Anxel Casal, Camilo Díaz, que xunto a numerosos líderes de movementos republicáns, socialistas, comunistas e anarquistas foron exterminados. En Madrid colabora activamente no recrutamento de gallegos para loitar a prol da República.

A partir destas datas comeza a pelerinaxe do Estatuto de Autonomía para Galicia e tamén a pelerinaxe de Castelao. En outubro de 1937 o goberno da República, democráticamente elixido, establece a súa sede en Valencia. Nesa data chegaban tamén a Valencia, entre outros galegos, Casares Quiroga, Portela Valladares, Alonso Ríos e, por suposto, Castelao, quen non aforraba esforzos para que o Estatuto, xa entregado en Madrid, fora aprobado polas Cortes. Neste contexto convén recordar que nas Cortes de Valencia (1º de outubro de 1937) se organizaron as Comisiones Parlamentarias, suprimindo a Comisión de Estatutos – que emitía o informe previo á tramitación e debate polas Cortes. Esta supresión supoñía un obstáculo respecto ao proceso do Estatuto de Galicia –. Pese a todo, nunha e noutra Sesión, Castelao pedía a palabra solicitando ‘a discusión e aprobación do Estatuto’. Pero, a bancada socialista (segundo o relato de Luís Soto) votaba sempre en contra. Castelao seguía insistindo, e a bancada socialista seguía votando en contra. Segundo comenta Luís Soto, «los socialistas, en su conjunto, opinaban que era una travesura inútil de Castelao el presentar y pedir en todas las Sesiones de las Cortes la aprobación de nuestro Estatuto, cuando ya funcionaban el de Cataluña y Euzkadi». E a verdade é que en setembro de 1931 o Estatuto Vasco – apoiado por nacionalistas e carlistas – fora rexeitado nas Cortes Constituíntes por sobrepasar os límites constitucionais (sería aprobado por maioría en outubro de 1936), mentres que o de Cataluña é aprobado, de forma controvertida, en setembro de 1932 (e suspendido en 1934, sendo detido e xulgado o seu presidente, Lluís Companys). Castelao, anos máis tarde, en alta mar, cando se dirixía ao que sería o seu exilio definitivo, deixa constancia da súa queixa pola «incomprensión dos repúblicos hispanos, que se negaron a equipararnos – di – con cataláns e vascos, sabendo que realizábamlos idénticos deberes constitucionales» (*S.G.*, 199/477). Despois de moitos esforzos e avatares o Estatuto é admitido a trámite parlamentario nas Cortes celebradas en Montserrat (1.02.1938). Pese a todo, os socialistas consiguen bloquear o proceso ao negarse a designar representantes para a Comisión de Estatutos.

Non deixa de ser paradóxico, e sintomático ao mesmo tempo, que o Estatuto fora aprobado polo Goberno republicano exiliado en México (na Sá de Cabildos, Palacio Municipal da Praza do Zócalo; edificio declarado territorio español para a celebración das sesións de Cortes), o 9 de novembro de 1945.

2.3. O compromiso cos vencidos e o legado político

Pese a todo, Castelao sigue loitando (case contra toda esperanza) para manter encendida todavía a chama da República, dunha III República Federal. É o que fixo en territorio español, na zona republicana, traballando a favor da República e prestando servicios á República. A inicios do 1940, ao abandonar N. York, declara: «Comecei a escribir este libro dispois de percorrer, de punta a punta, a Illa de Cuba e de cruzar os Estados Unidos, dende Niágara a Miami e dende N. York a California. Escribino, como se ve, dispois de facerlle *cruz e raia* ás Américas que deixamos (*S.G.*, 248-49/486-87). E cando empeza a escribir a segunda parte de *S.G.* confesa con amargura: «Perdemos a Guerra Civil, ou perdéronna, e o destino non me deixou asistir ao último lance da traxedia española, o máis terrible de todos. Saín de Hespaña antes do remate da guerra, e por este bó fado salvei as coartelas que compuxen alá, entre bombardeo e bombardeo, e que foron publicadas no semanario *Nueva Galicia*, órgano dos galegos antifeixistas» (...) Este traballo dormía no fondo dunha maleta desde que desembarquei en América, porque todo o afán da miña vida non me deu descanso para outra ocupación que non fose a defensa da República...» (*Ibid.*, 140/370). E Castelao estaba convencido de que coa República Federal se podería ter evitado a Guerra Civil: «Abonda con dicir que a República e a Constitución morreron antes de crear as súas defensas, e por non crealas. ¿Ou é doado crer que con Cataluña, Euzkadi e Galicia autónomas fose posible a Guerra Civil? Nós estamos seguros de que nin tansiquiera xurdirían as causas que a produxeron...» (*Ibid.*, 160/392).

En Valencia, xunto a outros republicáns e nacionalistas, organiza a todos os galegos antifascistas que habitan na zona, constituíndo unha asociación unitaria que se chamou Solidaridade Galega Antifascista. Esta asociación realizou actividades importantes non só na propia demarcación territorial, senón tamén coa galeguidade das Américas. Existía en Castelao unha preocupación constante por relacionar a Galicia de acó coa Galicia emigrada. Un periodista sueco que lle fixera unha entrevista quedou moi sorprendido cando Castelao lle dixo que a capital de Galicia era Bos Aires (pois alí había 500.000 galegos emigrados).

Simultaneamente na zona republicana Castelao colabora como artista e con escritos na Revista *Nueva Galicia* – Boletín quincenal de escritores antifascistas –, bilingüe, sostida polo Partido Comunista. Publica as treinta e tres entregas da segunda serie *Verbas de chumbo*

–aparecidas en *A Nosa Terra*–, en defensa das reivindicacións nacionais de Galicia e da súa autonomía; sigue pintando estampas recollidas nos Albums de *Galicia Mártir* (publicado polo Ministerio de Propaganda da República), *Atila en Galicia* (publicado por la C.N.T); estampas nas que retrata en negro a traxedia da represión en Galicia, e cumpre coas misións que lle encarga o Ministerio de Propaganda da República; entre elas, a de realizar unha viaxe á la Unión Soviética, como membro dunha Delegación, para conmemorar día 1º de maio de 1938 e para expoñer tamén as súas estampas da Guerra Civil no Museo da Revolución da capital rusa. A viaxe dura 26 días, e as impresións da mesma fueron recollidas en diversos números da revista *Nueva Galicia*. O mesmo Castelao fai a síntese: «La Unión Soviética –di– es un mundo distinto en el que no hay capital monopolista ni puede existir clase alguna de dominación caciquil; es un mundo que camina cara a la perfección, aunque no sea un mundo perfecto. El pueblo ruso hizo un gran sacrificio por todos los habitantes del mundo, y el experimento que realizó, aunque no hubiese triunfado, merecía recuerdos de gloria, pero además como triunfó le dejó al mundo entero un espejo donde mirarse» (L. Soto, 52). Certamente Castelao non era comunista. El mesmo o confesa cando cita a Stalin: «Conviene decir que apelo a Stalin, no por sentirme inclinado a la organización internacional que él dirige (*yo vivo en latitudes muy distantes del comunismo*), sino porque en el problema de las nacionalidades abraza, con decisión, el ideal patriótico de la libertad. Apelo a él porque reconoce el derecho de las nacionalidades, dentro de una unión del Estado, y da solución justa al problema que plantean los pueblos diferentes que no renuncian a la idea de una unidad superior. Pero, sobre todo, apelo a este hombre porque no es un simple teorizante, pues sostiene prácticamente el último y más radical tipo de federalismo» (*S.G.*, 39-40/253-56).

E nesta mesma dimensión de comprensión e proximidade ao comunismo, polos mesmos anos, tamén en *Nova Galicia* (6/06/1937) publica un traballo titulado «Os novos símbolos da nova Galiza», no que propón un novo escudo para Galicia, xa que o tradicional debe cambiarse por outro: *Seríamos parvos –di– se creésemos que pode subsistir despois da guerra o escudo tradicional de Galiza co seu emblema eucarístico, pois aínda que lle atribuísemos unha outísima significación poética, identificando-o co Santo Graal, non sería respetado polos sobreviventes galegos despois do sacrílego poder da Eirexa Católica no noso país. Acatemos, pois, a realidade e creemos un novo escudo. E a súa proposta supón unha transformación do emblema comunista no que o martelo é substituído por unha estrela (a fouce*

permanece), o campo de fondo azul está circunvalado polo aforismo «antes mortos que escravos», e bordeándoo todo unha sirea. Velaquí a explicación de Castelao: *Non-nos quedaba máis que a fouce de ouro sobor dun fondo azul e a estrela bermella, como emblemas do Traballo e da Liberdade. Ourelando o escudo compría deixar patente o martirio de Galiza. E a sirea, que pertence á heráldica galega, como símbolo mariño que fale do engado atlántico, orixe das nosas aventuras. Así quedaría representada a unión dos campesiños e mariñeiros no escudo de Galicia.*

Pouco despois de regresar da Unión Soviética, o Goberno da República presidido por Juan Negrín, comunica a Castelao a conveniencia de realizar unha viaxe de propaganda por América para fomentar a unidade das comunidades españolas, recabar fondos e difundir e defender os chamados «trece puntos» de Negrín, que o goberno acababa de aprobar e sobre os que se podería establecer un principio de acordo cos nacionais franquistas. Pero a oferta foi rexeitada por Franco, que esixía unha rendición incondicional das forzas republicanas. Frustrado este intento para acadar a paz, Negrín emprende unha grande ofensiva que resultou ser desastrosa desde o punto de vista militar e económico.

Rematada a Guerra, Negrín primeiro se instala en Francia, logo fuxe a Londres e finalmente se exilia en México, onde vai presidir a Comisión das Cortes no exilio ata 1945, data na que é obrigado a dimitir polas súas diverxencias con Indalecio Prieto e Diego Martínez Barrio.

Castelao era coñecedor da catadura política, moral e financeira de Negrín (recórdese o de financeiro polo chamado 'ouro de Moscú' tan explotado posteriormente por la propaganda franquista, cando era Ministro da Fachenda: a evacuación e remesa de dous tercios da reserva de ouro do Banco de España primeiro a Cartagena e logo a Moscú). Negrín foi, sen dúbida, un dos persoeiros máis controvertidos da II República Española. Castelao así o reconece: *Sabíamos que a República de 14 de abril morrera o 18 de xullo e que o povo hespañol non estaba loitando pol-a Constitución de 1931 (...) A sonada declaración dos trece puntos, que o goberno ceibou o 30 de abril de 1938, non foi acollida en serio, e as gargalladas da xente furaron as fronteiras. ¿Qué valor podían ter para nós aquelas verbas de Negrín que o povo non acreditou e que se tomaron como acto de propaganda para o exterior? (S.G., 148-50/378-80). Castelao acepta, a pesar de todo, a misión que se lle encomenda e comeza a compañía de propaganda da República e dos 'trece puntos', se ben non estaba de acordo con algún deles.*

Castelao inicia o periplo e parte para Norte América (xullo de 1938), elixindo como compañeiro de viaxe a Luís Soto. Alí -di- 'as colonias españolas eran casi totalmente antifascistas'. Só no que restaba do mes de agosto foron máis de sesenta os actos organizados en N. York e arredores. E a continuación emprenden unha xira organizada pola Casa de Galicia por diversas cidades de Norte América. En N. York realiza, con enorme éxito, unha exposición dos seus debuxos, álbumes e de estampas da Guerra. Na mesma cidade pinta o *Album Milicianos*, publicado polo Frente Popular Antifascista Gallego, como recoñecemento á bravura do exército popular que loita pola democracia en España.

E de N. York a Cuba, invitados pola Casa de Cultura de La Habana, dirixida e apoiada por galegos, na primeira época do Batista todavía liberal. Castelao e Soto son recibidos con entusiasmo por parte das forzas progresistas do país e por galegos e republicáns residentes na Illa. Igual que en EE.UU realizan una xira con actos e mítins de propaganda nas principais cidades de Cuba. Castelao pronuncia dúas conferencias sobre «Galicia y Valle-Inclán» e «Federalismo español». No seu discurso de despedida conclúe a estadía con estas palabras: «No me despido, porque en espíritu estaré siempre con los españoles leales de América. Los españoles traidores significan para Cuba un grave peligro y es necesario poner coto a sus actividades, antes que ese movimiento se incremente y quiera machacar todos los derechos democráticos y humanos. Les ofrezco a todos el esfuerzo que de mi necesiten y les pueda prestar. Viva Cuba libre» (L. Soto, 85).

En barco regresan a N. York (febreiro de 1939) e aproveitan a ocasión, durante o traxecto, para facer un balance da situación e do traballo realizado na Illa, concluíndo que «el fascismo se hundirá ensangrentado y que Galicia, a pesar de las fracciones y chapuzas, alcanzará su liberación nacional». Mentras tanto Castelao seguía escribindo, día a día, *Sempre en Galiza*, obra que comezara xa cunha serie de traballos publicados en *Nueva Galicia*. Tamén en La Habana expuxera as súas estampas e debuxos, incorporando os *Dibuxos de negros*, inspirados na Illa e polos que ambos (Castelao e Soto) recibiron senllos Diplomas de Presidentes de honora da Federación Mundial de Sociedades Negras. De marzo a xuño continuaron en N. York a súa labor de contacto persistente e de propaganda republicana.

Luis Soto, despois de dous anos de convivencia con Castelao (1937-1939) deseña unha 'humilde semblanza' súa, destacando a súa enorme actividade e calidade artística, literaria e política, que mereceu a admiración e o recordo de todas as persoas que neses momentos

dramáticos loitaron pola democracia. A súa obra artística é metódica, persistente, diaria. Os Álbumes *Galicia Mártir*, *Atila en Galicia* e *Milicianos* «constituyen históricamente – afirma L. Soto – la página más interesante de la historia de nuestra guerra y solamente para igualarla hay que llegar al Guernica de Picasso» (*Ibid.*, 256). Ao aceptar eu – sigue relatando Soto – que na Península Ibérica había cinco nacións (España, Galicia, Euzkadi, Cataluña y Portugal), Castelao manifestou «que yo era más nacionalista que ninguno y que mis ideas sociales reforzaban y ayudaban a la concepción y realización de los principios de autodeterminación y de soberanía de las naciones oprimidas» (L. Soto, 258). Incluso lle facilitei a Castelao o libro de Stalin sobre o problema nacional: «Castelao quedó asombrado de admiración y pasó cuarenta y ocho horas sin salir del hotel, estudiando y analizando las teorías filosóficas de Stalin sobre el problema nacional» (*Ibid.*, 260). Efectivamente, por encargo de Lenin, Stalin escribira un artículo titulado «El problema nacional y la socialdemocracia», publicado logo, en 1914, co título «El problema nacional y el marxismo» (*S.G.*, 39/253), no que describe os factores definidores e configuradores da identidade nacional: idioma, territorio, vida económica e hábitos psicolóxicos, reflectidos nunha comunidade cultural.

Continuando o itinerario, pero xa sen L. Soto, Castelao parte para Bos Aires (1940) «ao encontro da Galicia ideal que é a mellor Patria que hoxe se me pode ofrecer» (*S.G.*, 227/465). Sería a súa segunda estadia na capital bonaerense (a primeira tivera lugar aos nove anos de idade, permanecendo alí ata os quince). A vida de Castelao na posguerra continúa centrada na reorganización das comunidades galegas no exilio, coa esperanza de que, despois do trunfo das potencias aliadas na Segunda Guerra Mundial, se acabaría a dictadura franquista. Sigue traballando na redacción de *Sempre en Galiza*, (cuxa primeira edición verá a luz pública en 1944), e alentando a esperanza da República, pese ao desencanto producido pola actitude dos países democráticos, ao ir recoñecendo o réxime franquista (Francia e Reino Unido) e ao desalento causado polo comportamento acomodaticio dalgúns nacionalistas do interior de Galicia. Convén recordar, ao respecto, que en 1936, ao iniciarse a Guerra Civil, as cuatro grandes potencias Francia, Reino Unido, Alemaña e Italia, firmaran un pacto de non intervención no conflito, pero Alemaña e Italia non respetaron o pacto e enviaron tropas, material e apoio financeiro ás forzas sublevadas; a neutralidade de Francia e do Reino Unido perxudicaron ao goberno lexítimo da República, ao impedir unha axuda semellante.

Dotra banda, a ditadura salazarista de Portugal, xa desde 1937, recoñecera a lexitimidade do goberno de Franco, e en 1942 firman o Pacto Ibérico. A raíz de este recoñecemento Castelao e Suárez Picallo escriben unha durísima Carta ao Dictador de Portugal – Oliveira Salazar –, acusándoo de ter prestado apoio aos militares sublevados e de represaliar ás forzas lexítimas republicanas. Vale a pena reproducir literalmente algúns fragmentos desta Carta:

– Aseguráronnos que V. cree en Dios. Non-o sabemos (...) Non-o sabemos, porque Dios – infindamente bo, sabio, xusto e ademais inmortal – non quixo ser Dictador e concedeunos o libre albedrío para que nós mesmos buscásemos a felicidade; mentras que V. – cativo verme que se considera feito a imaxe e semellanza de Deus – non tivo reparos en aferrollar a liberdade do pobo portugués e sometelo á súa vontade. ¡Gran pecado de soberbia, señor Dictador! (...)

– Sabe V. que Portugal reclamou e conquireu, violentamente a súa independencia nacional, máis que por tronzar a unidade hispánica, por non someterse á tiranía centralista. Portugal non quería morrer asimilado por Castela e nun rapto de xenio, tronzou os vencellos familiares, pideu a separación de bens e foise a vivir a súa vida na mellor fachada do fogar común, na gran fachada do Atlántico. Non cabe dúbida de que foi Portugal quen rompeu a unidade hispánica. E fixo ben (...)

– ¿Cree V., señor dictador, que Portugal pode diñamente axudar aos militares hespañoles no afán de abolir as autonomías? Pois V. axuda a eses facciosos e concede asilo xeneroso aos políticos do vello sistema, convirtiendo a Portugal en 'galiñeiro' de España (...)

– Sabe V., a pesares de ser xudeo, que Galicia e Portugal forman étnicamente un mesmo pobo. Fóronno no abrente da Hestoria e camiñaron xuntos moito tempo, a falar e cantar no mesmo idioma (...)

– Xuntos creamos una cultura e un xeito de vida. E o Miño era o noso pai. Sabe Vd., que aindaa dispois da malfadada separación Galicia e Portugal queríanse como dous enamorados. Portugal era el mozo forte que ficou para a guerra, e Galiza foi a moza que ficou a tecer saudades. Galiza déralle a Portugal, en prenda de amor, a fala e a arte; Portugal doulle moitas veces a Galicia o acorro do seu brazo forte. Sabe V. que a separación foi desventurada. A Portugal faltoulle a forza 'frénica' de Galiza e toleou; a Galiza le faltoulle a forza simpática de Portugal i esmoreceu. A Portugal faltoulle o 'camino estrelado de Europa' e a Galiza faltoulle a continuidade na hestoria (...)

– Sabe V. que os galeguistas éramos algo máis que políticos. Respetá-bamos, como non, a fronteira que separa os dous Estados peninsulares, pero queríamos alas para voar e comunicarnos con vós, por riba do Miño, por riba dos carabineiros e dos gardiñas (...)

– ¿Cre V., señor Oliveira, que os galeguistas estábamos infectados por algunha enfermidade perigosa para o pobo portugués? Pois V. tratounos

como apastados, metendo a galeguistas en cadeas inmundas o entregándoo aos asesiños de Falange Española (...)

- Sabe V. que os intelectuaes portugueses e galegos comenzaban a formar unha comunidade cultural que sería outro expoñente da nosa estirpe atlántica (...) Un poeta, amigo de Vd., quixo engaiolar a Galicia con este reclamo: 'Deixa Castilla e ven a nós'. Sabe V. que os galeguistas fechábamos os ouvídos a todo chamamento ilícito; pero queríamos ser fideles aos legados da tradición e cada vez nos sentíamos máis empurrados cara Portugal. O río Miño quería xuntarnos de novo (...)

- Cree V. que se pode axudar descaradamente aos imperialistas hespañoles? Pois V. fíxose cómplice deses asesiños que cometeron en Hepaña o crime máis arrepicante que a Hestoria rexistra. E V. fechou as portas, sempre abertas, da nosa República, aos seus propios amigos que logo rendirán contas ante a xusticia inexorable do pobo portugués.

- Sabe V. que na Galizia - ¿aínda irmán de Portugal? - cometéronse miles de asesiñatos (...) Cre V. que os bons galegos - enloitados para sempre - poden vivir sen maldecilo? Pois nós decimoslle que V. causou o loito de moitas familias galegas por non abrir xenerosamente as portas de Portugal. E decimoslle máis: V. será para os superviventes de Galiza algo menos que un asesiño; será un cómplice de asesiños. (Carta a Oliveira Salazar, Dictador de Portugal, Nova Galiza, 2, 20.04.1937, en C. Rodríguez Fer - Editor -, Castelao, *Verbas de Chumbo*, 1982: 207-213).

Finalizada a Guerra, as potencias democráticas neutras van recoñecendo ao réxime franquista. Castelao colabora na *Revista Pensamiento español*, de considerable prestixio entre os expatriados españois. Pinta a serie de cegos titulada «Os meus compañeiros»; estrea en Bos Aires e Montevideo a obra de teatro *Os vellos non deben namorarse*; e continúa escribindo el III Libro de *Sempre en Galiza*.

En Montevideo (15.11.1944) créase o Consello de Galicia polos deputados galegos Castelao, E. Villaverde, R. Suárez Picalo e Alonso Ríos co obxectivo de gardar, manter e defender, como fideicomisarios, a última vontade de Galicia e do pobo galego, expresada no plebiscito de 1936. Formalmente o Consello non foi creado como un goberno gallego no exilio, mentras que o País Vasco e a Generalitat de Cataluña sí tiñan os seus gobernos no exilio, emanados das súas respectivas eleccións. En Bos Aires fúndase tamén a *Revista Galeuzca* con vascos e catalanes (agosto, 1945-julio, 1946) co propósito de unificar, integrar a Castela e, no seu caso, tamén a Portugal na Confederación Ibérica que viñan propugnando. Segundo o xuízo de I. Anasagasti (1985) no seu momento *Galeuzca* foi unha realidade política que produxo unha positiva solidariedade, mantendo a través da súa publicación e da súa coordinación unha plataforma política moi interesante

e, estando xa na historia, pode algún día facer historia. Na sesión parlamentaria de México na que se reconstituen as institucións da República, Castelao consegue finalmente que se constituía a Comisión de Estatutos.

E no mesmo ano, dentro da concordia institucional republicana, Castelao acepta a proposta de formar parte, en calidade de Presidente do Consello e como representante de Galicia (como ministro sen carteira e sen secretaria) dun goberno de amplo espectro, con diversas tendencias, da República no exilio. O goberno estaría presidido por José Giral. (que fora fundador con M. Azaña de Acción Republicana e membro de Izquierda Republicana, desde a fusión de Acción Republicana, Partido Radical Socialista e ORGA). Este Gobierno preséntase ante as forzas aliadas da comunidade internacional (ONU, en proceso de constitución) como alternativa á dictadura franquista. Pura formalidade, sen contidos; puro papel mollado dunha República en precario, sen territorio, sen unidade de acción, con conflitos internos e rupturas e instalada no exilio. Foi unha experiencia transitoria, pouco máis dun ano, que motivou a residencia de Castelao en París e que deixou no seu ánimo – ao regresar a Bos Aires – o pouso dunha sensación de illamento e mesmo a experiencia dun triste fracaso. Ao remate do libro III de S.G., despois de reproducir un discurso pronunciado no acto realizado por republicáns españois no Stadium Centenario de Montevideo (18 de abril de 1943), Castelao reitera o seu afán de concordia española afincada nos seguintes puntos: «a) *Respeto á Constitución de 1931 en canto é obrigado respetar o seu orixe democrático.* b) *Promulgación do Estatuto galego en canto se volva á legalidade republicana e ao mesmo tempo que sexan restaurados os Estatutos de Cataluña i Euzkadi.* c) *Constitución próisima do Estatuto do Estado hespañol en réxime federal*». «Cicais – **continúa** – o paso que acabamos de dar resulte inútil, pero endexamais se dirá que os galeguistas negamos o noso concurso aos demócratas aitivos tanto en España coma do mundo» (S.G., 422/664).

No mes de agosto de 1947, cando xa lle rondaba a enfermidade fatídica (o 'corvo', dirá el), de regreso a Bos Aires no Paquebote Campana, redacta os últimos sete capítulos de *Sempre en Galiza*, incluídos na segunda edición de 1961, e formula a súa proposta autonomista dentro dunha concepción republicano-federal, articulada en catro momentos progresivos: a) Autonomía integral de Galicia para federarse cos demais povos de Hespaña. b) República Federal Hespañola para federarse con Portugal. c) Confederación Ibérica para ingresar na Unión Europea. d) Estados Unidos de Europa para constituir a Unión Mundial (S.G., 477/725). Confederacións progresivas, en círculos

concéntricos, que afectan á autonomía dos pobos confederados, tendentes a ampliar o radio de integración ata chegar á Unión Mundial. Claro exemplo do que para Hegel sería a plasmación da dialéctica do universal e do concreto, que integraría – respectando a súas autonomía e as súas identidades – aos diversos pobos-nacións da Hispania ou da Península Ibérica e aos diversos pobos de mundo enteiro: Hespaña, Unión Europea, Unión Mundial.

Á consecución deste ideal dedicou toda a súa vida: a súa actividade artística, literaria e política. No 1949 descubréselle un cancro de pulmón. O sete de xaneiro de 1950 morre en Bos Aires e é enterrado no Panteón que o Centro Galego tiña no Cemeterio da Chacarita. Por iniciativa da Delegación de México na Conferencia de San Francisco das Nacións Unidas aprobárase unha moción de repudio ao goberno de Franco e se recoñecía a lexitimidade do goberno da República. Esta moción é ratificada pola Asemblea Xeneral da ONU en febreiro de 1946. Pero en 1950 Franco consegue a anulación desta moción e o posterior ingreso de España como membro das Nacións Unidas (1955), o que ocorre co apoio do Vaticano (co que se firmara o Concordato de 1953) e cos pactos establecidos cos Estados Unidos. Castelao xa morrera e non puido narrarnos, polo tanto, a experiencia do que sería para el outra amarga decepción, pero deixanos a experiencia do exilio e da sá morte no exilio. A noticia da súa morte – comunicada por cable – tivo una enorme repercusión en todas as comunidades del exilio. En España, a Dirección Xeneral de Prensa franquista remitiu a seguinte instrucción aos medios de comunicación:

Habiendo fallecido en Buenos Aires el político republicano y separatista Alfonso Rodríguez Castelao se advierte lo siguiente:

La noticia de su muerte se dará en páginas interiores y a una columna.

Caso de insertar fotografía, esta no deberá ser de ningún acto político.

Se elogiarán únicamente del fallecido sus características de humorista, literato y caricaturista.

Se podrá destacar su personalidad política, siempre y cuando se mencione que aquella fue errada y que espera de la misericordia de Dios el perdón de sus pecados.

De su actividad literaria y artística no se hará mención alguna del libro «Sempre en Galiza» ni de los álbumes de dibujos de la guerra civil.

Cualquier omisión de estas instrucciones dará lugar al correspondiente expediente. (As notas necrolóxicas, p. e., de La Voz de Galicia, El Correo Gallego, La Noche..., respectan escrupulosamente a instrucción recibida).

Claro exemplo de manipulación histórica, doutrinal e política, e de imposición do silencio desde 'a paz dos cementerios'.

Restablecida a democracia en España – e funcionando en Galicia o Estatuto de Autonomía –, o 4 de decembro de 1984, os seus restos mortais foron trasladados a Galicia e depositados no Panteón de Galegos Ilustres, ubicado na Igrexa de San Domingos de Bonaval. Pero o acto do traslado non deixou de ser controvertido: a Federación de Sociedades Galegas criticara en Bos Aires os manexos caciquís dos seus organizadores; en Galicia, o evento foi contestado fortemente polos movementos nacionalistas que acusaban ás autoridades políticas de rendirle agora honras a quen obrigaran a exiliarse, e a quen entón, de quedarse en Galicia, houberan fusilado.

O legado. – El día 2 de xullo de 1944, o Centro Ourensán de Bos Aires organiza un acto-homenaxe a Castelao pola recente publicación de *Sempre en Galiza* – obra considerada como a Biblia do galeguismo – Asisten máis de mil cincocentas persoas con representantes da emigración galega, de republicáns españois, de nacionalistas vascos e cataláns e de arxentinos. Castelao pronuncia un discurso que pode considerarse, á vez, como unha autoxustificación da súa traxectoria e compromiso persoal, unha reafirmación dos seus principios e un testamento ou legado político propio del e da súa xeneración. Declara, ao inicio, a súa lealdade e solidariedade ao país arxentino, o privilexio de poder formular diante dos asistentes un xuízo sobre a súa obra e sobre si mesmo, o seu intento de 'elevator a la categoría de idea (en *Sempre en Galiza*) o que no Album *Nós* era puro sentimento', a súa dedicación á política por vocación (e non por profesión, pois, afirma, «a política non foi nunca a miña profesión») e a súa concepción da arte, como expresión, interpretación e compromiso co seu pobo, coas súas dores e esperanzas. Establece, a continuación – despois de preguntarse '¿Qué digo en mi libro?' – un decálogo configurado por sete teses explicitamente formuladas e tres confesións e/ou aspiracións insertadas no mesmo discurso:

Primera. «Digo y demuestro que Galicia tiene una lengua propia, reflejo de otra anterior, desaparecida, probablemente celta... y que la lengua gallega actual es hija del latín, hermana mayor del castellano y madre del portugués, en la que ha creado uno de los monumentos líricos más antiguos y admirables de Europa (...)

Segunda. Digo y demuestro que Galicia tiene un territorio propio, delimitado por fronteras naturales, territorio de formas suaves y entrañas duras, que fue isla de piedra cuando el resto de la península yacía en el fondo de los mares formativos, y que hoy semeja como

una inmensa esmeralda engarzada en el extremo de las sierras cantábricas. Finisterre para el mundo antiguo y muelle de Europa para el mundo nuevo.

Tercera. Digo y demuestro que Galicia tiene una morfología social y económica de tan rara originalidad que no hay ecuación posible entre sus preocupaciones y las del mundo capitalista, y que su antiguo derecho consuetudinario sigue practicándose y respetándose como bueno, pero a hurtadillas de la justicia oficial, de modo que Galicia vive al margen de la vida jurídica de España.

Cuarta. Digo y demuestro que Galicia tiene una cultura propia, tan insular como fue su tierra en los tiempos geológicos, que se revela en todas las manifestaciones de su arte y de su sabiduría, en su música, sus instrumentos, sus danzas y sus canciones, en los estilos de su arquitectura civil y religiosa, en el lirismo de su literatura oral y escrita, en el ritmo de sus expresiones, en la filosofía de sus refranes, etc.

Quinta. Digo y demuestro que Galicia obedece a fondos primitivos, insobornables e intransferibles, como Bretaña con Francia y Escocia con Inglaterra, y cuyo carácter peculiar y ancestral se advierte y trasluce en la tolerancia, la crítica, el humor, el trasacuerdo y la saudade – palabra que no tiene equivalente en los demás idiomas.

Sexta. Digo y demuestro que Galicia es un país predominantemente celta y que todos los que allí llegaron después procedían de un mismo tronco y repiten la misma sangre, de modo que nosotros podíamos invocar nuestra insularidad racial si no creyésemos que en estos momentos eso pudiera constituir un pecado y un delito.

Séptima. Digo y demuestro que Galicia conserva íntegramente todos los atributos de una verdadera y auténtica nacionalidad, iniciada en los albores de la historia y mantenida a través de muchos siglos adversos.

Octava. (...) Nosotros ni somos castellanos ni somos separatistas. Nosotros somos lo que somos: gallegos. Porque si no fuéramos gallegos no seríamos nada, y no siendo nada mal podíamos ser españoles, que es lo que queremos ser por propia voluntad, no a la fuerza. Para los gallegos el separatismo no constituye un ideal humano, no puede ser un ideal, y sólo lo concebimos como una actitud de dignidad ante una ofensa irreparable, que supone un estado de desesperación que no ansiamos para nosotros ni para nadie (...).

Novena. (...) Nosotros, como todos los miembros de *Galeuzca*, deseamos una España constituida por el libre consentimiento de sus diversos pueblos: fuerte, eficaz, seria, equilibrada, que pueda defendernos; y frente a la concepción centralista del Estado, a todas luces

fracasada, que sólo ha servido para mantener el desbarajuste o la dictadura, nosotros proponemos una concepción realista, capaz de restaurar la España de los grandes hechos. Rechazamos los delirios imposibles y apelamos a la cordura (...)

Décima. (...) Sería excesiva locura seguir buscando la salvación en la lucha sangrienta, despiadada, cruel y casi siempre estéril de los hombres cuando podemos encontrarla en la superación constante de todos los valores nacionales, unidos, que integran el acervo peninsular, si es que queremos recobrar la razón y con ella la grandeza perdida, si es que queremos añadir a la vieja y noble tradición, interrumpida por cuatro siglos de historia desventurada, una nueva y gloriosa tradición. Esto es, seguir volando por el cielo de las abstracciones, sin tocar pueblo ni tierra, fiando más en la demostración aristotélica que en la experiencia y el experimento, hasta que nos sorprenda la lucidez de la muerte, a un mismo tiempo, como en la agonía de Don Quijote, el caballero de la triste figura (...).

Este é o Decálogo, que o mesmo Castelao formula como síntese do seu pensamento, da súa actitude e do seu compromiso; este é o legado que quere transmitir á posteridade. E é xusto nesta dimensión (utópica, claro está, a pesar de que el sostén que non se trata de 'delirios imposibles') onde cabe preguntar se a figura de Castelao é só a representación dun pensador clásico, ao que se puede recorrer a nivel de información e de erudición; se é unha figura santoral e reverenciabile, pero xa obsoleta; se é a expresión dun mitoloxema, ou se todavía, nas circunstancias actuais, ten algo que dicir. Polo menos tenemos que admitir que Castelao é testemuña dunha época e instrumento moi útil para comprender unha serie de eventos: a historia de Galicia no contexto dos demais pobos de España; o proceso identitario e de configuración do galeguismo despois da morte de Rosalía de Castro; o xurdimento do agrarismo; o nacemento e significado das *Irmandades da Fala*; os momentos de consolidación do nacionalismo gallego e a fundación del Partido Galeguista; a presencia de diputados nacionalistas nas Cortes da Segunda República; a Guerra Civil española; a dura experiencia do exilio; o desengano producido polas democracias europeas por mor do recoñecemento do réxime franquista; a teima obsesiva e perseverante por reorganizar o nacionalismo galego na emigración; a doorosa comprobación do comportamento de algúns nacionalistas acomodaticios do interior e, a pesar da experiencia do fracaso da Segunda República, a viva fe no ideal dunha III República Federal.

Certo que a constitución dunha República Mundial, como momento culminante da súa progresiva concepción republicano-federal, rezuma unha forte dose de utopismo; pero os principios que a inspiran e o respecto á autonomía e á diferenza dos pobos confederables ou confederados, está en sintonía coa idea da auténtica unidade europea, a dos pobos e das nacións. O deseño desta unidade trae o camiño posible para o respecto mutuo, para a convivencia e a solidariedade humana, para unha dialéctica integradora da singularidade e da universalidade, do concreto e do universal, da identidade e da diferenza dos pobos con ou sen fronteiras, con ou sen estados.

A Castelao, o mesmo que á maioría da tradición republicano-federal, iniciada nas *Irmandades da Fala*, se lle poden aplicar unha serie de rasgos que o definen como: anticaciquil, antiimperialista, anticolonialista, antimilitarista, pacifista e igualitarista. Na dimensión exacta destes cualificativos – que veñen a confirmar a figura do pensador e do intelectual comprometido – cobran un sentido de rabiosa e estremecedora actualidade as seguintes afirmacións que resoan como sentencias lapidarias: unha, cando lembra o consello que lle deu o crego Solla, ao comezo da súa actividade política: «Ti pon moito coidado en que ninguén queira facer xustiza contra ti en nome de Deus (...) Non hai home máis ruín que aquel que pretende facer xusticia en nome de Dios» (*Cuadernos*, 1993: 51). (Seguro que, co tempo, pensaría na figura do dictador Franco e, posiblemente, na de Oliveira Salazar; hoxe esta sentença aplicaríalla a G. Bush e secuaces, á ‘súa guerra xusta’, ‘guerra preventiva’, ‘xusticia infinda’, ‘paz xusta e duradeira’, ‘nueva orden mundial’, etc., executadas, segundo Bush, co beneplácito de Deus). E tamén esta outra: «Se todo-los galegos creésemos en Deus podíamos encomendarlle a ÉL o castigo dos crimes cometidos en Galiza; pero é que os sentimentos cristiáns están moi debilitados en toda Hespaña dendes que alí se invocou o nome de Deus para matar» (*S.G.*, 253/491). Quixera precisar ao respecto que a Castelao – anti-imperalista, anti-militarista e pacifista – se lle poden aplicar os rasgos típicos do intelectual de esquerdas, de antes e de despois da Segunda Guerra Mundial – segundo declaracións de M. Foucault -: *universalista*, capaz de formular propostas sobre calquer asunto; *prescriptivista*, que determinaba o que estaba ben e o que estaba mal; e *profético*, respecto ao que ía acontecer no futuro. Rasgos aos que engadiríamos nós o de *partidista*, pola súa defensa permanente da nacionalidade de Galicia, como pobo autónomo e diferenciado, integrado nunha República Española de carácter de federal.

E falando do presente, de vivir no presente, Castelao aliñárase hoxe con moitos dos manifestos firmados por pensadores e intelectuais actuais como «No en nuestro nombre», asinado por Chomsky e noventa e nove intelectuais, con moitas adhesiones posteriores, ante a invasión de Irak, como «Contra la barbarie, Manifiesto de la Alianza de Intelectuales Antiimperialistas» – que toma como referente moral e histórico a Alianza e o Congreso de Intelectuales Antifascistas de 1936 –. Pero non se aliñaría co manifesto «Carta desde América», de tendencia imperialista y belicista, firmado por sesenta catedráticos americanos, entre os que figuran F. Fukuyama e Samuel Huntington.

Este é, en síntese, o ideario e a actuación política de Castelao, como artista, como político, como pensador e intelectual comprometido; a súa experiencia nacionalista militante no marco da tradición republicana-federal; o seu desencanto e sufrimento no exilio e o seu legado práctico-teórico á posteridade.

Referencias bibliográficas

- ALEXANDRE, M., *Castelao segundo Rañolas*, Galaxia-Vigo, 2000.
- ALONSO FERNÁNDEZ, B., *O exilio de Castelao*, A Nosa Terra.
- ALONSO MONTERO, X., *Castelao*, Akal, Madrid, 1976.
- ANASAGASTI, I., *Crónicas. Castelao y los vascos*, Bilbao, Idatz Ekinza, 1985.
- ÁLVAREZ, S., *Castelao y nosotros los comunistas*, Edición do Castro, Sada, A Coruña, 1984.
- BARREIRO, X. L., *Indalecio Amtesto – Filósofo, Republicano, Masón –*, Santiago, 1991.
- BARREIRO FERNÁNDEZ, X. R., *O levantamento do 1846 e o nacemento do galeguismo*, Pico Sacro, Santiago, 1976.
- IDEM, *Galicía. Historia*, vol.VI, Hércules Edicións, A Coruña, 1991.
- BERAMENDI, X., *Vicente Risco no nacionalismo galego*, Santiago, 2 vols., 1981.
- IDEM, «Daniel Castelao: o sorriso da dor política», en R. Villares (Cord.), *O sorriso de de Daniel*, Santiago, Consello da Cultura Galega, 2004, pp.46-61.
- BERAMENDI, X. / Villares, R. (Coords.), *Actas Congreso Castelao*, Univ. Santiago/ Xunta de Galicia/Fundación Castalao, 2 vols., Santiago, 1989.
- CABEZA SÁNCHEZ, S., *Historia política de la Segunda República*, Fundación Universitaria Española, Madrid, 1997.
- CARBALLO CALERO, R., *Escritos sobre Castelao*, Edición de Castro, Sada (A Coruña), 1989.
- CASTRO, X., *O galeguismo na encrucillada republicana*, 2 vols., Orense, 1985.
- IDEM, *Castelao e os galeguistas do interior*, Galaxia-Vigo, 2000.
- CORES TRASMONTA, B., *O Estatuto de Autonomía de Galicia (1932-1936). Os documentos oficiais*, Santiago, 1998.

- IDEM, *Enrique Rajoy Leloup. Un protagonista do autonomismo galego*, **Diputación Provincial, Pontevedra, 2005.**
- DURÁN, J. A., *El primer Castelao. Biografía y antología rotas*, **Akal, Madrid, 1972.**
- ESTÉVEZ, X., *Castelao e o Galeuzka*, **Laiovento, Santiago, 2002.**
- FERNÁNDEZ DEL RIEGO, F., *O río do tempo. Unha historia vivida*, **Edición do Castro, Sada (A Coruña), 1990.**
- GARCÍA, X. L., *Castelao i Catalunya*, **Alvarelos, Lugo, 1979.**
- GARCÍA NEGRO, M. P., *Arredor de Castelao*, **A Nosa Terra-Vigo, 2001.**
- GARRIDO CRUCEIRO, X. C., *O pensamento de Castelao*, **A Nosa Terra-Vigo, 2000.**
- GONZÁLEZ FERNÁNDEZ, A., *Fundamentos antropolóxicos da obra de Castelao*, **Centro Ramón Piñeiro, Santiago, 1999.**
- IDEM, *Castelao*, **Baía Edicións, Coruña, 2002.**
- GONZÁLEZ LÓPEZ, E., *Galicia, su alma y su cultura*, **Buenos Aires, 1954.**
- IDEM, *Castelao, propagandista de la República en Norteamérica* (Edición de X. R. Fandiño), **Edición do Castro, A Coruña, 2000.**
- LÓPEZ-CORDÓN, M. V., *La Revolución de 1968 y la I República*, **Madrid, 1980.**
- MEJÍA, C., *El exilio de Castelao en Norteamérica* (Textos y documentos), **Madrygal, Madrid, 2004.**
- LÓPEZ, S., *Castelao humorista*, **Xunta de Galicia, Santiago, 1996.**
- MÍGUEZ, A., *El pensamiento político de Castelao*, **Ruedo Ibérico, 1965.**
- NÚÑEZ BÚA, X., *Vida e paixón de Castelao*, **Sada, La Coruña, 1986.**
- OTERO, D., *Castelao corenta anos despois (1950-1990)*, **Ed. do Castro, Sada, A Coruña, 1991.**
- OTERO PEDRAYO, R., *Castelao na lembranza*, **Galaxia-Vigo, 2000.**
- PAZ ANDRADE, V., *Castelao na luz e na sombra*, **Sada, A Coruña, 1982.**
- PI Y MARGALL, F., *La República de 1873 (I Vindicación del autor)*, **Madrid, 1874.**
- PORTA MARTÍNEZ, P., *1937: Castelao e Soto en Valencia*, **Sada, 1985.**
- NEIRA VILA, X., *Castelao en Cuba*, **Edición do Castro, A Coruña, 1986.**
- REI ROMEU, M., *Arte e verdade (a obra literaria de Castelao)*, **Pontevedra, Edicións do Cumio, 1991.**
- RODRÍGUEZ CASTELAO, D. A., *Sempre en Galiza*, **Akal, Madrid, 1977.**
- IDEM, *Sempre en Galiza*, **Universidade de Santiago/Parlamento de Galicia, Santiago, 2000.**
- IDEM, *Cadernos*, **Galaxia-Vigo, 1993.**
- IDEM, *Diario 1921*, **Galaxia-Vigo, 1976.**
- IDEM, *Castelao: prosa no exilio*, **Patronato da Cultura Galega, Montevideo, 1976.**
- RODRÍGUEZ FER, C., *Castelao. Verbas de chumbo*, **Ed. Sotelo Blanco, Santiago, 1992.**
- SEOANE, L., *Castelao artista*, **Alborada, Bs. Aires, 1969.**
- SOTO, L., *Castelao, a U. P. G. e outras memorias*, **Edicións Xerais-Vigo, 1983.**
- AA.VV., *Castelao e Bóveda, Irmáns*, **A Nosa Terra-Vigo, 1986.**
- AA.VV., *Castelao contra a manipulación*, **Ed. Xistral, Santiago, 1984.**

El papel del intelectual en Ortega y Gasset: propuesta de una «poética filosófica»

NEL RODRÍGUEZ RIAL
(U. de Santiago de Compostela)

Resumen: Inspirándose en el papel asignado por Ortega y Gasset al intelectual, el autor de este trabajo pretende elaborar una «poética filosófica» personal. Dicha poética propone para el intelectual un conjunto de compromisos: en primer lugar, la necesidad de pensar la circunstancia a fin de salvarla, esto es, de conocerla y mejorarla. También el compromiso con el lenguaje, su medio de expresión, el cual ha de emplear con una voluntad de claridad, esa obligada cortesía, según Ortega, del filósofo con el lector. La tercera gran tarea es el cuidado de su alma: mal puede cuidar de su circunstancia y del mundo, quien primero no sabe cuidar bien de sí mismo. La filosofía ha de ser una «*medicina animi*», un saber terapéutico que ha de servir para aliviar los males del alma e enriquecer el propio ser personal. Para ello, ha de realizarse bajo una *Stimmung* jovial, en un clima alegre y gayo: la filosofía no es, como afirmó Cicerón en sus *Tusculanas*, una preparación para la muerte. El autor no comparte el sentimiento trágico o angustiado de la vida y de la filosofía: cree que ésta ha de ayudarnos a vivir, no a morir; ella ha de ponerse al servicio de los impulsos de la vida, no de la muerte. Para ello, la filosofía ha de recuperar el crédito del sentimiento, de la afectividad y la sensibilidad; esto es: ha de dejarse guiar por una razón cordial, amorosa. El pascaliano corazón es ya una «co-razón», una otra razón hermana auxiliadora de la razón pura, aquella que ha tenido el privilegio cognitivo en nuestra moderna tradición filosófica. Por último, se recuerda que el fin máspreciado de todo trabajo intelectual debiera ser alcanzar la verdadera sabiduría la cual, según Petrarca, es la capacidad de gustar del mundo para entrar en su intimidad y conocerlo, es paladear la presencia y evidencia irresistible de las hermanas cosas a fin de saborear la riqueza de sus casi infinitas propiedades sensibles y de los infinitos sentidos que ellas nos libran en su gloriosa epifanía.

Palabras clave: Ortega y Gasset; papel del intelectual; poética filosófica; sabiduría; razón cordial; tareas de la filosofía; Stimmung.

Queridos colegas y amigos:

Si el perdón es la nobleza que el corazón ejercita con la memoria, tal vez el agradecimiento sea el homenaje que la memoria rinde y tributa al corazón. Tributo que la memoria de todos los gallegos que hemos sido invitados a esta hermosa ciudad de Braga quiere y debe rendir ahora a vuestros hospitalarios corazones, tras estas largas horas de encuentro que ya llegan a su fin.

En no pocas ocasiones nos sentimos aquí, entre vosotros, mejor tratados que en nuestra propia tierra. Este espíritu y talante cosmopolita, esta actitud y prontitud de vuestros corazones en acogernos, atendernos y hasta mimarnos, en estrechar lazos fraternales de amistad filosófica y humana, de mutuo reconocimiento y afecto, es el más rico y sabroso fruto que comulgamos en nuestros comunes simposios o banquetes.

Si la verdadera sabiduría, como luego tendré ocasión de recordar, es abrirse al gusto de las cosas, creo que algo de ella hemos ido ganando todos en nuestros ya numerosos encuentros, pues constato que cada vez nos tomamos unos a otros más gusto, que cada año que pasa nos sentimos los unos con los otros más a gusto.

Esta empática sabiduría tal vez sea la virtud más elevada y perfecta en el animal humano, pero también cada vez la más rara y escasa: cada día encuentro que es más difícil tomarle el gusto a las personas, cada día nuestras relaciones son más desabridas, más desagradables o, mal menor, más anodinas o insípidas. Por eso reconforta el ánimo y renueva nuestra fe, nuestra esperanza y hasta nuestra caridad en el género humano el comprobar como vosotros hacéis honor a la secular hospitalidad portuguesa. Y honor por honor: recibid nuestro agradecido honor galaico en pago de vuestro generoso y hospitalario honor luso.

Los que vivimos más al norte de estas bracarenses tierras tenemos la extraña condición de ser bilingües. Tener dos lenguas no sé si es una suerte para el alma como tener dos manos lo es para el cuerpo. Pero también aquí, en los adentros del alma, una lengua suele hacerse más diestra que la otra, suele acaparar la acción y el protagonismo y, en buena medida, acaba por vampirizar todas las prácticas, todas las destrezas, todas las necesidades lingüísticas de su dueño. La convivencia entre estas dos manos del alma no es fácil: disputan, rivalizan, se echan continuos pulsos la una a la otra. Raro es que vivan en paz. Su dueño ha de arbitrar tan agonística lucha, y no es fácil administrar justicia, repartir juego por igual entre ambos rivales. Hoy he decidido contentar a mi mano izquierda, esa mano que siente, que piensa, que escribe en castellano, pues esta poética filosófica de la que les hablaré,

está inspirada, en buena medida, y también ha sido realizada como un homenaje a uno de los más brillantes escritores españoles del siglo XX: Ortega y Gasset.

Mi promesa, reflejada en el Programa, era hablar del papel del intelectual en Ortega, pero me he servido, no sé si de modo correcto o ilegítimo, de lo dicho y escrito por él como fuente de inspiración para elaborar un texto más personal acerca de lo que, creo, debe ser hoy el ejercicio del pensar, de lo que deben ser y son los retos y compromisos que el llamado intelectual tiene adquiridos con su tiempo. Intelectual que no sólo es el filósofo, pues también el poeta, el empresario, el sindicalista, el inmigrante, el indígena marginado y depauperado por la asolación de su nicho ecológico o medioambiental, el ciudadano común perseguido en razón de sus ideas, de sus orientaciones sexuales, de su raza o credo, es decir, todos aquellos que sufren la historia y la violencia de los poderosos, y se rebelan contra ella, pueden serlo. Todos ellos pueden llegar a ser altamente competentes y diestros en el ejercicio de la inteligencia, comprometiéndola una y otra vez con su menesterosa circunstancia, haciendo oír públicamente su instruida y crítica voz, pues tal vez sean éstas las características del pensador llamado intelectual, frente a otros pensadores que, con toda legitimidad racional, pueden dedicarse, en la soledad de su gabinete, a meditar si el ser es unívoco o plurívoco, si el mundo es finito o infinito o por qué demonios – o dioses – hay entes y no más bien la nada.

He usado, pues, los textos de Ortega más bien como pretextos para elaborar lo que he dado en llamar una «poética filosófica». Una poética que, como sucede con las poéticas artísticas, a la altura epocal en que vivimos, no puede ser, en modo alguno, normativa o prescriptiva. No pretendo, pues, que ella tenga una validez *urbi et orbi*. Cada filósofo debe ser fiel a su *daimon* filosófico. No sólo fiel a su estilo personal de pensar y decir, sino fiel al estilo de su particular circunstancia histórica, pues ambos estilos, el personal y el epocal, creo que están honda y sutilmente hermanados: como en el *ars poetica*, en el ejercicio y arte de pensar uno ha de procurar tener su propia voz, porque uno, quiéralo o no, sépalo o no, tiene su propio mundo, sus íntimas necesidades, sus peculiares circunstancias a las que ha de ser fiel y a las que ha de responder con su personal pensamiento. Tal vez, todo lo importante en la vida esté ya pensado, pero no por mí. Mis circunstancias, que pueden ser también las circunstancias de muchos otros, he de hacerlas mías, han de caer bajo la atenta pupila de mi conciencia, resonar en las recogidas estancias de mi solitario corazón. Sin duda, ésta es la primera obligación de todo hombre llamado inte-

lectual: poner su mundo y su tiempo bajo su pupila y, a la par, hacer un uso público de su inteligencia.

Considero que el más importante compromiso que adquiere el hombre llamado intelectual, es, en primer lugar, el compromiso con su circunstancia pública, esto es, con el cuidado de la *polis* y sus problemas. De Ortega uno ha aprendido sobre todo que la filosofía, esa vocacional tarea a la que uno ha entregado su vida, debe ser siempre un ejercicio de salvación de la circunstancia. Todos conocéis su famoso *dictum* de *Meditaciones del Quijote*: «Yo soy yo y mi circunstancia». Pero son todavía muchos los que ignoran que la frase, dicha así, está amputada. En efecto, a continuación se añadía: «...y si no la salvo a ella, no me salvo yo». Y el primer ejercicio de salvación de la circunstancia que nos propone Ortega es el pensarla y conocerla, a fin de salvarla, esto es, de mejorarla. La filosofía no es, pues, sólo ni fundamentalmente, un ejercicio hermenéutico con los grandes textos de la historia del pensamiento, sino un diálogo, una *hermenéusis* con el gran texto y textura de la vida. El filósofo que se quiera un intelectual ha de conjurar siempre esa tentación de excesivo ensimismamiento, esa actitud autista y onane de la filosofía por la cual ésta se cuenta a sí misma, una y otra vez, su propia y larga historia. Ya Séneca en sus *Epístolas*, sentenciaba que andar entre muchos libros disipa el espíritu: *Distrahit animum librorum multitudo*. Para el verdadero pensador, el concepto y los textos son un medio, siendo el mundo circunstante y sus hechos, el fin. Esta jerarquía no debiera nunca ser olvidada por intelectual alguno. Como afirmaban los romanos: «*Res, non verba*».

Uno de los más nobles compromisos del intelectual debería ser con el lenguaje; no debiera usarlo jamás para añadir sombras a las sombras, confusión a la confusión. El mundo es ya suficientemente hermético como para que la dificultad de muchos discursos oscuros nos lo hagan más arcano y todavía más lejano. Por eso, la voluntad de mediodía, de claridad, no es sólo una obligada cortesía con el lector, sino un designio obligado del intelectual.

¿Es menester, pues, que recuerde que el pensamiento no debe ser nunca un ejercicio de travestismo intelectual, que no ha de suplantar la realidad vivida por la realidad pensada, trocar el mundo perceptual por el mundo verbal, travestir el percepto por el concepto, hacer pasar lo visto por lo dicho? Los filósofos con talento rara vez piensan mientras pueden ver. ¿Recuerdan la sabiduría fenomenológica de Alberto Caeiro, *O guardador de rebanhos?*: «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, pudiéramos modificar ligeramente el clásico *adagio*: *Primum videre, deinde philosophari*. Primero 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 un ver de otra manera lo visto, para mejor volver a verlo después; «filosofar es elevar a concepto lo vivido» a fin de que lo vivido alcance más luz y claridad en el mediodía del pensamiento. El pensar es siempre un rodeo que da el vivir para lograr luego un más verdadero y mejor vivir. Por eso, el primer com-promiso hermenéutico que el intelectual adquiere no es, pues, ni con los textos ni con los conceptos, sino con los hechos y con la circunstancia que le ha tocado en suerte vivir y sufrir. George Simmel ha dejado escrito por algún lado¹ que «hay 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».

Como pasa con todas las clasificaciones, tal vez ésta tampoco esté completa. Nuestro maestro en todos estos asuntos del intelecto, Ortega, fue de la estirpe de los filósofos que prefirió siempre tomarle el pulso al mundo, auscultar los latidos de la menesterosa y fatigada circunstancia a fin de poder mejorar su salud y salvarla. He de confesar que no conozco otro pensador que haya encarnado mejor que él el papel del intelectual, esto es, del pensador comprometido con su tiempo. El tuvo, como nadie, el hábito mental de estar al día, de pisar y meditar la noticia, de ver la vida según fluía ante él, de estar a la altura de su tiempo. El estilo periodístico y pedagógico de sus escritos obedecía no sólo a una vocación de servicio público sentida en juventud, sino también a una muy temprana elección personal: si quería llegar al gran público para ponerlo al corriente de lo que sucedía en el campo de la política, la filosofía o el arte, era menester que considerase todos los asuntos *sub specie publicitatis*, que los abordase con la suficiente inteligencia, gracia y calor como para conquistar no sólo la atención, sino también el corazón de los lectores, pues como gustaba repetir con frecuencia, en España para persuadir, es menester antes seducir.

Él elaboró, pues, una filosofía estrictamente mundana, que sigue siendo un ejemplo para todos nosotros; solidaria de los aconteci-

¹ La cita la recojo de Jürgen Habermas (*Perfiles filosófico-políticos*, Taurus Ediciones, Madrid, 1984, p. 50), quien no ofrece tampoco referencias bibliográficas del texto de Simmel.

mientos y necesidades de su sociedad y de su época, un pensamiento orientado a comprender y a salvar, esto es, a mejorar el destino de su patria, aquella España cavernícola, encerrada sobre sí misma, aquejada de una profunda anemia cultural, que, para él y los de su generación, no sólo era un grave problema que habían heredado de la generación anterior, la del desastre del 98, sino, sobre todo, era un hondo y agudo «dolor». Él encarnó con extrema perfección una nueva figura de la inteligencia: militante, comprometida, preocupada por la vida concreta, sensible a la circunstancia, vigilante, crítica, pedagógica, ejerciendo siempre ese uso público de la razón en todos los dominios, que caracterizaba, según Kant, la sana voluntad de todo hombre bien ilustrado. Una inteligencia libre, la de este nuevo intelectual, no sometida a las servidumbres del ideólogo, que piensa y produce sus verdades por encargo, ni entregada a las abstracciones del erudito o del científico que habitan en esa «tierra de nadie» que es el saber de lo universal. Por el contrario, el intelectual se somete por vocación y obligación a las servidumbres de lo concreto, dejándose herir por los dardos de los problemas reales, dando la cara al crudo mundo, dejándose interpelar, a pecho descubierto, por la indigente circunstancia.

Pensar – decía Ortega – «es dialogar con la circunstancia»², es comprometerse con ella. Y sin duda, el primer ámbito circunstante con el que ha de dialogar y comprometerse el pensador es con la *res publica*, con el espacio público, ese ámbito en el que, en compañía de los otros sujetos racionales, realiza mejor o peor su condición de ciudadano. Hoy cuidar de la ciudad es, como lo era en la época de Sócrates, luchar contra los prejuicios establecidos, destruir las opiniones comunes no sometidas a crítica, pelear contra los *idola fori* de nuestro tiempo: esas verdades, valores y normas, esas instituciones, esas mores que creemos sagradas e incommovibles, 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, el intelectual es alérgico al dogmatismo doctrinario: más que coleccionar certezas y verdades, soporta y lidia 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. De ahí que el interés del intelectual no sea tanto dar

² Cfr. Ortega y Gasset, José; «Prólogo a 'Historia de la Filosofía', de Émile Bréhier», en *Obras Completas*, vol. VI, Revista de Occidente-Alianza Editorial, 1983, p. 391). En adelante citaremos de manera abreviada con la abreviación *O.C.*, siguiendo del volumen correspondiente en números romanos, y el número de página o páginas.

rápidas y fáciles soluciones, sino que trate primero de plantear bien las preguntas y esclarecer mejor los problemas; de ahí que sea siempre una conciencia incómoda e impertinente a los oídos de los hombres de su tiempo. El intelectual ha venido al mundo a traer la guerra y no la paz; no aspira a tener *potestas*, sino *auctoritas*; no desea ejercer la coerción o imposición política, sino la persuasión lógica; sabe que su vocación no es gobernar, sino educar. Se siente más sujeto de ejemplaridad moral, que de privilegios y excelencias políticas o sociales. Los intelectuales no suelen ser buenos gobernantes. Federico el Grande lo sabía bien: cuando quería castigar a alguna provincia rebelde, tenía por costumbre mandarle de gobernador a un filósofo. «La inteligencia no debe aspirar a mandar, ni siquiera a influir y salvar a los hombres. No es esta la forma en que puede ser más provechosa para el planeta». (...) «Siempre que el intelectual ha querido mandar o predicar, se la obturado la mente»³.

Por eso, la actitud más modesta, menos pretenciosa y vanidosa, puede que la más noble, la convicción más íntima del intelectual tal vez siga siendo aquella vieja actitud socrática: la de saber que una vida – personal o pública – sin examen no merece ser vivida. Necesidad, pues, de juzgar por uno mismo, de someter la vida propia y la vida en común, en todos los órdenes, a implacable examen racional. «Ser intelectual – escribió Ortega – no es cosa que tenga que ver con el yo social del hombre. No se es intelectual para los demás, con éste o el otro propósito, a fin de ganar dinero, de lucir, de sostenerse en el piélagos proceloso de la colectividad. Se es intelectual para sí mismo, a pesar de sí mismo, contra sí mismo, irremediablemente»⁴.

Ser intelectual tiene, pues, la naturaleza de un destino, al menos de una honda exigencia vital: la vieja exigencia horaciana de tener que pensar por sí mismo, aquella que, en *Was ist Aufklärung*, Kant ponía como la actitud que nos permitía salir de una minoría de edad culpable, esto es, de una infancia racional en la que, por miedo a ejercer la libertad y la responsabilidad, dejamos que sean otros quienes nos digan lo que conviene ser pensado, ser hecho y hasta deseado.

Cuidar hoy de la ciudad es para el intelectual trabajar a favor del maltratado y cada vez más escaso «sentido común»; sentido que, según Hanna Arendt, ocupa el lugar más elevado en la jerarquía de las cualidades cívicas y los valores políticos. Toda tendencia totalitaria o simplemente autoritaria en las sociedades democráticas empieza por

³ O.C., IV, 491 y 496.

⁴ O.C., V, 508.

pervertir y anular el sentido común, ese sentido que nos hace estar con los pies en la tierra, que nos liga a las necesidades e imperativos de lo real, que nos recuerda que los demás tienen deseos, creencias, opiniones distintas de las nuestras, que la realidad es construida social, intersubjetivamente por la suma de todas esas perspectivas distintas y que el buen ejercicio político es el concierto pacífico de todas ellas. El deseo que más daño hace, no sólo a la vida personal, sino también a la vida política es el deseo que en cada mujer y hombre hay de «escapar a la realidad». Sobre este impulso de *«fuga mundi»* se asienta todo el trabajo y toda estrategia autoritaria que trata siempre de reforzar la destrucción del sentido de la realidad, de difundir entre las masas apáticas la creencia de que «todo es posible», de que todo deseo ciudadano puede ser satisfecho, de que «las palabras del Jefe, como dice Arendt, [o las opiniones de sus corifeos o propagandistas] nunca son desmentidas por la realidad»; éstas son condiciones muy frecuentes en la destrucción de una sana vida democrática en común. Sabiéndolo, el intelectual ha de colocar su 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 los amos del mundo han tratado de mantenernos siempre en una minoría de edad culpable. El intelectual ha de señalar siempre a los verdaderos culpables, aunque estos cada vez se escondan más.

Velar y cuidar hoy de la *res publica* es cuidar y mimar la *oikía*: la tierra entera es, más que nunca, nuestra casa común. En el presente, la *polis* es ya una *cosmópolis*, el espacio público, político es hoy un espacio cósmico, ecológico. Desde hace mucho, las polis tecnificadas, las polis que han motorizado la vida se han metastizado y han colonizado el cuerpo del planeta entero. La Socioesfera se ha maridado con la Biosfera en estos siglos de Modernidad y viven, como los esposos, un destino ya común. Como demandaban Russell y Einstein en su *Manifiesto de 1955*, elaborado tras los desastres de Hiroshima y Nagasaki, el intelectual de este nuestro tiempo atómico debe «aprender a pensar de una nueva manera para que la humanidad pueda sobrevivir en la nueva situación creada por el progreso de la ciencia y de la tecnología». En otro lugar he insistido en la necesidad de que, tras el desastre ecológico de Chernóbil el pensamiento no puede ser ya el mismo. En efecto, los graves problemas ecológicos, de alcance ya planetario, le lanzan al pensamiento un nuevo y grave reto ante el cual estimo que la filosofía se encuentra con el paso cambiado: tiene respuestas viejas, esto es, filosofías *egológico-antropológicas*, para proble-

mas nuevos: *planetario-ecológicos*. Entre el extremo de una filosofía teocéntrica – en la que se había movido toda la Edad Media – que hacía de Dios la instancia primera y última de toda preocupación y reflexión, y el otro extremo de una filosofía antropocéntrica – promovida a lo largo de la Modernidad – que hacía del ego humano el centro constituyente de todo lo dado, quise, en la ya vieja obra aludida, *O planeta ferido*, situar el péndulo de la filosofía en un punto intermedio entre los dioses y los hombres: la Tierra⁵. Mi tiempo me forzaba a ello: la vieja *oikía* estaba en peligro por primera vez en la historia.

Sigo creyendo y estando firmemente persuadido de que es en la meditación y en la reflexión sobre los problemas ecológicos en donde hoy todo filósofo e intelectual, que se digan comprometidos con su mundo y su tiempo, pueden y deben encontrar una de sus tareas más vivas, más necesarias y más actuales.

Creo que la segunda gran tarea, el segundo gran compromiso que el intelectual tiene es el cuidado de su alma. No es que este compromiso sea posterior al que acabamos de comentar. Tal vez sea el primero y más importante: mal puede cuidar de la ciudad quien primero no sabe cuidar bien de sí mismo. Y el saber, desde siempre, ayuda en el cuidado del alma. ¿Recuerdan la inscripción grabada sobre el dintel de la puerta de la Biblioteca de Alejandría? Sólo dos hermosas palabras revelaban al visitante el maravilloso y terapéutico tesoro con que se iba a encontrar dentro: «*Medicina animi*». En efecto, el saber es medicina del alma, eso sí, siempre que se tome en dosis homeopáticas, en proporciones justas, pues también aquí, existe el vicio de la gula: se tragan y acumulan los saberes sin darles tiempo a ser espiritualmente

⁵ «Toda a filosofía deste século, e a filosofía moderna desde Descartes, estivo centrada no *ego*, no suxeito humano. Este era o suxeito e obxecto do coñecemento. O pensamento de toda a modernidade adoptou, pois, a forma dunha *egoloxía*, tivera aquel unha preocupación epistemolóxica, crítica ou ben existencial. Sempre o suxeito era o ponto cero desde onde se encetaba o discurso filosófico, pero acababa sendo tamén, irremediamente, o punto final onde este repousaba. Sabemos que a salva de preguntas realizadas pola artillería de Kant acababa disparando de súpeto un tiro final: «¿que é o home?» Nesta herdanza antropocéntrica, egolóxica, vivimos até hoxe. A última polémica entre modernos e postmodernos veremos que tamén se incribe neste correr arredor do home. Nós coidamos que esta herdanza debe trascenderse, creemos na necesidade de que o pensamento comece unha nova xeira. A proposta que fago para os anos vindeiros é que en lugar dunha filosofía egolóxica, construamos unha *filosofía ecolóxica*, un pensamento descentrifugado, aberto cara un mundo que non ten centro, servidor dun ecosistema no que tódalas partes teñen a mesma importancia, no que tódolos elementos se atopan integrados e colaborando». (Cfr. *O planeta ferido*, Editorial Novo Século, Iria Flavia, 1990, pp. 105-106).

metabolizados. Por eso el hombre de hoy posee muchos saberes, pero casi ninguna sabiduría. Nunca la vida se ha sentido tan desnortada o desorientada, nunca los hombres se han visto tan sin fundamentos, tan desfundados y también tan desfondados o desmoralizados, como le gustaba decir a Aranguren. La tendencia que ha seguido la cultura europea en estos tiempos postmodernos ha sido precisamente la anarquía, la falta de *arjé* o fundamento. Sin *arjés*, sin principios últimos o primeros en los que fundamentar sólidamente nuestra vida teórica y práctica, el rico hombre occidental juega, se divierte, consume con glotonería y extrema injusticia los limitados recursos naturales, va recreando con suicida inconsciencia la danza de la muerte por todos los rincones de la tierra. El desierto crece no sólo sobre la piel lacerada del planeta, sino también en los espacios interiores del corazón de los hombres, y la verdad es que nadie parece saber como atajar esta galopante desertificación espiritual, que nos parece tanto o más grave que la primera.

Pues bien, de Ortega uno ha aprendido que el ejercicio intelectual ha de venir en ayuda de la propia vida cuando ésta amenaza naufragio. *Philosophia ancilla vitae*. La filosofía, el pensamiento no es sino ejercicio natatorio por el cual damos unas brazadas salvadoras, a fin de mantenernos a flote en los momentos en los que la vida parece naufragar. Ejercicio salvífico que, a pesar de los pesares de la vida, creo que se debe realizar en una actitud alegre y esperanzada. La filosofía, siendo sin duda, una actividad seria, tal vez la más seria que el hombre pueda darse, porque, como acabamos de decir, es la actividad por la cual se autoilustra y autonorma, esto es, ejerce con responsabilidad la libertad de pensar y de obrar por sí mismo, no por eso ha de renunciar la filosofía a ser una gaya ciencia.

El pensamiento es un alegre y fascinante juego, es una actividad también imaginante y fictiva, como la del poeta, en la que la vida del hombre ha de encontrar la posibilidad de darse un poco de aire fresco, de esclarecer por la luz del concepto su claroscuro existencia. Pues la filosofía es el arte de pensar el misterio del mundo y nuestro más misterioso arraigo carnal en él. Pero este arte no tiene por que 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 la contempla a la sombra de la muerte, por mucho que contase con notables precedentes, como los de Séneca, quien creía que la filosofía no era sino una *meditatio mortis*, o el de quien a éste inspira, el notable orador Marco Tulio Cicerón, quien en sus *Tusculanas* confiesa que «*Tota philosophorum vita commentatio*

mortis est»⁶, es decir, que «la vida entera de los filósofos es una preparación para la muerte».

Yo sospecho que Cicerón, que Séneca, que Heidegger no decían toda la verdad. Creo que la filosofía sólo nos prepara para enfrentar la muerte si, en verdad, nos ha preparado para enfrentar la vida. Sólo el que ha ganado su vida puede encarar de frente la derrota definitiva de la muerte. La muerte mide o pesa nuestra vida, pero no le da ni le quita un gramo de sentido: es la propia vida la que, con imaginación y esfuerzo, ha de procurárselo y ganárselo. Una vida malvivida o dilapidada es ella misma ya la máscara anticipada de la muerte. Por eso, la filosofía ha de enseñarnos a vivir, no a morir; ella ha de ponerse al servicio de los impulsos de la vida, no de la muerte. Éste es el motivo por el cual no empatizo con los filósofos que tienen un sentimiento trágico o angustiado de la vida, como Kirkegaard, Unamuno, Heidegger o Sartre. Prefiero pertenecer a la estirpe de filósofos optimistas y gayos, que tienen un sentimiento ludópatico 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 éste es el origen de mi filosofía»; como Kant, de quien su alumno Herder, en sus *Cartas para el progreso de la humanidad* – carta XXIX – decía que era un profesor ameno y divertido; como Nietzsche, quien en *Ecce homo* confesaba: «yo soy discípulo del joven Dioniso»; como el jovial, luminoso y mediterráneo Ortega, para quien la claridad era la cortesía del filósofo. Su estilo literario y filosófico es – lo diré con una hermosa palabra gallega – «engaiolante», un modo de decir y pensar alegre y elegante, donde la carne sensible del texto se hace también sentido estético y filosófico, donde emerge a cada instante la expresión feliz, el concepto riguroso y conciso, no reñido con el frecuente uso de imágenes y metáforas que no sólo dan brillo y hermosura a su prosa, sino también hondura a su pensamiento. Hermosura y claridad del pensamiento que no están enemistadas ni reñidas con su profundidad: ¿Acaso tendré que recordar que el agua más clara y fresca se extrae de lo más hondo y oscuro del pozo?

El pensar debe, pues, realizarse siempre en una clima jovial, bajo una *Stimmung* jubilar, diríamos en castellano castizo, «con buen humor y temple. La filosofía ha de ser ella misma, pues, una actividad alegre y deportiva, que participa del gozo de ser y pensar, de los impulsos dionisiacos y eróticos que la motivan y propulsan. «La filo-

⁶ Cfr. Cicerón, *Tusculanae disputationes*, 1, 30, 74.

sofía, – escribe Ortega – que busca el sentido de las cosas, va inducida por el ‘eros’. La meditación es ejercicio erótico. El concepto, rito amoroso»⁷. En efecto, tal vez lo más noble y trascendente que haya en el ser humano sea la presencia en él del amor: no sólo porque sea éste quien le una al Mundo real, quien le empuje a desear y esposar todo lo que en él hay, a querer al otro, a las cosas y a sí mismo, sino porque este impulso erótico le invita también a enamorarse de otro-mundo, el Mundo ideal que se teje alrededor de los tres grandes valores que los clásicos latinos y medievales designaron con las palabras «*Verum*», «*Bonum*», «*Pulchrum*». Que el hombre sea, como sugirió Ortega, un «animal verdadívoro», he ahí el misterio; que el hombre necesite alimentar su vida con los frutos intangibles de la verdad, del bien y de la belleza, es, a poco que lo pensemos, el signo de su más alta dignidad ontológica, es la huella de una íntima «trascendencia» que le traspasa su alma de parte a parte, es, en fin, la profunda raíz de su nativo impulso meta-físico.

Del maestro madrileño he aprendido, finalmente, que no sólo se debe pensar con el intelecto, con la razón, sino también con el corazón. La razón sólo puede serlo en verdad, sólo puede acertar a iluminar la vida plena del hombre y sus misterios, cuando es una «razón vital», cuando no sólo se confía a la facultad del entendimiento sino también cuando presta crédito al poder de comprensión del corazón, de la afectividad y la sensibilidad. Recordemos la herencia olvidada de Pascal: «El corazón tiene razones que la razón no entiende». El corazón es ya una «co-razón», una otra razón hermana auxiliadora de la primera, de aquella que ha tenido el privilegio cognitivo en nuestra moderna tradición filosófica. El corazón más que una víscera es un poder, el poder que tiene el hombre de ser afectado, conmovido e instruido por lo real: por las cosas, los otros y hasta por uno mismo. Más también de ser acuciado por lo irreal: por los sueños, las pesadillas y quebrantos que surgen a todas horas, tanto en la vigilia como en el sueño. La lengua castellana conoce una rica familia de expresiones que tiene como protagonista al corazón y que indican esta capacidad de sufrir y sentir y, por tanto, este poder cognitivo de acoger y comprender afectiva, emocionalmente a lo real, incluido al otro: «Abrir uno su corazón», «atravesarnos el corazón», «helársele a uno el corazón», «ser mansos y blandos de corazón», ¡«no tener uno corazón»! – esta es, por cierto, muy, muy frecuente) y otras muchas entre las cuales, tal vez la expre-

⁷ Ortega y Gasset, José; *Las Meditaciones del Quijote*, en *O.C.*, I, 351.

sión más hermosa, porque habla de ese poder cognitivo, incluso prospectivo, anticipador de lo que va a suceder es «tener una corazonada».

Deseo, por último, hablar con «el corazón en la mano» – feliz expresión ésta, por cierto – como creo haber hecho hasta aquí, de la importancia del corazón, de este *ordo amoris* en el pensamiento, pues creo que el buen intelectual es sólo aquel que piensa con una mano en la cabeza y la otra sintiendo los palpitos y evidencias del corazón. La inteligencia, amigos, no basta. Entre los más inteligentes se esconden, por lo general, los más perversos. El sabio rey Salomón, en sus plegarias, sólo un regalo le pedía a su Dios: un «corazón comprensivo», pues era consciente de que éste era el mayor don que un hombre puede tener. Quien goza del auxilio de un corazón tierno y comprensivo tiene la llave para abrir el cofre del mundo y hacerse con sus ricos tesoros; sólo quien tiene un corazón comprensivo puede asomarse empáticamente a la interioridad de los otros, sondar los abismos del corazón extraño y no perderse en los laberintos de la ajena o la propia mismidad, pues para entender y querer incluso a este pequeño y desconocido monstruo que siempre es uno mismo, también es menester contar con un corazón comprensivo y delicado.

Para Ortega el filosofar, el gayo trabajo de la inteligencia debe ser un ejercicio luminoso de amor al mundo y de graciosa seducción de los otros. «Ya que la inteligencia no tenga fuerza – escribe –, déjese que tenga gracia. Y, en efecto, a todo lo largo de la historia, – sigue diciendo Ortega – la inteligencia ha sido o *homenzinho da flauta* que encanta a las cobras y dragones de la impulsividad. Después de todo, al hacer esto no hace sino imitar a Dios. (...) Dios mueve el mundo «como el amado mueve a quien lo ama». Ahora bien, lo amado mueve a quien lo ama porque lo conmueve – es decir, porque le encanta, le fascina, le seduce. He aquí esbozado en su fondo y en su forma, para qué están ahí los intelectuales, qué es lo que han venido a hacer sobre la tierra: oponerse y seducir»⁸.

Ejercicio opositor de la inteligencia a todo lo falsamente establecido, ejercicio seductor de la filosofía que ha de ser siempre un ejercicio de amor y salvación del mundo, del otro y también de amor a sí mismo, porque aquí la salvación bien entendida empieza porque uno se quiera a sí mismo. Empieza, que no acaba: uno ha de estar a gusto consigo mismo para que los demás puedan estar a gusto con él, pues el que no está reconciliado consigo mismo mal puede pretender que los demás y el mundo lo estén con él.

⁸ Ortega y Gasset, José: *La razón histórica* (1944), en *O.C.*, XII, 271-272.

La filosofía ayuda a conocernos y a reconciliarnos porque ella previamente ayuda a amarnos, siempre, eso sí, que tal filosofía sea guiada por una razón cordial amorosa. El hombre sabio no es aquel que acapara el saber por el saber: la erudición es tan sólo el capitalismo del alma. El hombre cultivado y sensato es aquel que sabe servirse de lo que sabe para llegar a ser un hombre verdadero, bueno, justo y sobre todo feliz, más también un hombre manso y tierno de corazón, sensible a las bellezas de este mundo, como lo era el humilde y muy sabio franciscanillo Alberto Caeiro. Pues la verdadera sabiduría es la del corazón, la de la carne sensibilizada por el amor que nos hace unir en abrazo erótico con las hermanas 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? Creo que este es 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 hermanas cosas a fin de saborear la riqueza de sus casi infinitas propiedades sensibles y de los infinitos sentidos que ellas nos libran en su gloriosa, pródiga, más también siempre fugaz y precaria epifanía. ¡De qué nos valen los muchos saberes si no nos permiten tener los sabores de las cosas! Todo saber debe ser un saborear, un puente tendido hacia el corazón del mundo, hacia la intimidad de lo real, debe despertar en nosotros esa *concupiscentia mundi*, esa *concupiscentia oculorum* de que la que hablaba San Agustín en *De vera religione* (el título de Petrarca, recuerden, era *De vera sapientia*), claro es para criticarla:

«*No amemos el mundo – decía el hedonista arrepentido San Agustín, convertido luego en un riguroso asceta – porque todo cuanto hay en él es concupiscencia de la carne, concupiscencia de los ojos y ambición del siglo.*»

No le hagamos caso. El mundo, la vida y, en nuestro caso, la filosofía deben ser justo lo contrario: promesa de amor y de felicidad para el hombre, no promesa de condena. Invirtamos el mandato antiguo, trastoquemos el privilegio cognitivo de la *ratio*: es hora de que la razón le abra las anchas alamedas del mundo al corazón. Sí, se trata de inte-

ligir para mejor sentir, de saber para mejor ver. La filosofía ha de ser para toda mujer y hombre una escuela del mirar con esos dos ojos juntos: el de la razón y el del corazón. Recordémoslo: la verdadera sabiduría es un gusto: el encontrar el gusto de las cosas y, por tanto, el encontrarse a gusto en el mundo. Confío en que también os hayáis encontrado a gusto con uno durante estos ya largos minutos.

Y acabo. Acabo recordando que eso somos los filósofos: unos seres llevados o poseídos por el *daimon* del eros. Somos seres demoníacos, posesos por la manía de la verdad, por la afición y pasión del saber, por el gusto del mundo. El ejercicio intelectual es un asunto erótico, y quien lo practica es un enamorado que ha incendiado su alma con la luz del *logos*, «la luz en la cual el espíritu humano capta el ente, experimenta la hermosura, el encanto, la profundidad misteriosa de las cosas, y también la vía de toda reconquista de una proximidad con el origen»⁹; enamorados de la luz del *logos* con la cual nos vamos enfrentando a las poderosas fuerzas de las *umbrae silentes*, las calladas e inquietantes sombras de la vida, aquellas de las que hablaba también la sensible y dolorida alma de María, la Zambrano. La filosofía, con su luminosa luz, parece venir en ayuda de todos nosotros, mortales amenazados por estas *umbrae silentes*, prometiéndonos ahuyentarlas con su luciferino poder, ofreciéndonos el mismo conjuro que la sagaz Celestina le dirigió al Príncipe de todas las cavernas e infiernos, tratando de exorcizar su maléfico poder: «Heriré con mi luz tus cárceles tristes y oscuras».

Una luz del *logos* que permite adentrarnos, cual lechuzas en la oscuridad de la noche, a explorar también ese último y nocturnal misterio que es la muerte.

Origen y fin, alfa y omega, vida y muerte: he ahí los hondos y oscuros misterios con los que ha de lidiar la débil y oscilante luz de la filosofía. Toda criatura humana creo que ha intentado desde siempre, de un modo u otro, explorar y colonizar con su imaginación las ignotas tierras que quedan el otro lado del Aqueronte.

También uno lo intenta en su vida, y dejaré ordenado, cuando la postrera sombra venga a por mí para llevarme al blanco día, que me coloquen una moneda debajo de la lengua, a fin de pagar mi tributo al barquero sólo por saber si más allá del Aqueronte existe un país habitable o bien una tierra de nadie. Lo cierto es que, antes de partir,

⁹ Cf. Fink, Eugen; *Todo y Nada. Una introducción a la filosofía*, Editorial Sudamericana, Buenos Aires, 1964, p. 8.

a los todavía vivos, trataré de dejarles el modesto ejemplo que aprendí de Ortega: un espíritu deportivo en la vida, una gaya forma de pensar, esa cortesía del filósofo que es la claridad, y sobre todo un gozo y una dicha en el vivir, un amor a la vida y al mundo inquebrantables, que la muerte misma estoy seguro que no podrá arruinar: seré ceniza, mas tendré sentido, polvo seré mas polvo enamorado.

O ataque aos tribunais pelos psiquiatras portugueses de oitocentos

MANUEL CURADO
(Universidade do Minho)

Resumo: Esta conferência procura inventariar as características principais dos casos portugueses do século XIX em que foi invocada a inimputabilidade penal por razões de alienação mental. São indicados os principais autores da época. É proposta uma reflexão sobre o interesse perene destes casos para a história intelectual portuguesa.

Palavras-chave: Alienação mental, psiquiatria (história da), inimputabilidade penal, história intelectual portuguesa.

Abstract: This conference tries to list the main characteristics of the Portuguese judicial cases of the Nineteenth-century in which was used the principle of penal irresponsibility justified by mental alienation. The main participants and authors are indicated. It is advanced a reflection about the perennial interest of these cases for the Portuguese intellectual history.

Key words: Mental alienation, psychiatry (history of), penal irresponsibility, Portuguese intellectual history.

A luta entre a Medicina e o Direito para a definição de loucura aconteceu desde o século XVII. Porém, é indubitável que o século XIX foi o palco dos confrontos mais interessantes entre estas duas ciências. O número elevado de autores que tomaram partido nesse debate, o número espantoso de publicações que lhe foi dedicado e a projecção pública de muitos casos mostram que a definição da enfermidade mental foi uma ocasião para que muitos outros assuntos fossem equacionados. Eis uma pequena lista deles: a natureza última da alienação

mental, a responsabilidade civil e criminal dos indivíduos alegadamente enfermos mentais e a liberdade pessoal frente à natureza biológica representada pela enfermidade.

Este debate teve uma intensidade extraordinária e ainda hoje influencia muitas das nossas perspectivas sobre a liberdade individual e a responsabilidade civil e criminal. Novas disciplinas científicas desenvolveram-se então para organizar a investigação: a psiquiatria, a medicina forense e a antropologia criminal. Muitas teorias apresentadas nessa época tinham um âmbito tão alargado que não é possível classificá-las como científicas. Na falta de melhor termo, parecem ser visões completas do mundo ou ideologias. Pense-se na pseudo-teoria da degenerescência que, desde Morel e Magnan, alastrou pelos intelectuais oitocentistas como fogo em floresta seca.

Este padrão é recorrente em toda a Europa Ocidental. Portugal não é excepção neste panorama. Tivemos tudo o que incendiou os intelectuais europeus: batalhas encarniçadas entre magistrados e médicos, grandes casos públicos de crimes e a ideologia da decadência e da degenerescência. É difícil hoje encontrar equivalentes deste debate oitocentista. Os intelectuais não têm a produção escrita verdadeiramente espantosa em número de textos, no alcance intelectual dos conceitos e, não menos importante, no entusiasmo da prosa. É difícil hoje ombrear com os seiscentos artigos que o Doutor Miguel Bombarda escreveu, já não falando dos livros e das intervenções cívicas. Se fosse possível comparar com justiça os intelectuais de Oitocentos com os nossos contemporâneos, o mínimo que se poderia dizer é que não honramos o empenhamento dos primeiros. Não escrevemos tanto quanto eles, estamos escondidos atrás de carreiras egoístas e não tomamos partido nos grandes debates públicos e, já agora, os textos que escrevemos fazem com que os nossos leitores morram de tédio, coisa que nunca acontecia quando se lia, por exemplo, uma página de *A Consciência e o Livre-Arbitrio*, de Bombarda, ou um dos casos de medicina legal que Júlio de Matos descreve nos três volumes de *Os Alienados nos Tribunais*. No século XX, apenas nos anos sessenta é que se teve algo equivalente ao impacto avassalador dos intelectuais na sociedade do século XIX. Uma década de ouro não consegue fazer esquecer noventa anos de menoridade.

Os intelectuais do século XIX merecem, pois, o título lisonjeiro de Filósofos da Cidade. Por que razão se empenhavam tanto? Não sendo mais inteligentes que os intelectuais de outras épocas, é interessante investigar sobre a razão última de um entusiasmo que é difícil para nós compreender. Porém, talvez a razão que justifica esse esplendor seja

simples. Estava em causa o assunto mais importante da vida social: o poder. Os intelectuais de Oitocentos estavam arrematados em ordens que combatiam entre si pelo prêmio da influência sobre as pessoas e as sociedades. Se é possível generalizar, poderíamos dizer que o único defeito dos intelectuais de Oitocentos foi o de serem vozes mercenárias e não vozes livres. É muito difícil ouvir a voz única de um autor por trás da voz política do Clérigo, do Magistrado, do Jurista ou do Médico Psiquiatra. Estas vozes mercenárias têm, contudo, um encanto perene: são o canto do cisne da crença em que os intelectuais possuem força suficiente para mudar o mundo e a natureza humana. Desde o século XIX, século de vozes mercenárias com brilho académico, já não é possível escrever páginas entusiasmadas porque ninguém acredita sinceramente que as ideias façam alguma diferença no mundo. Este é um sinal de grande sabedoria das pessoas que não são intelectuais. Elas perceberam que as ideias dos intelectuais são muitas vezes destruidoras, violentas, erradas e pérfidas, tudo isto debaixo da capa de mitos muito queridos como o da Superioridade da Inteligência Humana na Ordem Natural e o da Liberdade de Expressão Intelectual. Qualquer pessoa razoável sabe que boa parte dos horrores do século XX tiveram um primeiro episódio intelectual em disciplinas pseudo-científicas, como a da Degerescência, a da Higiene Rácica, a do Eugenismo, a do Darwinismo Social, a da Antropologia Criminal e boa parte da Psiquiatria Forense. O ciclo da influência dos intelectuais Oitocentistas só terminou em 1945, com a derrota dos estados do Eixo.

Os casos de tribunal célebres também não faltaram em Portugal. O caso do cadete da Escola do Exército Marinho da Cruz é, provavelmente, o primeiro grande caso em que os médicos psiquiatras esgrimmem argumentos com juristas. Este caso teve início a 22 de Abril de 1886 quando esse cadete assassinou a tiro um outro cadete numa rua próxima da Escola. Ao que parece, os dois eram amantes e o crime deveu-se ao ciúme que o cadete sofreu quando o seu amante o abandonou para se juntar a uma namorada. O caso foi duas vezes a tribunal marcial, em Julho de 1887 e em Agosto de 1888. A acusação considerava que o crime se deveu ao ciúme e que o arguido era responsável pelos seus actos. A defesa, liderada por Tomás Ribeiro, recorreu às teorias sobre insanidade e epilepsia de Cesare Lombroso, que chegou a escrever uma carta em favor de Marinho para o segundo julgamento marcial (Howes, 2002). Este caso tem características que se reiteram em muitos outros: o arguido tem estatuto social acima da média; o crime cometido liga-se a um dos assuntos mais sensíveis para a moral da época (a homossexualidade); os litigantes recorrem às teorias sobre

o comportamento humano mais sofisticadas da época; e, aspecto decisivo, o julgamento é acompanhado e influenciado pela opinião pública.

O encontro nos tribunais entre as perspectivas do Direito e da Psiquiatria parece obedecer a um enredo padronizado que se repete inúmeras vezes. O palco público dos tribunais parece ter exercido uma grande atracção junto dos profissionais dos dois campos. A projecção pública dos casos fez com que esses profissionais procurassem os melhores argumentos da vanguarda das respectivas ciências. Um caso exemplar que envolveu uma figura feminina ocupou-se da filha do cônsul brasileiro no Porto. Para se ter uma ideia de como o caso inflamou a opinião pública, basta verificar que motivou em 1901 uma grande agitação contra os Jesuítas em Setúbal, em que foram mortos dois populares na Avenida Luísa Todi. A jovem Rosa Calmon, de trinta e dois anos, desejava apenas seguir a sua inclinação para a vida religiosa, contra o desejo dos seus pais. Estes procuraram junto dos alienistas mais célebres do tempo o apoio jurídico para determinar judicialmente a incapacidade civil da sua filha. O dossier médico-legal reunido e publicado pelo psiquiatra Júlio de Matos é notável pelos meios retóricos que utiliza. Seria inoportuno, na ausência da alegada paciente, voltar a esse documento do ponto de vista médico. O Doutor Júlio de Matos escreveu pessoalmente aos maiores alienistas estrangeiros da sua época e recolheu os seus pareceres no dossier que publicou. Do ponto de vista do magistrado que julgasse esse caso, seria muito difícil opinar contra esses pareceres. A colecção de assinaturas é extraordinária e resume o século XIX da ciência mental: Dallemagne, E. Régis, Cesare Lombroso, H. Schüle, Magnan, Maudsley, J. Séglas, E. Morselli, Miguel Bombarda, A. Ritti e Magalhães Lemos. O que é surpreendente neste caso é a absoluta incapacidade destes especialistas em reconhecer que a jovem já tinha idade para decidir sobre o destino a dar à sua vida, sobretudo quando esse destino não era causador de dano a mais ninguém. A incapacidade de ver é tão acentuada que Júlio de Matos julga pertinente colocar na árvore genealógica que faz da Menina Calmon uma antepassada de 114 anos que morreu com demência senil, e outra com 95 anos com a mesma doença (*sic*). O mínimo que hoje se pode fazer é interpretar essa informação como sinal de uma família com grande longevidade e, por conseguinte, saudável. Se o alienista não encontrasse estes casos, teria que recuar apenas quanto desejasse até os encontrar. A ideia que norteava o inquérito era a de encontrar qualquer indício de que o indivíduo em causa não podia ser responsabilizado pelos seus actos. Se a árvore genealógica não oferecesse as supostas evidências, sempre

se poderia invocar o princípio da doença mental como manifestação de um atavismo.

Estas características reiteram-se muitas outras vezes, nomeadamente no caso Josefa Greno, uma pintora de flores que alegadamente assassinou o seu marido no início do século XX (Bombarda, 1902); no caso do Tenente Aparício Rebelo dos Santos que assassinou a tiros de revólver Browning o psiquiatra Miguel Bombarda (Antunes, 2003); e no caso do divórcio polémico, já nos anos vinte, entre Alfredo da Cunha e Maria Adelaide Coelho da Cunha (Coelho, 1923; Cunha, 1920; Feio, 1920, 1922).

Estes casos célebres e muitíssimos outros de menor notoriedade inflamaram a opinião pública da época e levaram a que muitos intelectuais se pronunciassem sobre o aspecto mais sensível da luta entre os magistrados e os médicos: a questão da inimputabilidade criminal por razões de anomalia psíquica. Muitos aspectos da vida contemporânea derivam desta questão delicada e do modo como os intelectuais de Oitocentos a trataram. Temos códigos penais que reservam a responsabilidade pelos crimes aos indivíduos com normalidade psíquica; temos uma investigação forense e médico-legal tão importante que já extravasou os seus limites disciplinares para se tornar parte da cultura popular (pense-se, por exemplo, no sucesso de séries televisivas como C.S.I.); temos testemunhos periciais nos nossos tribunais; e, curiosamente, temos também conceitos polémicos, não científicos mas paracientíficos, como o de 'loucura temporária'.

Se devemos a esta época algumas das características mais importantes da nossa, é importante ver com detalhe como é que a questão da inimputabilidade era tratada. É difícil avaliar o número de casos em que os magistrados e os médicos alienistas se encontraram para decidir sobre a responsabilidade criminal, a interdição civil e decisões em direito sucessório. Algumas referências auxiliam o conhecimento deste assunto.

Primeiro, os protagonistas. É quase impossível encontrar um assunto da história intelectual a respeito do qual tantos autores se pronunciaram. A lista portuguesa é vastíssima. Eis apenas alguns: Asdrúbal António de Aguiar, Manuel Veloso de Armelim Júnior, António Ferreira Augusto, Conselheiro Silva Amado, Miguel Bombarda, Maria Adelaide Coelho da Cunha, Alfredo da Cunha, A. A. Mendes Correia, Alberto Carlos Germano da Silva Correia, Manuel António Ferreira Deusdado, Basílio Augusto Soares da Costa Freire, Roberto B. do R. Frias, João Gonçalves, Fernando Ilharco, J. A. Pires de Lima, Francisco Ferraz de Macedo, Júlio de Matos, Luís de Pina, José Beleza

dos Santos, António Maria de Sena e Manuel Valadares. Muitos outros poderiam ser nomeados.

Os casos célebres deram origem a dossiers em que os autos das forças policiais, os acórdãos dos magistrados e os pareceres médico-legais dos alienistas foram reunidos. Em Portugal, os dossiers mais célebres são, indubitavelmente, os que envolvem figuras femininas, como o da jovem brasileira Rosa Calmon, o da pintora Josefa Greno e o da senhora Adelaide Coelho.

O Doutor Júlio de Matos, chamado a pronunciar-se sobre muitíssimos casos, reuniu muitos dos seus pareceres médico-legais sobre questões de responsabilidade criminal em casos de suspeita de alienação mental na extraordinária colecção de casos que é *Os Alienados nos Tribunais*. Esta colecção é, de facto, única em termos europeus.

A evolução do Direito Penal português acompanhou este debate. Três documentos são especialmente relevantes. O *Código Penal* de 1852 afirma ostensivamente que «somente podem ser criminosos os indivíduos que têm a necessária inteligência e liberdade» (artigo 22.º), acrescentando que «não podem ser criminosos os loucos de qualquer espécie, excepto nos intervalos lúcidos» (artigo 23.º), e precisando que «nenhum acto é criminoso quando o seu autor, no momento de o cometer, estava inteiramente privado da inteligência do mal que cometia» (artigo 14.º). O *Código Penal* de 1886 determina o que se deverá fazer em consequência da inimputabilidade criminal: «os loucos, que, praticando o facto, forem isentos de responsabilidade criminal, serão entregues às suas famílias para os guardarem, ou recolhidos em hospital de alienados, se a mania for criminosa, ou se o seu estado o exigir para maior segurança» (artigo 47.º). A Lei de 3 de Abril de 1896 obriga a que se proceda a uma exame médico-legal quando fosse praticado algum crime ou delito que, pela sua natureza e circunstâncias, ou pelas condições do agente, pudesse justificar a suspeita ou presunção de que este procedera em estado de alienação mental.

No prefácio ao segundo volume d'*Os Alienados nos Tribunais*, Júlio de Matos afirma com orgulho que as leis portuguesas sobre a criminalidade dos loucos são as mais avançadas da Europa: «em confronto com elas, tudo o que de melhor se encontra nas legislações estrangeiras parece insuficiente e exíguo». Este orgulho indica com precisão qual o grupo que venceu em Portugal a batalha dos tribunais na questão da inimputabilidade criminal. Os políticos e os magistrados realizaram a agenda proposta pelos médicos.

Finalmente, é provável que os estudiosos sintam a falta do ponto de vista subjectivo dos próprios criminosos ou alegados criminosos.

Algo semelhante ao *Memorial de um criminoso* que Foucault e a sua equipa encontraram e publicaram em *Eu, Pierre Rivière, que degolei a minha Mãe, a minha Irmã e o meu Irmão*. É provável que este tipo de documentos também exista em Portugal. A dificuldade em encontrar as vozes dos criminosos e, tão importante quanto elas, as vozes de algumas das vítimas, é sinal da esmagadora vitória dos grupos de médicos psiquiatras e de magistrados sobre o tecido social. Os discursos no espaço público distribuem-se em pirâmide: no ponto mais alto, encontram-se os discursos dos médicos alienistas; logo abaixo, o dos magistrados; abaixo destes, o dos criminosos sem patologia psiquiátrica; na parte mais baixa da pirâmide encontra-se o balbuciar incoerente dos criminosos inimputáveis e, mais baixo ainda, o silêncio das vítimas. Esta pirâmide representa o olhar português sobre a sociedade: um grande desprezo pelas vítimas e a idolatria por supostos grupos de sábios, como os médicos. É inútil acrescentar que a situação não se alterou no século que nos aparta de Oitocentos. O actual instituto do cúmulo jurídico e as penas leves para crimes graves protegem os criminosos de um modo excessivo; nada de equivalente há a favor das vítimas.

Existiam, obviamente, no século XIX e no início do XX, textos que descrevem a experiência subjectiva de pessoas que estiveram internadas por alegadas razões mentais ou que, não tendo estado internadas, viram os seus direitos civis limitados pela acusação de que eram enfermos mentais. O modelo europeu deste tipo de documentos foi o panfleto que a senhora alemã Elise Hegemann-Vorster, uma devota mãe de dez filhos e viúva de um abastado industrial de Mannheim, publicou em 1900, descrevendo as suas experiências quando internada num asilo para insanos (Goldberg, 2003). Na sociedade portuguesa da *Belle Époque*, este tipo de discursos é visto como um tiro no próprio pé. As cartas publicadas em jornais católicos pela brasileira Rosa Calmon são interpretados pelo Dr. Júlio de Matos como mais um sinal da sua alienação. Os livros que Adelaide Coelho publica não favorecem a sua defesa de que é mentalmente sã. (Um século depois, a sociedade portuguesa continua com estes sentimentos. Alguém que defenda em livro o seu ponto de vista parece, *ipso facto*, mais culpado do que era antes. Este é um padrão geral da cultura portuguesa e ultrapassa os limites dos casos criminais).

Esta pirâmide dos discursos públicos não significa que muitas vozes dos envolvidos em crimes tenham desaparecido. Trata-se, apenas, de uma posição relativa dos agentes do poder social. De facto, nada parece faltar neste panorama: os pontos de vista da Autoridade, do

Direito, da Medicina e dos próprios enfermos mentais ou dos que foram acusados ilegalmente de serem enfermos mentais. Mais do que isto até. Muitos destes casos tiveram projecção pública, o que permite tomar conhecimento da opinião de terceiros parciais e imparciais. E, ouro sobre azul, como as patologias mentais fazem parte da mente humana, muitos dos intelectuais que participaram em processos médico-legais têm obra teórica sobre a natureza última da mente humana na ordem do mundo. Miguel Bombarda é o exemplo mais notável em Portugal, mas seria necessário acrescentar muitos outros autores.

Nada, pois, parece faltar a este panorama. A questão da inimpugnabilidade criminal por alegadas razões de enfermidade mental é um dos exemplos mais perfeitos do papel que os intelectuais podem ter numa sociedade. Os alienistas finisseculares produziram argumentos teóricos fundamentais sobre a mente consciente; propuseram nosografias psiquiátricas exaustivas, isto é, catálogos de doenças mentais; aplicaram esta produção intelectual a casos forenses, seja por determinação das autoridades, seja por livre iniciativa; defenderam as suas opiniões em público com brio; mobilizaram a opinião pública de um modo notável; e forçaram a alteração das leis civis e criminais. Melhor do que tudo isto para demonstrar a força que os intelectuais podem ter numa sociedade é difícil de encontrar.

Porém, analisados estes casos um século depois, é mais fácil discernir o contributo perene deste debate, a lição filosófica que escapa aos constrangimentos da época. O que justifica dedicar a atenção a estes autores e eventos da *Belle Époque*? A batalha entre médicos e magistrados a propósito da responsabilidade criminal é um património precioso para melhor compreender problemas que ainda hoje nos ocupam. Eis alguns deles.

Os psiquiatras europeus da segunda metade do século XIX fizeram a primeira grande tentativa de compreender os motivos não pessoais que organizam o comportamento humano. A avaliação da responsabilidade por um crime implica a existência de uma separação clara entre o que é fruto da personalidade e o que é fruto da patologia. Não há patologias únicas que sejam exclusivas de indivíduos singulares.

Os olhares do Direito e, sobretudo, da Medicina Psiquiátrica continuam o projecto da transparência dos seres humanos ao inquirido de grupos sociais que os querem dominar. De facto, os magistrados e os alienistas desenvolveram o que os padres dos séculos XVII e XVIII faziam ao se instalarem nas freguesias e ao indagarem sobre comportamentos anormais. As suas anotações eram escritas nos famosos

Livros de Devassas. O ideal da observação completa dos alienados, dos criminosos e, também, das pessoas normais é, de facto, a continuação da agenda inquisitorial do clero. Os clérigos, os magistrados e os médicos psiquiatras irmanam-se na aversão ao campo privado da liberdade. O ideal de uma Devassa Completa acentuou-se dramaticamente no século XIX e está para continuar.

Muitas das páginas dos pareceres médico-legais do século XIX equacionam com brilho um problema que redescobrimos há pouco tempo. Ao fazerem o historial do crime e dos seus antecedentes, os psiquiatras depararam-se muitas vezes com o facto de que os crimes não caem do céu, isto é, que a quase totalidade deles é anunciada por sinais prévios que, a serem bem interpretados pelas famílias, pelos vizinhos próximos e pelas autoridades, poderiam levar a que se evitassem os crimes.

Compreende-se que a estúpida inconsciência das... famílias se não alar-masse e não medisse o perigo: entre nós a gente do campo tem uma cerebração granítica. Mas compreende-se mal que as autoridades não tomassem, na defesa, que lhes incumbe, da sociedade, a elementar medida que estes casos estavam clamorosamente indicando. Cruzaram os braços, deixaram correr, desinteressaram-se; e só saíram desta cómoda atitude quando no chão resvalaram, inertes, três corpos de mães, que os nossos relatórios médico-legais seguramente não reanimarão (Matos, 1902).

O actual debate sobre a preempção e a acção preventiva tem as suas raízes nesta época. Se sabemos muito sobre alguém, podemos evitar que cometa um crime. O paradoxo é o de que, quando se evita o crime, o crime ainda não aconteceu de facto e a acção preventiva pode ser interpretada como uma violência injustificada sobre os indivíduos. Passou um século e ainda não saímos deste dilema; pelo contrário, como se sabe cada vez mais sobre os indivíduos, a tentação de agir preventivamente é cada vez maior (Dershowitz, 2006).

Os dossiers médico-legais são documentos impressionantes. A recolha de informação sobre particulares atingiu um nível muito elevado em relação a épocas anteriores. Porém, apesar deste excesso de informação, os alienistas lamentam-se muitas vezes por não terem tido ainda mais acesso a informações sobre os indivíduos. Júlio de Matos, por exemplo, chega a fazer a recomendação de que se recolham os dados estatísticos sobre o comportamento, a história e a saúde dos indivíduos. O processo de recolha de informação deverá, do seu ponto de vista, aumentar ainda muito e conduzir a que se reclame do poder

judicial a «imediata sequestração dos que constituem um perigo sério para a colectividade» (Matos, 1902). Se há perigo, ainda não há crime, e a sequestração de um indivíduo nessas circunstâncias pode ser, ela mesma, um crime contra a liberdade individual. O que os psiquiatras finisseculares nos auxiliam a ver é o facto de que o aumento significativo da informação disponível não melhora a nossa capacidade de sair deste dilema. Eles não viram isso, e é importante para nós a sua cegueira.

Um dos problemas mais fascinantes que atravessam todos os casos de avaliação psiquiátrica da responsabilidade criminal é o da simulação da loucura para evitar as penas associadas aos crimes. Os períodos de observação psiquiátrica em manicómios ainda antes dos julgamentos tinham como um dos seus objectivos limitar a possibilidade de simulação. As reflexões que, por exemplo, Júlio de Matos faz a propósito deste problema revelam a sua crença em que é possível identificar as tentativas de simulação e que a sociedade está protegida contra os simuladores de loucura pela psiquiatria. Esta crença é muito interessante mas é provável que seja excessivamente optimista. A suspeita de que existem actores perfeitos da loucura em crimes hediondos não era oitocentista; o facto de que aumentámos essa suspeita significa também que os criminosos com que lidamos subiram muitos graus na malignidade.

Termino com esta reflexão. Os dossiers médico-legais oitocentistas, portugueses e estrangeiros, são um importante contributo para a reflexão sobre o mal. O século XIX conheceu muitos regicídios e muitos outros crimes políticos. Porém, nada do que os alienistas da época investigaram se pode comparar ao grau de malignidade de crimes como o das Torres Gémeas. Seria fascinante ver como é que estes velhos psiquiatras analisariam estes crimes da nossa época.

Bibliografia

Fontes Portuguesas

AGUIAR, Asdrúbal António de (1946), «Triplíce infanticídio por sufocação e por estrangulação executado por uma louca moral: exames antropométrico e psicológico», *Imp. Médica*, A. 12, pp. 309-325.

ARMELIM JÚNIOR, Manuel Veloso de (1890), *Questões de responsabilidade moral e jurídica, responsabilidade civil e responsabilidade criminal – Teses propostas ao Segundo Congresso Internacional de Antropologia Criminal*, Lisboa.

- AUGUSTO, António Ferreira (1894)**, *Alienados criminosos, cadeias, serviços médico-legais e toxicológicos, pessoal judiciário dos tribunais criminais: reforma e reorganização destes e doutros serviços judiciários*, **Porto**.
- _____, (1900), *Assistência judiciária, serviços médico-legais, alienados criminosos e notariado*, **Porto, Impr. Comercial**.
- BOMBARDA, Miguel (1902)**, *O Caso Josefa Greno*, **Lisboa**.
- COELHO, Maria Adelaide (1923)**, *Doida não e não!... Porto*.
- CUNHA, Alfredo da (1920)**, *Infelizmente louca! Resposta documentada ao livro «Doida não!» atribuído a D. Maria Adelaide Coelho da Cunha*, **Lisboa**.
- CUNHA, Maria Adelaide Coelho da (1920)**, *Doida não! Documentação psicológica e jurídica*, **Porto**.
- CORREIA, A. A. Mendes (1914)**, *Os criminosos portugueses: estudos de antropologia criminal*, **Coimbra, França Amado**.
- _____, (1925), «O normal delinquente e a crise moral», **Sep. do Boletim do Inst. de Criminologia**, 5, 25 p.
- _____, (1931), *A nova antropologia criminal*, **Porto, Faculdade de Ciências da Universidade do Porto**.
- CORREIA, Alberto C. Germano da Silva (1938)**, *Antropologia criminal e identificação dactiloscópica*, **Nova Goa**.
- DEUSDADO, Manuel António Ferreira (1894)**, *A antropologia criminal e o Congresso de Bruxelas*, **Lisboa, Imp. Nacional**.
- FEIO, Maria (1920)**, «*Doida não!*», *antes vítima: as causas do adultério e a psicologia de uma paixão*, **Porto: Livr. Tavares Martins**.
- _____, (1921), *Paixões fatais: cartas à senhora D. Maria Adelaide Coelho da Cunha*, **Lisboa, Rodrigues Ed.**
- FREIRE, Basílio Augusto Soares da Costa (1886)**, *Os Degenerados. Estudos de Antropologia Patológica*, **Coimbra, Imprensa da Universidade**.
- FRIAS, Roberto B. do R. (1880)**, *O Crime. (Apontamentos para a sistematização da criminalidade)*, **Porto**.
- GONÇALVES, João (1907)**, *A Penitenciária Perante a Loucura*, **Porto**.
- ILHARCO, Fernando (1943)**, «Os estudos italianos de morfologia humana: da antropologia criminal de Lombroso à biotipologia de Pende», **Sep. Medicina**.
- LIMA, J. A. Pires de (1932)**, «Dissection des pieds polydactyles d'une criminelle», **Sep. Arquivo da Repartição de Antropologia Criminal, Psicologia Experimental e Identificação Civil do Porto, II: 3**.
- _____, (1939), «Alienados perigosos», *A Medicina Contemporânea*, 57, pp. 200-203.
- MACEDO, Francisco Ferraz de (1877)**, *Mapa sintético físico-intelecto-moral dos habitantes das nações percorridas pelo Dr. Francisco Ferraz de Macedo de 1874 a 1877*, **Lisboa**.
- _____, (1889), *De l'encéphale humain avec et sans commissure grise: essai synthétique d'observations anatomo-psychiques post mortem, et leurs relations avec la criminalité*, **Genève**.

- MACEDO, Francisco Ferraz de (1899), *Degeneração e degenerados na sociedade*. Lisboa.
- , (1900), *Bosquejos de antropologia criminal (IV Congresso de Antropologia Criminal dado em Genebra, de 24 a 29 de agosto de 1896)*, Lisboa, **Imprensa Nacional**.
- , (1901), *Os criminosos*. Lisboa.
- , (1903), *Os mendigos criminosos*, Lisboa.
- MATOS, Júlio de (1879-80), «Estudos de psicologia mórbida. I, causas sociais da loucura», *O Positivismo*, II, pp. 305-310 e pp. 430-436.
- , (1889), *A Loucura. Estudos Clínicos e Médico-legais*, São Paulo, Teixeira e Irmão. [Lisboa, Livraria Editora de Tavares Cardoso & Irmão, 1913].
- , (1900), *A Questão Calmon. Reflexões sobre um Caso Médico-Legal*. Porto: Livraria Moreira.
- , (1902), *Os Alienados nos Tribunais*, 3 vols., Lisboa, Tavares Cardoso & Irmão.
- PINA, Luís de (1931), «A investigação biológica criminal no Porto», *Sep. Arquivo da Repartição de Antropologia criminal, Psicologia Experimental e Identificação Civil do Porto*, 1, pp. 245-254.
- , (1931), «A orelha nos criminosos portugueses: índice auricular», *Sep. Arquivo da Repartição de Antropologia Criminal, Psicologia Experimental e Identificação Civil do Porto*, 1, pp. 219-222.
- , (1940), «A Antropologia Criminal em Portugal: Síntese histórica», *Congresso do Mundo Português*, pp. 679-708.
- SANTOS, José Beleza dos (1926), *Regime Jurídico dos Menores Delinquentes em Portugal*, Coimbra.
- SENA, António Maria de (1884), *Os Alienados em Portugal. I, História e Estatística*, Lisboa, Administração da Medicina Contemporânea.
- , (1885), *Os Alienados em Portugal. II, Hospital do Conde de Ferreira*, Porto, Imprensa Portuguesa.
- , (1888), *Discursos sobre o Sistema Penitenciário, proferidos na Câmara dos Pares nas Sessões de 5 e 7 de Maio de 1888*. Lisboa: Tavares Cardoso & Irmão.

Estudos

- ANTUNES, Maria João (2003), «O passado, o presente e o futuro do internamento de inimputável em razão de anomalia psíquica», *Revista Portuguesa de Ciência Criminal*, 13, pp. 347-363.
- DARMON, Pierre (1989), *Médecins et assassins à la Belle Époque. La médicalisation du crime*, Paris, Seuil.
- DERSHOWITZ, Alan M. (2006), *Preemption*, New York, Norton.
- EIGEN, Joel Peter (1999), «Lesion of the will: medical resolve and criminal responsibility in Victorian insanity trials», *Law & Society Review*, 33, p. 425.
- GALERA, Andrés (1991), *Ciencia y Delincuencia. El Determinismo Antropológico en la España del S. XIX*, Sevilla, Consejo Superior de Investigaciones Científicas.

- GOLDBERG, Ann (2003), «A reinvented public: 'Lunatics' Rights' and bourgeois populism in the Kaiserreich», *German History*, 21, pp. 159-182.
- HECHT, Jennifer Michael (2003), *The End of the Soul. Scientific Modernity, Atheism, and the Anthropology in France*, New York, Columbia University Press.
- HOWES, Robert (2002), «Concerning the eccentricities of the Marquis of Valada: politics, culture and homosexuality in fin-de-siècle Portugal», *Sexualities*, 5, pp. 25-48.
- HUERTAS GARCIA-ALEJO, Rafael (1987), *Locura y degeneración. Psiquiatría y sociedad en el positivismo francés*, Madrid, Consejo Superior de Investigaciones Científicas.
- PICK, Daniel (1989), *Faces of Degeneration. A European Disorder, c. 1848 - c. 1918*, Cambridge, Cambridge University Press.

Agradecimentos

Estou em dívida para com a Doutora Maria João Antunes, da Faculdade de Direito da Universidade de Coimbra, por me disponibilizar um texto seu ainda não publicado sobre a noção de inimizabilidade e sobre o assassinato de Bombarda. Agradeço também o auxílio dos meus alunos do Seminário de Estudo Orientado 3 e 4, da Universidade do Minho (2006-7): Paulo Barroso, Débora Oliveira, Raquel Osório, José Alberto Sousa Ribeiro e Porfírio da Silva.

Recepção da Guerra de Espanha pelos intelectuais portugueses

Contexto e divergência

À memória do Prof. Lúcio Craveiro da Silva¹

JOSÉ MARQUES FERNANDES
(Universidade do Minho)

Resumo: A Guerra é também um problema filosófico e, por isso, dos Intelectuais. Um outro título deste texto poderia, pois, ser *Os Intelectuais e a Guerra*. O que, mais concretamente, aqui se investiga e avalia é a atitude dos intelectuais portugueses perante a Guerra de Espanha (1936-1939). Como o termo *Intelectual* não é unívoco, a atitude dos Intelectuais, também neste caso, foi manifestamente plural. Uns alinharam pela causa dos Republicanos (democratas, comunistas, anarquistas, neo-realistas), outros pela causa dos Nacionalistas (os salazaristas e os católicos). Houve ainda os não-alinhados, os comprometidos com a causa da *mediação*, a «Terceira Espanha». Defende-se a ideia de Intelectual como homem de Palavra e a sua inalienável responsabilidade na defesa da tolerância, da liberdade e da dignidade humana, sempre pela mediação da Palavra. Adverte-se, finalmente, que o morbo do divisionismo e do extremismo é fatal para a função dos Intelectuais.

¹ Mandamento da Fé cristã, a *anamnese* é também um imperativo cultural, sob pena de acusação de *amnésia*, de «não inscrição». À memória dos Professores do Instituto de Letras e Ciência Humanas, José de Azevedo Ferreira e Hélio Osvaldo Alves, associa-se, agora, a figura luminosa e apelativa do **Professor Lúcio Craveiro da Silva**. No dia 27 de Abril, do ano de 2006, na Sessão de Abertura do VII Simpósio Galaico-Português de Filosofia, promovido pelo Departamento de Filosofia e Cultura, deixou aos participantes, da Universidade do Minho e da Universidade de Santiago de Compostela, esta mensagem: «A história separou-nos, a nós Espanhóis e Portugueses, mas a vida e o pensamento une-nos; separa-nos a língua, como a história, mas é mais o que nos une».

Palavras-chave: Intelectuais, responsabilidade intelectual, tolerância intelectual, homem de palavra, memória histórica, mediação, «traição dos intelectuais», «deserção», divisionismo, extremismo.

Abstract: War is a philosophical problem and, thus, concerns intellectuals. This paper could also be entitled *Intellectuals and the war*. It deals, mainly, with the attitude of Portuguese intellectuals towards the Spanish Civil War (1936-1939). The term *intellectual* is not univocal and the attitude of intellectuals attitude towards this subject is not the same. Some supported the republicans (democrats, communists, anarchists, neo-realists); others supported the nationalists (salazarists and Catholics). There were also the non-aligned, those who committed themselves to the cause of «mediation», the «Third Spain». They subscribed to the idea of the intellectual as a man of his word and of unconditional responsibility towards the defence of tolerance, freedom and human dignity. Divisionism and extremism were also seen as fatal for the function of intellectuals.

Key Words: Intellectuals, intellectual responsibility, intellectual tolerance, man of his word, historical memory, mediation, the treason of intellectuals, desertion, divisionism, extremism.

0. Introdução

«Na verdade a guerra de Espanha entrou em forma de tempestade pelas casas dos poetas dentro, partiu as vidraças das janelas, varreu a inspiração livresca, tomou conta das palavras. Alguns poetas pegaram até nas espingardas para haver sangue nos versos» (José Gomes Ferreira, *A memória das palavras*).

Quando, em 2006, no ano em que se comemorava o 70.º aniversário da eclosão da Guerra de Espanha, foi escolhido o tema deste colóquio – *O papel dos intelectuais* – logo nos ocorreu a ideia de nele participar com o específico contributo que o título enuncia. É que o problema da guerra não tem, evidentemente, menos direito e pertinência de figurar no lote das questões filosóficas do que as quatro grandes questões kantianas ou a magna questão heideggeriana de saber por que existe o Ser e não, antes, o Nada. Por que existe a Guerra e não, antes, a Paz, perguntaríamos nós.

Não figura no título desta intervenção o termo *Responsabilidade dos Intelectuais*, vinculado, na circunstância, ao problema da Guerra, mas é essa vinculação que subjaz a esta intervenção.

A nossa questão é, pois, a da *responsabilidade dos Intelectuais*, nomeadamente dos Portugueses, no processo da Guerra de Espanha.

O drama lancinante que, no triénio de 1936-1939, se consumou na casa ao lado da nossa e no qual todo o povo português, de diferentes modos e segundo diversas opções, participou, esse drama, cujo desfecho tão profunda e longamente afectou o destino português, como César de Oliveira e outros investigadores do acontecimento demonstraram, foi objecto de sintomático recalçamento, não figurando, como devia, nos manuais escolares por que estudaram as várias gerações portuguesas que se sucederam àquela que conviveu com esse drama e nele participou².

A descarada colaboração do Governo de Salazar com um dos contendores da Guerra de Espanha assumiu foros da maior gravidade no desenvolvimento e no desfecho trágico do sangrento conflito. O desprezo pelo acordado *princípio de não-intervenção*, só timidamente respeitado pela França e pela Inglaterra, foi o pecado original da catástrofe espanhola.

A recuperação e purificação da memória histórica relativamente à tragédia espanhola é também imperativo da consciência colectiva do povo português. Pessoalmente, dei-me conta da lacuna dessa memória, quando, por sugestão e proposta do Prof. Norberto Cunha, procurei analisar e avaliar o reflexo desse acontecimento na imprensa periódica portuguesa, no que à Galiza dizia respeito.

Não é, porém, da responsabilidade massiva do povo português nem apenas da maquiavélica colaboração do Governo de Salazar com uma das forças, por muitos considerada ilegítima, envolvidas no conflito, que queremos cuidar, mas sim da específica responsabilidade dos intelectuais na génese e desenvolvimento desse drama fratricida.

² Penso que muitos portugueses corroboram o depoimento que, há pouco tempo, fazia, nas páginas do *Público*, o escritor João Bénard da Costa, que confessava: «Por razões que não são nem exclusivamente culturais, nem exclusivamente geográficas, nem exclusivamente ideológicas, eu cresci de costas viradas para Espanha, como creio que aconteceu à grande maioria dos portugueses da minha geração, se não de todas as gerações do século XVIII até hoje».

Felizmente que esse modo adverso de relacionamento deu lugar, por virtude dos regimes políticos abertos que os dois povos souberam conquistar e da integração europeia a que simultaneamente aderiram, a um modo de relacionamento feito à imagem e semelhança do modelo democrático e europeísta que actualmente pauta a política interna e externa dos dois povos peninsulares.

O contexto em referência no título desta intervenção era aquele em que o regime autocrático estadonovista consumava a sua consolidação ideológica e potenciava os seus aparelhos repressivos, era o da censura férrea, da repressão generalizada, da votação de todos os que não eram por ele à condição de clandestinidade.

É verdade que se pode questionar, por isso, o grau de responsabilidade que aos intelectuais, portugueses e espanhóis, cabe nesta guerra, gerada e desenvolvida em tempo de censura férrea, como era a que vigorava no triénio tenebroso de 1936-1939, sem ruptura de continuidade nos decénios seguintes. A censura é a ténia da liberdade de pensamento e sem esta é temerário avaliar a responsabilidade dos *Intelectuais*.

O nosso tema é, repetimos, o papel dos intelectuais portugueses e a sua responsabilidade no drama da Guerra de Espanha. Mas, Intelectuais não é um termo unívoco. Se todos convergem na vinculação à Palavra, divergem radicalmente no seu uso.

Simplificando, diríamos que uns vinculam a Palavra à causa da *dominação*, enquanto outros a vinculam à causa da *emancipação*. Se a distinção entre Direitas e Esquerdas ainda fizesse sentido, diríamos que estas se vinculam mais à causa da *emancipação*, enquanto aquelas incorreriam mais em práticas de *dominação*.

Uma investigação cuidada e aprofundada da participação dos intelectuais portugueses na Guerra de Espanha passaria, evidentemente, pela leitura e investigação do que se dizia e escrevia na rádio e na imprensa, popular e erudita, desse tempo de guerra. Considerando que, noutra circunstância, havíamos consultado já vários órgãos da imprensa diária, para esta intervenção folheámos apenas os jornais *O Diabo* e *o Sol Nascente* e as revistas *Seara Nova* e *Pensamento*.

Simplificando muito, propomos a ordenação da diversidade dos Intelectuais portugueses relativamente ao conflito fratricida no país vizinho em *alinhados com o Levantamento franquista, os Nacionalistas* e, por outro lado, *os alinhados com a causa republicana, distinguido, nesta segunda formação, os democratas republicanos exilados em Espanha, os anarquistas e os socialistas, os comunistas, singularizando neste último conjunto o subgrupo dos escritores neo-realistas*.

1. Os democratas portugueses no exílio e a Guerra de Espanha

A implantação da II República em Espanha, em Abril de 1931, fora motivo de regozijo e de esperança para as diversas «famílias» de exilados portugueses («Budás», Liga de Paris, núcleo da Galiza, núcleo

de Madrid), opositores ao Governo de Salazar, implicados na última «revolução», a de 26 de Agosto de 1931, contra a Ditadura Militar, instaurada pelo 28 de Maio de 1926, que forçara os democratas portugueses à condição de exilados em Espanha (Galiza, Madrid, Barcelona). A implantação da República em Espanha, em consequência da vitória da Frente Popular, viria a proporcionar circunstâncias favoráveis à causa da luta contra a Ditadura, instaurada no país de origem. Essa esperança foi, porém, sol de pouca dura. A eclosão da Guerra Civil, em Julho de 1936, trouxe preocupação acrescida à oposição portuguesa, nomeadamente à de matriz republicana.

A figura tutelar dessa luta seria o médico de profissão, o incansável e probo historiador, militante político, democrata indefectível, Jaime Cortesão (1884-1960).

«Em Espanha desenvolveu inúmeros contactos e acções contra o Estado Novo e estabeleceu ligações diversas, seja com dirigentes republicanos seja entre os inúmeros exilados políticos portugueses que afluíram, à Galiza, Madrid e Barcelona. Intelectual de prestígio, seria a figura emblemática do grupo reviralista radical sediado em Madrid e conhecido pelos “Budás”, e interlocutor privilegiado das autoridades republicanas espanholas apoiantes da conspiração dos exilados portugueses contra o regime salazarista»³.

Em finais de 1936 e princípios de 1937, constituiu-se, sob a direcção de Afonso Costa e Bernardino Machado a *Frente Popular Portuguesa*, em que se congregavam forças políticas diferentes e várias personalidades (Partido Democrático, Maçonaria, anarco-sindicalistas, Cunha Leal, General Sá Cardoso, António Sérgio, Bento de Jesus Caraça). A causa próxima da constituição dessa Frente era a necessidade de obstar ao apoio, ainda que não oficial, do Governo de Salazar à rebelião franquista, sendo certo que este apoio contrariava o sonho do restabelecimento do regime democrático em Portugal. A propaganda contra a Ditadura em Portugal e o apoio à Espanha republicana eram, pois, as razões que presidiam à constituição dessa Frente. Entre os meios de propaganda da oposição dos exilados portugueses ao Governo de Salazar e ao apoio por este dado aos rebeldes espanhóis destacavam-se os manifestos à nação portuguesa em que procuravam fazer ouvir a sua voz.

³ César Oliveira, «Cortesão, Jaime, 1884-1960», in *Dicionário do Estado Novo*, Vol. I, Círculo de Leitores.

Por ocasião do 5 de Outubro, desse mesmo ano de 1936, um grupo de republicanos, entre os quais Armando e Jaime Zuzarte Cortesão, subscreve o manifesto dos exilados portugueses, intitulado «Mensagem do verdadeiro Portugal. A ditadura de Salazar, inimiga de Espanha e do povo português», em que, além do mais, declaram o seguinte:

«Os abaixo assinados, portugueses, que por viverem no estrangeiro podem exercer o direito de expressar livremente as suas opiniões, alarmados com a súbita mudança de orientação que a ditadura portuguesa está a imprimir, sem prévio assentimento nacional, à sua política externa, [...] sentem-se no indeclinável e urgente dever de declarar o seguinte:

I – Tão zelosos defensores da independência nacional como respeitadores da soberania e das liberdades democráticas dos outros países, repudiam toda a ingerência do Estado português na vida de qualquer outro estado, muito mais quando, como no caso actual de Espanha, se exerce com escandaloso alarde contra o seu Governo legítimo, eleito por um sufrágio universal tão insuspeitamente expresso.

V – Na hora trágica que ensombra toda a Espanha e lança sobre o mundo a ameaça de mais vastas divisões e lutas, a solidariedade fraterna dos subscritores está com aqueles que defendem o trabalho criador e a livre soberania do povo contra a usurpação opressora das classes oligárquicas»⁴.

Em Janeiro de 1937, Bernardino Machado redigiu outro desses manifestos, intitulado «Pela independência e pela integridade de Portugal», em que analisa a situação da Ditadura em Portugal e a conjuntura política suscitada pela Guerra Civil de Espanha, denunciando a colaboração do governo de Salazar com os revoltosos liderados por Franco.

O obstáculo maior ao sucesso da Frente Popular Portuguesa de oposição ao Governo de Salazar era, obviamente, a dificuldade de compatibilização das diferenças ideológicas e das soluções estratégicas defendidas pelas várias sensibilidades e tendências existentes no seio do movimento. Mas, esta é outra questão, com a qual se prende a enigmática viagem que, clandestinamente, em princípios de Julho de 1936, Álvaro Cunhal faz a Espanha para cumprir uma «missão» que lhe havia sido atribuída pela direcção do PCP. Presume-se que o objectivo da missão seria o de tentar a unidade dos emigrados com a

⁴ Subscritores do *Manifesto*: Alberto de Moura Pinto, Alberto Alexandrino dos Santos, Armando Zuzarte Cortesão, Fernando de Utra Machado, Gonçalo de Reparaz (Júnior), Israel Anahory, Francisco Oliveira Pio, Jaime de Moraes, Júlio César de Almeida, Manuel Firmo, Jaime Zuzarte Cortesão. In Oliveira, 1987: 389-391.

criação da União Antifascista dos Portugueses Residentes em Espanha (cf. Pereira, 1999: 191).

Documento eloquente para saber da existência dos intelectuais republicanos portugueses no exílio espanhol, nomeadamente no triénio da Guerra Civil, é o romance autobiográfico e histórico *A Casa de Eulália*, da autoria de Manuel Tiago, criptónimo, como se sabe, do líder histórico dos comunistas portugueses, Álvaro Cunhal, o qual se refere irónica e depreciativamente a este grupo, solidário com a causa republicana da Guerra de Espanha, como o «Grupo do Hotel Berne».

O «Grupo do Hotel Berne», como, no seu conjunto e generalidade, o «revirinho», os «Budás», a oposição dita «burguesa», o grupo dos republicanos, os exilados, não merecem a simpatia de Manuel Tiago, precisamente porque não são comunistas, porque são «burgueses», alegadamente altivos e inconsequentes. Nem na comum desventura do exílio e da guerra o vírus da luta de classes se extingue.

Repare-se nesta passagem do romance de que pode induzir-se a incomensurabilidade de mundividades, de estratégias, e, sobretudo, o espírito de intolerância, verdadeira filoxera ou pecado original desta e de todas as guerras e de muitos crimes ou insucessos da humanidade.

«Homem estranho, o «Stockler»⁵. Português. Conhecido por este nome, sem se saber porquê. [...] Viera para Espanha há meses, enaltecia a vitória da Frente Popular, estava ao lado do Governo Republicano. [...] Tratava António e Renato com manifesto paternalismo. Falava com eles, mas, pelo que dizia, pelo tom de voz, pelo empertigar do corpo, mostrava incontido desdém, como se fizesse favor em lhes dar atenção. [...] Para Stockler, António e seus amigos eram gente de pouca instrução e com modos de viver que não lhe agradavam.» (Tiago, 1997: 18-19).

No romance, António, quiçá Francisco de Paula Oliveira (cf. Pereira, 1999: 469) é o símbolo do *comunista*, como «Stockler» o é do *republicano*, do «burguês». A divergência é radical, invencível. «Para «Stockler», António e seus amigos eram gente de pouca instrução e com modos de viver que não lhe agradavam.» (Tiago, 1997:19). «Stockler» pertencia, pois, para Manuel Tiago, a outra *classe*. «Com quem verdadeiramente gostava de se encontrar e conversar era com gente de outra estirpe e outros conhecimentos.» (Tiago, 1997: 20), era com «o chamado *Grupo do Hotel Berne*, três conhecidos democratas que haviam emigrado para

⁵ Para Pacheco Pereira, autor de *Uma Biografia Política de Álvaro Cunhal*, Stockler poderia ser o criptónimo de Israel Anahory, antigo cônsul da República.

Espanha quando em Lisboa a polícia assaltou o Hotel com esse nome onde estava a realizar-se uma reunião preparatória do que veio a ser conhecido, nos autos policiais, por Plano Delta, plano de um golpe reviralthista»⁶.

O principal e quase único traço de união ou ponte que legitimaria a designação de comunidade dos exilados portugueses, residentes em Madrid, no início dos anos trinta do século XX, em consequência da perseguição e ostracismo de que eram vítimas, por razões políticas, era precisamente a condição de exilados políticos, por oposição, no seu país de origem, à Ditadura e a vontade de derrubar o Ditador, beneficiando da preciosa promessa de auxílio por parte do governo da Segunda República espanhola. Dessa comunidade faziam parte, como vimos, ilustres intelectuais, como Jaime Cortesão ou Bernardino Machado.

Em *A Casa de Eulália*, a par dos «heróis positivos», dos *comunistas*, apresentados e exaltados sob os criptónimos de «António», de «Manuel», de «Renato», o autor, Manuel Tiago (Álvaro Cunhal), retrata depreciativamente os «heróis negativos», apontados e diminuídos como oposição «burguesa», de sua natureza palradores, calculistas, pusilânimes, inconsequentes. Fora com esses «burgueses», com o «revirvalho» ou com os «Budás», a quem os *comunistas* acusavam de tratar com desdém os «operários», que Cunhal fora incumbido pelo *partido* de contactar, no sentido de constituir a *Frente Popular Portuguesa em Espanha*, missão espinhosa, que *o camarada* teria pouca expectativa

⁶ Na «Nota do Autor» de *Fronteiras*, com o subtítulo *Contos*, Manuel Tiago esclarece: «Tudo nestes contos é ficção e tudo neles é realidade», acrescentando que, «se o leitor se sentir tentado a acreditar que as coisas se passaram como são narradas, pode estar certo de que não se engana em relação à verdade histórica.» (Tiago, 1998: 9). O mesmo princípio pode aplicar-se ao romance *A Casa de Eulália*. Não conseguimos saber se existiu um plano golpista com esse nome. Sabemos sim que existiu o “Plano Lusitânia” ou “Plano L”, «que vinha sendo preparado desde 1937 por Jaime Morais, Jaime Cortesão e Armando Cortesão, entre outros, em Londres, Espanha e Inglaterra e em ligação com o interior do território português.» (Oliveira, 1987: 276). Segundo esse plano, uma força militar, integrada por combatentes portugueses na Guerra de Espanha, deveria atravessar, por três pontos (Lisboa, Peniche e Tróia) a fronteira portuguesa, com o objectivo de derrubar o governo de Salazar e instaurar um governo provisório presidido por Jaime de Morais. O Governo republicano espanhol, que apoiava o golpe, partilhava da expectativa dos exilados portugueses de que a derrota do governo de Salazar poderia representar um novo fôlego para o temido e iminente colapso da causa republicana espanhola. O insucesso do plano ficou a dever-se a vários factores: acção de um informador da PVDE infiltrado nos círculos dos exilados políticos portugueses; poderosa e fatal ofensiva «nacionalista» sobre a Catalunha; retirada divisionista do PCP da Frente Popular Portuguesa em Espanha. (cf. Oliveira, 1987: 276 ss.).

de ver coroada de êxito, como, do mesmo modo, a missão de libertar os dois camaradas, prisioneiros em Huelva.

Manuel Tiago menospreza ou não reconhece a sinceridade da militância do *Grupo do Hotel Berne*. A «Stockler» atribui, apesar de tudo, a opinião sensata de que, verificando-se a intervenção da aviação de Hitler, a Inglaterra e a França não deixariam de tomar uma posição firme, enviando armas, se necessário. Mas, observa Manuel Tiago, «os do Hotel Berne», correlegionários de Stockler, não dispensavam grande atenção ao assunto, pois, «o doutor não fazia tenção de ficar em Espanha e andava a tratar dos papéis. A ideia era escapar-se para o Brasil. [...] O capitão tergiversava.» (Tiago, 1997: 159). Observando-se os bombardeamentos dos *Junkers* alemães e a intervenção de tropas italianas, e que de Inglaterra «nem chus nem mus» e o Blum socialista, primeiro-ministro de França, repetia muitas palavras deli-codoces, mas, quanto a apoio concreto necessário, nada» (Tiago, 1997: 160), verificando que se enganara, que «a Inglaterra e a França põem-se de cócoras.» (*Ibid.*), «Stockler» e o «doutor» encetaram as suas idas diárias à Embaixada do Brasil, «procurando obter asilo político e a papelada necessária para seguirem para lá.» (Tiago, 1997: 161). Conclusão, «os dos Hotel Berne», os democratas republicanos, emigrados ou exilados em Espanha, teriam apenas verborreia e só cuidariam de salvar a própria pele. Não passavam, digamos, de diletantes e, pior ainda, de «desertores» do campo de batalha em que, na óptica do *camarada* comunista, deveriam estar.

«Fernando Torres», o terceiro do Grupo do Hotel Berne, era a excepção que confirmava a regra da alegada inconsequência e irrelevância dos intelectuais democratas republicanos. O juízo final sobre a inutilidade ou impossibilidade de constituição de uma Frente Popular Portuguesa com os democratas republicanos é apresentada no diálogo dos camaradas «António» com «Manuel» e «Renato». Vale a pena transcrever esse diálogo em que aparece, como observámos, a referência positiva ao «matemático, professor conhecido e conceituado», apesar de ser do Grupo do Hotel Berne (Bento de Jesus Caraça, segundo o código de Pacheco Pereira).

Falando com o «Manuel», a respeito de Fernando Torres, conclui «António»: «Ni parece un intelectual. Es simples e directo.» (Tiago, 1997: 23). «Manuel» observa que «um intelectual pode ser simples e directo como um operário», mas Renato riposta que «no es fácil.» Segundo «António», os do Hotel Berne, leia-se os democratas republicanos portugueses, «a falar, falam muito, fazer, não fazem nada. O revirinho no conduce a nada, es cierto. Pero ellos han querido

preparar uno contra Salazar e se han arriesgado...». «António» não deixa, apesar de tudo, de reconhecer o valor desses refugiados, considerando que «son nuestros aliados, hay que trabajar con ellos.» (Tiago, 1997: 23).

2. Os comunistas portugueses e a Guerra de Espanha

A Guerra de Espanha foi uma experiência indelével e crucial para o líder histórico dos comunistas portugueses, Álvaro Cunhal. Compreende-se, pois, que, além dos «informes» que sobre ela produziu, para o interior do *partido*, a tenha retratado sob a forma de romance histórico autobiográfico. Nele estão presentes os principais ingredientes do sangrento drama espanhol.

A Casa de Eulália é uma espécie de memória, necessariamente relativa e ideologicamente extremada, da visão e da interpretação de um observador activo e interventivo, da Guerra de Espanha: a versão dos comunistas portugueses.

Formalmente apresentado como *romance*, esta obra é, de facto, uma espécie de memória, não apenas da particular versão que o autor, Manuel Tiago, criptónimo de Álvaro Cunhal, regista do drama espanhol, mas de múltiplas variáveis que se conjugaram na génese, no desenvolvimento e no desfecho desse drama, nomeadamente: a da mística comunista, na frente e na retaguarda da Guerra; a da atitude de suspeição e apoucamento dos comunistas relativamente aos militares e civis republicanos, exilados em Espanha e ligados ao Partido Republicano Português; a da rivalidade de comunistas e socialistas na liderança governamental e condução da Guerra; a da incomensurabilidade das opções e estratégias comunista e anarquista; a da denúncia do colaboracionismo italiano de Mussolini, alemão de Hitler e português de Salazar, como a da ocultação do colaboracionismo soviético de Estaline, e, finalmente, a da denúncia da «farsa» da não-intervenção e crítica da omissão da Grã-Bretanha e da França nesse drama.

Das principais famílias políticas e ideológicas que, como emigrados, exilados ou voluntários, participaram na Guerra de Espanha – democratas republicanos; socialistas; anarquistas; comunistas; independentes, sem ligação a qualquer uma das referidas unidades – a menos numerosa era a dos comunistas.

A identidade dos intelectuais comunistas não se confunde com qualquer das outras forças intervenientes no conflito, no campo republicano. Esta incomensurabilidade, política e programática, era, aliás,

o obstáculo maior ao sucesso da causa republicana, em Espanha, e ao derrube da Ditadura, em Portugal. A tentativa de constituição da Frente Popular Portuguesa em Espanha, em função dos dois referidos objectivos, ensaiada, ora pelos republicanos, ora pelos comunistas, revelou-se, por força do *divisionismo*, inviável. O *divisionismo* foi, de facto, no foro interno, do combate contra a Ditadura e, no externo, contra o *Levanto* militar nacionalista, o pecado original dos que, em Portugal e em Espanha, lutavam pela liberdade e pela democracia.

A *identidade ou especificidade dos intelectuais comunistas portugueses* ficou traçada pela pena dos companheiros de geração de Cunhal, nomeadamente Mário Dionísio, Piteira Santos, Joaquim Namorado, Carlos Serra, mas, sobretudo, na polémica de Cunhal com José Régio. Cunhal censura os intelectuais pela tentação de se colocarem fora do mundo, pela sua «intelectualização», que os inibe de «apresentar caminhos que conduzam à banicção das causas do sofrimento», como escreveu Cunhal em artigo publicado n' *O Diabo* (7.1.1939), intitulado «Um certo tipo de intelectuais». Na polémica com Régio, Cunhal critica os chamados intelectuais do «umbiguismo». Deste «pecado dos intelectuais» se livraram os que, no movimento do *neo-realismo*, assumiram o compromisso social pela arte, pela literatura.

A grande suspeição que impende, quiçá não com toda a verdade, sobre os intelectuais comunistas portugueses, nomeadamente sobre o seu ícone e, concretamente, no que à Guerra de Espanha concerne, é a de que não era a *liberdade* e a reconciliação do povo espanhol o motivo da sua intervenção e participação, mas a causa do *pancomunismo*, concebida e planeada em e a partir de Moscovo. É evidente que este intento movia uma corrente da Guerra de Espanha, mas não era a determinante. Múltiplas motivações e intenções determinavam os voluntários dessa Guerra, os internos e os externos.

Salazar, mais, talvez do que os seus pares fascistas, Hitler e Mussolini, conjecturava que não intervir na Guerra de Espanha a favor dos nacionalistas era consentir com o que se lhe afigurava, sem fundamento, uma fatalidade: a implantação do regime comunista em Espanha, a constituição das Repúblicas Socialistas Ibéricas, ignorando que a diversidade e a correlação das forças que constituíam o campo republicano jamais permitiriam esse desfecho. Não era pelo comunismo que pugnavam os voluntários das Brigadas Internacionais, não era esse o ideal dos anarquistas; destes militantes o ideal era a *liberdade*. Brigadistas e anarquistas eram românticos. A Guerra de Espanha foi considerada a última causa do romantismo revolucionário, político, que teve a sua manifestação máxima na segunda metade do século XIX.

Quando se dá a eclosão da Guerra de Espanha, tinha o Partido Comunista Português, 5 anos, aquele que se tornou o seu símbolo histórico, 23 anos, e o Estado Novo de Salazar, 10 anos.

Recém chegado de Moscovo, em fins de Março de 1936, onde, durante cerca de um mês, participara no VII Congresso da Internacional Comunista (IC), de 25 de Julho a 21 de Agosto de 1935, «em princípios de Julho de 1936, Cunhal vai clandestinamente a Espanha para cumprir uma «missão» que lhe fora atribuída pela direcção do partido⁷.

Álvaro Cunhal chega a Espanha, em cumprimento da aludida «missão», num momento realmente crucial, aquele que medeia entre a vitória da FP e o levantamento dos generais contra a República.

Não é em qualquer informe político que melhor se percebe e avalia a vivência e a experiência, verdadeiramente revolucionária que a circunstância da viagem a Madrid lhe propiciou, mas sim no romance que tem tanto de biográfico como de histórico: *A Casa de Eulália*. O autor faz passar perante o leitor toda a agitação, movimentação e inquietação que invade as ruas de Madrid, nesses primeiros dias de Guerra. O leitor como que assiste ao assalto ao Cuartel de la Montaña, onde os republicanos dominam os sublevados, seguindo de Madrid para Carabanchel, para participar em novo recontro bélico. A Madrid vai chegando o eco dos combates em Guadarama e Somosierra e com ele a angústia e a ansiedade pela sorte dos que enfrentam a morte, na linha da frente.

Da casa onde habitava, Cunhal pôde assistir aos confrontos sangrentos que se davam nas ruas de Madrid e, como dissemos, à invasão do Quartel sublevado de La Montaña⁸.

Participar, no lugar e no momento exacto, na euforia da FP e na deflagração de uma revolução, era, evidentemente, para o jovem comunista português, uma experiência inebriante e crucial que o seu protagonista julgou digna de uma obra literária.

A tentativa franquista de golpe de estado e a eclosão da guerra civil «apanhou Cunhal de surpresa e mudou radicalmente o contexto

⁷ Em *Duas Intervenções* e em *O Diário*, 11/11/1988, citando o *Avante!*, assim esclarece Cunhal a sua «missão»: «Para que Francisco Paula de Oliveira [Pável] regressasse a Portugal, a fim de ocupar as funções para que fora eleito (e para tentar que fossem libertados os camaradas Manuel Guedes e Pires Jorge então presos e condenados na prisão de Cáceres), foi em Julho enviado um camarada a Espanha. Fui eu próprio o designado.» (In Pereira, 1999: 191).

⁸ Cf. Moutinho, 1999: 204; Pereira, 1999: 195-197.

da viagem, permitindo, com o tempo, atribuir-lhe um papel voluntário nesse grande acontecimento simbólico para o curriculum de um comunista, a Guerra Civil de Espanha.» (Pereira, 1999: 190-191).

Não contendo em si o entusiasmo que a experiência revolucionária nele suscita, Cunhal sente a necessidade e a responsabilidade de transmitir à juventude portuguesa a mensagem ditada por aquela circunstância.

Numa Alocução feita pela rádio do PC de Espanha, o seu autor denuncia o «escandaloso auxílio», em armas de destruição e em propaganda escrita e radiofónica, que «os fascistas de todo o mundo» estariam a dar aos «militares sublevados em Espanha».

O apoio propagandístico aos sublevados franquistas, no que a Portugal dizia respeito, era protagonizado pelo Rádio Clube Português do capitão Botelho Moniz e pelos periódicos *O Século* e o *Diário de Notícias*. Dizia Álvaro Cunhal:

«Aqueles que estamos em Espanha e em território dominado pelo Governo legítimo da República Democrática espanhola não podemos deixar de desmascarar essa atitude canalhesca dos fascistas do nosso país e de expor a verdadeira situação deste grande povo, irmão do nosso.» (Cunhal, 1936, in Cunhal, 2007: 25).

Álvaro Cunhal refere-se, em concreto, à heróica resistência do povo de Madrid, nesse «glorioso 20 de Julho» (de 1936), condenando a rebelião dos militares que, atraíndo os seus compromissos, se haviam rebelado contra o governo legal, tendo o exemplo do povo de Madrid dado ânimo e sido imitado pelo de Barcelona e de Valência.

Afinando rigorosamente pelo diapasão de *La Pasionária - No Pasarán* - e da resistência ao avanço dos regimes fascistas, Cunhal diz à juventude portuguesa: «Aqueles que convertem um povo em escombros sangrentos e fazem pairar sobre a Europa e o mundo a ameaça duma nova guerra, não passarão!» (Cunhal, 1936, in 2007: 27). Curiosamente, também Cunhal considera a Guerra de Espanha, não um simples conflito civil intestino, mas «a causa da democracia mundial» (*Ibid.*). A terminar a sua «Alocução», faz Cunhal o seguinte apelo:

«Jovens de Portugal! Rapazes e Raparigas! Trabalhadores! Estudantes! Ao ódio dos fascistas portugueses ao heróico povo de Espanha, oponhamos a fraternidade entre os dois povos vizinhos e irmãos a quem, além de tudo, unem as justas aspirações democráticas» (Cunhal, 1936, in Cunhal, 2007: 28).

O jovem Álvaro Cunhal, vinte e três anos, revelava, assim, uma radical e definitiva opção ideológica, assumindo-se oniricamente como consciência crítica, como líder carismático, como porta-voz determinado da sua geração.

Entre as «forças fascistas» que, violando o *pacto de não-intervenção* e abortando o *princípio da mediação*, despudoradamente colaboraram na tragédia de Espanha, Cunhal relevava, obviamente, nesse triénio negro de 1936-1939, ao lado de Hitler e de Mussolini, a força colaboracionista do Governo de Salazar.

A par da condenação da política de intervenção activa e sistemática do Governo de Salazar a favor de uma das forças em conflito em Espanha, Cunhal condena, não menos implacavelmente, «os erros da chamada não-intervenção» que seriam «duramente pagos pela França, pela Inglaterra, pela Europa e pelo mundo. A política de não-intervenção permitiu a Hitler cercar a França, ganhar posições na sua retaguarda, conquistar bases no Mediterrâneo. Isto é hoje claro, mesmo para os que cegamente se intimidaram ante a agressão e deixaram massacrar o povo espanhol. Salazar cúmplice de Hitler, servia Hitler dizendo em 1939: “só através da Espanha nacionalista, a França e a Inglaterra podem trabalhar pela segurança dos seus interesses ou fronteiras”» (Cunhal, 1946, in Cunhal, 2007: 433).

Tratando-se de um romance, sem sombra de dúvida histórico e autobiográfico, é evidente a curiosidade em identificar as figuras que se movem no palco em que se desenrola a acção de *A Casa de Eulália*⁹.

A «missão» de Cunhal, em Espanha, nesse Verão quente de 1936, seria tripla ou cumprir-lhe-ia realizar uma tripla «missão»: contactar a Internacional Comunista para planear o regresso de Pável a Portugal, vindo de Moscovo; tentar organizar a Frente Popular em Espanha, isto é, a União Antifascista dos Portugueses, para o que cumpria desenvolver ligações com os democratas portugueses emigrados; lograr a libertação de dois comunistas – Manuel Guedes e Pires Jorge – presos em Espanha¹⁰.

⁹ O ousado autor de *Álvaro Cunhal, Uma Biografia Política*, fornece, no fim de cada volume, uma lista de «Pseudónimos e nomes falsos» que descodifica os criptónimos constantes dos documentos do *partido* e, no caso vertente, nos romances do seu líder histórico. Segundo a referida lista, «António» seria pseudónimo de Francisco de Paula Oliveira, uma figura destacada do partido (que também usava os pseudónimos de «António Rodrigues», «Fernando Queirós», «Figueiredo», «Pável» e «Queirós» (cf. Pereira, 1999: 475).

¹⁰ Cf. José Viale Moutinho, *No Pasarán! Cenras e Cenários da Guerra Civil de Espanha*, Lisboa, Editorial Notícias, 1999, p. 203.

O camarada da Casa de Eulália (Álvaro Cunhal) dá conta, mediante a informação de «António» a «Manuel», da situação explosiva que se sentia em Madrid, nas vésperas do golpe militar «fascista»:

«As coisas estavam foscas. A reacção não se conformava com a proclamação da República, a vitória da Frente Popular no mês de Fevereiro, a esmagadora maioria republicana no Parlamento. No, no se conformam. Quieren retomar el poder por la violencia. Ya lo verás con tus propios ojos.» (Tiago, 1997: 15).

A razão da participação dos *comunistas* na luta contra os *fascistas*¹¹ do Levantamento de 18 de Julho de 1936 era a causa da liberdade, «o valor da liberdade a que o povo tem direito e que tinha alcançado. E os horrores e crimes contra o povo por este querer viver em liberdade.» (Tiago, 1997: 91). A via privilegiada para a conquista da liberdade total era, para os comunistas, a *revolução*, protagonizada pelo «povo em armas». A *revolução*, como meio ou via para a instauração da democracia socialista em Espanha, era o imperativo seguinte à derrota da sublevação militar franquista. Inebriado com a surpreendente oportunidade e experiência de ver ao vivo e participar activamente na revolução que eclodira em Espanha, lugar de refúgio e de acolhimento da maior parte dos perseguidos e proscritos políticos portugueses, confessa o jovem comunista «Abel», a «António», o referido representante do PCP em Espanha:

«Foi bom estar cá e ter a ocasião única de ver uma revolução. É um povo extraordinário, o povo espanhol.» (Tiago, 1997: 118).

3. Comunistas e socialistas na Guerra de Espanha

Para o camarada de A Casa de Eulália, o ideal de regime e de militante político, como da forma de governo e de perfil de voluntário da Guerra, não era, evidentemente, o republicano ou o anarquista, como não era o socialista, «com excepção dos de Largo Caballero.» (Tiago, 1997: 16). Se não odiavam estes, pois tal sentimento reservavam-no para os «fascistas – «Yo los ódio – dizia Eulália. – Un fascista, aunque muriese mil veces, no pagaria todos los crimes que que há cometido.» (1997: 17) – também não iam com eles à missa! Para o camarada

¹¹ É a denominação sistemática e exclusiva com a qual o autor de A Casa de Eulália designa os nacionalistas que combatiam os defensores da República.

comunista de *A Casa de Eulália*, a encarnação do ideal político e militante era mesmo a titular da Casa, Eulália, «cem por cento comunista, cem por cento espanhola, cem por cento mulher.» (1997: 16). A razão da incompatibilidade dos «comunistas» com os «socialistas» era simples: identificavam-nos com os «burgueses». No episódio da obtenção de um carro, para a sua actividade revolucionária, no contexto da Guerra, torna-se manifesto esse preconceito, na resposta que «António» dá ao garagista, responsável pela distribuição de carros, o qual, brincando, lhe propunha um *Cadillac* ou um *Rolls Royce*: «Se ve que deseas mi muerte, amigo. Se me descubren en un *Cadillac* me toman por mili-nário y me ban a fuzilar.» (Tiago, 1997: 121). O *Lincoln*, para que, também brincando, o garagista lhe aponta, também não servia, pois esse, observava o responsável da garagem, «es para los socialistas. Les gustan los coches bonitos. Eso les va a perder.» (*Ibid.*).

Por razões de estratégia política, os comunistas não deviam, por orientação de Estaline, afrontar os socialistas e outras forças de esquerda, pois esse radicalismo indisporia contra os comunistas os governos das democracias ocidentais, nomeadamente a França e a Inglaterra, que Estaline não ousava afrontar, sob pena de exacerbar o sentimento anticomunista. A contemporização e a contenção comunista não era, porém, suficiente para lograr a unidade e a convergência de princípios e de esforços que a causa republicana necessitava para triunfar¹². O *divisionismo* das esquerdas foi, como deixamos dito, o veneno letal da derrota republicana, da liberdade e da democracia, na Guerra de Espanha.

4. Incompatibilidade de comunistas e anarquistas – reflexo na Guerra de Espanha

Os *anarquistas* eram, sem dúvida, os mais radicais adversários ou opositores dos *comunistas*, no contexto político da Segunda República e no processo da Guerra Civil.

¹² O *sectarismo* é um dos riscos e dos défices do *espírito de partido*. No que aos comunistas concerne, esse traço identitário não é independente da consciência que exibem da sua alegada *superioridade moral* nem da perniciosa tendência divisionista, que não é exclusiva, como é óbvio, deste partido. Essa reclamada identidade e superioridade moral advinha-lhes da assunção da condição de paladinos da liberdade ou da emancipação popular e de militantes contra a usurpação dessa liberdade ou da negação da vontade popular, como se verificava no golpe militar perpetrado pelos «fascistas» contra o povo espanhol.

Em *A Casa de Eulália*, é narrado um caso significativo e ilustrativo da referida rivalidade.

Nas ruas de Madrid, no início da Guerra, cruzavam-se «carros com enormes bandeiras. Vermelho, amarelo e lilás do partido republicano, vermelho com a sigla PSOE, do partido socialista, vermelho, com a foice e o martelo, dos comunistas, preto e vermelho em diagonal dos anarquistas.» (Tiago, 1997: 54-55). Repelida, provisoriamente, pelos republicanos, a tentativa de dominação de Madrid, pelos nacionalistas, os camaradas comunistas, «António» e «Renato», atravessavam descontraidamente as ruas de Madrid, a caminho do SVI (Socorro Vermelho Internacional), quando foram surpreendidos por um carro da FAI (Federação Anarquista Ibérica), forçando os dois camaradas a entrar no carro, sob suspeita de serem «italianos, fascistas» (Tiago, 1979: 55). Os dois comunistas, caídos na teia dos anarquistas, apostados, segundo acusação dos seus rivais comunistas, na caça ao homem e fuzilamento dos inimigos, advogavam «que eram portugueses, estavam com a República, eram comunistas» (1979: 55). Para os anarquistas o que os dois eram era «fascistas». Surgindo um carro com a bandeira do Partido Republicano, os confundidos camaradas pediram socorro e entraram no carro, protestando a sua condição de portugueses, de comunistas, e pedindo que os levassem ao PCE, só acabando a confusão quando os anarquistas se certificaram que os dois portugueses eram conhecidos do PCE, atribuindo a esse conhecimento a sorte que tiveram, a própria vida.

Mais intrincada foi a situação do próprio *camarada* (Álvaro Cunhal), na complicada viagem de regresso a Portugal, pelo facto de ter de passar pela Catalunha, onde os anarquistas lhe barraram a passagem. «O *camarada* tinha recebido do PCE dois documentos. Um passaporte como cidadão espanhol e uma credencial do partido dizendo que o portador ia a França numa missão especial.» (Tiago, 1997: 170). Em Barcelona, depois de passar pela sede do PSUC (Partido Socialista Unificado da Catalunha), para obter o visto, dirigiu-se à sede do governo político-militar da Catalunha ou comando anarquista, que lhe negou o trânsito para França, questionando-o sobre o passaporte que tinha em mãos e pressionando-o para que regressasse a Madrid, como era seu dever. Retornando ao PSUC, relatou o que lhe sucedera, tendo sido aconselhado a regressar ao comando anarquista, munido da credencial do PCE e de uma outra do próprio PSUC, confirmando a primeira. Foi, no entanto, advertido de que, na Catalunha, os anarquistas tinham o poder absoluto, contra o qual de nenhum poder dispunham os comunistas, como, de facto, sucedeu, pois de nada valeu

ao *camarada* a instrução do PSUC, atendendo a que os anarquistas não acreditavam na história da alegada «missão» em França. A solução era regressar a Madrid. *O camarada* não se conformou com a solução que lhe propuseram. Recorreu à imaginação e voltou, mais uma vez, ao comando anarquista, desvendando um ficcionado segredo da missão: sabotar, em Génova, um barco com armas para Franco! «Te lo digo a ti, compañero – confidencia *o camarada*. Confio que no lo vas a decir a nadie ... Mi partido no me perdonaría. Seguro - comentou o outro.» (Tiago, 1997: 172). Não foi preciso mais para ver carimbado o passaporte, para ser-lhe perguntado se tinha dinheiro espanhol e ser aconselhado a, na fronteira, deixá-lo na caixa da CNT (Confederación Nacional De Trabajo), pois não era permitido levá-lo para França. Ao saber do sucedido ao camarada, assim comentou «Gonzalo» a «António»: «Los anarquistas son así. Aquí en Madrid niegan la autoridad del gobierno y hacen lo que les da la real gana. Ahora en Calaluña ejercen el poder absoluto.» (Tiago, 1997: 173).

Esta profunda rivalidade e radical incompatibilidade entre a esquerda *anarquista* e a esquerda *comunista* jamais permitiria que, em Espanha e na Península, pudesse triunfar uma república socialista de tipo soviético, ficção demagógicamente fomentada pelo franquismo e pelo salazarismo, para alimentar o complô anticomunista.

5. Os anarquistas portugueses e a Guerra de Espanha

Não cabendo no âmbito da nossa intervenção a demonstração do papel global dos anarquistas portugueses na causa da Guerra de Espanha, cingimos a nossa observação ao testemunho de um dos seus ícones: Emídio Santana¹³. Se não sancionamos algum dos métodos e dos modos de actuação dos anarquistas, sobretudo quando, em desespero de causa, optam pelo recurso à bomba, podem ser sancionados,

¹³ Emídio Santana nasceu na Freguesia da Graça, em Lisboa, a 4 de Julho de 1906; fez a primeira greve de três semanas, aos 17 anos, em 1923; dois anos depois, em 1925, com 19 anos, é eleito secretário geral do Sindicato Único das Classes Metalúrgicas e, no mesmo ano, Secretário Geral das Juventudes Socialistas. Por envolvimento em actividades sindicais, já no tempo da Ditadura, é preso em 1928. Em 1931, é Co-Fundador da Aliança Libertária. Em 1932, é de novo preso, desta vez por tentativa de instalação de uma tipografia clandestina. No ano seguinte, é novamente preso, agora sob acusação de *anarquista* e de participação em reunião da *Aliança Libertária Alentejana*, tendo sido degradado para Angra do Heroísmo (Açores), de onde regressa em 1934.

porém, pela luta que, pela palavra, travaram contra a brutalidade da repressão e, concretamente, contra a criminosa colaboração que o Governo de Salazar dava aos revoltosos nacionalistas espanhóis. Era contra esta despudorada colaboração de Salazar com a insurreição conduzida por Franco em Espanha que Emídio Santana e os anarquistas portugueses se insurgiam.

O que, no currículo revolucionário do anarquista Emídio Santana, mais nos interessa relevar, de momento, é a sua liderança e participação na série de atentados bombistas, no princípio de 1937, não ao serviço de um qualquer plano subversivo internacional, alegadamente comandado desde Moscovo, como fantasiavam os cruzados nacionalistas espanhóis e seus acólitos, mas para protestar contra o apoio do Estado Novo aos sublevados franquistas.

Emídio Santana dá ao capítulo 11 das suas *Memórias de um militante anarco-sindicalista* (s.d.), o título de «A Revolução espanhola (1934-1937)». Duas notas nos importa destacar neste e noutros textos em que se documenta a relação dos anarquistas portugueses com a Guerra de Espanha, relação em que se acusa a responsabilidade do governo de Salazar nesse conflito criminoso: a divergência dos princípios e dos métodos dos anarquistas e dos comunistas, por um lado, e a correlação do atentado a Salazar com a colaboração nessa Guerra.

O atentado a Salazar e a Guerra Civil de Espanha – A vinculação do atentado a Salazar, ocorrido às 10h25m de 4 de Julho de 1937, no momento em que, na companhia do seu chefe de gabinete, saía do carro, para assistir à missa, na capela do palacete de Josué Trocado, na Avenida Barbosa do Bocage, atentado liderado pelo anarquista Emídio Santana, directamente coadjuvado por quatro operacionais seus correligionários, a vinculação do atentado, prontamente mistificado, tanto na pessoa do seu destinatário quanto na dos seus autores, ao acontecimento da Guerra de Espanha, tem um duplo interesse, que se impõe sinteticamente referenciar.

Por um lado, o seu autor principal ou protagonista liga o acto ao «clima de desespero colectivo» do povo português, numa situação histórica em que não se vislumbrava qualquer saída ou hipótese positiva para esse estado opressivo e depressivo. Por outro lado, os anarquistas entendiam que o destino da Guerra de Espanha determinaria o destino do povo português, havendo, neste aspecto, convergência de pontos de vista entre os autores e o destinatário do atentado (cf. Santana, 1976: 8).

A imprensa afecta ao Governo, secundando a versão da polícia política, apressou-se a divulgar que os autores do atentado tinham

agido às ordens de uma organização comunista existente em Portugal, mas dirigida do exterior.

Salazar, na leitura que, a seu tempo, fará do sucedido, reforça a opinião da polícia e da imprensa, segundo a qual os terroristas teriam agido a mando de uma central de agitação internacional, com propósitos claramente definidos. É a teoria do complô, no caso, do complô comunista.

Negando a interpretação forjada por Salazar, declara Santana, em carta que, quase um ano depois, dirige ao Presidente do Conselho, com data de 11.4.1938:

«V. Ex.^a foi atingido pela consciência da Nação.[...] Não foi uma associação ou um partido que o condenou; o gesto partiu espontâneo dum anátema violento que paira de há muito na consciência do povo... Um atentado deste género é uma condenação nacional. [...] Se disserem a V. Ex.^a que estes homens agiram por conta de uma potência estrangeira, mentem! O atentado gerou-se e resultou no ambiente nacional» (Santana, 1976: 197).

Desfeito o mito do complô internacional, recordada a violência praticada nos cárceres sobre os presos políticos, Emídio Santana, apontando a sua própria experiência de prisioneiro na Fortaleza de S. João Baptista, na ilha Terceira, cuida, pois, de associar o atentado à responsabilidade de Salazar na tragédia da Guerra de Espanha.

«Sabe V. Ex.^a as apreensões causadas pela política de intervenção – chamam-lhe diplomaticamente não intervenção, não importa – no conflito espanhol? O povo não sabe discorrer do modo que discorrem as pessoas que percebem de política internacional, mas tem a sábia interpretação, fluida na alma do povo, que percebe as grandes calamidades ou os empreendimentos colectivos úteis, melhor que os sábios e os luminares. Compreende o que de trágico tem para nós. É a guerra, Ex.mo Sr., essa catástrofe que hoje avaliamos na casa alheia, paira por cima dos nossos lares, das nossas povoações, ameaçando de morte os nossos filhos, as crianças com que afinal se tem querido especular para nos ultrajar. E o povo sabe isto muito bem: abominar a guerra, na nossa casa e na casa alheia. Este é o sentir do povo. O povo quer paz, o respeito pela vontade dos outros povos de escolherem o modo de se administrarem; quer a liberdade dos seus filhos. Repugna-lhe a guerra, porque não quer sofrer a tragédia do nobre povo espanhol e o desgraçado povo chinês» (Santana, 1976: 198).

Fica assim clara e provada a relação que pretendíamos revelar entre o mistificado atentado a Salazar, determinado, não por uma

qualquer agência terrorista internacional, de alegada inspiração comunista, mas pela militância anarquista que, deste modo, pretendia denunciar e obstar à colaboração que aos sublevados espanhóis estava a ser descaradamente fornecida pelo Governo de Salazar.

6. A Guerra de Espanha como raiz e corpo do neo-realismo

Tomando o termo «intelectuais» num sentido quicá excessivamente lato, o de militantes da Palavra, muitos e diferentes foram os portugueses dessa categoria que, com a arma da pena, participaram, a seu modo, no drama da Guerra de Espanha. No contingente destes voluntários sobressai a companhia dos poetas, ou por força da sua mais apurada sensibilidade ou pela subtilidade com que a sua voz ultrapassava a malha da censura.

Para *os neo-realistas*, escrever é como que, traduz António Pedro Pita, «transcrever as vozes assombrosas da Natureza e dos homens»¹⁴.

O detonador do movimento estético, mas também ético e político do *neo-realismo* português foi, segundo o testemunho dos seus participantes o acontecimento da Guerra de Espanha, como sinteticamente explica Pacheco Pereira:

«A Guerra de Espanha, «com a sua inquietante proximidade, trouxera aos jovens intelectuais todo um conjunto de fortes referências, de actos, de gestos, de palavras, emocionalmente perturbantes no plano político, mas também no plano ético e estético. O assassinato de Lorca, o “*No pasarán*” da Pasionaria, o massacre de Guernica, a voz de António Machado, o gesto de desafio de Unamuno diante de Milan Astray tocaram fundo estes jovens. Deram-lhes, primeiro, a esperança no valor da resistência e da coragem e, depois, o sabor da tragédia e da perda da esperança» (Pereira, 1999: 345).

Ilustraremos esta tese da umbilical relação do movimento neo-realista com o acontecimento da Guerra de Espanha e deste modo de participação dos intelectuais portugueses nesse apaixonante drama humanitário com alguns exemplos emblemáticos: Joaquim Namorado, Mário Dionísio, José Gomes Ferreira, Alves Redol e Miguel Torga.

Joaquim Namorado, o padrinho da corrente literária baptizada como nome de *neo-realismo*, reuniu, na *Antologia – A Guerra Civil de Espanha na Poesia Portuguesa* (Centelha, Coimbra, 1987) um coro, não

¹⁴ António Pedro Pita, «O apelo da Pátria instável», *JL*, N.º 937, 30/8-12/9/2006.

exaustivo, de 17 dessas vozes que não conseguiram silenciar a revolta contra o crime perpetrado em Espanha – Adolfo Casais Monteiro, Álvaro Feijó, António Navarro, Armindo Rodrigues, Augusto dos Santos Abranches, Carlos de Oliveira, David Mourão Ferreira, Egito Gonçalves, Eugénio de Andrade, João Rui de Sousa, Joaquim Namorado, Joaquim Pessoa, José Ferreira Monte, José Gomes Ferreira¹⁵, Mário Dionísio¹⁶, Miguel Torga, Orlando de Carvalho, Reinaldo Ferreira, Sophia de Mello Breyner Andresen.

O autor da *Antologia* observa, no ensaio introdutório desse opúsculo, o que é óbvio para todos.

«Portugal esteve no centro da conspiração contra a jovem República espanhola: primeiro, acoitando os exilados reaccionários, generais rebeldes, políticos da direita, financeiros descontentes, que se reuniam com as autoridades portuguesas, diplomatas alemães e italianos credenciados em Lisboa e enviados pessoais de Hitler e Mussolini, estabelecendo contactos com a 5.ª coluna que se organizava no interior de Espanha; depois, dando aos revoltosos toda a espécie de apoio, financeiro, em géneros alimentícios que enviava para a Andaluzia como “sobras de Portugal”, em material de guerra, desembarcado de navios alemães em portos portugueses por soldados do nosso exército, permitindo o trânsito de tropas franquistas por território nacional, criando um corpo de intervenção, os “viriatos”, comandado por oficiais do exército português no activo. O governo de Salazar participou também na farsa da “não-intervenção”, uma mascarada que serviu apenas para isolar os republicanos espanhóis, deixando as mãos livres aos aliados de Franco. Com as polícias e o exército fechada a nossa fronteira aos que procuravam refúgio entre nós, entregando aos franquistas os que eram apanhados, muitos dos quais foram imediatamente fuzilados. Franco tinha afirmado, não se esqueça: “fuzilarei metade dos espanhóis se for necessário”» (Namorado, 1987: 13-14).

O poeta neo-realista, manifestamente «alinhado» com a causa dos «republicanos», denuncia a atitude bárbara do líder dos «nacionalistas», responsabilizando o governo de Salazar pela participação no holocausto espanhol de 1936-1939.

Joaquim Namorado dá a um seu extenso poema este título: *A voz que me dita os versos*. Este poema, que abrirá, em 1966, o volume *A poesia necessária*, condensa, segundo Eduardo Lourenço, «toda a

¹⁵ *Poesia I, 1936-1938*, 1.ª edição, col. «O galo», Coimbra, 1936; *A memória das palavras ou o gosto de falar de mim*, Lisboa, Portugalíia Editora, 1965.

¹⁶ «Autobiografia», *JL*, N.º 210, 14.7.1986.

mitologia *neo-realista*». A voz que dita os versos dos poetas neo-realistas é o sofrimento e a morte dos infelizes, dos deserdados da sorte, das vítimas da dominação e da exploração, da aniquilação da liberdade e da dignidade humana, como a que sempre se consoma em todas as guerras.

Mário Dionísio, outro destacado militante do *neo-realismo*, assumida e fortemente vinculado à matriz da estética marxista, confessava que «A guerra de Espanha» e este «pobre país agrilhado» (Portugal), «Tudo isto – foi raiz (e corpo) do *neo-realismo*»¹⁷. A vinculação desta corrente literária ao drama pungente da Guerra define uma visão da arte e ilustra a forma específica de participação e de responsabilidade no drama humano em que um povo vizinho e fraterno se viu precipitado.

«A guerra de Espanha, aqui ao lado, vivida dia a dia e hora a hora com o ouvido colado aos aparelhos de TSF, por causa das interferências meticulosamente provocadas, por causa dos vizinhos (fossem eles quem fossem), com projectos ansiosos de ir lá ter («Partir./Partir para a pátria instável onde o grito salta das veias», versos meus de 38) e o remorso de ficar. As notícias diárias dos bombardeamentos, dos fuzilamentos, das aldeias destruídas, sem pão, sem armas. E o “no pasarán!”. O *não passarão* vibrado no nosso desespero, ainda antes de gritado nas barricadas de Madrid, sentido em silêncio e lágrimas, neste país agrilhado, esvaziado, com os amigos perseguidos, presos, torturados, muitos deles mortos não se sabia onde»¹⁸. Houve um tempo em que nem saber onde estavam se podia.

Tudo isto foi raiz (e corpo) do neo-realismo. Do neo-realismo de que participei desde a hora antes do amanhecer, com o Joaquim Namorado, o Redol, o Namora, o Fonseca, o Carlos de Oliveira, muitos mais. Do neo-realismo que rapidamente se propagou e diferenciou. Que era e continua a ser motivo de confusões intencionais, involuntárias, talvez inevitáveis. Apesar de tudo o que, também eu, sobre ele escrevi e repeti. Dos estudos que alguns lhe têm dedicado. [...]» (Mário Dionísio, «*Autobiografia*», Lisboa, O Jornal, 1987, pp. 26-29)¹⁹.

¹⁷ Mário Dionísio, «*Autobiografia*», *JL*, n.º 210, Lisboa, 14-20/7/1986.

¹⁸ «Vejam-se, por exemplo, os meus poemas “Caminho” e “Balada dos Amigos Separados”, respectivamente dos livros *Poemas e As Solicitações e Emboscadas*, coligidos em *Poesia Incompleta* (2.ª ed.). Vol. 1 de «Obras de Mário Dionísio». Publicações Europa-América. Mem Martins, s/d, pp. 67 e 147».

¹⁹ «Além do que pode ler-se nas linhas e entrelinhas de quase tudo o que escrevi sobre o assunto, deverei lembrar especialmente a entrevista “Que é o neo-realismo?” (*O Primeiro de Janeiro*. Porto, 3.1.45), o artigo “O Sonho e as Mãos” (Vértice, N.º124 e N.º 125. Coimbra, Janeiro e Fevereiro de 1954, pp. 45 e 93) ou a conferência *Conflito e Unidade da Arte Contemporânea* (Iniciativas Editoriais. Lisboa, 1958). *Sem falar n’A Paleta e o Mundo*» (p. 29).

Mário Dionísio defende, assim, de modo inequívoco e definitivo, a relação de causalidade existente entre a emergência e a natureza literária do *neo-realismo* e o acontecimento da Guerra de Espanha. Este foi, pois, o específico acontecimento fundador da *geração neo-realista*, provando a influência ou o reflexo que o trágico acontecimento teve na consciência e na arte em Portugal.

José Gomes Ferreira é, talvez, o poeta que mais radicalmente sentiu, pensou e traduziu essa vinculação, relação ou aliança fundamental da *Palavra* e dos *Intelectuais*, Palavra que, tal como o espírito humano, não existe desencarnada, mas irrompe nos acontecimentos históricos. No caso concreto do *neo-realismo* português, que tão expressivamente cultivou o sortilégio da *palavra*, o acontecimento genésico foi, como vimos mostrando, a Guerra de Espanha.

Só um poeta, José Gomes Ferreira, no caso vertente, poderia perceber esta relação umbilical: «**Na verdade, a guerra de Espanha [...] tomou conta das palavras**». A *palavra* revela-se, assim, investida do poder de operar o trânsito do *caos* ao *cosmos*, de um poder *cosmogónico*. *Apalavrar* o trauma, o drama, a tragédia, é já iluminá-los, inteli-igi-los, para compreendê-los, para superá-los.

Uma geração define-se sempre em função de um acontecimento histórico determinado. Neste caso, teria sido em função do acontecimento trágico da Guerra de Espanha que se definiu a *geração neo-realista* portuguesa e o *carácter* da sua intervenção artística nas questões que a provocavam²⁰.

«Neste momento estremeço – como nos folhetins – a sentir pesarem-me nos bicos da pena três palavras que hesito em traçar no papel... Três palavras suscitadoras de comoções agras, noites insones agarrado à rádio e a amargura da derrota frente a frente ao caminho do Destino

²⁰ Mário Dionísio preferiria a designação de Geração socialista, conforme se depreende da seguinte consideração: «...dificilmente encaixáveis numa expressão estética de visão marxista do mundo, que suponho a definição mais correcta do projecto neo-realista» (Mário Dionísio, «Prefácio». José Gomes Ferreira, *Poeta Militante I*, Círculo de Leitores, p. 15). No mesmo texto, esclarece Mário Dionísio: «O neo-realismo ou não de José Gomes Ferreira – problema que considero aliás de interesse assaz restrito – reduz-se para mim a esta conclusão bem simples, que em nada o diminui e afasta da caminhada comum: na área do seu campo magnético não há Revolução nos termos precisos decorrentes da visão de Marx. Há, sim, o sofrimento inconformado e rebelde da “Revolução Inverosímil imanente”, que o deslumbrou em Brandão e profundamente o marcou» (Mário Dionísio, «Prefácio». José Gomes Ferreira, *Poeta Militante I*, Círculo de Leitores, p. 17).

frustrado. Três palavras que ainda hoje me magoam como uma lâmina de arrepio no sangue.

Estas: *guerra de Espanha*... que o nosso grupinho viveu em morte semanas, meses, anos (sim, anos!), com as unhas enterradas na carne das mãos.

Mas não foi para sofrer em voz alta que as escrevi. Com essa evocação – ó manes de Lorca e de Machado! – pretendi apenas extrair as implicações literárias inerentes. Recordar que críticos vários insistem em considerar a guerra de Espanha como o marco principal da viragem da poesia na Europa, até então sob o domínio francês do surrealismo.

Na verdade a guerra de Espanha entrou em forma de tempestade pelas casas dos poetas dentro, partiu as vidraças das janelas, varreu a inspiração livresca, e a vida-vida tomou conta das palavras. Alguns poetas pegaram até nas espingardas para haver sangue nos versos.

Eu na minha gaveta fiz o mesmo. O que levou Adolfo Casais Monteiro a atribuir à guerra de Espanha a transformação do meu lirismo de pássaros – hipótese que não me repugna atentar se lhe juntarem o hitlerismo como prelúdio.

Mas, com franqueza completa, nem ao nazismo nem à guerra de Espanha fiquei a dever o meu horror à poesia de origem livresca, de que na realidade me libertara desde *Viver sempre também Cansa*. Livros, poucos. Apenas aqueles raros em que as palavras respirassem com pulmões e bocas de grito em canto»²¹.

No conjunto dos 40 poemas intitulado *Heróicas* (1936-1937-1938), incluso em *Poeta Militante I*, pp. 113-215, o tema da Guerra de Espanha é a triste musa inspiradora de José Gomes Ferreira, cujo teor mental se depreende das legendas antepostas a esses poemas numerados, de que destacamos, em nota de rodapé, algumas das mais significativas²².

²¹ José Gomes Ferreira, *A Memória das Palavras ou o Gosto de falar de mim*, Círculo de Leitores, p. 154.

²² II – [«A noite de hoje é tão diferente de todas as outras! Começa a jogar-se o Grande Destino Ibérico»]; III – [«Revolução em Espanha»]; V – [«Guerra Civil de Espanha: Sofro por sentir inúteis as armas das palavras»]; VI – [«Garcia Lorca foi fuzilado»: «Terra ... remorso»]; XV – [«Começou o ataque à Cidade Heróica de Madrid. Há sempre uma cidade heróica na estrada dos tempos»]; XVII – [«Fui visitar o meu irmão Raul, preso pelo Governo Civil por não ter dado dinheiro para uma subscrição a favor dos fascistas espanhóis revoltados contra a 2.ª República»]; XX – [«Revolução dos marinheiros nos navios de guerra portugueses ancorados no Tejo. Foram vencidos e enviados pelos fascistas para o Campo de Concentração do Tarrafal, em Cabo Verde. Futuro, decora este nome, símbolo de infâmia: Tarrafal»]; XXV – [«Um jovem comunista, recém-saído da cadeia, procurou-me para me dizer: “Vou para Espanha bater-me ao lado dos republicanos”»]; XXX – [«Fomos derrotados. O inimigo – treva (?) – que importa o nome? – não tardará a entrar na Cidade»]; XL – [«Madrid rendeu-se. Ranjo os dentes»].

Alves Redol escreveu, em 1965, um prólogo para uma reedição de *Gaibéus*, cuja 1.^a edição era precisamente de 1939, prólogo que tinha este título: «Breve memória para os que têm menos de 40 anos ou para quantos já esqueceram o que aconteceu em 1939».

Embora no referido prólogo Redol se reporte aos começos da II Guerra Mundial²³, é manifesto que o detonador da sensibilidade vital neo-realista foi a Guerra Civil de Espanha, como as datas das obras de Alves Redol ajudam a perceber. Um ano antes da aparição de *Gaibéus*, que Urbano Tavares Rodrigues considera a obra inaugural do movimento neo-realista, e, portanto, um ano antes do fim da Guerra de Espanha, Alves Redol daria livres asas à sua sensibilidade realista com o estudo «Glória», em que retrata a vida de uma aldeia ribatejana²⁴.

Miguel Torga define-se a si mesmo e apresenta-se como «Homem de Palavras» e assim se define e apresenta no prefácio de uma obra a que deu o título genesiaco, demiúrgico, cosmogónico e prometeico de *A Criação do Mundo*.

«Todos nós criamos o mundo à nossa medida. [...] Por mim, fiz o que pude. Homem de palavras, testemunhei com elas a imagem demorada de uma tenaz, paciente e dolorosa construção reflexiva feita com o material candente da própria vida»²⁵.

Miguel Torga plasmou nessa obra «uma torrente de emoções, volições, paixões e intelecções a correr desde a infância à velhice

²³ O cortejo fúnebre desta macabra manifestação de desumanidade, sem solução de continuidade com a tragédia espanhola (em 1938, as tropas hitlerianas entram na Áustria; pouco depois no território dos Sudetas e, logo a seguir, na Checoslováquia; a 1 de Setembro, dá-se a invasão da Polónia – com o balanço tétrico inacreditável de 55 milhões de mortos e 5 milhões de desaparecidos) foi, sem dúvida, outra das vozes ou dos gritos que lancearam a alma dos poetas neo-realistas.

²⁴ Não nos parece que haja contradição entre a informação de Urbano Tavares Rodrigues, que transcrevemos, e a tese de que foi a Guerra de Espanha «a raiz e o corpo do neo-realismo». Diz o autor de *Um novo olhar sobre o Neo-Realismo* (Lisboa, Moraes Editores, 1981): «Como é sabido, foi com o romance *Gaibéus* [...] que surgiu, declaradamente, em Portugal o movimento neo-realista. Alves Redol publicara já, em 1938, *Glória*, misto de reportagem e estudo monográfico de uma aldeia ribatejana, e Soeiro Pereira Gomes faria sair *Esteiros*, em 1941. Uma explícita solidariedade com os trabalhadores (operários ou rurais) segregados da vida [...], uma manifesta vontade de intervenção transformadora [...] são os traços definidores da corrente que, impossibilitada pelo circunstancialismo repressivo da ditadura fascista de se intitular “realismo socialista”, vai chamar-se “neo-realismo”, por analogia e contraste com o realismo, ao tempo revolucionário, da geração de 70» (p. 13).

²⁵ Miguel Torga, «Prefácio do autor à tradução francesa» (1984) de *A Criação do Mundo* (1991).

no chão duro de uma realidade proteica, convulsionada por guerras, catástrofes, tiranias e abominações» (Torga, 1991: 11), emergindo dessa torrente da sua memória o espectro disforme da *Guerra de Espanha*, que apresenta em «O quarto dia» dessa sua *Criação do Mundo*, em que reagindo à mensagem do cartaz de «Arriba Franco!», exclama indignado:

«Arriba Franco! Não. Ao menos eu seria um protesto. A mãe Ibéria cortar-me-ia o braço se, em resposta à provocação arrogante dos funcionários, o erguesse também para saudar um tirano. – Arriba!» (1991: 271).

Repugnava a Torga a colaboração forçada que o Governo português dava aos rebeldes espanhóis, os quais reconheciam que «o apoio incondicional político, os comboios carregados de mantimentos e armas, e os foragidos entregues na fronteira, mereciam pelo menos um gesto de cortesia» (1991: 273).

Torga dá voz no seu poema da *Criação do Mundo* a esse espectro de «combates ferozes, fuzilamentos em massa, violações, incêndios, massacres – um pesadelo de ódios e vinganças» (1991: 274).

De arma em punho, a arma da palavra, o poeta Torga considera que «o problema estava em saber se as palavras teriam ainda ali qualquer significação» (1991: 275), se alguma pureza e sentido lhes restavam.

Torga afina sua atitude, define a sua participação e manifesta a sua responsabilidade à imagem e semelhança da corrente dos seus pares do *neo-realismo*. Impossibilitado de pegar em armas de destruição, mas igualmente incapaz de silenciar a revolta e cumprir o dever da solidariedade, só a palavra, embora reconhecendo tratar-se, na circunstância, de «ouro falso», tentava transformá-lo em verdadeiro.

«Pois não eram os poetas os mágicos dessa alquimia? Não eram eles que, nas horas cruciais da História, restituíam ao verbo aviltado pela prepotência a dignidade roubada?» (1991: 275).

Nesta sua epopeia e odisseia cósmica, Adolfo Correia da Rocha evoca o drama de *Miguel* de Unamuno, a quem subtraiu, qual Prometeu, o fogo da sedução sapiencial que via luzir no próprio nome do grande amigo de Portugal, para a ocultar no primeiro termo do criptónimo que adoptou, *Miguel* Torga, que anota, com tristeza, mas, talvez, sem fundamento, o desencanto que lhe causara, a ele e a todos

os amigos do ínclito Reitor de Salamanca, a alegada vacilação que teria manifestado, por momentos, no seu trono de glória intelectual, mas que se redimira do «erro lamentável de ter aderido momentaneamente à causa nacionalista. Fiel a si próprio, na hora crucial não hesitara. Entre o silêncio covarde e a retórica conivente, escolhera o tom natural da sua voz: o protesto desassombrado. – Yo pertenezco al régimen eterno... – proclamara um dia. [...] Místico sem Deus, enraizado numa Espanha que lhe doía, atravessara os anos devorado pela fome de absoluto. E desse absoluto morrera sacramentado» (1991: 278-279). A fórmula do sacramento da sua redenção foi a resposta que deu à estupidez fardada que gritara «morte à inteligência!», que deu quando, presidindo, como reitor da sua Universidade, a uma cerimónia oficial, proclamou:

– «Este é o templo do intelecto, de que sou o sumo-sacerdote. Sois vós quem profanais os seus paços sagrados. Venceis, porque possuís força bruta mais que suficiente. Mas não convencereis, porque para convencer é necessário persuadir. E para persuadir seria preciso possuídes aquilo de que careceis nesta luta: razão e direito.» (In Torga, 1991: 278).

O referido drama de Unamuno carece de uma nota explicativa, que passa pelo esclarecimento daquilo a que se chamou Terceira Espanha, a Espanha do equilíbrio contra os extremismos, da mediação contra a confrontação.

Unamuno jamais poderia ser um alinhado com os «franquistas», apesar de alguma crítica velada e merecida que poderá ter feito aos excessos e aos défices da República.

Não resistimos a invocar os últimos *Escritos de Unamuno sobre Portugal*²⁶.

Retornando a Portugal, em princípio de Junho de 1935, vinte e um anos depois da sua última visita, a convite, como outros, do Secretariado da Propaganda Nacional estadovista, por ocasião das festas da cidade de Lisboa, propaganda «turística» e propaganda «política», como tem cuidado de anotar, Unamuno faz igualmente questão de marcar a sua divergência com o regime sob o qual vivia, então, o seu querido Portugal. Importa relevar a sua atitude perante o convite que fora feito aos intelectuais espanhóis pelo serviço Propaganda do Estado Novo.

²⁶ *Estudios de Unamuno sobre Portugal, Estúdio, Recopilación y Notas de Ángel Marcos de Dios, Paris, Fundação Calouste Gulbenkian / Centro Cultural Português, 1985.*

«La dictadura del núcleo que representa Oliveira Salazar es una dictadura académico-castrense o, si se quiere, bélico-escolástica. [...] Los mas de mis compañeros de expedición de estudio solicitaron ser recibidos por Salazar, saludarle y oírle. Yo, no. [...] Conocida su doctrina, su actividad propiamente política, sus ensayos en este sentido no me interesaban. [...] No queria ni debía, además, perturbar con mis manifestaciones el sentimiento de sosiego de un orden, de una paz que para mi pueblo no deseo.» (Unamuno, 1935: 290-291).

Acusar um intelectual, que assim pensa e assim procede, de «traição» ou de «deserção» afigura-se não pequena injustiça. A suspeita de vacilação em que, momentaneamente, Unamuno teria incorrido e que teria, também momentaneamente, abalado a veneração de Torga pelo seu modelo, afigura-se também infundamentada e, por isso, ferida de injustiça. Importa, como assinalámos, integrar este caso no contexto da referida Terceira Espanha, pois este procedimento confirmar-nos-á na convicção de que Unamuno, uma figura luminosa incontornável para a compreensão e potenciação das relações entre os dois povos ibéricos, jamais deixou de ser, na Segunda República como na Guerra Civil, o que fora durante a ditadura de Primo de Rivera: o intelectual que incarnava *a cultura contra a violência* desenfreada na sua pátria (cf. Malefakis, 2006: 454-455)²⁷.

²⁷ Os intelectuais espanhóis foram acusados, no início do conflito bélico civil, de «traição» ou, ao menos, de «deserção», sendo Miguel de Unamuno a primeira vítima desse libelo, com grande escândalo para os seus numerosos admiradores. Unamuno era reconhecido como o intelectual mais representativo da nova Espanha, para a qual teria contribuído, mais do que qualquer outro espanhol, como o próprio declarou, com fundamento, em 1931.

Que Unamuno tivesse declarado, numa sonante entrevista com dois periodistas franceses, no final do Verão de 1936, que o Exército sublevado representava a defesa da civilização ocidental e da tradição cristã causou consternação. Relendo hoje os seus artigos dos anos republicanos, é manifesto que se sentia crescentemente temeroso da possibilidade de um magno conflito em Espanha, pressentindo que uma irreversível catástrofe se avizinhava.

As advertências e as perplexidades que Unamuno terá manifestado durante o conturbado período da Segunda República não podem ser desvinculadas da grandeza e da coragem da atitude que assumiu, naquele memorável dia 12 de Outubro, quando, na inauguração do ano académico de 1936-1937, em Salamanca, pronunciou (ou melhor, gritou) aquelas já referidas palavras que deram volta ao mundo e que permaneceram como um aterrador augúrio: «Vencereis, mas não convencereis!» Palavras que motivaram, por sua vez, a violência da resposta de um militar: «Morra a inteligência» (cf. Malefakis, 2006: 454-455).

7. Salazar, a «farsa» da não-intervenção e o sofisma da anti-mediação

Manuel Tiago dá conta do primeiro bombardeamento aéreo que, de surpresa, colheu Madrid. Tão surpreendente como o bombardeamento era a proveniência dos aviões: «Mais alarmante que o bombardeamento em si, a revelação: os aviões eram alemães. Confirmava-se a intervenção e a agressão militar da Alemanha hitleriana.» (Tiago, 1997: 149-150).

O autor do romance *A Casa de Eulália* manifesta assim a sua indignação e condenação do bombardeamento, que «não se dirigia a quaisquer alvos militares. Dirigia-se abertamente contra Madrid, capital da República, Madrid do povo armado, Madrid que esmagou a revolta do exército equipado e comandado pela hierarquia militar, Madrid que pusera e punha em causa o avanço de Franco, que, com a ajuda de Hitler, de Mussolini, de Salazar, contara com uma rápida vitória.» (Tiago, 1997: 151).

Na sequência da denúncia desse primeiro bombardeamento, «tufão de destruições e de mortes» (1997: 147), o autor do romance representa ironicamente na figura do exilado republicano português «Stockler» a chamada farsa da não-intervenção. Este democrata, que Manuel Tiago considera, não certamente com justiça, representativo da atitude, alegadamente ingénua ou inconsequente, dos democratas republicanos portugueses, expressava a sua avaliação do problema da não intervenção, na sequência dos bombardeamentos dos *Junkers* trimotores alemães, com estas palavras:

«Não existe razão para alarme – sentenciou. – É uma má jogada de Hitler. Deixou de haver razões para a não-intervenção. A Inglaterra e a França vão intervir. Não podem deixar de fazê-lo.» (Tiago, 1997: 151-152).

A ironia com que *o camarada* do romance escarpeliza a alegada ingenuidade dos juízos e a inconsequência dos democratas republicanos portugueses reforça-se, de seguida, na académica discussão que «Stockler» manterá, sem êxito, com os seus colegas do *Grupo do Hotel Berne*:

«Se Hitler intervinha com a aviação, a Inglaterra e a França tomariam finalmente uma posição firme. Se preciso, enviariam armas. Que querem vocês? – dizia aos do *Hotel Berne*. – Que a Inglaterra e a França se demitam dos seus deveres internacionais? Não podem fazê-lo e não o farão.» (Tiago, 1997: 159).

O autor do romance sabe muito bem qual foi a atitude das duas referidas democracias ocidentais perante o conflito espanhol. Sabe o preço que viriam a pagar pela não-intervenção, na guerra que à de Espanha imediatamente se seguiu. Não lhe interessa, porém, saber, porque esse não é o seu *ethos*, que o princípio por que pugnaram essas duas democracias não era o da *intervenção*, mas o da *mediação*, idealista, certamente, mas assumido, se não por *respeito* pelo direito e dever que ao povo espanhol assistia de resolver internamente o conflito que o dilacerava, pela *prudência* que as consequências dessa guerra nacional poderiam vir a ter na esfera internacional. É verdade que ao *camarada* do romance não repugna a razão da força, mas isso não significa que tenha conquistado a força da razão. Essa, pensamos nós, cabe aos defensores do princípio da mediação, da mediação pela Palavra, a força e a responsabilidade dos Intelectuais não alinhados.

Estranho, parece-nos, é que o *camarada*, que denuncia a crueldade da intervenção «fascista» da Itália, da Alemanha e de Portugal, oculte a intervenção da Rússia de Estaline. Mas esta é outra questão.

Não intervenção é já boa coisa, pois mais não é do que imperativo de respeito pela justa autonomia dos povos. Mas, melhor ainda é a mediação. Mediação foi, porém, o anjo disponível, mas rejeitado na Guerra de Espanha. Foi a oportunidade perdida e, nesse cartório, bradam ao céu as culpas de Salazar.

Recordemos, a título de exemplo ilustrativo, a declaração, em Dezembro de 1936, de uma alta personalidade nacionalista, no contexto dos debates que, sobre o conflito espanhol, se travavam na impotente S.D.N., publicada no *Dário de Lisboa*, de 14.12.1936, emitida de Salamanca pelo enviado especial da agência Havas, Jean d'Hospital, declaração em que a dita alta individualidade nacionalista rejeita radicalmente a viabilidade do projecto de mediação no drama espanhol.

«Fala-se de mediação. Não é possível, pois a luta que se trava não comporta nenhuma possibilidade de plataforma. Entre o bem e o mal, entre a verdade e a mentira, entre a vida e morte, não há discussão. [...] O general Franco declarou várias vezes: não há solução amigável entre a canalha e nós, entre os traidores à sua fé e ao seu país e nós. [...] A luta só pode terminar pela vitória obtida à ponta de baionetas ou pela rendição sem condições dos vermelhos. [...] Nada deterá a nossa cruzada por Deus e pela pátria.»

Pelo mesmíssimo disforme diapasão afinava o governo português pela voz do seu maestro, que assim respondeu, em 11.12.1936, à consulta de mediação na Guerra Civil de Espanha, que lhe foi enviada,

em 5.12.1936, pelos governos da Inglaterra e da França acerca da mediação que pusesse termo à Guerra Civil em Espanha:

«Se, como se insinua, se deseja oferecer a mediação às duas partes para terminar o conflito por meio de acto eleitoral, oferece-se com a melhor das intenções um serviço justificável, se se reduz o problema de Espanha à luta armada de dois partidos políticos pela posse do poder, incompreensível se, como supomos, ali se assiste à luta de duas civilizações ou de uma civilização contra a barbárie. [...] Com tal tática [cessação da luta por qualquer forma que não seja a vitória iniludível e indiscutível de algum dos contendores, seguida daquele governo forte mas generoso de que a Espanha carece] não pode concordar o Governo português...[...] A proposta de mediação, embora de intuítos humanitários, afigura-se ao Governo português uma tentativa destinada a não obter êxito, o que equivale a dizer, destinada pelo seu malogro a exacerbar, se ainda é possível, as paixões.» (*Diário de Lisboa*, 16.12.1936).

8. Os intelectuais católicos e a Guerra de Espanha

Porque a censura lhes permitia livre trânsito, os intelectuais católicos podiam debitar sem quaisquer peias, na imprensa periódica, a sua reacção e propaganda relativas à Guerra no país vizinho.

A generalidade desta imprensa era aberta e frontalmente adversa ao Governo de Madrid e fervorosamente favorável e apoiante da causa nacionalista. A excepção era o *República*, cuja moderação, reserva ou atitude crítica residia essencialmente na omissão, pois coarctada estava a afirmação de uma opinião própria.

Embora toda a imprensa católica alinhasse pelo princípio do complô anti-comunista e, por isso, fosse apoiante de Franco e adversária do Governo republicano, essa imprensa tinha diferente estatuto, segundo a tipologia formulada pelo Cardeal Cerejeira, em 1942: *Periódicos católicos de índole oficial: Lumen* («revista de cultura eclesiástica») e *Brotéria* (da Companhia de Jesus); *Periódicos católicos de índole oficiosa* (a que, sem a chancela das autoridades eclesiásticas, se propunha «orientar a consciência pública à luz da doutrina católica»); *Novidades* («o grande diário católico oficioso do País», com grande influência entre as elites católicas); *Periódicos católicos de índole independente: A Voz* (com influência católica «no sector conservador e monárquico, isto é, jornal católico monárquico»²⁸).

²⁸ M. Gonçalves Cerejeira, «A Imprensa Católica», 15.12.1942, in *Obras Pastorais*, Vol. II, pp. 295-306).

Exemplificamos a posição dos intelectuais católicos perante a Guerra de Espanha com duas referências: **Alfredo Pimenta** e **Fernando de Sousa**.

Para o primeiro, *Alfredo Pimenta*, esforçado colaborador da «Tribuna Livre – As coisas de Espanha», do católico e monárquico periódico *A Voz*, a Guerra de Espanha era a representação trágica do combate apocalíptico final ou escatológico de duas civilizações: «a civilização ocidental, católica e tradicional, e a civilização oriental, apocalíptica e devastadora» (7.8.1936), a luta da «civilização» contra o «comunismo», a luta decisiva entre «o Bem e o Mal» (25.10.1936), entre a «Ordem e a Anarquia» (11.10.1937).

Postuladas e fixadas estas premissas, a conclusão do argumento só poderia ser a da apologia da *intervenção* das chamadas potências anti-comunistas (Alemanha, Itália e Portugal), a da recusa radical do princípio de não-intervenção, proposto pela França e formalizado no Comité de Londres.

Como corolário da tese da *não-intervenção* e, mais grave ainda, da recusa da *mediação*, advogava Alfredo Pimenta, no início da guerra, a invasão da Espanha, em socorro de Franco, mediante o envio de uma esquadra naval a bombardear Valência, proposta secundada, aliás, pelo coronel Raul Esteves (cf. 12.9.1936).

O segundo, **Fernando de Sousa**, Director de *A Voz*, intelectual católico integrista, algo mais moderado, escrevia assiduamente, com Alfredo Pimenta, na chamada «Tribuna Livre», em que, alimentando a teoria do complô da «sovietização» da Península Ibérica, mistificava o conflito fratricida espanhol, ficcionando-o como prélio de ordem cósmica e civilizacional, miticamente simbolizado sob as figuras do Bem e do Mal, como sintoma de «crise mundial», de ameaça à «civilização cristã», de sinal da alegada «satânica tirania marxista», de dimensão universal, com carácter de «heresia total e final» (cf. «Crise espanhola? Não! Crise Mundial», 24.7.1936).

Para Fernando de Sousa, a Guerra de Espanha não era, pois, um simples conflito *político*, mas, em última instância, *religioso* (cf. 25.7.1936 – «Por São Tiago! A cruzada cristã contra o bolchevismo»).

Os jornalistas portugueses acusavam os intelectuais católicos franceses Jacques Maritain e François Mauriac por alegadamente clamarem apenas contra as indignidades praticadas pela facção de Franco, silenciando as atrocidades do campo republicano (22.7.1937).

Fernando de Sousa e Alfredo Pimenta reforçavam a sua argumentação, no Verão de 1937, com a Carta Colectiva do Episcopado Espanhol, a qual deveria, segundo os referidos mentores da opinião

pública portuguesa relativa à Guerra de Espanha, fazer pensar Maritain, Mauriac e os portugueses que afinavam pelo mesmo diapasão (11.10.1937). O mau exemplo dos referidos intelectuais católicos franceses era atenuado, na óptica dos fanáticos intelectuais portugueses, pela teorização de Charles Mauras e da Action Française, com as suas diatribes anticomunistas e denúncia do alegado conluio da Maçonaria contra a civilização cristã e a Igreja, espectros a que os referidos jornalistas portugueses associavam o anti-semitismo.

Porque denunciou as atrocidades cometidas pelos católicos nacionalistas no País Basco contra sacerdotes e militantes católicos, o filósofo francês Jacques Maritain tornou-se a *besta negra* dos propagandistas franquistas.

Poder-se-ia supor que a teoria do complô anticomunista e anti-soviético, propalada até ao paroxismo e até à exaustão pelos intelectuais católicos portugueses, fosse de proveniência endógena ou interna, se vinculada à mensagem de Fátima. Não nos parece, no entanto, que esta hipótese tenha qualquer fundamento²⁹.

A inspiração do referido complô era certamente de proveniência exógena, dogmaticamente veiculada pelos repórteres enviados pelos principais periódicos portugueses, para dar notícias da Guerra³⁰.

A «mistificação» da Guerra e o complô anticomunista foram recursos retóricos habilmente forjados e utilizados pelos sublevados para legitimar o *Levantamento* e lograr o apoio de que necessitavam para o triunfo da sublevação.

É facilmente compreensível que, tendo-se verificado os primeiros actos de vandalismo e crueldade contra alvos eclesiásticos, na sequência da guerra fria da Igreja contra o regime laicista de 1931-1936,

²⁹ Embora fosse pertinente consultar os escritos da Irmã Lúcia, para o efeito, basta-nos, neste momento, recordar que, sendo certo que a temática da Rússia se incorporou na mensagem de Fátima, essa vinculação só pode documentar-se a partir da publicação das duas primeiras partes do chamado «Segredo», verificada em 1942, no momento mais aceso da Guerra europeia, embora as primeiras alusões de Lúcia à Rússia datem de cerca de 1930. Lúcia residiu em Tui, na Galiza, de 1925 a 1946, incluindo o período da Segunda República e da Guerra Civil (cf. *Enciclopédia de Fátima*, Coordenação de Carlos Moreira de Azevedo / Luciano Cristino, Estoril, Principia, 2007).

³⁰ Leopoldo Nunes, repórter do *Século*, dá-nos em *A Guerra de Espanha (Dois meses de reportagem na frentes da Andaluzia e da Estremadura)*, Lisboa, Sociedade Nacional de Tipografia, 1936, um exemplo eloquente de complô anticomunista, de mistificação da Guerra e do espírito de «cruzada» que se pretendia conferir ao conflito. Repare-se no título do primeiro capítulo: «Joga-se em Espanha, há três meses, o destino da Europa, o futuro da civilização cristã, a sorte do mundo».

emergisse a ideia de «cruzada» e de «guerra santa», por razões fácticas e não místicas.

Um primeiro passo no sentido de abrir caminho a essa ideia de «cruzada» e «guerra santa» teria sido dado pelo arcebispo de Toledo, cardeal Gomá, afastado da sua diocese e «exilado» em Pamplona, onde residiu de 1936 a 1938, no dia 13 de Agosto de 1936, o qual, no informe enviado à Santa Sé sobre os violentos acontecimentos em Espanha, afirmava que «na actualidade lutam Espanha e anti-Espanha, a religião e o ateísmo, a civilização cristã e a barbárie» (Malefakis, 1986: 477). Para esse propósito de difusão da ideia de «cruzada», contribuiu também o general Mola, com as suas alocuções. No próprio dia 18 de Julho, no meio do turbilhão das notícias sobre o Alzamiento, foi perpetrado o incêndio de cinco igrejas e conventos, em Madrid. No dia de Santiago, patrono de Espanha, «foram assassinados quase uma centena de sacerdotes e religiosos.» (Malefakis, 2006: 479). Os claretianos de Barbastro sofreram o martírio de 51 dos seus religiosos, a maior parte jovens seminaristas. No dia 21 de Agosto, um piquete de Guarda de Assalto fuzilara, nas traseiras do cemitério de Lérida, 74 sacerdotes e religiosos (cf. Malefakis, 2006: 479).

O cardeal Gomá, arauto do discurso da «guerra justa» e «da cruzada religiosa», proclamara, no Congresso Eucarístico de Budapeste, em 1938, que «não é possível outra pacificação que a das armas» (in Malefakis, 2006: 482).

A espécie de «teologia bélica» que discriminava «os sem Deus» e os «por Ele», que pela voz do bispo de Cartagena proclamava – «Benditos sejam os canhões se nas brechas que abram floresce o Evangelho» (in Malefakis, 2006: 483), que, pelo bispo de Maiorca, lançava a bênção sobre os aviões adquiridos em Itália para os sublevados, não concorreu certamente para pacificar o conflito. Em vez de água, gasolina para a fogueira infernal da confrontação.

A ideia de guerra como «purificação colectiva» de que renasceria o *homem novo* do evangelho também não ajudava à necessária pacificação. Com a campanha da «cruzada» e da «guerra santa», com a alegada necessidade da «purificação colectiva», requerida pelos desmandos dos cinco anos da República, com a ideia de defesa da civilização cristã e combate contra o comunismo, inimigo da humanidade, conjugava-se denodamente a diplomacia franquista.

O documento mais relevante para conhecer a atitude da Igreja espanhola sobre o conflito é, sem dúvida, a referida *Carta Colectiva do Episcopado Espanhol*, datada de 1 de Julho de 1937, só publicada em meados de Agosto, do punho de Gomá, a que Franco pediu que se

desse ampla difusão no estrangeiro, mas que, apesar de tudo, cinco prelados não assinaram, assim como não a subscreveu o liberal arcebispo de Tarragona, Cardeal Vidal y Barraquer, defensores do entendimento com a República.

Pio XI e a Santa Sé deram uma lição de prudência e sapiência na atitude que (não) tomaram perante o conflito. *L'Osservatore Romano* não noticiou o documento e jamais se lhe referiu em termos de «cruzada».

9. Os intelectuais portugueses «não alinhados»

Para averiguar e avaliar o modo como reagiram ao acontecimento da Guerra de Espanha os Intelectuais não ostensivamente alinhados com nenhuma das forças em confronto, a diligência que importaria desenvolver seria a da consulta da imprensa periódica especializada (revistas e jornais), não afecta ao governo nem formalmente comprometida com qualquer formação partidária ou corrente política, em que colaboravam esses Intelectuais. A consulta e leitura destes periódicos não é, por força da censura a que estavam sujeitos, muito animadora para o fim em vista, mas é suficiente, pelo que diz, pelo modo como diz e pelo que não diz. Para a presente comunicação, folheámos apenas, como assinalámos, as revistas *Seara Nova* e *Pensamento* e os jornais *O Diabo* e *Sol Nascente*.

Porque o discurso já vai longo, elidimos outras referências e posições e relevamos a mais eloquente e expressiva das posições defendidas no jornal *O Diabo*, e a mais representativa da categoria de Intelectuais de que estamos a falar – **Fidelino de Figueiredo** –, no artigo intitulado «*Do limite da personalidade dos povos*». Impressionado com o fenómeno da violência da guerra, o autor socorre-se da teoria de Louis de Broglie, segundo a qual, ao lado da imaginação ou invenção, ao lado da descoberta e do sentimento estético, na actividade científica, surge, por vezes «certo elemento bastardo», a *emoção*, que se pode ser estimulante, pode igualmente ser perturbador do pensamento. Fidelino de Figueiredo serve-se destes dados psicológicos para manifestar o profundo desgosto que a Guerra de Espanha nele provocou e tentar perceber como foi possível.

Fidelino confessa, no referido artigo, que a comoção e a curiosidade que nele provocou o conflito fratricida espanhol eram incomparáveis com a reacção que, mais de duas décadas antes, em 1914, sentira perante o fenómeno da Guerra Mundial.

O estudo da civilização espanhola havia sido, para o nosso intelectual não alinhado, uma questão de paixão, brutalmente esvaziada pela notícia da Guerra Civil.

Espanta dolorosamente Fidelino verificar que um povo que considerava saturado de aventuras bélicas, que resistira à atracção da fogueira de 1914-1918, que julgava definitivamente possuído pelo espírito «sanchopanesco» do seu mito nacional, tenha perdido brutalmente a lucidez e se tenha deixado cair desamparadamente num «estado de loucura heróica», manifesta no absurdo do «*dilema dos extremismos*».

Ao «espanto» seguiu-se o «cepticismo», que formula interrogativamente em complexas questões, que todas se condensam em saber se seria viável a incarnação, em Espanha, do espírito da modernidade, da legalidade, da perfectibilidade, «fundado na dignidade da pessoa e nos progressos da cultura, da técnica e da riqueza», exorcizando igualmente «os abusos do poder» (ditadura) e «os desmandos da liberdade» (anarquia negativa), isto é, digamos, a brutalidade da ordem ditatorial e a absoluta anomia da desordem anarquista, superando essa «divisão verdadeiramente abissal», que remonta à «ruptura da consciência religiosa e política do século XVI».

Considerando o abismo hiante aberto pelo vulcão bélico, Fidelino de Figueiredo questiona-se sobre a viabilidade de «chamar ao convívio pacífico as duas “elites” extremas», superando o antagonismo que mortalmente as dilacerava. «Orgulho» e «intolerância» são os vírus que provocam o morbo dos extremismos.

Passadas as fases da «surpresa» e do «cepticismo» que vararam a alma do estudioso da civilização espanhola, Fidelino de Figueiredo sente levantar-se no seu espírito o problema que denomina «*o limite da personalidade dos povos*». Esta é a hipótese ou teoria que conjectura para tentar inteligir o pungente drama espanhol que tão profundamente o abalou. Esta hipótese é mesmo o cerne do seu artigo que, no fundo, aplica ao fenómeno bélico espanhol o princípio dialéctico da correlação entre determinismo e liberdade, definindo assim a personalidade de um povo:

«Personalidade dum povo seria o conjunto de manifestações activas e mentais, com que esse povo se ergue acima do condicionalismo geográfico e fisiológico e se afirma especificamente no concerto humano. Seria uma zona de liberdade que se mediria pela distância entre a média do seu carácter nacional e o limite provável da sua originalidade criadora.» (Figueiredo, 1937: 7).

Adoptando a sábia atitude compreensiva, a única digna de um autêntico intelectual, Fidelino dá-nos, nesta sua confissão e reflexão, o exemplo do que é um intelectual não alinhado com nenhuma das forças em conflito, mas condoído e magoado pela calamidade que se abateu sobre todo um povo que muito estimava. A atitude sapiencial que adopta é a compreensiva. Absolver ou condenar uma ou outra das forças beligerantes não é com ele. A ele compete compreender para agir, a favor da concórdia e da justiça.

10. Conclusão

A Guerra de Espanha foi, como todas as guerras, uma tragédia da humanidade, particularmente sentida e reflectida em português, porque ocorreu ao nosso lado e porque nela participámos, sendo, por isso, também responsáveis pela sua consumação.

Em 1973, dois anos antes do desaparecimento do responsável mor dessa tragédia, o Generalíssimo Franco, um militante socialista espanhol, exilado no México, Juan Simeón Vidarte, fixou em livro o que pensava sobre a Espanha de 1936, ano primeiro da Guerra, com o expressivo e interpelativo título *Todos fuimos culpables*.

Recalcar o acontecimento, pô-lo debaixo do tapete ou atirá-lo mecanicamente para trás das costas não é avisado, não é sinal de responsabilidade.

Esta Guerra Civil de Espanha, porque traumática, está sujeita, em cada efeméride comemorativa, a um novo balanço, a um sempre inacabado processo de revisão.

*Edward Malefakis*³¹, distingue no discurso produzido sobre o acontecimento duas atitudes judicativas ou avaliativas ou duas formas de *revisionismo*: um *revisionismo forte*, com início em 1999, que tende a condenar, sem cuidados paliativos, o comunismo fáctico, feito bode

³¹ Director da excelente obra colectiva, *La Guerra Civil Española* (2006), destinada a celebrar o 70.º aniversário do *Levantamento*, autor do «Prólogo» (Maio de 2006), do Cap. 1 («Perspectivas históricas e teóricas de la Guerra»), do Cap. 15 («La Revolución Social») e do Cap. 23 («Balance Final»), obra colectiva, da autoria de vinte e um historiadores, uns espanhóis, outros estrangeiros, projectada para «abordar os aspectos mais controversos e polémicos da Guerra Civil», obra que teve uma primeira aparição em 1986, no *El País*, para assinalar o 50.º aniversário da eclosão da Guerra Civil, uma edição actualizada em livro, para comemorar o 60.º aniversário do início da Guerra e, finalmente (?), a edição de 2006, sete décadas depois do início do *Levantamento*, com actualizações pontuais e a inclusão de três novos capítulos.

expiatório de todos os males praticados pela República, pecando, obviamente, por branquear o fascismo, pois o sofrimento causado por uma e outra formação ideológica e política não tem partido e por não reconhecer nada de positivo na República, e, por outro lado, um *revisionismo débil*, que condena sem piedade a ditadura franquista, mas, porque da família da direita civilizada, não inibe a tendência de desacreditar a República, um regime, sem dúvida, de esquerda.

A necessidade da *recuperação* ou da *purificação* da chamada *memória histórica* subordina-se ao princípio da justiça, que ordena o apuramento arqueológico de dados preciosos para a construção de uma imagem mais aproximada da realidade e mais consentânea com o respeito pela dignidade humana, barbaramente negada no Holocausto, que despoletou o imperativo da enunciada *recuperação ou purificação da memória*, de que o chamada «pacto del olvido» é, evidentemente, a denegação absoluta.

Francisco J. Romero Salvadó termina o seu estudo *A Guerra Civil de Espanha. Orígens, evolução e conseqüências*³², assinalando o *Pacto del Olvido* (Pacto de esquecimento) que teria sido firmado, após a morte do Caudilho (Novembro de 1975), pelas «novas elites políticas, herdeiras daquelas que tinham combatido 40 anos antes» (Romero Salvadó, 2005: 242), sinalizando, deste modo, a vontade de enterrar velhas paixões e recomeçando, a partir do zero, a reescrita da história, num assumido exercício de «amnésia colectiva» (*Ibid.*). Este exercício não foi o que fizeram muitos países europeus depois de 1945. O referido *Pacto de Esquecimento*, de que fala P. Aguillar Fernández³³, não seria, porém, secundado por «uma nova geração de investigadores universitários» (Romero Salvadó, 2005: 242), que encetou, a partir de meados dos anos 90 do século passado, o recurso às fontes primárias do trágico acontecimento, minando, assim, «os mitos franquistas e reconstruindo a História como ela foi» (*Ibid.*).

«As novas gerações de espanhóis não querem certamente agarrar-se aos demónios dos seus antepassados. Todavia, a tragédia fratricida e a repressão pós-guerra constituem uma parte vital da sua memória colectiva e identidade. Como as suas homólogas da Europa, têm que viver no presente e planear para o futuro mas têm o direito de conhecer a

³² Editado em 2005, primeiramente publicado em inglês, cuja editora autorizou a tradução portuguesa, de 2006.

³³ *Memoria y olvido de la Guerra Civil española*, Madrid: Alianza, 1996, pp. 34-35, 47, 46-47.

verdade acerca de um período negro de ódio, de violência e de terror. Só depois de aprenderem com as paixões e os erros dos seus antepassados poderão compreender e aderir à mensagem de paz, compaixão e perdão de Azaña» (Romero Salvadó, 2005: 242).

Para Romero Salvadó, a primeira vítima do esquecimento, no que ao *pós-guerra* concerne, fora a *verdade*³⁴. Na *guerra*, porém, ousamos afirmar, essa vítima foi a *Palavra*, que viu o seu direito negado pela força das armas, ditada pela *paixão* do poder, pela instrumentalização dos «mercenários mouros», pela violência do «Eixo», pela «farsa da não-intervenção» (cf. Romero Salvadó, 2005: 233).

Não foi outro o propósito deste nosso texto: recuperar a memória histórica da recepção e da assunção do «holocausto» espanhol pelo povo português e, muito directamente, pelos seus intelectuais.

Declarámos, no princípio, que a nossa questão era a da *responsabilidade dos intelectuais portugueses* na Guerra de Espanha. A formulação da questão é simples: assumiram eles em plenitude a sua responsabilidade ou, pelo contrário, «atraçoaram» a sua missão ou, menos metafisicamente, a sua função, incorrendo na acusação de «deserção»?

Parece-nos que incorreríamos na acusação de sectarismo ou de terrorismo se proclamássemos que os *intelectuais alinhados* com a causa da República usaram a sua arma, a *palavra*, no bom sentido e que a usaram mal os que alinharam com a causa dos *nacionalistas*.

Na obra colectiva, *La Guerra Civil Española*, a que já fizemos menção, assinala o seu Director e colaborador, Edward Melefakis, que «se falou repetidamente da “traição dos intelectuais” ou, pelo menos, de “deserção dos intelectuais” ao iniciar-se o conflito». O Capítulo 17, da edição de 2006, dessa obra, exhibe um título e aborda uma problemática afim e convergente com a do nosso tema: «Los Intelectuales y la Guerra», da autoria de Juan Marichal, que adverte para a necessidade de prudência na acusação de «traição» ou de «deserção» dos intelectuais, considerando que as *circunstâncias* fazem dos acontecimentos e das acções humanas singularidades absolutas, aconselhando-se, assim, aos «vivos» respeito pelos «mortos». Esta prudência, pensamos nós, deve tomar-se *cum grano salis*, pois, se há singulari-

³⁴ «A verdade foi a primeira vítima da nova ordem. A Espanha de Franco lançou-se na realização de um revisionismo cultural em larga escala. A *intelligensia* liberal em geral – professores, académicos e escritores – foi saneada das suas posições. Em seu lugar, foi criado um aparelho de propaganda enorme para dar uma visão maniqueísta do passado.» (Romero Salvadó, 2005: 233).

dades circunstanciais absolutas, há também monstruosidades absolutas, como a do Holocausto e de todos os holocaustos.

Embora, isoladamente, algum dos elementos da geração intelectual de 1914, a de Ortega e Unamuno, tivesse tomado atitude crítica relativamente à República, colectivamente essa geração adoptou a atitude das comunidades intelectuais que Marichal denomina *comunidades intelectuais mediadoras* («a que costuma chamar-se em inglês *middle-of-the-road*, «os que se situam no meio do caminho») (in Malefakis, 2006: 457), e que, no caso vertente, pretendia exercer uma função pacificadora entre os grupos desavindos.

Embora possa ser defensável que a história não se repete, como o nadador que não pode tomar banho duas vezes no mesmo rio; embora possa defender-se que nem tudo é historiável, incluindo alguns neste lote, a tragédia colectiva de Espanha, parece-nos sensato, por força do imperativo luminoso da recuperação e da purificação da memória histórica e por força do princípio da responsabilidade pelas gerações futuras, atender a um apelativo anúncio programático da BBC, transmitido pela Televisão Portuguesa, exibido neste ano de 2006, que associa a uma série de imagens de destruição humana (Auschwitz, Vietnam...) esta mensagem:

«Um dos primeiros erros do mundo moderno é presumir que as coisas passadas se tornaram impossíveis.»

No momento do juízo final sobre a participação do povo português na Guerra de Espanha, especificamente dos seus intelectuais, uma figura adquire gravíssima responsabilidade, enquanto encarnação do princípio da intolerância política e do totalitarismo: Salazar.

No seu discurso, de 22 de Maio de 1939, no fim do cortejo fúnebre do triénio sangrento do drama espanhol, referindo-se apenas aos que sacrificaram as suas vidas na ara do Moloc nacionalista, emite Salazar esta sentença, onde é impossível não reconhecer o sadismo teratológico e a perversidade da Guerra:

«...Orgulha-me que tenham morrido bem e todos – vivos e mortos – tenham escrito pela sua valentia mais uma página heróica da nossa História. [...] Não temos nada a pedir, nem contas a apresentar. Vencemos, eis tudo.»

Dissemos que os *intelectuais* não podem estar onde se projecta a destruição do indivíduo, em nome da hipostasiada soberania do todo ou da massa. Os regimes de Hitler e de Estaline, adverte Antony

Beevor, na «Introdução» da sua panorâmica obra, de 1982, *The Spanish Civil War*³⁵, «industriaram-se em convencer as suas audiências de que o indivíduo era supérfluo; o grande inimigo só podia ser derrotado mediante a organização de massas, disciplina e uma ideologia sobre-humana.» (Beevor, 1982: 11).

Consideramos que cada vez que triunfa a opção pela guerra fracassa o papel dos Intelectuais; cada vez que a força das armas silencia a voz da palavra, é a razão filosófica, é a filosofia que é denegada e derrotada, condenada a beber a cicuta, no Tribunal dos Heliastas.

Poderá ser considerada ingénua, abstracta, académica, esta formulação do problema. Foi, porém, finalidade desta intervenção tentar provar que foi a negação do direito à palavra que determinou o crime desta guerra, com as suas trágicas consequências.

Permita-se-nos que, concluindo, corroboremos a nossa posição sobre a responsabilidade dos *Intelectuais* no fenómeno da guerra, em geral, e da guerra de Espanha, em particular, com a tese de Karl Popper relativa aos crimes contra a humanidade e ao papel dos Intelectuais no processo bélico que a eles conduzem, defendida na conhecida conferência, a que deu o título – «Tolerância e Responsabilidade intelectual»:

«Que podemos nós fazer para evitarmos estes acontecimentos indescritíveis? Poderemos nós fazer alguma coisa? E poderemos nós impedir alguma coisa? A minha resposta a esta pergunta é: Sim. Julgo que podemos fazer alguma coisa.

Quando digo “nós”, quero significar nós, os intelectuais, portanto as pessoas que estão interessadas em ideias, portanto, aquelas pessoas que lêem e que talvez escrevam.

Por que razão penso que nós, os intelectuais, podemos ajudar? Simplesmente porque somos nós, os intelectuais, que há milhares de anos causamos os mais horríveis danos. O assassinio em massa em nome de uma ideia, de uma doutrina, de uma teoria, isso é obra nossa, invenção nossa: invenção de intelectuais»³⁶.

³⁵ Antony Beevor, *A Guerra Civil de Espanha*, Trad. port. de José Espadeiro Martins, Lisboa, Bertrand Editora, 2006.

³⁶ Karl R. Popper, «Tolerância e Responsabilidade intelectual». In *Sociedade Aberta, Universo Aberto*, Lisboa, Publicações Dom Quixote, 1987, p. 96.

Bibliografia

- AA.VV. (1999), *A Guerra Civil de Espanha na Raia Portuguesa. Actas do Congresso*. Barrancos: Câmara Municipal de Barrancos.
- AA.VV. (1999), *Guerra Civil de Espanha na Memória de Barrancos*. Lisboa: Câmara Municipal de Lisboa / Biblioteca - Museu Resistência e República.
- ALEXANDRE, Valentim (2006), *O Roubo das Almas. Salazar, a Igreja e os totalitarismos (1930-1939)*. Lisboa: Dom Quixote.
- AZAÑA, Manuel (1981), *Obras Escogidas, Memorias Políticas y de la Guerra, Vol. IV*. [Cuaderno de la Pobleta: 1937; Cuaderno de Pedralbes: 1938-39; La Velada en Benicardló]. Madrid: Ediciones Río Saja.
- AZEVEDO, Carlos Moreira de / CRISTINO, Luciano (Coord., 2007), *Enciclopédia de Fátima*. Estoril: Principia.
- BARRIGA, Paulo (1999), *Campos de concentração. O envolvimento português na Guerra Civil de Espanha*. Cadernos do Museu n.º 2. Barrancos: Câmara Municipal de Barrancos.
- BEEVOR, Antony (1982), *Guerra Civil de Espanha*. Trad. port. de José Espadeiro Martins. Lisboa: Bertrand Editora, 2006.
- CEREJEIRA, M. Gonçalves (1942), «A Imprensa Católica», 15.12.1942, in *Obras Pastorais*, Vol. II.
- Comissão do Livro Negro sobre o Regime Fascista (1987). *Correspondência de Pedro António Pereira para Oliveira Salazar. Vol. I (1931-1939)*. Mira Sintra-Mem Martins: Gráfica EuroPam.
- CRUZ, Bento da (2003), *Guerrilheiros anti-fascistas em Trás-os-Montes (2.ª edição, revista e aumentada)*. Lisboa: Âncora Editora, 2005.
- CUNHAL, Álvaro (2007), *Obras Escolhidas, I, 1935-1947*. Lisboa: Editorial «Avante».
- DELGADO, Iva (1976), *Portugal e a Guerra Civil de Espanha*. Mem Martins: Europa-América.
- DELGADO, Iva (1980), «A Guerra Civil de Espanha: aspectos político-jurídicos». In *História*, N.º 15, Janeiro de 1980.
- DIONÍSIO, Mário (s.d.), *Poesia Incompleta (2.ª edição)*. Obras de Mário Dionísio. Vol. 1. Mem Martins: Publicações Europa-América.
- DIONÍSIO, Mário (1987), *Autobiografia*. Lisboa: O Jornal.
- FERREIRA, José Gomes (1965), *A memória das palavras ou o gosto de falar de mim*. 1.ª edição. Lisboa: Portugália Editora.
- GRAHAM, Helen (2005), *Breve História da Guerra Civil de Espanha*. Trad. port. de Vladimiro Nunes. Lisboa: Tinta da China, 2006.
- MALEFAKIS, Edward (Dir., 2006), *La Guerra Civil Española*. Madrid: Taurus.
- MOUTINHO, José Viale (1999), «No Pasarán». *Cenas e Cenários da Guerra Civil de Espanha*. Lisboa: Editorial Notícias.

- NAMORADO, Joaquim (1987), *A Guerra Civil de Espanha na Poesia Portuguesa. Antologia*. Coimbra: Centelha.
- NUNES, Leopoldo (1936), *A Guerra de Espanha (Dois meses de reportagem na frentes da Andaluzia e da Estremadura)*. Lisboa: Sociedade Nacional de Tipografia.
- OLIVEIRA, César (1988), *O Salazarismo e a Guerra Civil de Espanha*. Lisboa: O Jornal.
- OLIVEIRA, César (s.d.), *Portugal e a II República de Espanha: 1931-1936*. Lisboa: Perspectivas e Realidades.
- OLIVEIRA, César de (1987), *Salazar e a Guerra Civil de Espanha*. Lisboa: O Jornal, 1988².
- OLIVEIRA, César Oliveira (1996), «Cortesão, Jaime, 1884-1960», in *Dicionário do Estado Novo*, Vol. I, Círculo de Leitores.
- PAYNE, Stanley G. (2004), *A Guerra Civil de Espanha, a União Soviética e o Comunismo* (Prémio Marshall Shulman, 2005). Trad. de Jorge Colaço. Lisboa: Ulisseia, 2006.
- PEREIRA, José Pacheco (1999), *Álvaro Cunhal. Uma biografia política. «Daniel», o Jovem Revolucionário*. Lisboa: Temas e Debates, 2000³.
- PITA, António Pedro (2002), *Conflito e unidade no neo-realismo português. Arqueologia de uma problemática*. Porto: Campo das Letras.
- POPPER, Karl R. (1987), «Tolerância e Responsabilidade intelectual». In *Sociedade Aberta, Universo Aberto*. Lisboa: Publicações Dom Quixote.
- ROSAS, Fernando (1998, coord.), *Portugal e a Guerra Civil de Espanha*. Lisboa: Colibri.
- SALVADÓ, Francisco J. Romero (2005), *A Guerra Civil de Espanha. Origens, evolução e consequências*. Trad. port. de Duarte da Costa Cabral. Mem Martins: Publicações Europa-América, 2006.
- SANTANA, Emídio (1976), *História de um atentado. O atentado a Salazar*. Mem Martins: Publicações Fórum.
- SANTANA, Emídio (1985), *Memórias de Um Militante Anarco-Sindicalista*. Lisboa: Perspectivas e Realidades.
- TIAGO, Manuel (1997), *A Casa de Eulália*. Lisboa: Editorial «Avante», 2002³.
- TIAGO, Manuel (1998), *Fronteiras*. Lisboa: Editorial «Avante».
- TORGA, Miguel (1991), «Prefácio do autor à tradução francesa» (1984) de *A Criação do Mundo*.
- TORGA, Miguel (1991), *A Criação do Mundo (1937-1981)*. 2.^a edição conjunta. Lisboa: Publicações Dom Quixote, 1999.
- UNAMUNO, Miguel de (1985), *Estudos de Unamuno sobre Portugal*. Estúdio, Recopilación y Notas de Ángel Marcos de Dios. Paris: Fundação Calouste Gulbenkian / Centro Cultural Português.

Responsabilidade intelectual no ocaso da democracia em Portugal: Raúl Proença contra Julien Benda?*

ANTÓNIO EUGÉNIO PEIXOTO**
(Universidade do Minho)

Resumo: A partir da análise que um intelectual republicano, Raúl Proença, realizou de *La Trahison des Clercs*, de Julien Benda, no contexto do ocaso da débil experiência democrática portuguesa na 1.ª República, procura-se, em particular, pensar o projecto dos seareiros, e em geral, de maneira abreviada, o lugar e as responsabilidades do intelectual político no seio das democracias modernas.

Palavras-chave: Julien Benda, Raúl Proença, letrado, elite, *Trahison des Clercs*, democracia, idealismo, realismo, seareiros.

Abstract: The present article aims to reflect, specifically, on seareiro's project and, in a more general way, on the place and responsibilities of the political intellectual in modern democracies. This will be done considering the analysis that an republican intellectual, Raúl Proença, did of Julien Benda's *Trahison des Clercs*, on the context of demise of democracy in the Portuguese First Republic.

Key Words: Julien Benda, Raúl Proença, Intellectual, *Trahison des Clercs*, elite, Democracy, Idealism, Realism.

1. Raúl Proença: linhas de força do seu ideário político-intelectual

Um ano após a publicação do célebre livro de Julien Benda, *La Trahison des Clercs* (1927), Raúl Proença, em condições existenciais

* Por se tratar de uma intervenção breve num Colóquio, reduzimos o aparato crítico deste texto ao essencial.

** À memória do Professor Doutor Lúcio Craveiro da Silva, amigo e mestre, dedico este texto; ele sabia a razão.

particularmente difíceis – encontrava-se exilado em Paris, após a participação na tentativa de derrube da ditadura instalada em Portugal em 1926 –, inicia uma série de artigos, estampados, ao longo de três anos, na revista *Seara Nova* que em 1921 havia fundado com outros intelectuais republicanos, sobre o papel dos «letrados»¹ (Proença, 1972a: 113) nas democracias.

O tema, além de muitos outros que ocuparam a pena deste notável publicista, não podia ser mais ajustado às circunstâncias, por, num certo sentido, representar um confronto crítico com a sua própria e mais funda experiência intelectual, e sobretudo com o papel que desde sempre o interessou, enquanto releva do núcleo duro da estratégia por si desenhada de salvação da *res publica*.

Para além dos seus interesses intelectuais pela obra de Nietzsche, só postumamente e no seu todo acessíveis, através da cuidada edição realizada pelo seu mais ilustre biógrafo, António Reis, a ponto de ter sido considerado como o intelectual português que, no início do século passado, melhor conheceu e criticou o pensamento do autor de *Assim Falava Zarathustra*, (apud Monteiro, 2000: 367); Proença destacou-se no domínio do pensamento político, aliando uma sofisticada reflexão filosófica à atenção pelos problemas concretos da sociedade portuguesa, intentando respostas congruentes, unificadoras da teoria com a praxis.

Neste último sentido, o conjunto de artigos que nos propomos analisar, publicados na *Seara Nova* entre 1928 e 1930, cuja série não chegou a ser concluída (em outra ocasião, perscrutaremos os motivos dessa inconclusão, por reincidente, na medida em que a consideramos teoricamente significativa), encontra-se reunido no primeiro volume de *Páginas de Política (I)*, cujo título anuncia um credo e um programa: «Para um evangelho duma acção idealista no mundo real (A propósito de *La Trahison des Clercs*, de Julien Benda)»².

Trata-se de um texto que, por um lado, pretende legitimar a praxis dos seareiros ao longo do período de 1921-1930, em particular, enquanto projecto de rectificação da praxis republicana (1921-1926), por outro, mostra-se como exposição e defesa sistemáticas, no contexto europeu de então, isto é, o da ascensão das ditaduras totalitárias – fascismo e bolchevismo –, dos fundamentos da democracia e, sobre-

¹ Esta é a opção (perplexa) de tradução proenciana do termo *Clercs*, de J. Benda.

² Utilizaremos, por uma questão de facilidade de consulta, a recolha dos artigos de Proença, inicialmente publicados em vários números da revista *Seara Nova*, realizada em, *Páginas de Política (I)*, 2.^a edição, por ser a única edição completa de toda a série de artigos. O mesmo acontecerá com outros artigos do autor, salvo menção em contrário.

tudo, da legitimação do intelectual, com os princípios que o fizeram nascer na modernidade: a divisão do trabalho e a progressiva generalização da escolarização, a ideia de nação e, sobretudo, a implantação dos regimes políticos demo-liberais (*apud* Rosa, 1996: 152 ss.).

É por demais sabido que a questão do papel dos intelectuais, desde a 2.^a metade do século XIX, se tornará obsidiante no contexto de um país que olhando a Europa e, sobretudo, pensando o seu passado, tem dificuldade em encontrar os caminhos de transformação, de modernização. As nossas elites intelectuais corporizarão essa busca, elaborando diagnoses dessa situação que atingem o acume com as célebres Conferências do Casino, em particular com a de Antero que se tornará paradigma de um certo olhar da nossa história. Proença e os seareiros, como mostrou Catroga, reclamam-se dessa herança e procuram continuá-la (Catroga *et al.*, 2001: 41 ss.).

Em «Algumas Palavras de Proémio» para a edição do seu 2.^o volume de *Páginas de Política (2)*, Proença refere a coerência intelectual que pautou a

produção desse tempo [1921-1931] (...): em primeiro lugar, uma lógica quase sempre inflexível, a partir de um certo número de postulados iniciais, que eram os postulados da democracia liberal e socialista; em segundo lugar, uma quase perfeita, se não perfeita unidade mental, através de toda essa fase. (Proença, 1972b: p. 12).

De facto, se olharmos as linhas mestras do seu ideário político, verificamos que as preocupações do seareiro se confundem, no essencial, com as que se consubstanciam no programa da revista de que foi o principal animador, e neste sentido, na ideia de que a sociedade portuguesa só pode transformar-se através da renovação da mentalidade das elites dirigentes, impulsionadoras da formação de uma opinião pública esclarecida, favorecedora da mobilização das forças políticas por uma democracia exigente e capaz de responder aos problemas do país, nomeadamente, o combate à plutocracia, ao golpismo permanente, à ausência de uma autoridade genuinamente comprometida com a resolução dos seus problemas estruturais: a educação e a economia (Proença, 1972b: 71ss). Em suma, uma revolução espiritual, uma conversão: «(...) não concebemos nenhum esforço de redenção nacional sem uma espécie de conversão religiosa dos espíritos.» (*Idem*, 75).

Ora, este programa que Proença escreve em 1921, para o primeiro número da *Seara Nova*, alguns dos seus ideosofemas nucleares remontam, de forma menos analítica pois a realidade era bem outra, à

proposta de projecto do novel movimento da *Renascença Portuguesa*, de 1911, que não vingou, no essencial, por divergências no seu seio, e que não cumpre aqui analisar.

Esta estratégia reformista, partilhada por outros vultos da cultura portuguesa do primeiro quartel do século XX, no caso de Proença – que diverge em muitos aspectos do ponto de vista do pensamento filosófico e político, nomeadamente, do seu amigo António Sérgio – assenta num racionalismo vitalista de feição iluminista; na crença no progresso e na crítica ao tradicionalismo integralista da política do *facto/politique d'abord*; na afirmação da perfectibilidade humana e no voluntarismo (Reis, 2003 II: 235 ss) na primazia soberana do indivíduo sobre o número, de Voltaire/B.Constant (?) sobre Rousseau (*apud*, Proença, 1972a: 206,207).

Partidário de um nacionalismo cosmopolita de inspiração kantiana e de uma democracia socialista liberal, inspirada em Carlo Rosselli, Parodi, John Stuart Mill e outros autores e assim pensamos que se afasta das concepções proudhonianas e anarco-sindicalistas (cf. as críticas na *Seara Nova* a Emílio Costa), das diferentes declinações acratas, em suma apresenta-se, no entanto, crítico das teses do liberalismo económico, isto é, descrente da transposição da «mão invisível do mercado» para a esfera política, por considerar que a liberdade política correrá sérios riscos se o Estado não promover políticas geradoras de justiça económica e social. É escassa, no entanto, a sua produção reflexiva neste domínio, o que não deixa de ser significativo. Consideramos muito importante, por se encontrar ainda por realizar, reflectir de forma rigorosa sobre o tipo de posição política de Proença, pois pensamos que as suas concepções teóricas são significativamente distintas das da «Geração de 70», em particular, do proudhonianismo de Antero ou do socialismo catedrático de Oliveira Martins. Cremos que Proença se enquadra melhor numa perspectiva liberal, de defesa do Estado de Direito, temperando este poder com uma intervenção económica que possibilite o exercício das liberdades, como acima ficou dito. Assim, se critica a ideia de liberdades formais, típicas de uma primeira versão do liberalismo; se critica as posições do estatismo marxista ou leninista, e recusa todo o tipo de revolucionarismo, fundado numa visão materialista e historicista e/ou cientista; Proença considera que ao Estado, enquanto garante jurídico das liberdades fundamentais, compete criar as condições de igualdade de direitos e das condições económicas que as possibilitem, que permitam a própria liberdade. Num texto de crítica às teses anti-igualitárias do *Integralismo Lusitano*, publicado em 1922, Proença afirma:

Toda a igualdade é ilusória se desconhece as diferenças individuais e, sob o pretexto de se realizar, não dá a todos o igual direito de desenvolver a própria personalidade. Por outro lado, toda a liberdade é ilusória quando dá a muitos dos homens, para empregar a forte expressão de Parodi, o direito sem o poder, o direito de ser livre sem o poder de o ser. É uma irrisão dizer-se aos deserdados da fortuna que são livres quando se lhes dá apenas a liberdade de morrer de fome; que tem absoluta liberdade de voto, quando de facto estão sujeitos aos *beati possidentes*; que tem o direito de instrução, quando as vantagens do ensino só podem ser desfrutadas pelos ricos.

(...)

A condição necessária da igualdade dos direitos é a igualdade dos poderes (...). (Proença, 1972a: 83, sub. do autor).

Neste sentido, coerente com que já antes havia escrito, pensa Proença que a soberania democrática só pode ter por modelo o pensamento de Voltaire, isto é, fundar-se na soberania do indivíduo, nunca no número ou no povo. Donde considerar Rousseau, contra os tradicionalistas e organicistas monárquicos, fascistas e bolchevistas, o verdadeiro «mestre da contra-revolução». Este seu individualismo não é sinónimo de monadismo, pois o eu constitui-se na relação com o outro, donde a possibilidade do social e do estado, enquanto instância reguladora, por contratualmente constituída, da vida dos indivíduos. Desta forma, compreende-se o elogio de Proença à autoridade do poder legítimo e à disciplina que este deve impor, nunca ao autoritarismo ou à tirania, compreendida esta como desrespeito pelos direitos individuais.

Crítico do marxismo leninista, do bolchevismo que chega a identificar, na sua matriz, com o fascismo mussoliniano e que ancoram numa mesma inspiração teórica – a tirania da «vontade geral» rousseauniana –, ressaltando, no entanto, uma diferença entre estes regimes, ao considerar que o bolchevismo

(...) é violento, agressivo, criminal antidemocrático nos métodos e na expressão, uma coisa a prescrever da correcta atitude social do homem de hoje. Mas ao menos esses levaram a educação do povo a uma altura que nunca o cesarismo atingiu; quer dizer, a obra pedagógica que tem criado (e que é formidável) contém em si mesma os germes da sua própria destruição como regime – e com ele, necessariamente, os germes da sociedade futura. (Proença, 1974: 145).

Trata-se um texto de 1926, que curiosamente enferma de uma confiança numa educação livre na antiga União Soviética, o que,

sabemos, não era o caso. O texto de Proença revela, mais uma vez, a crença excessiva, outros chamaram-lhe ingénua, no poder transformador das ideias, da educação³.

2. Sobre a «traição dos *clerics*» de Benda

Se anteriormente, e de forma propositadamente muito genérica, enunciámos algumas das linhas mestras do ideário político e intelectual de Proença, cumpre agora analisar as posições do autor em relação à obra de Benda.

Repetindo a estratégia usada nos inícios dos anos vinte (1921-1922) com a crítica ao ideário do *Integralismo Lusitano*, inicia Proença o seu estudo por fazer uma súpula das teses de *La Trahison des Clercs*.

Considera Benda que, a partir do século XIX, se verificou uma potenciação e universalização das paixões políticas «realistas», em concreto, de raça, classe e de nação, robustecidas pelo cientismo e historicismo dominantes, e que se manifestam pelo «interesse» ou pelo «orgulho» ou gosto da distinção, convertendo-se o letrado no seu apóstolo, ao abandonar os valores do reino do espírito para surgir no domínio dos negócios da cidade, ao entregar-se, como nunca, às paixões multitudinárias-particularistas do seu tempo. O espírito nacionaliza-se, torna-se «*celular*, ou mesmo *molecular*», dirá ironicamente Proença; os interesses materiais radicalizam-se, e estabelece-se uma fronteira inultrapassável entre a ordem do concreto e a do universal abstracto. Acresce que

(...) os Letrados não se limitam a partilhar as paixões políticas: introduzem essas mesmas paixões nas suas actividades de letrados, e são poetas políticos, romancistas políticos, historiadores políticos, críticos políticos, transformando numa megera ocupada em clamar a glória de seus filhos a virgem patricia que honrava os deuses'. (Proença, 1972a: 119, 120).

Se Proença concorda com a denúncia apresentada por Benda, considera no entanto que, nem na ordem da teoria, nem na ordem dos factos, ela justifica o regresso dos intelectuais à «torre de marfim», ao afastamento dos problemas da Cidade. O pessimismo a que a tese

³ Pensamos abordar o pensamento filosófico-político de R. Proença, no contexto das correntes do republicanismo português de novecentos, em artigo a publicar proximoamente.

de Benda conduz a missão do letrado no mundo real, como conclusão, é insustentável, por estabelecer um muro intransponível entre esses dois mundos.

Na análise a que procederemos das teses de Proença sobre a obra de Benda não cuidaremos da justeza da interpretação que este faz do texto analisado, pois consideramos que:

i) dado o autor ter estabelecido explicitamente os termos da sua leitura, é com ela que deveremos trabalhar;

ii) que a um estudo da recepção não importa tanto contrapor leituras, antes tentar compreender a forma como o crítico assumiu a sua, e, neste sentido, os seus significados/consequências teóricas que poderá revelar;

iii) que o nosso escopo é o de tentar compreender a tarefa de um intelectual português no seu esforço desesperado (as condições modificaram-se na sociedade portuguesa com o golpe de 26 que instaurou a ditadura militar) de apostolar o escol nacional na defesa dos valores liberais e democráticos.

Proença considera que Benda gera um cisão irreparável entre o clerc e o secular, entre o intelectual e a cidade e, desta forma, hipostasia a função daquele, colocando-se na posição «realista» que justamente denuncia; em *La Trahisons des Clercs*, o autor, pela sua abstracta denúncia, pelo seu cepticismo imoderado, pelo seu universalismo/idealismo descarnado, volve-se num manualista para uso dos clérigos realistas.

E como pode [Benda] admitir a eficácia de uma acção moral que se exerça apenas no abstracto, sem descer às aplicações concretas, sem falar de uma *moralidade política* e dum *ideal político* que não sejam a negação do ideal e da moralidade abstractas, sem fazer cair a barreira entre o Espiritual e o Temporal? É preciso que a 'verdade' a pregar aos homens não fique nas nuvens; é mister que o ideal se realize. *E o ideal só se realiza afirmando o seu valor prático e inserindo-se no temporal.* (*Idem*: 148, sub. autor).

Mais adiante, acrescenta:

Tendo dividido a humanidade em dois mundos distintos – com duas morais distintas –, o Sr. Benda fez uma concessão aos princípios do adversário que arruína a sua tese essencial. Deu razão aos doutores realistas em tudo o que pregaram, menos em terem sido eles os pregadores. Identificando também, por sua conta, política e realismo, aderiu ao ensino dos mestres reaccionários. (*Idem*: 149).

Esta perspectiva é partilhada por José Enes que, trinta anos após a análise proenciana, e sem a mencionar, talvez porque o seu objecto teórico seja outro⁴ (trata-se de um texto sobre problemas estéticos), escreve:

O racionalismo de Benda aceita cegamente as leis abstractas e universais, aceita-as idolatricamente. Aceita-as, porém, não para as aplicar à prática, para com elas impor ordem ao desregramento do mundo concreto. Uma vez que não vieram nem podem vir deste mundo, só fundamentam um sistema abstracto de relações, que jamais coincidirá com as dele. (Enes, 1964: 176).

Impõe-se, agora, apresentar os argumentos do nosso publicista em defesa das críticas que move ao texto de Benda, às suas contradições, às suas limitações. De forma sintética:

1. Proença considera que Benda utiliza termos gerais com uma aplicação restrita, dando como exemplo o de «coragem» com a significação de «arrostar a morte» e o de «honra» como «amor da glória», por um lado; por outro, o termo «clerc», que tantas dificuldades de tradução suscitou a Proença, surge como um conceito excessivamente abrangente: artista, sábio, filósofo, religioso, homem de letras, etc.;

2. julga, também, que identificou e restringiu o conceito de intelectual ao intelectual puro, isto é, àquele que não persegue fins práticos, circunscrevendo e identificando-o com o «verdadeiro ministro do espiritual, um director de consciências» (Proença, 1972a: 130);

3. considera que Benda identifica falaciosamente todas as paixões com as paixões «realistas», não admitindo as sobredeterminadas pela razão, isto é, excluiu, de forma inaceitável, as paixões políticas orientadas pela razão moral, aquelas que decorrem do apego à justiça, à verdade e à liberdade. Assim, ao pensar o universal como independente da sua concreção ou da luta pela sua afirmação no mundo, acaba por confundir o «fanático com o apóstolo», condenando o intelectual à inacção, desobrigando-o da denúncia, que aliás o próprio Benda pratica, ao demarcar-se da prática dos «*clercs* realistas». No limite, o que Proença não aceita no livro de Benda é que o intelectual deva abdicar do seu múnus que, por exigir a subsunção da política à moral, à verdade e à justiça, como é apanágio do letrado idealista, possa e deva pregar os valores universais na relação complexa entre

⁴ Remontando, sobretudo, ao nosso modernismo literário (o que não deixa de ser significativo), a questão ganha relevância com a querela entre literatura/«arte comprometida» ou «arte pura». Em concreto: «presencistas» e «neo-realistas»; Cunhal/Régio, etc....

a plenitude desses valores e a ordem da conjuntura política em que devam ser reclamados, como julga, supomos, ter sido a sua, e dos demais seareiros, praxis. Só por esta via se torna compreensível o *pathos* deste racionalismo proenciano e seareiro, bem expresso na linguagem teológica ou eclesial que o exprime.

Mais: Benda ao elogiar a resistência de intelectuais como G. Bruno e Espinosa por um lado, por outro a de Voltaire no caso Callas, e a de Zola no caso Deyfrus, contradiz-se. Daí a perplexidade, o desastre deste livro «tão sugestivo e tão rico de ideias (...), e tão desejoso do triunfo do Espiritual no mundo como amargamente desesperançado dele.» (*Idem*: 126).

Em síntese, e citando: «Querer o universal só no universal e pelo universal é de um idealismo exangue e descarnado que não aumenta um ápice o progresso do ideal no mundo.» (*Idem*: 144, 145).

E mais adiante:

«O que Benda, que é aqui o filósofo que chora, não perdoa afinal a Maurras [exemplo de pensador realista], é que ele haja sido o filósofo que ri» (*Idem*:155).

4. Para Proença as raízes das aporias e contradições de Benda residem no facto de não ter compreendido, por um lado, o alargamento da acção do intelectual no mundo moderno, por outro, ter confundido a acção social do clerc com a forma particular que essa acção assumiu em determinados clers (os realistas), o que o conduziu à ideia de que esse alargamento era sinónimo de necessária degradação, pois:

5. a emergência do intelectual moderno é solidária da invenção democrática e da conflitualidade opinativa ou argumentativa que é seu *ethos* – donde a reivindicação proenciana da liberdade de expressão como condição básica da democracia liberal. Ora esta encontra-se em crise, e «o pensamento político dá conta deste facto ao tornar-se alternativo e simplificador» (*Idem*: 166). Enfim, porque a burguesia aderiu às teses da reacção: «Todo o liberalismo lhe é suspeito; o burguês fez-se gentil-homem» (*Ibidem*). Vive-se em tempos de opções por ditaduras e de rendição do pensamento liberal, a que Proença, emotivamente, julga ainda poder e dever resistir.

Esta situação tem várias causas:

a) de natureza económica, psicológica e política: o escritor profissional vive do burguês, faz mesuras à caixa-forte» (*Ibidem*); snobismo, por as atitudes antidemocráticas se terem tornado sinal de distinção; reacção perante as fragilidades dos regimes democráticos precedentes e, sobretudo, da análise histórica cuidada de um iluminismo a que

faltava o sentido das realidades (será que se refere aos republicanos?), e por fim, ao estetismo (*sic*) e teatralismo reinantes (Mussolini/vanguardas estéticas, modernismos literários: vertigem de sensações, movimento, massificação, lideranças carismáticas, etc.). E ainda o nacional-socialismo não tinha dado sinal de si, nem Hitler havia mostrado as mãos...;

b) de natureza cultural e civilizacional: um iluminismo abstracto e um idealismo incapaz de pensar os progressos materiais, eles mesmos obra do espírito, realizados ao longo do século XIX, ao ceder aos positivismos, aos cientismos, aos materialismos (*Idem*: 172), que advieram legitimação do hedonismo, egoísmo e solipsismo, decorrentes desta perda de horizontes que o espiritualismo não soube vivificar e que se consumou na denegação do moral e do jurídico, verdadeiros emblemas da civilização ocidental. Com esta perda é a liberdade que se deixa eclipsar, é a tolerância na conflitualidade que esmorece, é a democracia que entra no seu ocaso.

Em suma, desvio da cultura e da civilização ocidental da sua matriz, com a conseqüente rendição à matéria e ao facto, do seu verdadeiro solo: o do primado do espírito.

Ora, «(...) o clerc de boa têmpera é aquele que fala tanto mais alto contra os factos, quanto mais alto os factos falam contra ele» (*Idem*: 185).

Donde a fidelidade de Proença às razões que, contra Benda, alimentam o seu optimismo e o justificam.

3. Conclusão

1. Considerando que a tarefa do intelectual político ou mesmo do filósofo político é a de pensar a Cidade e o Estado e os problemas que suscitam, em particular as esferas da justiça, julgo acertadas as razões de Proença nas críticas que move à leitura que fez do livro de Benda. Parece-me razoável que o intelectual, nas sociedades democráticas, se pronuncie sobre os problemas concretos que a elas se colocam. Sempre foi assim, assim continua e continuará. Creio que ninguém sensatamente colocará objecções a esta prática. Quando muito poderá considerar-se que o intelectual político é pouco eficaz do ponto de vista intelectual quando pouco reflecte, o que não incomodará os intelectuais seus pares; ou então, tão pouco atento à praxis política que não terá efeitos políticos; ou, por fim, certamente, ambas as coisas consideradas dialecticamente. Não é por ser intelectual político, teorica-

mente, que a sua intervenção concreta deverá ser sobre-considerada numa sociedade democrática, pois o seu estatuto e a sua intervenção não lhe conferem de *per si* privilégio especial, no âmbito da cidadania democrática.

Sociologicamente, porém, o problema é muito relevante, não cabendo no âmbito deste trabalho o seu tratamento.

Mas por pensar, por poder influenciar, não terá uma responsabilidade especial? Provavelmente, tem. Igualmente terá, contudo, uma sociedade que ajoelha perante os servidores de uma deusa Athena, desconhecendo-lhe as suas radicais e universais exigências. O perigo que poderá espreitar o intelectual é o de se tornar ideólogo, no sentido pejorativo que esta figura adquiriu no Marx positivista de *A Ideologia Alemã*. E esses abundam, sob as roupagens mais puras.

Se fosse este o problema, a solução seria óbvia, e a série de artigos de Proença, poderia resumir-se a uma simples recensão da obra de Benda. Porém, os tempos eram outros, quer na Europa, quer em Portugal; e julgar, hoje, a história passada é tarefa fácil, mas inútil. Os tempos de uma historiografia-tribunal de que Sérgio foi representante exemplar, já não colhem. Então, como explicar esta vocação intempestiva de Proença em favor do empenhamento do intelectual idealista no mundo real?

2. Como acima ficou dito, a estratégia de Proença e da *Seara Nova* é a de ser um movimento de opinião política, mas não um partido político, isto é, um movimento de intelectuais que se pretendia acima de qualquer interesse de poder, de classe ou de grupo, mas que reivindicava:

a) o direito de orientar os políticos, de estabelecer as linhas mestras e as grandes finalidades de reforma da sociedade portuguesa, por um lado;

b) por outro, a ideia de – mau grado as divergências ideológicas conhecidas e algumas até objecto de intensas polémicas (lembre-se as sobre a *Cruzada Nun'Álvares*, o *Integralismo Lusitano*, etc.) – considerarem possível a união de todos os «homens livres» pela sua qualidade de intelectuais.

Será só ingenuidade como pensam alguns críticos, ou ilusão teórica que decorre da concepção idealista de que são as ideias que salvam o mundo e que os interesses as não contaminam? Ilusão fundada numa mística iluminista de conversão pelo pensar, ou em declinação idealista-positivista (Saint-Simon, Comte) do «poder espiritual», enquanto guia seguro dos que devem «meter as mãos na massa», os

políticos, assessorados pela elite dos técnicos, como reclamou Sérgio nas páginas da revista *Pela Grei*, em 1918, e a que Proença aderiu?

Em artigo de 1931, regressando à questão do papel dos intelectuais e dos políticos, afirma:

Se escrevi há pouco que nem todo o intelectual é inapto para a política, tomei logo o cuidado de advertir que nem todos são aptos para ela. Muito longe disso. Julgo mesmo que muito raros são aqueles que poderão exercer o que eu chamei o mister de 'clerezia' política. Sobre esse ponto escrevi que tal mister poderia e deveria ser exercido por 'intelectuais com certas qualidades de inteligência e de carácter'. As principais dessas qualidades parecem-me ser: a apreensão viva das realidades (...); faculdade de reconstituição psicológica dum indivíduo (...); capacidade de pensamento no abstracto e no concreto; possibilidade de ver claro (...); absoluto desinteresse; perfeita sinceridade de consciência; independência de todos os partidos; coragem moral absoluta. (Proença, 1975: 138, 139).

Ora, para quem considera os partidos fundamentais para a democracia parlamentar em que acredita, esta imagem do intelectual político só poderá ser a do próprio seareiro que, de tão apegado à ideia pura do homem de Estado – até parece não ter lido Maquiavel, não para se tornar, necessariamente, seu discípulo, antes para ser vigilante (como a serpente bíblica) em relação ao universo dessa praxis –, não entendeu a realidade concreta que sob os seus olhos lavrava: a da federação das direitas, dos republicanos conservadores, aos monárquicos, dos nacionalistas aos católicos, etc., como bem viu Fernando Rosas.

Apesar de tudo, do nosso ponto de vista, Proença foi, de todos os seus companheiros de luta, o que se aproximou mais lucidamente da dialéctica entre os princípios de uma ética democrática e da prática política concreta. Se a ética deve determinar a praxis política (dos indivíduos ou das instituições) nem sempre este princípio se aplica. A razão política navega muitas vezes ao sabor dos seus próprios ventos e, um dos aspectos, que julgo relevantes para a sensação de fracasso da *Seara Nova* e de Proença, em particular, foi o de escamotear aspectos nucleares da sociedade portuguesa de então, uns estruturais, outros conjunturais, a saber:

a) estruturais: uma atrofia da sociedade civil (Oliveira Martins não se cansou de falar dessa realidade), incapacidade de criação de classes médias, ruralismo, ignorância generalizada, fragilidade liberal e democrática;

b) conjunturais: um republicanismo acantonado ao jacobinismo anti-católico, divórcio do movimento operário nascente; crise no seio dos partidos republicanos e nas instituições.

Neste contexto, a *Seara Nova* e Proença como seu principal obreiro pouco poderiam fazer. Falar dela como expressão de «liberalismo decadente» (*apud* Lopes, 1982: 141 ss) é, no mínimo, exagerado, pois, no seio de tantas contradições, foi um dos baluartes de defesa do liberalismo, contraditório é certo, nestes tempos sombrios, que ela também ajudou a assombrar. Compreendê-la é a única tarefa que, por ela e por nós, ainda podemos realizar.

Por astúcia da razão histórica, ao «intelectual tradicional» que Proença representa, levantar-se-á o «intelectual orgânico» (Gramsci) conservador a que se opôs o intelectual orgânico marxista. Em relação a ambos (reaccionários, acratas e marxistas-leninistas), Proença tomou, em nome da liberdade, posições firmes de defesa de uma sociedade democrática e tolerante; reclamou, mais do que qualquer outro no seu tempo, um Estado de Direito capaz de garantir os direitos básicos dos indivíduos.

Os intelectuais – e Proença foi um intelectual político brilhante – nascem no seu tempo e enganam-se nesse tempo. A ninguém, porém, é dado escolher o tempo para nascer, mas, seguramente, é dado o poder de escolher os caminhos da liberdade e de combate à tirania. Como para todos nós, enfim.

X X X

Por que traem os intelectuais? Honestamente, não sabemos.

Bibliografia

- BENDA, Julien, (1975), *La Trahison des Clercs*, Paris, Bernard Grasset [1927].
- CATROGA, Fernando, (2001), «As vanguardas intelectuais, da Geração de 70 à *Seara Nova*», in *Seara Nova, Razão/Democracia/Europa, textos e contextos*, AA.VV., Porto, Campo das Letras, pp. 41-60.
- ENES, José, (1964), *Autonomia da Arte*, Lisboa, União Gráfica.
- LOPES, Fernando Farelo, (1982), «O Liberalismo Decadente da *Seara Nova* (Algumas Hipóteses)», in *O Fascismo em Portugal, Actas do Colóquio realizado na Faculdade de Letras de Lisboa, em Março de 1980*, Lisboa, A Regra do Jogo, pp. 141-165.

- MONTEIRO, Américo Enes, (2000),** *A Recepção da Obra de Friedrich Nietzsche na Vida Intelectual Portuguesa (1892-1939)*, Centro Regional do Porto da Universidade Católica Portuguesa, Porto, Lello Editores.
- PROENÇA, Raúl, (1972a),** *Páginas de Política (I)*, Lisboa, Seara Nova, 2.^a ed.
- _____, **(1972b),** *Páginas de Política (II)*, Lisboa, Seara Nova, 2.^a ed.
- _____, **(1974),** *Páginas de Política (III)*, Lisboa, Seara Nova.
- _____, **(1975),** *Páginas de Política (IV)*, Lisboa, Seara Nova.
- REIS, António, (2003),** *Raúl Proença, Biografia de um Intelectual Político Republicano*, Lisboa, Imprensa Nacional-Casa da Moeda, 2 vols.
- ROSA, Alberto Asor, (1996),** «Intelectuais», in *Enciclopédia Einaudi, Política Tolerância/intolerância*, vol. 22, Lisboa, Imprensa Nacional-Casa da Moeda, pp.151-176.

**TEMAS DE ÉTICA
E FILOSOFIA POLÍTICA**

Examinando a vida moral ou Kierkegaard para descrentes

ALEXANDRA ABRANCHES
(Universidade do Minho)

Resumo: Este artigo sugere que uma abordagem da obra de Kierkegaard à luz de alguns temas da filosofia moral actual, como a questão do carácter ou a questão do papel das emoções na vida moral, pode ser bastante compensadora.

Palavras-chave: Subjectividade, comunicação indirecta, dilema moral, carácter.

Abstract: This article suggests that an approach to Kierkegaard's work in terms of some current concerns in moral philosophy having to do with the role of character and the importance of emotions in moral life may be quite rewarding.

Key Words: Subjectivity, indirect communication, moral dilemma, character.

«(...) those events of the sea that show in the light of day the inner worth of a man, the edge of his temper, and the fibre of his stuff; that reveal the quality of his resistance and the secret truth of his pretences, not only to others, but also to himself.»

Joseph Conrad, *Lord Jim*

Introdução

Kierkegaard diz de si próprio que é um autor religioso cujo problema principal é «devenir chrétien»¹. Mas há qualquer coisa de

¹ Kierkegaard, S., *Oeuvres Complètes*, Paris, Éditions de L'Orante, 1972, vol. 16, p. 30.

interessante, para além da problemática religiosa, na obra excêntrica deste dinamarquês romântico protestante do século XIX para quem estuda filosofia moral hoje em dia. Este artigo visa sugerir que ela pode ser um bom lugar para exercitar a imaginação daqueles que se ocupam de uma ética centrada no agente e do renovado assunto do carácter e das virtudes morais.

1. Subjectividade, Verdade e Comunicação

Implícita ou explicitamente, a ideia segundo a qual subjectividade e verdade estão intimamente ligadas repete-se ao longo de toda a obra de Kierkegaard. Mas sendo uma resposta a uma antiga questão filosófica, a que diz respeito à natureza da verdade, esta ideia levanta desde logo duas outras questões, as de saber de que tipo de subjectividade e de que tipo de verdade se trata. Uma das obras onde mais explicitamente é afirmado que a subjectividade é a verdade e que a verdade é a subjectividade é *Post-scriptum Définitif et non Scientifique*, publicada sob o pseudónimo Johannes Climacus, e que pretende ser uma alternativa à perspectiva da filosofia especulativa, hegeliana, no que respeita à questão da verdade do cristianismo. A filosofia hegeliana tende, escreve Kierkegaard, a considerar o cristianismo em termos puramente objectivos ou exteriores, como um dado ou um acidente histórico, sem ter em conta o compromisso interior do indivíduo, as suas convicções e valores, o processo e o problema de tornar-se um cristão. Este tipo de abordagem objectiva, neutra, que é considerada o modelo da ciência adequada, não fornece aquele tipo de conhecimento e de certeza que mais importa para a vida humana: a da convicção interior, aquilo a que Kierkegaard chama «conhecimento essencial».

Este «conhecimento essencial» é o conhecimento que é necessário para podermos existir. Ora, pode parecer que existir é o que todos fazemos naturalmente, logo, é algo que não requer qualquer tipo de conhecimento especial. Mas Kierkegaard pensa que a maior parte das vezes as pessoas esquecem o simples facto de que existem e tudo o que este facto implica. Para os seres humanos, é essencial saber como ser humano; para um indivíduo que existe, é essencial saber como existir; e para um cristão é essencial saber como ser um cristão.

A noção de subjectividade proposta por Kierkegaard não é aquela mais geralmente usada em filosofia, onde o termo «sujeito» se refere a uma noção generalizada, universal do indivíduo: os filósofos falam de sujeito cognitivo, sujeito moral, etc. Trata-se antes de cada indivíduo

existente e Kierkegaard diz que a verdade subjectiva é uma questão de *como* – como alguém vive –, enquanto que a verdade objectiva diz respeito ao *que* alguém conhece ou aquilo em *que* alguém acredita. Ou seja, para Kierkegaard, a verdade não é apenas um assunto epistemológico, é também um assunto moral, no sentido de algo que diz respeito à existência individual e à interioridade. Neste contexto, a verdade não é uma questão de demonstrar a validade de um argumento lógico; não é uma questão de correspondência entre pensamento e realidade; não é uma questão de conformidade do pensamento com o ser; ou do ser com o pensamento. Enquanto subjectividade, a verdade é compreendida em termos de autenticidade, fidelidade e honestidade. A autenticidade é uma correspondência não entre uma ideia e um objecto mas entre a interioridade de uma pessoa e as suas acções. Sentimos que somos inautênticos se nos comportamos de uma maneira que não expressa verdadeiramente as nossas convicções íntimas; e porque a maior parte de nós conhece bem esta experiência, é muitas vezes fácil identificar este tipo de artificialidade nas outras pessoas. A fidelidade significa ser leal a alguém, algo ou até a si próprio. A honestidade não é apenas uma questão de dizer a verdade, mas de estar disposto a reflectir sobre si próprio e trazer à luz coisas que se preferiria manter escondidas. Estes tipos de verdade são diferentes, mas têm ligações próximas: não só são modos de ser um sujeito, são também modos de relação com outros sujeitos. Do ponto de vista de um indivíduo existente, esta concepção de verdade é essencial para a tarefa de saber como existir e, aquilo que a Kierkegaard mais importa, como ser um cristão, já que o cristianismo, para além de ser, objectivamente, uma doutrina teológica e um fenómeno sociológico e histórico, é um modo particular de ser um sujeito *em relação* com deus e com os outros indivíduos.

A verdade subjectiva é uma qualidade moral, e tem validade apenas quando é actualizada, trazida à existência; enquanto é simplesmente uma ideia, uma mera possibilidade, não tem qualquer valor. Serve de pouco pensar em ser autêntico, fiel ou honesto se as nossas acções são afinal inautênticas, desleais ou enganosas. Aqui, a verdade não é a correspondência entre a ideia e a coisa, mas é produzida por uma transição do pensamento ao ser. As ideias ou possibilidades são trazidas à existência, tornadas reais, quando agimos em função delas. Na esfera da subjectividade, só a verdade vivida é verdadeira.

Autenticidade, fidelidade e honestidade são maneiras de ser: *como* em vez de *quê*. Talvez seja, pois, mais correcto descrevê-las como processos e não estados. A verdade como subjectividade não é fixa ou

eterna, na medida em que a existência tem uma qualidade dinâmica. Na obra *La Répétition*, Kierkegaard usa a história de um noivado rompido como ilustração das implicações do carácter dinâmico da existência sobre a noção de verdade como subjectividade. Um jovem pediu a sua namorada em casamento mas agora dá por si a querer romper o compromisso. Uma vez que mudou de ideias – e não pode realmente ser censurado por isto, já que a sua intenção inicial era sincera – há um conflito entre ser verdadeiro (no sentido de fiel à palavra dada) em relação à namorada e ser verdadeiro (autêntico e honesto) em relação aos seus novos sentimentos. Esta situação parece condenar o jovem rapaz a ir contra a verdade, seja o que for que ele faça. Mas mostra também que a própria verdade muda quando se dá uma mudança na interioridade do indivíduo: ser autêntico pode exigir coisas diferentes em diferentes momentos. Isto significa que o tipo de veracidade que se expressa através da autenticidade, da fidelidade e da honestidade deve ser repetidamente renovado para ser constante, já que nenhuma destas qualidades é obtida de uma vez por todas. Um outro ponto também ilustrado pelo caso do noivado é o facto de que a verdade subjectiva não pode basear-se em conhecimento: o noivo não sabia que ia mudar de ideias. Uma vez que o movimento da existência se orienta em direcção ao futuro, ele implica um encontro com o desconhecido, o que significa que a subjectividade é sempre aberta, capaz de tomar novas formas e determinações – e o mesmo deve ser dito acerca da verdade. Tornar-se um cristão, ou tornar-se qualquer outro tipo de sujeito, é uma tarefa sempre em aberto que se estende ao longo de toda a duração da vida de um indivíduo. A verdade, neste contexto, não é um objecto que possa ser possuído, mas uma qualidade fugaz que precisa de ser trazida à existência uma e outra vez, repetidamente.

Daí que o conceito de repetição seja a chave para a concepção de verdade subjectiva que encontramos em Kierkegaard. Em *La Répétition*, o pseudónimo Constantin Constantius monta uma estrutura teórica para dar sentido à história do noivado rompido e sugere que a noção de repetição substitua a noção platónica de reminiscência, a base da doutrina platónica do conhecimento. Reminiscência e repetição são ambos processos para atingir a verdade, mas movem-se em direcções opostas: a reminiscência encontra a verdade que já existe, mas foi esquecida, enquanto que através da repetição o indivíduo renova ou recria a verdade que diz respeito à sua subjectividade, trazendo-a de novo à existência. A reminiscência orienta-se para o passado, a repetição para o futuro; a reminiscência procura a verdade como *conheci-*

mento, a repetição produz o tipo de verdade que diz respeito à *vida*: «Quand les Grecs disaient que toute connaissance est une réminiscence, ils entendaient par là que tout ce qui est de fait a été de fait; et quand on dit que la vie est une répétition, l'on entend: les choses qui ont été de fait deviennent maintenant»². A repetição permite produzir uma identidade estável e contínua: embora a subjectividade seja, como se disse, aberta, pode repetidamente comprometer-se com os seus valores anteriores e assim unificar o seu passado, o seu presente e o seu futuro. Através da repetição, o indivíduo é capaz de ser verdadeiro tanto para si próprio como para os outros; traição, infidelidade, quebra de promessas são devidas a uma deficiência ou ausência de repetição. Em obras posteriores, Kierkegaard, atribui à ideia de paixão este papel vital da repetição. A paixão, tal como a repetição, significa uma espécie de energia espiritual que dá continuidade e estabilidade à existência do indivíduo. Quando sentimos paixão por alguma coisa, voltamos a ela uma e outra vez; a paixão fornece concentração, movimento e direcção. É um conceito mais rico do que o de repetição: implica valorizar algo e ter cuidado ou preocupação em relação àquilo a que damos valor; também sugere amor e sofrimento, temas importantes no cristianismo, logo, importantes para Kierkegaard. De facto, Kierkegaard sugere que a paixão é o aspecto mais essencial da natureza humana, o que significa que ser apaixonado é a verdadeira medida do humano (e, no que diz respeito ao pensamento filosófico, considera que os gregos são bem superiores em relação aos seus contemporâneos seguidores de Hegel, precisamente pelo interesse apaixonado pela vida concreta que lhes atribui): «Il est impossible d'exister sans passion quando on ne prend pas ce terme d'exister au sens banal. C'est pourquoi tout penseur grec était essentiellement aussi un penseur passionné. Assez souvent je me suis demandé comment on pouvait rendre un homme passionné»³.

Há muitas maneiras de se ser um sujeito, já que não há duas subjectividades exactamente iguais. No entanto, um dos aspectos mais famosos da filosofia de Kierkegaard é uma distinção entre três tipos principais de subjectividade: estética, ética e religiosa. Estas categorias, muitas vezes designadas como esferas ou estádios da existência, são introduzidas em *L'Alternative* e reaparecem ao longo da sua obra pseudónima. Não é completamente claro a que é que se referem estes tipos, se a diferentes categorias de pessoas, se a fases de desenvolvi-

² *Ibidem*, vol. 5, p. 21.

³ *Ibidem*, vol. 11, p. 11.

mento na vida de uma pessoa. Seja como for, o estético, o ético e o religioso enquanto diferentes tipos de subjectividade descrevem o modo *como* uma pessoa vive e não o *que* uma pessoa faz ou aquilo em que acredita. Em *Post-Scriptum Définitif et non Scientifique*, Johannes Climacus sugere que «[q]uand les diverses sphères[da existência] ne sont pas maintenues dans une séparation rigoureuse, la confusion est totale»⁴. Na esfera da reflexão intelectual (que faz parte da esfera estética) a realização máxima consiste em tornar-se completamente indiferente à realidade do pensador. Johannes Climacus argumenta que estar interessado na vida de um filósofo ou de um cientista só atrapalha quando o que queremos é compreender as suas teorias. No entanto, na esfera da fé (a esfera religiosa) o interesse na existência do mestre é essencial. Assim, uma das funções das esferas de existência e da sua distinção é resistir a uma interpretação racionalista da experiência religiosa, desde logo, para Kierkegaard, do cristianismo em particular. O que se pretende é evitar que a vida religiosa seja reduzida a uma mera adesão intelectual a uma doutrina, ou a uma obediência a um código ético.

Mas estas categorias da existência são também uma forma de auxiliar a concentração do leitor sobre a sua própria subjectividade, de o levar a reconhecer os seus próprios traços, muitas vezes mascarados pela objectividade, de dissipar o estado de ilusão em que, segundo Kierkegaard, a maior parte das pessoas se encontra. Quem julga saber já o que significa ser religioso ou ético pode surpreender-se quando se confrontar com as categorias propostas por Kierkegaard e começar a prestar atenção: «Un homme peut avoir la chance de faire beaucoup pour un autre, celle de le conduire où il désire le mener (...) Mais cette chance n'est pas en mon pouvoir; elle dépend d'une foule de circonstances, et surtout de la volonté de l'autre. Je ne peux absolument jamais imposer à quelqu'un une opinion, une conviction, une croyance; mais je peux une chose, en un sens la première (car elle conditionne la suivante: l'acceptation de l'opinion, de la conviction, de la croyance), et en un autre la dernière, s'il ne veut pas la suite: je peux l'obliger à devenir attentif»⁵.

Uma vez que a verdade subjectiva não é uma doutrina, uma lista de factos, um conjunto de instruções, a comunicação dessa verdade toma um carácter muito especial. A prioridade de Kierkegaard como escritor é criar no leitor a consciência de que ele existe e de como

⁴ *Ibidem*, vol. 11, p. 25.

⁵ *Ibidem*, vol. 16, pp. 25-26.

existe. Para este efeito, usa toda uma série de técnicas literárias, personagens e situações fictícias, interpretações de textos bíblicos, metáforas, pseudónimos, cartas incluídas no texto, diários, aforismos, que visam provocar efeitos de atenção do leitor sobre si próprio. Elas formam parte de uma estratégia de «comunicação indirecta» que permite ao leitor experimentar um processo de «dupla reflexão»: primeiro, compreende o texto a um nível intelectual, interessando-se por uma determinada personagem e situação e depois, relaciona esta compreensão com a sua própria existência. «Plus ont déploie d'art, plus aussi on témoigne d'intériorité (...) Partout où le subjectif importe à la connaissance, c'est-à-dire où l'essentiel est l'appropriation, la communication est une oeuvre d'art: elle est doublement réfléchie; sa première forme consiste à user d'une pieuse fraude pour tenir isolées les individualités au lieu de les laisser se confondre et s'altérer dans l'objectivité»⁶. Deste modo, o texto ilumina a interioridade do leitor e impede que factos significativos acerca da sua existência, como a sua própria mortalidade ou o tipo de pessoa em que deve tornar-se, sejam apenas objecto de reflexão desinteressada. Trata-se de evitar aquilo a que Kierkegaard chama uma «relação não ética com o ético»: há certas ideias que exigem como relação apropriada uma relação na primeira pessoa. As preocupações éticas e religiosas fazem parte desta categoria e a comunicação de ideias deste tipo só se faz através desta arte subtil, indirecta, que permite dispersar os estados de confusão e ilusão em que tipicamente se encontram os indivíduos e que, quando enfrentados directamente, não só não se deixam reconhecer como confusão e ilusão, como se adensam e se tornam resistentes: «Prends un homme adonné à la passion et admettons qu'il ait réellement tort: si tu ne peux l'entreprendre en lui laissant l'apparence de t'instruire, et si tu ne peux de façon qu'il ait plaisir à trouver en toi un auditeur attentif et bien disposé, lui qui, dans son impatience, ne veut pas entendre un mot de ta bouche, alors, tu ne peux non plus le secourir. Prends un amant malheureux; suppose qu'il s'abandonne à sa passion d'une façon vraiment inexcusable, impie, contraire au christianisme: si tu ne peux l'entreprendre de façon qu'il trouve un réel soulagement à te parler de sa souffrance, et presque une surenchère en ce que tu y ajoutes par ta conception poétique, car cette passion ne t'habite pas et tu veux justement l'y arracher; si tu ne peux l'entreprendre ainsi, tu es également incapable de le secourir; il se ferme à toi, il se renferme en lui-même –

⁶ *Ibidem*, vol. 10, p. 75.

et tu peux bien, alors, lui faire la morale!»⁷ As estratégias da comunicação indirecta visam levar cada pessoa a reconhecer, a partir da sua própria experiência interior, e não de um ponto de vista moralista externo, as suas razões, talvez inconscientes ou não suficientemente articuladas ou reflectidas, para adoptar uma visão do mundo e uma forma de vida particulares; o que só pode ser feito através de um exercício de imaginação e empatia com esses pontos de vista e formas de vida particulares e com as suas bases emocionais. Em *Point de Vue Explicatif de Mon Oeuvre D'Écrivain*, Kierkegaard explica que «il faut prendre par-derrière celui qui est dans l'illusion»⁸. É preciso começar por «prendre pour argent comptant l'illusion d'un autre, et non commencer *directement* par ce qu'on veut lui inculquer...»⁹ A comunicação indirecta é, para Kierkegaard, como uma arte maiêutica, para a qual é fundamental que o comunicador saia de cena. O uso de pseudónimos, se levado a sério, permite exactamente impedir que a personalidade ou factos conhecidos acerca do comunicador interfiram na estratégia da comunicação indirecta, como quando se tenta ler os textos de Kierkegaard à luz da sua biografia. Assim, o comunicador indirecto deve prestar atenção não apenas ao *que* está a tentar comunicar, mas também à *forma* que utiliza para o fazer: «La différence entre la pensée subjective et la pensée objective doit aussi se montrer dans la forme de la communication; en d'autres termes, le penseur subjectif doit tout de suite observer que la forme, élaborée avec art, doit comporter exactement autant de réflexion qu'il en met en oeuvre en existant dans l'exercice de sa pensée»¹⁰. E deve deixar claro que esta comunicação não deve ser entendida de uma maneira abstracta ou impessoal: os pseudónimos são personagens nas suas próprias narrativas. «Ma pseudonymie ou polyonymie n'a pas une raison *accidentelle* se rattachant à *ma personne* (à coup sûr, elle n'a pas été dictée par la crainte d'une peine légale; a ce point de vue, je n'ai pas conscience d'avoir contrevenu de quelque façon à la loi; d'ailleurs, l'imprimeur et le censeur en tant que fonctionnaires ont toujours été officiellement informés de la personne de l'auteur lors de chaque publication); cette pseudonymie tient *essentiellement* à la nature même de l'oeuvre; les besoins de l'affabulation, la nécessité de sérier psychologiquement les divers types d'individualités ont exigés le recours au procédé de la

⁷ *Ibidem*, vol. 16, p. 21.

⁸ *Ibidem*, vol. 16, p. 19.

⁹ *Ibidem*, vol. 16, p. 29.

¹⁰ *Ibidem*, vol. 10, pp. 70-71.

poésie qui a toute licence en matière de bien et de mal, de contrition ou de gaieté débordante, de désespoir et d'orgueil, de souffrance et de lyrisme, etc., licence qui n'a d'autre limite que la logique psychologique de l'idée (personifiée), alors qu'aucune personne vraiment réelle n'oserait et ne saurait se permettre cette logique dans les limites morales de la réalité»¹¹.

2. A «suspensão teleológica da ética»

Johannes de Silentio, o narrador de *Crainte et Tremblement*, é um destes pseudónimos que, através da história bíblica de Abraão e da sua obediência à ordem divina de sacrificar o seu filho único, e longamente desejado, Isaac, leva a cabo um exame da natureza da fé e da relação desta com a ética. Muito claramente, o narrador pergunta se existe, no caso de Abraão, uma «suspensão teleológica da ética» e, muito claramente também, dá uma resposta afirmativa.

Se o ético é o universal, isto é, é aquilo que se aplica a toda a gente e a todo o momento¹², a figura de Abraão aparece como escandalosa, porque tem o carácter de uma excepção: ao estar preparado para obedecer à ordem divina, Abraão parece estar a excluir-se tanto da exigência ética de não matar um ser humano inocente, como da sua responsabilidade mais particular em relação ao seu próprio filho. Ao colocar-se deste modo acima daquilo que a ética dita, Abraão, mais escandalosamente ainda, realiza o paradoxo de fazer do indivíduo algo de mais elevado do que o universal. É Abraão é, ainda, um indivíduo que se apresenta como estando numa relação directa com a divindade, uma relação extraordinária que faz com que ele não seja capaz de se explicar perante os outros através do domínio público da linguagem.

À luz da filosofia moral de Kant, por exemplo, onde é muito clara esta equação do ético com o universal, o juízo sobre a figura de Abraão é inequívoco. O imperativo categórico kantiano é formulado na *Fundamentação da Metafísica dos Costumes* da seguinte maneira: «devo proceder sempre de maneira que eu possa querer também que a minha máxima se torne uma lei universal»¹³. O exemplo que Kant dá, de fazer uma promessa sem intenção de a cumprir, ou mentir, mostra como ele pretende que o imperativo funcione: não devo mentir porque não

¹¹ *Ibidem*, vol. 11, pp. 302-302.

¹² *Ibidem*, vol. 5, p. 147.

¹³ Kant, I., *Fundamentação da Metafísica dos Costumes*, Lisboa, ed. 70, 1988, p. 33.

posso coerentemente querer a mentira como lei universal, ou seja, aplicando-se a toda a gente a todo o momento. Porque se toda a gente mentisse, «não poderia propriamente haver já promessa alguma, porque seria inútil afirmar a minha vontade relativamente às minhas futuras acções a pessoas que não acreditariam nas minhas afirmações, ou, se precipitadamente o fizessem, me pagariam na mesma moeda. Por conseguinte, a minha máxima, uma vez arvorada em lei universal, destruir-se-ia a si mesma necessariamente»¹⁴. Quando se trata de matar um ser humano inocente, ainda que a ordem venha de Deus, o nosso dever é também claro e Kant condena explicitamente Abraão em *O Conflito das Faculdades*: «A esta pretensa voz divina Abraão deveria responder: 'É de todo certo que não devo matar o meu bom filho; mas não estou seguro de que tu, que me apareces, sejas Deus, e que tal te possas tornar, mesmo que esta voz ressoasse a partir do céu (visível)»¹⁵. Mais ainda, matar este inocente seria proibido em virtude do facto de se tratar de um ser racional, o que para Kant acarretaria a violação do seu estatuto como um fim. Logo, Abraão coloca-se de fora do domínio do ético ao dispor-se a obedecer à ordem divina e sacrificar Isaac; a sua opção é eticamente injustificada do ponto de vista kantiano, que visa precisamente, com o seu critério da universalizabilidade, tornar as excepções moralmente insignificantes.

Também de um ponto de vista hegeliano, aquele que Kierkegaard mais explicitamente visa, o juízo sobre Abraão é claro. Uma oposição fundamental na história de Abraão é, como foi dito, a que existe entre universal e particular ou individual. E na filosofia de Hegel encontramos uma objecção ao imperativo categórico kantiano, retomada de Fichte, que se dirige precisamente à relação entre o universal e o particular no que diz respeito ao domínio da ética. O imperativo categórico, afirma Hegel, é meramente formal e abstracto, é incapaz de constituir um código moral substantivo pelo qual um ser humano concreto pudesse orientar a sua vida¹⁶. Kant e Hegel concordam que ser moral é ser racional e que a racionalidade é central à nossa natureza enquanto seres humanos. Mas discordam quanto àquilo que consideram ser esta racionalidade. Hegel recusa o que interpreta como sendo a perspectiva kantiana: que a racionalidade que funda a moralidade seja o pensamento racional do próprio indivíduo; e distingue entre *Moralität*, que

¹⁴ *Ibidem*, pp. 34-35.

¹⁵ Kant, I., *O Conflito das Faculdades*, Lisboa, ed. 70, 1993, p. 77, n. 16.

¹⁶ Beiser, F. C. (ed.), *The Cambridge Companion to Hegel*, Cambridge, CUP, 1993, p.

diz respeito à vontade e intenção do agente individual, e *Sittlichkeit*, a vida ética da sociedade a que o indivíduo pertence. É no alinhamento da *Moralität* com a *Sittlichkeit*, que se realiza a conformação da vontade particular com a vontade universal e que é possível a especificação do conteúdo dos nossos deveres morais pelas relações concretas com outros indivíduos e instituições. Não se trata, para Hegel, da simples aceitação dos costumes e tradições da sociedade a que se pertence, mas do reconhecimento da sua justificação racional, de acordo com a sua filosofia da História. Do ponto de vista hegeliano acerca do universal, então, o facto de Abraão ser um indivíduo único que está acima do universal, consiste em considerar que a sua relação privada, individual com Deus é prioritária em relação aos seus deveres enquanto criatura social e bom cidadão. Hegel, insiste Johannes de Silentio, deveria condenar Abraão inequivocamente. Mas há ainda um outro aspecto da situação de Abraão, a sua incapacidade de se fazer compreender através da linguagem, que o torna profundamente problemático de um ponto de vista hegeliano. A linguagem é, para Hegel, uma esfera essencialmente pública, composta de elementos partilháveis. A possibilidade de um indivíduo ter uma relação directa e inexprimível com o absoluto ou o divino está em conflito com a sua visão da filosofia como ciência objectiva da verdade; é antes da ordem da *Meinung*, da opinião ou idiosincrasia. Esta preocupação de Hegel com uma subjectividade excessiva está presente aliás na sua discussão da *Moralität*, quando chama a atenção para os perigos da consciência. Uma das doutrinas centrais da ética de Fichte era «Age de acordo com a tua consciência». Mas na *Filosofia do Direito*, Hegel argumenta que este apelo à consciência é perigoso, na medida em que faz com que cada indivíduo tome a sua própria vontade como válida e como a autoridade final em questões morais; aquilo que está em causa é que a pura interioridade da vontade converta o universal absoluto em mero capricho, que o particular se imponha ao universal. Este perigo é evitado precisamente através do recurso público e universal que é a linguagem, que permite que a auto-consciência exista para os outros e se perceba a si própria tal como existe para os outros. Isto é precisamente o que é impossível para Abraão. Assim, para Hegel como para Kant, apesar do diferente entendimento que cada um destes autores faz do universal, Abraão não é uma excepção justificada às exigências da ética e deve ser moralmente condenado.

Se, então, a ética é o universal, a história de Abraão contém, de facto, uma «suspensão teleológica da ética», e a questão a que Johannes de Silentio pretende responder, a de saber se existe uma instância

superior à instância ética, algo de mais elevado em virtude do qual a ética, os deveres de um indivíduo em relação ao universal, possam ser postos em suspenso, é respondida afirmativamente. O *telos* mais elevado em nome do qual Abraão suspende a ética, e resiste à tentação da ética, é o seu compromisso com o seu Deus. E nesta relação privada e não mediada com a divindade, Abraão torna-se, enquanto indivíduo, mais elevado do que o universal. Sem este paradoxo da fé, Abraão não seria sequer um herói trágico, porque o feito deste é uma expressão da vida ética no sentido hegeliano de *Sittlichkeit*, tem uma justificação ética, como é exemplificado pelo caso de Agamémnon, que Johannes de Silentio contrasta com o caso de Abraão, enquanto o deste é um acto puramente privado e a sua virtude é uma virtude puramente pessoal. Abraão não seria mais do que um assassino se às exigências da ética não se sobrepujassem as exigências da fé; e, de um ponto de vista secular, pouco mais do que um fanático religioso, independentemente da sinceridade da sua motivação. A provação de Abraão parece, nesta altura, poder ser interpretada de uma de duas maneiras: ou, indo para além daquilo que diz Johannes de Silentio, atribuímos a Kierkegaard uma posição ética alternativa e colocamos como hipótese que se trata aqui de avançar uma versão da ética como fundada na vontade divina, uma teoria dos mandamentos divinos, segundo a qual o que é moralmente bom é aquilo que é ordenado por Deus (e matar Isaac passa a ser moralmente bom, logo moralmente exigido, a partir do momento em que é uma ordem divina), a qualidade ética de uma acção decorrendo do facto de Deus querer que assim seja, o que significa que o *telos* da ética é a vontade divina: neste caso a resposta à questão «há uma suspensão teleológica da ética na história de Abraão» seria negativa, uma vez que aquilo que Abraão faz é eticamente correcto: ele obedece à vontade de Deus; ou então, respeitando a afirmação explícita do narrador, trata-se simplesmente da separação da esfera da fé em relação à esfera da ética e a resposta à pergunta seria afirmativa: sim, a fé exige uma suspensão da ética em nome de um fim exterior, superior e não justificável nos termos do discurso racional, universal, público da ética.

3. Dilema, carácter e virtude

Mas parece haver mais na história de Abraão do que uma eventual defesa de uma ética baseada na vontade divina ou do que um contraste entre a ordem da fé e a ordem da ética, isto se tivermos em conta a

insistência de Johannes Climacus em *Post-Scriptum Définitif et Non Scientifique* sobre a insuficiência de um ponto de vista objectivo acerca da ética. E também se levarmos a sério aquilo que foi dito acerca da estratégia da comunicação indirecta, e do modo como esta pretende prender a atenção do leitor para comunicar mais do que aquilo que é explicitamente afirmado. Johannes de Silentio, o narrador de *Crainte et Tremblement*, pode ser visto como tentando não simplesmente defender o paradoxo da fé, ou a correcção da decisão de Abraão, mas pondo em causa a concepção que equaciona a ética com o universal, expandindo ou aprofundando o alcance do ético para incluir compromissos subjectivos, particulares. Tais considerações teriam um papel fundamental naquilo a que podemos chamar a infraestrutura da vida moral, na medida em que esta se funda numa autenticidade subjectiva. E a situação de Abraão pode ser vista como um dilema moral, sendo que uma das preocupações de *Crainte et Tremblement* seria mostrar que qualquer abordagem de dilemas morais que suponha que existe uma resposta definitiva «correcta» para eles é falsa, não respeita a natureza específica desses dilemas. Há dilemas que a teoria ética não pode resolver. Assim, pelo menos em parte, aquilo que fica «teleologicamente suspenso» é a ideia segundo a qual, no que respeita aos dilemas morais, a ética (entendida como teoria ética) tem o poder de decidir qual é a opção correcta. Perante um dilema, então, como podemos decidir o que fazer? A famosa solução de Sartre para o que fazer quando estamos perante dilemas morais, em *O Existencialismo É um Humanismo*, «você é livre, escolha, quero dizer, invente»¹⁷, parece antes ser uma dissolução do dilema moral e também não faz justiça à sua natureza, à angústia que ele envolve. O dilema traz à superfície não a total liberdade de uma vontade indeterminada, mas um conjunto de valores que se descobre serem de alguma forma independentes desta. Os valores não são simplesmente algo que criamos, antes damos por nós como sendo receptivos a certos valores e os dilemas morais fazem-nos ver com que valores estamos comprometidos de facto e que muitas vezes eles podem estar em conflito, colocando-nos numa situação de «empate» de razões para agir. Numa situação de dilema moral, então, e poderia ser o caso para Abraão, o que é suspenso é o poder da ética para justificar e orientar claramente a acção. A «suspensão teleológica» seria não um princípio justificativo da acção, uma afirmação de uma ética fundada na vontade divina ou de uma supremacia da fé sobre a ética racional, mas antes o facto bruto da confrontação do

¹⁷ Sartre, J. P., *O Existencialismo É um Humanismo*, Lisboa, Presença, 1978, p. 253.

dilema moral. Se é verdade que aquilo que Johannes de Silentio parece admirar em Abraão é a sua resolução, a firmeza da sua decisão, também é verdade que Johannes enfatiza a angústia e o sofrimento de Abraão: «Il doit aimer son fils de tout son âme; quand Dieu le lui demande, il doit l'aimer si possible encore plus, et c'est alors seulement qu'il peut le *sacrifier*; car cet amour qu'il porte à Isaac est ce qui, par opposition paradoxale à l'amour qu'il a pour Dieu, fait de son acte un sacrifice. Mais la détresse et l'angoisse du paradoxe font qu'Abraham ne peut absolument pas se faire comprendre des hommes. C'est seulement à l'instant où son acte est en contradiction absolue avec son sentiment qu'il sacrifie Isaac (...)»¹⁸. Afirma até que o que há de importante e o que é difícil e necessário compreender na história de Abraão é a sua angústia: «L'histoire d'Abraham a cette vertu singulière d'être toujours magnifique, si pauvrement qu'on la comprenne, à condition qu'on veuille travailler et se donner la peine. (...) Ce qu'on omet dans l'histoire du patriarche, c'est l'angoisse; (...) Mais l'angoisse est dangereuse pour les esprits efféminés; aussi la passe-t-on sous silence; néanmoins, l'on prétend parler d'Abraham»¹⁹. A angústia de Abraão resultaria da constatação de que é absolutamente errado desobedecer a Deus, em quem ele confia, e de que é também absolutamente errado sacrificar Isaac – e o dilema de Abraão consiste em que ele tem que escolher uma destas possibilidades. Mais ainda, este dilema é trágico na medida em que Abraão, decida o que decidir, não pode deixar de agir mal e de sofrer a culpa consequente. Mas o que há, afinal, de admirável na angústia e na situação dilemática de Abraão? Por que diz Johannes de Silentio que Abraão é grande «par une vertu toute personnelle»²⁰? Ao insistir na angústia de Abraão, Johannes mostra que o facto de Abraão ter fé em Deus a ponto de se dispor a sacrificar Isaac não significa que esta fé forneça, mesmo para ele próprio, uma justificação objectiva, clara, apaziguadora; não se segue necessariamente do facto de que Abraão obedece a Deus que esta decisão se baseie numa convicção de que a fé, ou a obediência a Deus, é um bem que se sobrepõe a todos os outros; e o mesmo se passa quando estamos perante um dilema «secular», isto é, não envolvendo crenças ou valores ligados ao domínio da fé religiosa: quando há que escolher entre dois males sem que faça qualquer sentido dizer que um deles é menor

¹⁸ Kierkegaard, S., *Oeuvres Complètes*, Paris, Éditions de L'Orante, 1972, vol. 5, p. 164.

¹⁹ *Ibidem*, vol. 5, p. 122.

²⁰ *Ibidem*, vol. 5, p. 151.

do que o outro. Tomar uma decisão difícil na sequência de uma confrontação genuína com um dilema moral não confere certeza objectiva ou justificação à alternativa escolhida. A angústia de Abraão centra a nossa atenção no modo como o conflito é vivido e a decisão é tomada, e não tanto no acto propriamente dito. Que Abraão esteja disposto a matar Isaac com angústia faz dele uma pessoa diferente do fanático que mata o infiel com alegria, ou do psicopata que mata a sua vítima com indiferença. Esta deslocação da atenção do acto para o agente, para o seu carácter e as suas virtudes, permite que haja lugar para admiração, para juízos morais positivos acerca dele – ainda que não seja possível dizer que ele agiu bem: há situações, e é isto que faz delas situações trágicas, das quais mesmo um agente virtuoso não pode escapar sem mácula. Admirar Abraão não é a mesma coisa que dizer que a sua acção foi correcta. Daí que a admiração de Johannes de Silentio por Abraão esteja misturada com repugnância.

Assim, a história de Abraão, com a sua afirmação de que o indivíduo singular é superior ao universal, sugere que aquilo que parece ser uma «suspensão» da ética é afinal uma substituição de uma perspectiva particular acerca da ética por outra perspectiva mais profunda. «Dans la vie d'Abraham (...) il ne peut absolument pas être de l'éthique au sens du moral [*Sittlichkeit* hegeliano, ética universal, geral, objectiva]»²¹. O que é suspenso é a perspectiva que toma como prioritária, absoluta as exigências da comunidade, da linguagem, da razão; a perspectiva que a substitui é aquela que toma os agentes ou o carácter, e não os actos ou princípios, como fundamentais; ou pelo menos uma perspectiva que dá atenção, como elementos essenciais da situação moral, àquilo a que Bernard Williams chama sentimentos privados «intuitivos», sem os quais uma vida individual não tem densidade e convicção e não é «that worthwhile kind of life which human beings lack unless they feel more than they can say, and grasp more than they can explain»²². Isto significa que, ao contrário da posição objectiva, universalista hegeliana, uma pessoa pode ter compromissos para os quais uma explicação publicamente disponível pode não existir necessariamente. Este deslocamento da perspectiva da acção para o carácter desloca também a ênfase do *que* Abraão faz para o modo *como* o faz e para a questão da exemplaridade de um determinado agente virtuoso.

Em *Point de Vue Explicatif de Mon Oeuvre Comme Écrivain*, Kierkegaard apresenta, como se disse, a sua abordagem da filosofia

²¹ *Ibidem*, vol. 5, p. 151.

²² Williams, B., *Moral Luck*, Cambridge, CUP, 1981, p. 82.

como estando fundada na ideia de uma racionalidade subjectiva, interessada, em oposição a uma racionalidade objectiva e abstracta: «L'insuffisance de l'abstraction éclate justement dans toutes les questions qui concernent l'existence; elle commence par écarter la difficulté en l'omettant, puis elle se vante de tout expliquer. (...) Elle est désintéressée, mais la difficulté de l'existence est ce qui intéresse l'existant, infiniment intéressé à exister»²³. Uma das dificuldades da existência que é afastada, por omissão, pelo pensamento abstracto é, precisamente, o que diz respeito à ética: «Il s'agit donc d'être prudent avec un penseur abstrait qui, non content de rester dans l'être pur de l'abstraction, veut encore que ce soit la fin suprême de l'homme, et qu'une pensée aboutissant à l'ignorance de l'éthique et à la méconnaissance du religieux soit le plus haut degré de la pensée humaine»²⁴. Logo, não será abusivo ver na obra de Kierkegaard não simplesmente uma recusa, mas um aprofundamento do ponto de vista moral, para cuja apreensão e experimentação as formas da literatura e as suas possibilidades de reconhecimento, identificação, experimentação e confrontação imaginativas e empáticas constituem vias privilegiadas. Prestar atenção a Abraão, ou a outra figura envolvida numa situação complexa e dotada de individualidade, prestar atenção a casos particulares significa não simplesmente fazer um juízo moral, admirar ou censurar, contemplar desinteressadamente, mas atingir um estado de «concentração apaixonada» que permite afinar a própria capacidade de fazer juízos morais, aquilo a que Martha Nussbaum, em *Love's Knowledge*, chama «percepção moral». Explicando o que Aristóteles quer dizer quando afirma que, no raciocínio prático, discernir a escolha correcta tem como base uma «percepção», uma espécie de «complex responsiveness to the salient features of one's concrete situation»²⁵, Nussbaum argumenta que há três dimensões essenciais interligadas nesta concepção de Aristóteles: «an attack on the claim that all valuable things are commensurable; an argument for the priority of particular judgements to universals; and a defense of the emotions and the imagination as essential to rational choice.»²⁶. Johannes de Silentio parece concordar com a rejeição aristotélica da ideia de que «rational choice can be

²³ Kierkegaard, S., *Oeuvres Complètes*, vol. 5, Paris, Éditions de L'Orante, 1972, vol. 11, p. 6.

²⁴ *Ibidem*, vol. 11, p. 6.

²⁵ Nussbaum, M., *Love's Knowledge: Essays on Philosophy and Literature*, Oxford, OUP, 1990, p. 55.

²⁶ *Ibidem*, p. 55.

captured in a system of general rules or principles which can then simply be applied to each new case»²⁷. E também não esquece a importância para a situação moral, para a razão prática, da emoção e da imaginação, atestada pela sua preocupação com a angústia de Abraão e pela sua tentativa de «compreendê-lo», contrastando a sua situação com situações superficialmente semelhantes: outras versões da história de Abraão, o cavaleiro da infinita resignação, o herói trágico, os casos de silêncio estético.

A admiração de Johannes de Silentio por Abraão, depois de reconhecida a suspensão teleológica da ética, não tem, pois, que ser considerada como eticamente insignificante; e ele próprio sublinha a importância do impacto da história de Abraão sobre o leitor: «à quoi bon en effet rappeler *le passé* qui ne peut devenir un présent?»²⁸

Bibliografia

- BEISER, F. C. (ed.), *The Cambridge Companion to Hegel*, Cambridge, CUP, 1993.
- HEGEL, G. W. F., *Philosophy of Right*, New York, Dover, 2005.
- KANT, I., *Fundamentação da Metafísica dos Costumes*, Lisboa, ed. 70, 1988.
- KANT, I., *O Conflito das Faculdades*, Lisboa, ed. 70, 1993.
- KIERKEGAARD, S., *Oeuvres Complètes*, Paris, Éditions de L'Orante, 1972.
- NUSSBAUM, M., *Love's Knowledge: Essays on Philosophy and Literature*, Oxford, OUP, 1990.
- SARTRE, J.P., *O Existencialismo É um Humanismo*, Lisboa, Presença, 1978.
- WILLIAMS, B., *Moral Luck*, Cambridge, CUP, 1981.

²⁷ *Ibidem*, p. 66.

²⁸ Kierkegaard, S., *Oeuvres Complètes*, Paris, Éditions de L'Orante, 1972, vol. 5, p. 124.

Entre reconhecimento e construção da identidade: o desafio do multiculturalismo a partir da perspectiva de Charles Taylor

FABRIZIA RAGUSO

(Universidade Católica Portuguesa
- Faculdade de Filosofia de Braga)

Resumo: As exigências do reconhecimento da peculiaridade e preciosidade de cada cultura, e a necessidade de re-compreender e de ultrapassar os estereótipos que impedem um encontro verdadeiro, são desafios profundos para as nossas sociedades cada vez mais multiculturais.

Partindo do percurso idealmente traçado por Charles Taylor, a nossa reflexão procura analisar os aspectos éticos e antropológicos que a interculturalidade acarreta consigo e põe em questão.

Palavras-chave: Charles Taylor, reconhecimento, identidade, dignidade humana, multiculturalismo, ética, antropologia.

Abstract: The demand of recognition peculiarity and preciousness of each culture and the necessity of re-understanding and outlive the stereotypes that do not allow a true encounter, constitutes a challenge for ours evermore multiculturals societies. Start from the course ideally marked by Charles Taylor, our speculation tries to analyse the anthropological and ethical aspects that interculturalism carries and questions.

Key Words: Charles Taylor, recognition, identity, human dignity, multiculturalism, ethics, anthropology.

O desafio do multiculturalismo

O encontro de mundos e culturas diferentes é um acontecimento quotidiano, que toca cada vez mais a vida de todos, até a níveis muito simples e quotidianos ou em contextos inusitados. Contudo, podemos

perguntar-nos sobre o que conhecemos verdadeiramente das culturas, dos mundos que nos chegam através dos meios de comunicação de massa, por exemplo, que sutil e imperceptivelmente entram nos nossos hábitos, na nossa linguagem, nas nossas crenças, etc. Na verdade, o multiculturalismo é um desafio que nos interpela em profundidade, porque põe uma pergunta acutilante e urgente sobre a nossa própria identidade e sobre a identidade do outro; e o encontro com o outro, com toda a sua irreduzível alteridade, em toda a sua verdade e complexidade, nunca é simples e automático. É um encontro que produz defesas e resistências, que talvez não tínhamos suspeitado; requer a paciência de procurar um terreno comum de encontro e de diálogo, ultrapassando a tentação das conclusões fáceis ou das categorizações preconceituosas e rígidas.

O multiculturalismo torna-se então um desafio por causa destas reacções complexas e por vezes não completamente conscientes; representa um desafio porque questiona a construção e a percepção da nossa própria identidade, tendo em conta também a imagem que o outro tem de nós e que nos transmite: a simples presença do outro, do diferente, também quando a ignoramos ou não acolhemos, não nos deixa iguais, toca-nos e modifica-nos sempre.

Se, portanto, falar de multiculturalismo pode tornar-se uma moda, compreender os percursos que têm força para transformar o simples encontro de diferenças num verdadeiro *convívio*, numa convivência reciprocamente enriquecedora, é uma urgência incontornável e de não fácil alcance. Não somente porque o outro está já aqui, está em mim, mas também porque as simples respostas operacionais que possam regulamentar a convivência entre mundos incomensuráveis, se demonstram não completamente suficientes e dirimentes, se não conseguirmos compreender adequadamente os fundamentos antropológicos que as sustentam, ou que deveriam justificá-las. Sobre estes fundamentos mais profundos quer focar a sua atenção esta nossa reflexão, partindo da análise do fenómeno do multiculturalismo e do reconhecimento tal como nos é proposta por Charles Taylor.

Entre reconhecimento e construção da identidade: a identidade dialógica e a função expressiva da linguagem

O tema do reconhecimento ocupa uma posição central e decisiva na reflexão filosófica de Taylor e podemos quase dizer que o seu pensamento se terá tornado mais conhecido a partir deste tema. É parti-

cularmente no ensaio dedicado ao multiculturalismo¹, com o qual o nosso autor toma parte no debate sobre a revisão dos *currícula* nas universidades americanas, que o tema é mais organicamente abordado; esta reflexão introduz-nos, como o próprio Taylor admite, num tema já amplamente presente na filosofia moderna e nomeadamente no pensamento de autores como Fichte ou Hegel. A abordagem que Taylor desenvolve, porém, enquadra-o na senda da atenção privilegiada por ele, dedicada à construção e à manifestação da identidade na vida e nas culturas modernas, bem como no quadro histórico/hermenêutico que estas subentendem.

Nas nossas culturas ocidentais pluralistas o reconhecimento é um desafio, porque a identidade e a sua definição se tornaram uma questão central e vital para o ser humano². Se, explícita ou implicitamente, poder responder à pergunta «*quem sou eu?*» é de crucial importância para qualquer pessoa na cultura contemporânea ocidental, essa identidade não é o fruto ou o resultado de um percurso isolado e estritamente individual. A resposta a esta pergunta premente é fruto de um diálogo, consciente ou inconsciente, que confronta a pessoa humana com o mundo que a rodeia. Alias, a própria pergunta surge porque não estou sozinho, isolado, mas porque existo sempre arraigado numa rede vital de relações significativas.

No centro da antropologia Tayloriana está uma visão dialógica da pessoa e da sua identidade. É o diálogo, a relação que é a *matriz* originária da pessoa; e é somente no diálogo, na relação, na partilha, no sair fora de si que a pessoa se dá, se reconhece, se desenvolve coerente e completamente. É perante o *tu* que posso, e faz sentido, dizer *eu*. Mas o *tu* não está somente fora de mim, ele está em mim, primeiramente nas figuras importantes e significativas do meu mundo relacional, aquelas figuras fundamentais que favoreceram e favorecem o moldar-se do meu *eu*, e com as quais continua o meu diálogo ao longo de toda a vida³.

¹ Taylor, C. (1994a), *Multiculturalism: Examining the Politics of Recognition*, Amy Guttmann ed., Princeton University Press, Princeton; publicado pela primeira vez em 1992 com o subtítulo «*the politics of recognition*», deu lugar imediatamente a um debate vivaz que levou em 1994, à sua reedição acrescentada com os vários comentários. Nas nossas citações o ano e a página entre parêntesis rectos referem-se à tradução portuguesa.

² «A exigência de reconhecimento (...) adquire uma certa premência devido à suposta relação entre reconhecimento e identidade (...)» (Taylor, 1994a: 25 [1998: 45]).

³ É clara a referência a G. H. Mead e à sua teoria do outro generalizado desenvolvida em *Mind, Self and Society*.

Na visão de Taylor, de facto, o reconhecimento é crucial porque a pessoa humana é um ser eminentemente dialógico.

«Definimos sempre a nossa identidade no diálogo sobre, e por vezes, contra, as coisas que os nossos outros-importantes querem ver assumidas em nós. Mesmo depois de deixarmos para trás alguns desses outros-importantes – os nossos pais, por exemplo – e de eles desaparecerem das nossas vidas, o diálogo com eles continua para o resto das nossas vidas.

Deste modo, a contribuição dos outros-importantes, mesmo que comece quando nascemos, prolonga-se durante anos» (Taylor, 1994a: 32-33 [1998: 53]).

Este diálogo fundamental, interiorizado, que acompanha o ser humano ao longo de toda a sua vida, focaliza uma outra peculiaridade da visão dialógica da identidade humana na posição teyloriana: a função da linguagem na sua dimensão expressiva e o seu papel na construção das relações. No entender do nosso autor, focar a atenção sobre a dimensão expressiva da linguagem ajuda a compreender, de uma forma mais abrangente, a sua função e o papel que reveste na construção da identidade do seu sujeito, seja ele uma pessoa humana ou uma inteira cultura. A linguagem, de facto, é uma actividade, algo que não é dado, não está fora dos sujeitos; é, pelo contrário, algo que se cria e recria no acto de falar, na conversação, na interacção significativa. A linguagem, portanto, não se desenvolve no monólogo, ou pelo simples amadurecimento dos órgãos da fonação e dos respectivos centros cerebrais; a linguagem surge e desenvolve-se na vida da comunidade linguística. Portanto, a rede de comunicação que nunca posso dominar inteiramente, não é apenas a *minha linguagem*, mas sempre reenvia ao *nós* da comunidade dos falantes. (*apud* Taylor, 1985 I: 234). Mas não é apenas isto; ou seja, a linguagem não só é moldada e criada pela comunidade, mas por sua vez, também molda e cria as relações na comunidade linguística (*Ibidem*). Cada acto de comunicação muda a pessoa e o contexto, ao mesmo tempo, num processo circular, complexo, e não de simples causalidade linear.

A referência à dimensão expressiva, por outro lado, diz-nos que quando falamos de linguagem não queremos apenas falar de palavras, mas de um conjunto de posturas, de sinais, de dimensões verbais e não verbais, que não têm somente uma função acessória, mas que desenvolvem também a função directa de exprimir, dizer, comunicar sentimentos, vivências, aspectos da pessoa inteira, e não apenas informações. Assim nós *falamos* também quando estamos em silêncio, quando

recusamos a comunicação, ou quando estamos sozinhos. Como ainda sublinha Taylor, «A linguagem cria aquilo que se pode denominar de espaço público, ou a perspectiva comum a partir da qual observamos o mundo conjuntamente. (...) A comunicação é, portanto, a transmissão, ou a tentativa de transmissão, de tais condições» (Taylor, 1985 I: 259; trad. nossa). A raiz desta visão podemos-la encontrar, para Taylor, em Herder e em toda a tradição que atribui uma dimensão expressiva a todo o *cosmos* (*Idem*: 229). A linguagem, neste sentido exprime / realiza uma certa maneira de estar no mundo, de existir, de se auto-compreender e de se dar a conhecer (*Idem*: 232). Uma dimensão, portanto, que cabe na condição do *ser* e do *ser-no-mundo*, que nos conecte com toda tradição substancialista. Não é difícil, de facto, reconhecer neste aspecto, para além da influência de Herder e do expressivismo romântico (que Taylor refere explicitamente), também os vestígios do pensamento de Heidegger e da hermenêutica gadameriana. Sobretudo o primeiro sublinha como a linguagem seja «a casa da verdade do ser» (Heidegger, 1987: 40; sublinhado nosso), lugar de conhecimento, de revelação a si próprio; mas, ao mesmo tempo, lugar do inefável e do mistério.

A natureza intrínseca, irreduzível da expressão, como se dá sobretudo na linguagem, tem repercussões sobre a construção da identidade; esta, de facto, pressupõe muito mais de que uma simples interiorização de modelos e de papéis preexistentes; pelo contrário, a construção da identidade é o fruto de um percurso complexo de reflexão e de interiorização de experiências relacionais. O processo de construção da identidade requer uma actividade muito complexa de interiorização e de reflexão, aberta à exploração conjunta de todos os agentes envolvidos na relação; exige a procura comum de sentidos compartilhados, que porém não se limita ao 'aqui e agora' da interacção e da comunicação, mas tem sempre no pano de fundo o contexto de partida, mais ou menos explícito, de cada um dos agentes da mesma interacção.

Deste ponto de vista Taylor dá-nos uma chave de compreensão mais ampla da aplicação do mesmo princípio dialógico de construção da identidade, quando a enraíza na tradição cristã, que, por seu lado, informa profundamente a nossa cultura ocidental (*apud* Sumares, 2004: 98). Definindo a peculiaridade da visão cristã da identidade, afirma que esta está no princípio dialógico (*Idem*); no cristianismo, de facto, a transformação de si é realizada pelo relacionamento com um Deus pessoal; ou seja, o ser humano pode-se transformar e conhecer verdadeiramente enquanto que se expõe à palavra e à acção Divina na

sua vida. Uma relação cujo início parte da iniciativa livre e amorosa do próprio Deus e que se exprime e se caracteriza na forma de uma aliança (*apud* Sumares, 2004: 99)⁴. Nesta relação me posso *re-conhecer*, ou seja, posso compreender quem sou de verdade, não somente na minha realidade de um momento, mas na riqueza e na continuidade de um projecto que me precede, e de um devir que se abre perante mim.

Nesta perspectiva, o reconhecimento diz respeito à pessoa no seu todo e na sua essência, ao mesmo tempo; e, portanto, dar reconhecimento implica acolher e respeitar a própria pessoa como ser único e inalienável, e não apenas garantir uma série mais ou menos exaustiva de direitos. Daí que esta maneira de compreender a identidade pessoal não pode estar disjunta de uma outra dimensão cada vez mais crucial na demanda de reconhecimento: a dignidade humana. Uma dignidade não entendida em meros termos de direitos, mas de uma forma mais fundamental, que abrange a pessoa toda em quanto ser único e insubstituível.

O reconhecimento como dimensão da dignidade humana

Nesta perspectiva, se a identidade sintetiza a definição de si mesmo, as características fundamentais que fazem de cada um de nós um ser humano único, então esta identidade forma-se e mantém-se, em parte, através da existência ou da não existência de reconhecimento por parte dos outros, e muitas vezes é condicionada pelo seu reconhecimento *incorrecto* (*misrecognition*), (*apud* Taylor, 1994a: 25 [1998: 45]) que se traduz em distorção e estigma.

É por isso que homens e mulheres esforçam-se e lutam cada vez mais para ser reconhecidos como agentes responsáveis, autónomos e únicos e não como meras entidades estáticas, apenas números, sem nome próprio, (*apud* De Koninck, 1995: 34; 35) ou como abstractos sujeitos de direitos (*apud* Rosa, 1998: 183). É este, sem dúvida, um dos traços mais marcantes do nosso tempo e da nossa cultura.

⁴ Neste percurso de construção da identidade, que podemos definir *genético*, S. Agostinho e a sua descoberta do Mestre interior ocupa um lugar interessante e original. A sua própria experiência de busca da Verdade acaba por ser uma busca de si mesmo, num sentido muito próximo do da nossa experiência moderna de reflexão sobre a própria identidade. Deste modo, na sua procura Agostinho reconhece um estatuto especial à dimensão interior, atribuindo-lhe o valor de centro da identidade; aqui se unificam reflexivamente ser, conhecer e amar. (cf. Taylor, 1989: cap. 7).

A ideia do respeito como direito natural de cada ser humano afirma-se quando descobrimos o valor de cada pessoa, sem relação com o lugar que ocupa nas hierarquias sociais. O valor de cada indivíduo está ontologicamente relacionado com o seu existir; é uma dignidade ontológica, que merece respeito *por si* (*apud* Nepi, 2000: 79), e que, à raiz da nossa cultura ocidental, tem o marco da relação com o Divino. Criada à imagem e semelhança de Deus, a pessoa humana reconhece (ou deveria reconhecer) no diálogo com Ele a fonte e o dever da sua dignidade, da preciosidade da sua existência.

É um marco importante que permanece na origem deste conceito crucial, embora a concepção moderna da dignidade, de Descartes a Locke, até à definitiva sistematização que Kant lhe deu, leva consigo a marca de um «cristianismo racionalizado» (*apud* Taylor, 1989: 234), que tem na razão instrumental e descomprometida o seu motor e fulcro⁵, e perdeu a referência a um Deus pessoal e sempre próximo da experiência humana. Na visão moderna e iluminista, é a razão autónoma e descomprometida que faz do homem um ser digno *por si* e, por isso, capaz de ser interlocutor responsável do próprio Deus e da sua ordem, que se manifesta no universo. Esta ‘religião racionalizada’, que não precisa mais de um Deus pessoal, de um diálogo verdadeiro com Ele, transforma-se e reduz-se, sobretudo com Kant, à ética, e a própria religião pode ser reconduzida e explicada totalmente nos limites da própria razão⁶. Um fundamento frágil, que abre o caminho, embora de maneira não consciente, a uma lógica totalmente diferente, monológica, individualista e atomista.

Contudo, com Kant, a dignidade da pessoa, em sentido moderno, afirma-se definitivamente e encontra o seu fundamento mais desenvolvido. A sua afirmação de que nunca o ser humano pode ser considerado um meio, mas é sempre e imprescindivelmente um fim, pode ser considerada o culminar da reflexão moderna sobre a dignidade

⁵ «Instrumental rationality is our avenue of participation in God's will. Rather than seeing this as an abasement of God's will to the status of a factor in our game, we see it as the exalting of our reasoning to the level of collaborator in God's purpose.

This form of Christian faith thus incorporates modern disengagement and rationality in itself. And in so doing it incorporates the moral sources they connect with. (...) But this picture of disengaged reason is linked as we saw to a conception of human dignity. In particular, it incorporates a sense of self-responsible autonomy, a freedom from the demands of authority» (Taylor, 1989: 244-245; *apud* Taylor, 1985 II: 3; 5).

⁶ É este o título emblemático de uma das obras de Kant de 1793: *A religião nos limites da simples razão* (*Die Religion innerhalb der Grenzen der blossen Vernunft*).

humana, e, ao mesmo tempo, a abertura para a procura da fundamentação ética e antropológica da mesma ideia de dignidade. A posição de Kant coloca a noção de dignidade no centro da identidade modernamente entendida; e este é um passo incontornável.

Esta visão da dignidade engloba claramente e desabrocha na ética da autenticidade: só a vida na qual perseguimos a nossa própria autenticidade, a originalidade do nosso ser único é uma vida digna⁷; portanto, respeitar, favorecer e cultivar a diferença intrínseca de cada ser humano quer dizer, ao fim e ao cabo, respeitar a dignidade inalienável de cada um (*apud* Taylor, 1994a: 28ss; Pélabay, 2001: 81). Deste modo, a exigência de respeito universal pela dignidade de cada ser humano pode ser realizada somente como reconhecimento do que é peculiar a cada um, da sua especificidade. A afirmação da *igual dignidade universal* exige que seja reconhecida e promovida a diferença. Uma posição que acarreta consequências importantes quando aplicada ao reconhecimento da dignidade inalienável de uma cultura e sobretudo de uma minoria.

É por isto também que, reconhecer o outro na sua unicidade e diversidade inalienável não é uma pura cortesia, uma concessão da nossa magnanimidade (Taylor, 1994a: 26); é, sobretudo, uma exigência incontornável, que põe em questão a própria humanidade de ambos os actores da relação, estejam ou não conscientes disso. Se assim não for, o reconhecimento transformar-se-ia em piedade, em paternalismo, um acto profundamente alienante para quem o recebe, bem como para quem o concede⁸.

⁷ «Il ne s'agit pas tant de l'importance relative des biens que du sens de la façon dont ils s'accordent entre eux dans le tout d'une vie. En dernier instance, nous ne sommes pas là simplement pour accomplir des actes isolés, chacun étant juste, mais pour vivre une vie, ce qui veut dire être e devenir un certain type d'être humain» (Taylor, 1997: 299).

⁸ Comentando as críticas de Nietzsche à ética da benevolência, Taylor sublinha este perigo, que bem se aplica também à relação entre reconhecimento e respeito da dignidade humana: «Morality as benevolence on demand breed self-condemnation for those who fall short and a depreciation of the impulses to self-fulfillment, seen as so many obstacles raised by egoism to our meeting the standard. (...) If morality can only be powered negatively, where there can be no such thing as beneficence powered by an affirmation of the recipient as a being of value, then pity is destructive to the giver and degrading to the receiver, and the ethic of benevolence may indeed be indefensible» (Taylor, 1989: 516).

O RECONHECIMENTO E A RECIPROCIDADE

Deste modo, no reconhecimento mútuo manifesta-se a dignidade de cada um dos agentes, quando, por exemplo, dizemos ao outro: 'é bom que tu existas'. É por isso que podemos concordar com De Koninck quando afirma, fazendo eco de toda a tradição ética aristotélica, que o âmbito mais próprio do reconhecimento é a amizade (*apud* De Koninck, 1995: 222), ou, seja, a relação «face a face», intersubjectiva. Neste género de relações nenhuma actividade dos actores é somente um 'objecto', uma realidade que se pode manipular e que não envolve completamente os próprios actores. Por isso, uma tal forma de reconhecimento é fundamental também para a vida da comunidade no seu conjunto e constitui, afinal, um 'bem comum' (*apud* De Koninck, 1995: 223). Assim, a reciprocidade do reconhecimento não permanece fechada e inerente à simples relação intersubjectiva, mas, transformando-se numa prática social, entra no âmbito da vida da comunidade no seu conjunto. De facto, o reconhecimento intersubjectivo está sempre aberto às relações extensas, alargadas; e é entre estes dois eixos que se realiza a definição dialógica da identidade. O eixo horizontal – reconhecimento intersubjectivo – articula-se com o eixo vertical – a relação com a comunidade enquanto entidade colectiva supra-individual (*apud* Pélabay, 2001: 101-102). Enquanto o primeiro aspecto não passa, como já vimos, de uma forma mais concreta de entender o respeito pela dignidade da pessoa, o segundo eixo é o mais significativo e problemático ao mesmo tempo.

No entender de Taylor «a procura de reconhecimento é, bem entendida, uma demanda de reconhecimento recíproco no seio da vida da comunidade» (Taylor, 1985 I: 88; trad. nossa). E é por isso que, sempre do seu ponto de vista, a única maneira de responder à exigência de reconhecimento é a promoção da comunidade no seu conjunto (*apud* Pélabay, 2001: 105). Nesta perspectiva, a comunidade é entendida como espaço transcendente de compromisso mútuo (*Ibidem*), um 'nós' no qual ninguém participa passivamente ou por acaso. A comunidade é algo mais do que a simples agregação de indivíduos ou de uma interacção casual; é por isso que ela possui uma linguagem sua, uma identidade, que permite o contínuo processo de definição do *background* de cada sujeito (*apud* Taylor, 1985 II: 8). A solidariedade humana constitui um 'nós' no qual cada um traz consigo a imagem do outro concreto juntamente com a sua própria (*apud* De Koninck, 1995: 33). Neste sentido, portanto, a demanda de reconhecimento é recí-

proca, porque continuamente nos exprimimos na interacção e, ao mesmo tempo, nos definimos enquanto definimos também os outros.

No pensamento de Taylor, o processo do reconhecimento está, de facto, inserido no processo de auto-reflexão que conduz cada pessoa a tomar consciência de si próprio; um «processo lento e doloroso» (*apud* Taylor, 1985 I: 86), fundamentado no diálogo, como já vimos. É um processo vital que parte do desejo, no início não ainda completamente consciente e reflexo, de incorporar o objecto de conhecimento. «Mas isto – admite Taylor – é intrinsecamente não satisfatório, enquanto o objectivo do espírito é reconhecer o eu (*self*) no outro e não simplesmente abolir a alteridade» (Taylor, 1985 I: 87; trad. nossa). É do desejo do desejo que, portanto, vem a procura de reconhecimento, como sublinha Kojève (*apud* Kojève, 1947: 13; 14; 168ss); e se apresenta como uma forma mais elevada de auto-reflexão (*apud* Taylor, 1985 I: 87).

Neste sentido, o desafio constante do reconhecimento é a *alteridade*, a diferença como única dimensão que pode conduzir o sujeito a um nível cada vez mais maduro de auto-consciência, de auto-reflexão, sem deixar de permanecer diferença, alteridade. Portanto, do mesmo modo que o processo de auto-conhecimento, a procura de reconhecimento é também uma evolução progressiva para alcançar formas de relação cada vez mais conscientes, maduras e complexas.

A matriz hegeliana do reconhecimento e seus limites

Esta visão do reconhecimento como acabamento da actividade de formação da identidade própria no espaço social encontramos-la já em Hegel, nomeadamente na famosa '*dialéctica de senhor e escravo*', no livro IV da *Fenomenologia do Espírito*, que é uma das teorias do reconhecimento mais conhecidas e a maneira mais influente de enfrentar a questão (*apud* Taylor, 1994a: 36).

Podemos dizer que a natureza relacional, a intersubjectividade do eu estava já presente na filosofia pré-romântica, antes que o idealismo a analisasse e demonstrasse. Manifesta-se sobretudo na relação amorosa, onde amado e amante são um, enquanto cada um sozinho é em si imperfeito (*apud* Tilliette, 1977: 526). A aparição do outro, porém, segundo esta interpretação, é apenas um desdobramento, bem como a própria intersubjectividade: como dois espelhos que olham um para o outro, perdem-se um no outro; a intersubjectividade consistiria, desta forma, em dois momentos do eu, no duplo, no gémeo ou no sócia

(*Ibidem*). Se a intersubjectividade assim compreendida, contribui para aprofundar a consciência da subjectividade, acaba, todavia, por se tornar prisioneira desta última, enquanto o outro é apenas um prolongamento do eu e o próprio eu sozinho é e percebe-se como incompleto. (*Ibidem*).

Nesta forma de compreender a relação intersubjectiva, Hegel introduz, na *Fenomenologia do Espírito*, através da 'dialéctica de senhor e escravo', o elemento da negatividade. No interior da comunidade e do reconhecimento, o outro, o *alter-ego*, é o diferente, um estrangeiro (*Fremd*). O reconhecimento, portanto, não é o espanto da *alma bela* perante o amado, mas a luta do homem primitivo, em termos hobbesianos, no nascimento da primeira célula tribal. Neste contexto o nascimento da intersubjectividade seria determinado pela ameaça de homicídio; a luta pelo reconhecimento é então luta pela vida, pela sobrevivência (*Idem*: 528). O outro é aquele que pode dar a morte e abalar todas as certezas; perante esta ameaça nasce a consciência de si como «relâmpago paralisado pela tensão, a espada do risco absoluto» (*Idem*: 532; cf. Kojève, 1947: 19). Não há dúvida que Hegel considera a alteridade e a procura de reconhecimento como parte da exclusão recíproca; o reconhecimento «é o resultado da luta pela vida ou pela morte, onde cada um arrisca a sua própria vida e onde, (...) o escravo aceita tornar-se uma coisa, uma mercadoria, com a finalidade de sobreviver – em vista, portanto, do simples existir» (De Koninck, 1995: 204-205; *apud* Kojève, 1947: 27).

Mas, se confrontarmos esta visão com aquilo que dizíamos da relação entre identidade e reconhecimento, devemos afirmar que o reconhecimento verdadeiro só é possível e só se cumpre plenamente no amor, uma vez que só o amor pode e sabe renunciar à escravidão e ao poder, porque só o amor descobre o valor intrínseco do outro enquanto pessoa singular (*apud* De Koninck, 1995: 205; cf. Kojève, 1947: 187ss). Contudo, o sistema hegeliano não consegue realizar esta passagem, não consegue aceitar e «reconhecer» o totalmente outro, o diferente, aquele que não pode ser reconduzido à totalidade, aquele que não pode, não se deixa assumir na síntese, na plenitude e perfeição do *Uno*.

De facto, um dos princípios fundamentais do idealismo hegeliano é exactamente o considerar como escravidão e passividade toda e qualquer diversidade invencível e insuperável (*apud* Stres, 1981: 95). Qualquer diversidade, qualquer transcendência, tudo o que não provém da totalidade e a ela não regressa, é inaceitável por parte de Hegel, porque o sentido da totalidade consiste exactamente nisto: ser sufi-

ciente a si própria, explicar-se a si própria por si mesma (*Idem*: 96)⁹. É exactamente isto o que impede a possibilidade de qualquer autêntico reconhecimento a partir do idealismo hegeliano; uma tal visão da totalidade não pode admitir nenhuma alteridade irreductível, nenhuma unicidade, nenhuma diferença e originalidade¹⁰.

Podemos portanto concluir que o reconhecimento, entendido e realizado à maneira de Hegel, está muito longe de responder à exigência de reconhecimento que se põe no nosso mundo pluralista e multicultural, onde cada um procura o reconhecimento da sua própria unicidade inalienável e peculiar, seja enquanto pessoa, seja enquanto comunidade cultural.

O outro, em toda a sua alteridade, põe-me em questão, porque não é possível reduzi-lo à minha mesmidade: às minhas representações, aos meus desejos, às minhas ambições, aos meus programas, etc. (*apud* Stres, 1982: 438-439). O outro, na sua completa diferença e alteridade, questiona a minha própria definição, porque reconhecendo-o como 'outro de mim' me conheço também a mim próprio de maneira diferente e nova; o outro revela-me a mim próprio e impulsiona-me a sair de mim mesmo e ir mais além do já conhecido, daquilo que já domino e controlo. O outro, com a sua simples existência, faz-me experimentar a morte para um novo nascimento, para um novo conhecimento de mim próprio e do mundo que me circunda; uma passagem possível somente como acto ético, que é idêntico e simultâneo ao reconhecimento da alteridade do outro.

O diálogo verdadeiro, de facto, pressupõe um interlocutor, que nunca pode ser um *alter-ego*, um eu-espelho, uma imagem especular do mesmo. Se, aliás, quisésemos salientar as características do diálogo, encontrá-las-íamos na própria definição de alteridade. Esta é verdadeira quando aceita e respeita a assimetria da relação, a desproporção dos comunicantes, o *além* que a palavra do outro representa e que,

⁹ Também a dialéctica da história, segundo Hegel, se realiza na contraposição entre Particularidade e Universalidade, onde a escravidão seria figura da particularidade (*Einzelheit*) e a senhoria figura da Universalidade (*Allgemeinheit*). (Cf. Kojève, 1947: 184ss).

¹⁰ «Em conclusão, no âmbito da especulação hegeliana não há possibilidade de reconhecer e de valorizar positivamente a alteridade, a diferença e a particularidade, na sua irreductibilidade e transcendência em relação com a totalidade. Assim claramente não há espaço para um verdadeiro e autêntico pluralismo, nem para o diálogo, como a forma de relação com as outras pessoas, mais fundamental, mais essencial e mais digna do homem. A perspectiva de Hegel é, em última instância, um monólogo que a razão realiza consigo mesma» (Stres, 1981: 101; trad. nossa).

mesmo por isso, possibilita uma comunicação real e verdadeira (*apud* Stres, 1981: 100). Em última instância, tanto a moralidade quanto o diálogo são impossíveis, impensáveis, sem admitir a radicalidade da alteridade, a necessária diferença dos interlocutores.

A impossibilidade de reduzir a alteridade à mesmidade, confirma e sustenta amplamente a afirmação de Taylor de que «o desenvolvimento de um ideal de identidade gerada interiormente atribui uma nova importância ao reconhecimento. A minha própria identidade depende, decisivamente, das minhas relações dialógicas com os outros» (Taylor 1994a: 34 [1998: 54]). Por outro lado, porém, ele não põe explicitamente em questão os limites do reconhecimento entendido à maneira hegeliana¹¹, embora a sua posição efectiva seja realmente fundamentada em premissas completamente diferentes.

O reconhecimento como percurso hermenêutico: a fusão dos horizontes

Para Taylor a questão do encontro com o outro, a questão da intersubjectividade coloca-se no coração das ciências humanas, pondo em causa a nossa maneira de entender e de utilizar a linguagem, à procura da compreensão da própria realidade humana, dos seus significados, para além dos puros dados imediatos que constituem a mesma realidade social. No seu entender «a realidade social intersubjectiva tem que ser definida (...) em termos de significação» (Taylor, 1985 II: 38; trad. nossa); e por conseguinte, é a partir de um mundo comum de significados da experiência que se constitui o mundo compartilhado de uma comunidade. A sua abordagem hermenêutica da questão está, portanto, solidamente ancorada a uma estreita interligação entre linguagem, significação e realidade intersubjectiva.

¹¹ Esta questão aparece claramente na sua obra *Hegel and Modern Society*, em que, embora ele já estabeleça as premissas do seu pensamento acerca das diferenças e da importância que envolvem no quadro das democracias modernas, tudo isto, para ele, tem os seus alicerces na interpretação hegeliana da história e nomeadamente dos limites do Iluminismo e da Revolução francesa. Assim lemos, de facto, no fim dum parágrafo da dita obra, que tem o título emblemático de «*The modern dilemma*»: «But whether we take it in Hegel's reading or in de Tocqueville's, one of the great needs of the modern democratic polity is to recover a sense of significant differentiation, so that its partial communities, be they geographical, or cultural, or occupational, can become again important centres of concern and activity for their members in a way which connects them to the whole» (Taylor, 1979: 118; o sublinhado é nosso).

Esta é a base da comunidade e da sua experiência, segundo Taylor. Que acontece então, poderíamos perguntar-nos, se nesta realidade intersubjectiva se introduzem elementos de diferença que impe-dem ou dificultam a partilha dos significados da mesma experiência? Na opinião de Taylor neste caso temos que entrar num novo processo de compreensão, para criar uma nova base comum, um novo espaço social compartilhado. Isto é exactamente o que está em jogo no encontro intercultural. Por outras palavras, proceder à interpretação do novo, do diferente, do estrangeiro significa estabelecer uma comparação entre os diferentes esquemas conceptuais, entre as diferentes interpretações da realidade e das suas práticas. E isto é possível porque, no entender do nosso Autor, as interpretações são comparáveis e não incomensuráveis (cf. De Lara, 1997: 9).

Na análise deste processo Taylor parte de uma questão prévia, que é a clarificação de que a compreensão do outro é sempre em primeiro lugar um aproximar-se da compreensão do seu horizonte de valores. Podemos assim dizer que compreendemos alguém quando conseguimos compreender e interpretar os seus desejos, as suas aspirações, o que considera admirável ou condenável, o que o atrai e o que o repugna; qual é o Bem que persegue na sua vida (*apud* Taylor, 1985 II: 119).

Mas, se a interpretação, assim como a compreensão envolvem a dimensão linguística, podemos ainda perguntar-nos, qual é a linguagem com a qual se pode realizar esta comparação? A esta questão Taylor responde contrapondo aos dois modos mais comuns de realizar este processo um terceiro que, com Gadamer, designa como «*fusão de horizontes*» (cf. Taylor, 1985 II: 126; Taylor, 1994a: 67 ss). De facto, uma abordagem mais comum da diferença, sobretudo na nossa cultura ocidental, consiste em reinterpretar segundo as nossas categorias e critérios a alteridade do outro e do seu mundo; normalmente este processo conclui-se ou com a afirmação da *barbárie* do outro, ou com a renúncia à compreensão e a resignação ao relativismo (*apud Idem*, 1985 II: 125). No primeiro caso, segundo Taylor, temos a solução do etnocentrismo, que reconduz os significados da outra cultura aos padrões da própria e, a partir desta, os avalia e interpreta. Isto é, de facto, um processo de assimilação mais do que de compreensão. É o que, porém, mais ou menos explicitamente acontece, segundo Taylor, em toda e qualquer tentativa de abordagem neutral, a-cultural, que quer utilizar neste âmbito o modelo físico-matemático das ciências naturais, à procura de assegurar a imparcialidade absoluta do juízo.

Mas a verdadeira compreensão em sentido hermenêutico acontece num terceiro plano, que não é nem a nossa linguagem, nem aquela dos outros, mas uma terceira, que Taylor designa como uma *linguagem de claro contraste* (*language of perspicuous contrast*) (*Ibidem*; cf. De Lara, 1997: 9-10). Esta área de contraste, de sobreposição implica exactamente uma *fusão de horizontes*, que precisa de uma modificação, de um esforço explicativo e interpretativo de ambos os agentes, de ambas as culturas para chegar a uma verdadeira compreensão. Compreender as práticas de uma outra cultura implica que as interpretemos nos seus próprios termos, pelo valor que possuem e por aquilo que elas significam *para eles* e não em comparação com as nossas. Isto quer dizer compreender (Taylor, 1985 II: 127).

A compreensão, assim entendida, pode comparar-se a uma *saída da própria terra*; ou seja, é uma saída das próprias seguranças e interpretações adquiridas, não à procura de si mesmo no outro, mas à procura de interpretar o outro dentro do seu próprio contexto, segundo o sentido que ele próprio confere às suas práticas, às suas vivências, aos seus valores. Deste modo, continua Taylor, pode tornar-se mais claro e explícito que existem relações complexas entre a explicação de si e a auto-definição. Pondo tudo isto no plano da identidade, pessoal e cultural, quer dizer que explicar e pôr o outro em condição de compreender a nossa cultura, implica, ao mesmo tempo, auto-definirmo-nos (cf. *Idem*, 1985 II: 130ss.).

Inevitavelmente, qualquer compreensão e explicação requerem uma visão crítica da realidade, e sobretudo auto-crítica. É por isto, diz Taylor, que podemos ser tentados a refugiar-nos numa pseudo-objectividade ou neutralidade, ou no relativismo paralisante, como é a tentativa objectivante da abordagem naturalista. Mas se tivermos a coragem de não ceder a estas soluções aparentemente fáceis, poderemos superar o maior mal-estar intelectual e moral do nosso tempo, em relação com culturas completamente diferentes, que originou e continua a originar conflitos insuperáveis. Este esforço comum, de facto, não corresponde a uma aceitação *a priori* de qualquer diferença em contraposição ao «imperialismo das culturas dominantes»; nem tão pouco, hipoteca o reconhecimento de qualquer minoria, só por ser uma minoria desprotegida. O esforço hermenêutico e empático de conhecimento e de definição mútua implica sempre um processo de reflexão e de crescimento, que inevitavelmente introduz mudança e não assegura apenas direitos. Como qualquer outra relação e interacção, também a relação intercultural implica crescimento, enriquecimento, mas, ao mesmo tempo, exige modificação e transformação mútua.

Podemos afirmar que a compreensão do outro e a melhor compreensão de si próprio são processos inseparáveis, que podem acontecer somente se formos capazes de sair de nós próprios e de entrar num processo de interpretação, de leitura do outro que nos envolva numa redefinição complementar e na relativização de nós próprios.

Contudo, compreensão não quer dizer apenas aceitação passiva ou *a priori* do outro, uma espécie de *acto de fé*. A interpretação hermenêutica põe em diálogo, e não somente em confronto, as culturas e as diferenças. É o desafio de considerar o outro um *próximo* e não somente um *estranho*, um *alter* e não um *aliud*. Uma atitude sem dúvida não automática e não necessariamente simétrica. A compreensão também não quer dizer aceitação acrítica ou justificação por si só de qualquer diferença, porque a diferença pode ser compreendida não num processo de auto-referencialidade, mas em relação a um horizonte de valores que orienta a construção da identidade dos próprios interlocutores.

As aporias da perspectiva teyloriana

Do reconhecimento à criatividade das minorias: uma perspectiva

Esta necessidade de repensar a interculturalidade em termos hermenêuticos não é, evidentemente, uma solução fácil e isenta de limites. Concretamente remete-nos para uma outra pergunta: será suficiente a simples salvaguarda das culturas diferentes, das minorias? Será que é suficiente garantir somente os seus direitos, o seu espaço de sobrevivência, de perpetuação das próprias tradições, da sua língua (no esforço cada vez mais titânico de preservá-la das contaminações, da mestiçagem)? Ou não será igualmente necessário que as minorias descubram, reconheçam e assumam a sua própria responsabilidade de propor a peculiaridade da sua própria identidade, da sua tradição, da sua *visão do mundo*, para um desenvolvimento mais rico e apropriado de toda a sociedade no seu conjunto? Também aceitando o risco de pôr em discussão a sua própria identidade até então construída.

Há uma criatividade das minorias – para usar uma expressão do ainda Card. Ratzinger (*apud* Ratzinger, 2001: 174), retirada por sua vez de Toynbee – que é preciso desenvolver e que as próprias minorias precisam de assumir e de realizar. «Todos os actos de criação social são obra de criadores individuais ou, na maioria dos casos, de minorias criativas», afirma Toynbee (1950: 283; trad. nossa) sem hesitar. Uma criatividade que pode ser, ao mesmo tempo, resposta nova a novos

desafios, e abertura profética para um futuro apenas vislumbrado. O desenvolvimento das civilizações realiza-se quando alguém – seja indivíduo, minoria ou até uma inteira civilização – não somente responde ao desafio, mas o assume e abre novos caminhos de resposta e de realização (*apud* Toynbee, 1950: 315). No contexto pluralista e multicultural no qual vivemos, muitas das antigas maiorias tornaram-se minorias e não é mais suficiente uma saudosa evocação do passado para resolver o impasse no qual nos encontramos.

Não é com certeza um caminho fácil, isento de sofrimento e de riscos. Mas é o único caminho que pode conduzir da morte para a vida, enquanto outros percursos, que pretendem somente preservar e armazenar tudo aquilo que já foi conquistado, realizado, adquirido, nos levam para uma morte da qual ninguém pode ressuscitar.

O encontro com o estrangeiro, nos nossos dias, tem talvez já esta função profética de abrir os nossos olhos e os das nossas civilizações ocidentais, para que, cada um e todos juntos, nos apercebamos qual é a verdade e a perspectiva trágica do nosso futuro se não soubermos abrir as nossas vidas, as nossas culturas, os nossos hábitos quotidianos ao encontro sincero e profundo com o outro, com o diferente, que é o único que pode revelar-nos a nós próprios e dar-nos vida. O próprio reconhecimento e o percurso hermenêutico de compreensão recíproca, desvinculado de qualquer horizonte mais amplo de valores, não pode dar fruto se não se completar e se realizar na e para a comunhão.

Bibliografia

- ABBEY, Ruth, 2000. *Charles Taylor*, Princeton University Press, Princeton.
- ANDERSON, Joel, 1996. «The personal lives of strong evaluators: identity, pluralism and ontology in Charles Taylor's value theory», in *Constellations*, vol. 3 n.º 1, 1996, pp. 17-38.
- BRENA, G. L., 1997. «La costruzione dell'identità moderna secondo C. Taylor», *La Civiltà Cattolica*, 2 (1997), 579-590.
- COSTA, Paolo, 2001. *Verso un'ontologia dell'umano. Antropologia e antropologia filosofica in Charles Taylor*, Unicopli, Milano.
- GADAMER, Hans-Georg, 1972. *Verità e metodo* (ed. Gianni Vattimo), ed. Fratelli Fabbri, Milano (tit. orig. *Wahrheit und Methode*, 1967).
- HEGEL, Georg Wilhelm Friedrich, 1993. *Phénoménologie de l'esprit*, Present., trad. et notes par Gwendoline Jarczyk et Pierre-Jean Labarrière, Gallimard, Paris.
- HEIDEGGER, Martin, 1987. *Carta sobre o humanismo*, trad. de Pinharanda Gomes, Ed. Guimarães, Lisboa (tit. orig. *Brief über den Humanismus*, 1947).

- KONINCK, Thomas de, 1995. *De la dignité humaine*, Paris.
- KOJÈVE, Alexandre, 1947. *Introducion a la lecture de Hegel*, Gallimard, Paris.
- LAFOREST, Guy et LARA, Philippe de (ed.), 1998. *Charles Taylor et l'interprétation de l'identité moderne*, Les Edition du Cerf, Paris.
- MERCADO, Juan Andrés, 2003. «Charles Taylor: de la autointerpretación a la participación política» em *Anuario Filosófico*, XXXVI/1 (2003) 441-454.
- MOSCIVICI, Serge, DOISE, Willem, 1992. *Dissensions et consensus. Une theorie generale des decisons collectives*, P.U.F., Paris (trad. Port. *Dissenções e consenso. Uma teoria geral das decisões colectivas*, Livros Horizonte, Lisboa).
- NEPI, Paolo, 2000. *Individui e Persona*, Studium, Roma.
- PÉLABAY, Janie, 2001. *Charles Taylor, penseur de la pluralité*, Les Presses de l'Université de Laval, L'Harmattan, Laval.
- RATZINGER, Joseph, card., 2001. «Europa, os seus fundamentos espirituais, ontem, hoje e amanhã», *Humanística e Teologia*, 2 (2001), 159-175.
- REDHEAD, Mark, 2002. *Charles Taylor. Thinking and Living Deep Diversity*, Rowman & Littlefield Publishers, Lanham, Maryland.
- RICOEUR, Paul, 1998. «Le fondamental et l'historique: note sur *Sources of the Self* de C. Taylor», in: *C. Taylor et l'interprétation de l'identité moderne*, ed. G. Laforest et P. de Lara, Ed. du Cerf, Paris.
- ROSA, Hartmut, 1998. *Identität und kulturelle Praxis*. Frankfurt/New York, Campus Verlag.
- SMITH, Anthony, 1991. D. *The National identity*, (trad. port. de Cláudia Brito, *A identidade nacional*, Lisboa, Gradiva, 1997).
- SMITH, Nicholas H., 2002. *Charles Taylor. Meaning, Morals and Modernity*, Polity Press, Cambridge.
- STRES, Anton, 1981. «Med istostjo in drugostjo. Esez o filozofiji in pluralizmu», in *Revija 2000* (1981) 19/20, 94-103.
- STRES, Anton, 1982. «Nравnost, medosebnost in druzbenost», in *Bogslavnik Vestnik* (1982) 42, 428-440.
- STRES, Anton, 1992. «Le droit des minorités», in *Migrations Société*, n.º 24-novembre, 1992.
- TAYLOR, Charles, 1970. *The Pattern of Politics*, McClelland and Stewart, Toronto.
- _____, 1976. «Responsibility for Self», in *The Identities of Persons*, ed. Amélie O. Rorty, University of California Press, Los Angeles 1976, pp. 281-299.
- _____, 1985. I *Human Agency and Language: Philosophical Papers I*, Harvard University Press, Cambridge.
- _____, 1985. II *Philosophy and the Human Sciences: Philosophical Papers II*, Harvard University Press, Cambridge.
- _____, 1989. *Sources of the Self: the making of the modern identity*, Harvard University Press, Cambridge.
- _____, 1991. *The Ethics of Authenticity*, Harvard University Press, Cambridge.

- TAYLOR, Charles, 1992a/1994a².** *Multiculturalism and «the Politics of Recognition»*, Amy Gutman et al., Princeton University Press, Princeton; (1998 trad. port. de M. Machado, *Multiculturalismo. Examinando a política do reconhecimento*, Instituto Piaget, Lisboa).
- _____, 1992b. *Rapprocher les solitudes. Écrites sur le fédéralisme, et le nationalisme au Canada*, Guy Laforest ed., Les Presse de l'Université Laval, Quebec.
- _____, 1995. *Philosophical Arguments*, Harvard University Press, Cambridge.
- _____, 1997. *La liberté des modernes*, trad. e présenté par G. Laforest, Presses Universitaires de France, Paris.
- TILLIETTE, Xavier, 1977.** «Intersoggettività preromantica e idealistica», in *Revista di Filosofia noe-scolastica* LXIX (1977), III, 525-533.
- THIBAUD, Paul, 1998.** «Jacques Maritain, Charles Taylor et le malaise de la modernité», em G. Laforest et P. de Lara, *op. cit.*, pp. 203-213.
- TOYNBEE, Arnold J., 1950.** *Le civiltà nella storia*, Einaudi.
- TULLY, James, 1994.** *Philosophy in an age of pluralism. The philosophy of Charles Taylor in question*, Cambridge University Press, Cambridge.
- YACOB, Joseph, 2000.** *Au-delà des minorités. Une alternative à la prolifération des États*, Paris.

Uma solução democrática para o dilema discursivo

DIOGO FERNANDES

(Mestrando da Área de Filosofia Analítica do Programa de Estudos Pós-Graduados do Departamento de Filosofia da FLUL)

Resumo: Procuro, neste artigo, discutir os méritos relativos de dois procedimentos decisórios que visam a obtenção de maiorias favoráveis, ou não, a agendas públicas complexas. São eles o procedimento baseado nas premissas (pbp) e o procedimento baseado na conclusão (pbc). O dilema surge devido ao facto de os dois procedimentos, quando aplicados separadamente à mesma questão, conduzirem, por vezes, a resultados inconsistentes entre si. Sustentarei que o pbc é superior ao pbp, na medida em que, ao contrário deste, cumpre um dos mais importantes requisitos que é razoável impor a um procedimento decisório democrático – o respeito pela opinião da maioria. Apesar de o pbc se encontrar ligado a uma opção teórica pela democracia agregativa, mantenho que é possível compatibilizar tal opção com a defesa de uma teoria deliberativa, utilizando, para esse efeito, a noção Rawlsiana de razão pública. Por último, discuto em apêndice as vantagens relativas do pbp quanto à sua capacidade de obtenção da verdade, tentando mostrar que as mesmas não são necessariamente fatais à opção pelo pbc.

Palavras-chave: dilema, Pettit, democracia agregativa, democracia deliberativa, pluralismo, consistência, colectivização da razão, Rawls, razão pública.

Abstract: In this paper, I try to evaluate the relative merits of two decision procedures, both used to obtain favourable, or unfavourable, majorities concerning public complex agendas – the conclusion-based procedure (cbp) and the premise-based procedure (pbp). The dilemma arises when we apply the two procedures to the same question, each obtaining a result incoherent with the result of the other. I maintain that cbp is better than pbp, since the first is able to keep up with one of the most important requirements that can be reasonably imposed on a democratic decision procedure – responsiveness to majority vote.

Although cbp is closely connected with the option for aggregative democracy, I believe it's possible to make cbp compatible with deliberative theory of democracy. For that purpose, I shall use Rawls's conception of public reason. Finally, in the appendix, I discuss pbp's relative advantages, concerning its capacity to obtain the truth, arguing that those advantages don't prove to be fatal to a general preference for cbp.

Key Words: dilemma, Pettit, aggregative democracy, deliberative democracy, pluralism, coherence, collectivization of reason, Rawls, public reason.

I

Tanto na jurisprudência analítica, como na teoria da escolha social, abunda a literatura acerca de um suposto paradoxo gerado pela agregação, por regra de maioria, de decisões individuais acerca de práticas políticas, decisões essas que se encontram logicamente dependentes de premissas (ou razões), as quais poderão ser ou proposições atômicas, ou proposições complexas, ou ambas.

Considere-se o seguinte exemplo: Um executivo autárquico tem de tomar uma decisão acerca da construção de um aldeamento turístico num local considerado reserva natural. Suponha-se, para simplificar, que esse grupo é composto por três indivíduos, os quais concordam unanimemente com a seguinte proposição: 'O aldeamento turístico deve ser construído se, e somente se, pelo menos uma das seguintes razões se verificar: 1) é absolutamente necessário à sustentação económica da região, 2) é compatível com a preservação da reserva natural, ou 3) a opinião pública não coloca qualquer entrave a uma decisão favorável à construção¹.

A proposição que todos aceitam pode ser denotada pela seguinte fórmula:

C) (R1 ou R2 ou R3), fazendo C corresponder à conclusão e R1, R2 e R3 às razões disjuntas apresentadas, respectivamente.

Suponhamos também que cada indivíduo (A, B e C) raciocina de uma forma logicamente consistente e que todos concordam que a questão deve ser resolvida através de um voto por regra de maioria (M).

¹ Tendo em conta que o exemplo só é verosímil se os três decisores aceitarem como viáveis todas as combinações possíveis entre as 3 premissas, temos de conceder, para efeitos de argumentação, uma certa má-fé por parte dos decisores, pois todos eles aceitam 3) como determinante para a sua escolha, no caso de acreditarem que nem 2), nem 3), se verificam.

Vejamos, então, uma matriz possível para os juízos que cada um dos autarcas fará sobre cada uma das premissas e sobre a respectiva conclusão.

	<i>R1</i>	<i>R2</i>	<i>R3</i>	$C \leftrightarrow (R1 \text{ ou } R2 \text{ ou } R3)$	<i>C</i>
A	F	F	V	V	V
B	F	V	F	V	V
C	F	F	F	V	F
M	F	F	F	V	F / V

Os resultados reflectem o seguinte: O indivíduo A não acredita que a construção do aldeamento seja absolutamente necessária para a revitalização económica da região, não acredita que a sua construção seja compatível com a preservação da reserva natural, mas acha que, na medida em que não há contestação, ela deve ser construída (talvez por motivos menos honestos), logo vota favoravelmente pela construção. O indivíduo B não acredita na razão económica (revitalização), acredita na razão ecológica (preservação) e acredita a que razão populista não se verifica (dependência da opinião pública), logo vota favoravelmente pela construção. O indivíduo C não acredita em nenhuma das razões oferecidas, logo vota negativamente.

Contudo, o resultado da votação varia consoante o procedimento decisório (por regra de maioria) adoptado para resolver a questão. Dois procedimentos encontram-se, assim, à disposição dos autarcas: o *procedimento baseado na conclusão (pbc)* ou o *procedimento baseado nas premissas (pbp)*. O pbc consiste simplesmente em votar a conclusão e adoptar, para efeitos decisórios, o resultado dessa mesma votação. O pbp consiste, por seu lado, não em votar a conclusão, mas sim as premissas isoladamente. Ou seja, extrai-se, para cada uma delas, um resultado por regra de maioria, o qual será utilizado, juntamente com os resultados das outras premissas, na construção de um raciocínio coerente, segundo a forma, previamente estipulada, de raciocínio dos votantes.

Ora, voltando ao exemplo dado, temos que caso se siga o pbc, tendo em conta que a maioria, na coluna da conclusão, é favorável à construção, a decisão será favorável ao projecto. Caso se adopte o pbp, tendo em conta que cada premissa é votada desfavoravelmente, e com o objectivo de se alcançar uma decisão logicamente coerente com as premissas, deve-se concluir pela negação de C.

É este o denominado 'paradoxo doutrinal' (Kornhauser e Sager, 1986), o qual virá mais tarde a ser designado por Philip Pettit (2001) como 'dilema discursivo'. (E bem, dado que não estamos de maneira alguma, tecnicamente, na presença de um paradoxo. Não está em causa um procedimento único que conduz a dois resultados inconsistentes. Temos, sim, dois procedimentos distintos que conduzem a dois resultados inconsistentes, sem que nenhum desses procedimentos surja como inteiramente satisfatório ou claramente superior ao outro).

Ora, o debate acerca deste dilema, e da sua resolução, encontra-se directamente relacionado com a teoria política em geral. A cada uma das duas mais importantes teorias da democracia, corresponde a opção por um ou outro destes procedimentos: o pbc ou o pbp.

As teorias agregacionistas da democracia defendem que o tipo de razões apresentadas em defesa de uma qualquer decisão não são publicamente relevantes, não devendo, como tal, contribuir para a decisão final ao nível colectivo. O mesmo é dizer que as maiorias respeitantes a cada uma das premissas não são de todo relevantes, mas apenas a maioria respeitante aos juízos individuais acerca da conclusão. Como tal, estes teóricos acham perfeitamente natural a adopção do pbc. Em termos mais gerais, defendem que todas as questões públicas complexas devem ser resolvidas através da aplicação do pbc, sendo irrelevante a deliberação acerca de cada uma das premissas em particular. Uma das grandes vantagens deste procedimento consiste no facto de cumprir todos os requisitos que é razoável impor a um processo decisório de tipo democrático. Ou seja, os requisitos do pluralismo, do respeito pela maioria e da integridade lógica (veremos adiante com mais detalhe como são estes requisitos cumpridos). Ora, a argumentação subjacente às propostas dos defensores do agregacionismo são fortes, ainda que relacionadas com o concepção própria, e disputável, acerca daquilo em que, para eles, consiste a estabilidade política. Dizem eles que o conflito acerca da verdade das premissas ou razões (atómicas ou complexas) que os indivíduos devem considerar (na suposição da sua racionalidade) para alcançarem uma decisão individual final, apenas vem gerar ressentimento mútuo, conflitos doutrinários em geral, os quais podem perturbar

uma decisão que tinha sido já alcançada através de um procedimento democrático perfeitamente límpido – o pbc.

Os teóricos da democracia deliberativa apresentam, por seu lado, uma diferente concepção de estabilidade democrática, normalmente relacionada com o critério republicano e liberal de legitimidade do exercício do poder político. Ou seja, que a estabilidade – nomeadamente a estabilidade democrática – é possível se, e somente se, houver lugar para a contestabilidade das decisões alcançadas por maioria. Assim, eles argumentam, e com razão (a meu ver), que a contestabilidade só é possível caso as razões utilizadas para tomar uma decisão estejam publicamente acessíveis. Assim sendo, as maiorias respeitantes aos juízos individuais acerca das razões em disputa são de todo relevantes para a decisão final. Ora, como é absolutamente indispensável que a conclusão seja logicamente coerente com as premissas, segue-se que a decisão final deve ser obtida, não através da maioria considerada dos juízos individuais acerca da conclusão, devendo antes seguir-se dedutivamente das maiorias respeitantes a cada uma das premissas, i.e., através do pbp.

Contudo, a opção pelo pbp, dos defensores da democracia deliberativa, é tomada sob pena de incumprimento de um dos requisitos que é razoável impor a qualquer procedimento decisório democrático. Ou seja, ao não ter em conta a maioria correspondente aos juízos individuais acerca daquilo que deve ser feito (a decisão final), o processo corre o risco de tornar-se pouco democrático.

O meu objectivo consiste, pois, em defender que o incumprimento deste requisito é demasiado oneroso para os defensores do pbp, e que a ‘colectivização da razão’ (Pettit, 2001) por eles pretendida – ao seguirem o pbp – não é legítima do ponto de vista do critério liberal de legitimidade do exercício do poder político (mais precisamente, o poder coercivo do Estado), o qual coloca, acima de tudo, podemos supor, o valor da consideração equitativa do juízo de cada um dos cidadãos para efeitos decisórios. Defenderei também que o pbc deve ser aplicado a todos os casos em que exista uma agenda pública complexa, i.e., quando haja um conjunto de proposições, logicamente dependentes, a ser colectivamente decidido, e que as decisões alcançadas devem ser, para efeitos legais, vinculativas. Todavia, tentarei tornar esta minha opção compatível com o valor da constestabilidade. Para isso farei uso da ideia Rawlsiana de razão pública, a qual permitirá encontrar um meio caminho entre a perspectiva agregacionista e a perspectiva deliberativa abrangente, através de restrições impostas ao tipo de razões admitidas para efeitos de deliberação. É certo que

este meio caminho conduzirá a um relativo incumprimento de um dos requisitos – o pluralismo. Contudo, a meu ver, tal incumprimento é menos real do que parece e, certamente, menos oneroso do que aquele no qual incorre o defensor do pbp.

II

Passo, então, a apresentar as vantagens do pbc. Para isso é necessário, em primeiro lugar, ter em conta, mais detalhadamente, os já referidos requisitos que é razoável impor a um processo decisório democrático (List, 2004):

1) Pluralismo: o processo aceita como inputs, para efeitos de agenda pública, todas as combinações de juízos logicamente consistentes, presentes na agenda pública.

2) Respeito pela maioria: a decisão colectiva acerca de cada proposição equivale à maioria dos juízos individuais acerca dessa decisão.

3) Coerência: Os juízos colectivos gerados pelo processo decisório são logicamente consistentes, i.e. caso estejamos na presença de uma agenda pública complexa, como é o caso no exemplo dado, as proposições colectivamente aceites podem ser simultaneamente verdadeiras.

Ora, o pbc satisfaz todas estas condições. Ao encolher toda e qualquer agenda pública complexa (para efeitos decisórios, mas não necessariamente de deliberação) a uma única proposição, satisfaz de uma forma banal os requisitos do pluralismo e da coerência, e satisfaz substancialmente o requisito referente ao respeito pela maioria.

Contudo, o pbp não satisfaz de forma dramática um destes requisitos, precisamente aquele que o pbc satisfaz completamente. Caso se aceite, com o objectivo de cumprir o requisito da coerência, que a conclusão deve ser obtida dedutivamente a partir dos «juízos colectivos» acerca de cada uma das premissas, sem recurso à votação por maioria respeitante à conclusão, teremos, como é o caso no nosso exemplo, uma decisão, supostamente vinculativa, que contraria os desejos de uma maioria clara. Ora, é difícil lidar com esta situação de um ponto de vista democrático. Afinal, os indivíduos pronunciaram-se acerca da conclusão; é ela que para eles está em causa, enquanto questão premente a ser decidida; em suma, é razoável pensar-se que, caso questionemos os votantes acerca daquilo que para eles é prioritário – ou a decisão que eles acham ser a adequada, ou a coerência

entre as razões que cada um aceitou para viabilizar a decisão final – é muito provável que eles optem pela viabilização da conclusão. Cada um deles concorda que algo é um bem. E é razoável supor que isso se sobrepõe aos desacordos que existe entre eles quanto às razões que cada um utiliza para chegar a essa conclusão. Trata-se, em suma, de uma clara hierarquia de valores e preferências.

Outra das vantagens do pbc consiste no facto de ser imune à manipulação estratégica dos juízos. Consideremos a seguinte matriz como ilustrativa de um destes problemas de agregação:

	<i>R1</i>	<i>R2</i>	$C \leftrightarrow (R1 \& R2)$	<i>C</i>
A	V	F	V	F
B	V	V	V	V
C	F	V	V	F
M	V	V	V	V / F

Ora, caso se siga o pbc, temos que a maioria F na coluna da conclusão será ignorada, sendo a conclusão obtida a através da conexão lógica entre as 3 primeiras colunas. Logo, temos C verdadeira.

Disto resulta que o indivíduo B, em minoria, leva a sua avante, em detrimento das preferências de A e de C. Contudo, caso, tanto o indivíduo A, como o indivíduo C, queiram assegurar-se de que o resultado da votação vai de encontro às suas preferências, basta que ou A minta, negando R1, ou C minta, negando R2.

Poder-se-ia pensar que esta estratégia manipulatória somente obtém devido ao facto de cada um deles saber o que o outro fará. Contudo, tal não é o caso. Independentemente do número de indivíduos envolvidos (apesar de quanto maior for esse número, maior é a probabilidade de os resultados contraditórios se aproximarem de 0, no caso de existir uma premissa cuja probabilidade de aceitação por todos seja bastante elevada – ver demonstração em List (2004)), o facto é que, por uma questão de precaução, e tendo em conta a versão

conjuntiva do dilema, todos aquele que desejam um desfecho pela negativa podem mentir em relação a todas as premissas (R_1, R_2, \dots, R_n), as quais poderão eventualmente subscrever.

Por estas razões, acredito que o pbc deve ser usado para efeitos decisórios, tendo em conta a prioridade que confere aos interesses da maioria e pelo facto de ser imune a estratégias manipulatórias.

Contudo, é neste ponto que o defensor da democracia deliberativa vem argumentar contra esta opção, invocando precisamente o mesmo valor que utilizei para defender o pbc: a justiça democrática substantiva (entendendo 'democracia' como denotando um estado de coisas ao qual pertencem diversas propriedades; se quisermos: respeito pela regra de maioria, liberdade básicas asseguradas, direitos das minorias, contestabilidade das decisões, etc.).

Dizem os democratas deliberativos que as decisões são legítimas quando são suportadas por razões publicamente acessíveis (não no sentido Rawlsiano de razão pública), sobre as quais todos podem e devem deliberar. Aliás, a prática democrática das sociedades pluralistas assim o demonstra e exige. O contrário disso seria uma simples 'ditadura' da maioria, a mesma que, segundo estes teóricos, se encontra subjacente à opção pelo pbc.

Contudo, uma coisa é defender que, para efeitos de decisão vinculativa acerca de qualquer matéria, se deve simplificar a agenda pública a uma única proposição, outra é afirmar que as razões que cada indivíduo aceita como justificadoras do seu juízo final acerca dessa proposição são irrelevantes para efeitos deliberativos. Ou seja, a exigência de que se discuta abertamente essas questões é consistente com a defesa do pbc.

Com efeito, a noção de «colectivização da razão», defendida por Pettit, é algo difícil de apreender. Ao tentarmos analisar a expressão, surge-nos uma interpretação, mais ou menos evidente, que parece aprofundar o suficiente a ideia de dinâmica colectiva que Pettit defende: tratar-se-ia, pois, de uma decisão maioritária, ou mesmo unânime, resultante de um processo colectivo de deliberação, em que as partes são equitativamente ouvidas, e de um sistema de votação em que o peso de cada voto é estipulado de antemão pelos deliberantes, segundo as regras da organização em causa. Em suma, entendemos habitualmente por «colectivização da razão» nada mais que uma decisão maioritária, após debate de razões.

Contudo, Pettit afirma que, caso se use o pbc, está-se efectivamente a individualizar a razão, pois o raciocínio de cada um dos deliberantes / decisores é considerado individualmente, independente-

mente do dos restantes. O uso do pbc não passaria, como tal, de uma simples soma dos raciocínios individuais, uma contabilidade de V's e de F's. Ora, apesar de este procedimento provar ser totalmente sensível aos raciocínios individuais envolvidos, e à preservação do voto da maioria, seria, no entanto, colectivamente inconsistente devido à possibilidade de não se verificarem as sobreposições maioritárias adequadas de V's ou F's, respeitantes às razões usadas nos raciocínios individuais. Por outras palavras, a razão do colectivo seria, como tal, inconsistente. A «colectivização da razão» através do pbp eliminaria, portanto, esta possibilidade.

Ora, a meu ver, tal procedimento, interpretado à letra, equivaleria, com efeito, a uma *máquina* de produção de decisões, em que a conclusão dos raciocínios individuais consistentes seria pura e simplesmente eliminada. Lá se vai, portanto, a sensibilidade à opinião individual de todos aqueles que fornecem os inputs à máquina de decisões. Esta interpretação da razão do colectivo, mais genuína segundo Pettit, pode ser encarada de um modo contrário ao que é pretendido pelos seus defensores; i.e., como algo de artificial, afastado da ideia de participação activa numa dinâmica de deliberação. Os agentes produtores de inputs poderiam mesmo debater as razões individualmente, uma a uma, sem referência a qualquer uma das outras, se necessário em dias diferentes, e sem nunca afirmarem a sua preferência quanto à conclusão, não prejudicando com isso o mecanismo e o resultado do procedimento. Do ponto de vista psicológico, a adesão a tal procedimento seria muito pouco plausível, já para não falar do risco que resultaria da aparente subvalorização da comparação do valor relativo das razões em causa.

Pettit argumenta ainda no sentido de mostrar que a aplicação do pbp permite a constituição de uma verdadeira identidade do colectivo, sendo possível doravante responsabilizá-lo como se de um indivíduo se tratasse, facilitando desse modo a interpelação e contestação da decisão produzida, na medida em que a identidade do colectivo se preservaria, apesar da alteração, mais ou menos constante, dos membros que o compõem; em suma, tratar-se-ia de «uma pessoa legal ou cultural, uma entidade corporativa unificada» (Pettit, 2001).

Em relação a esta ideia de identidade, gostaria apenas de focar o seguinte: A meu ver, é mais ou menos evidente que, tanto em campanhas públicas de publicidade partidária ou governamental, como também em discussões privadas, o historial das decisões de um colectivo, aquilo pelo qual os deliberantes responderão no futuro, se fixa quase sempre nas razões discutidas durante o processo de deliberação.

A decisão não é mais, por assim dizer, do que o acto de ratificação. Se ao nível individual se vêm mais tarde a verificar e a tornar evidentes as incoerências deste ou daquele deliberante/decisor, ou de um grupo organizado deles (como um partido, por exemplo), tanto pior para ele ou eles, e tanto melhor para a democracia deliberativa. E isto simplesmente porque a identidade de um colectivo é normalmente definida pelas características daqueles que o compõem, seja por um período de tempo longo ou limitado².

III

A meu ver, é razoável pensar-se que certas restrições ao tipo de proposições admitidas podem conduzir a situações menos conflituantes do ponto de vista dos juízos individuais acerca dessas mesmas proposições. Estas restrições não consistem, todavia, em regras a implementar no direito, mas sim em critérios morais de razoabilidade que deveriam informar a argumentação política numa sociedade democrática pluralista. Parto, assim, da suposição de que apenas o recurso a razões de carácter político, ancoradas em valores e factos partilhados pela cultura democrática da sociedade em causa, são admissíveis para efeitos de deliberação pública e, o que é mais contestável, ainda que bastante provável, que esse tipo específico de razões tenderá a gerar nos vários agentes da deliberação um sentimento de maior conformidade à legitimidade da lei e, *a fortiori*, de maior justiça. Veja-se o exemplo seguinte.

Suponhamos que numa deliberação sobre o aborto a proposição em causa é a seguinte: o aborto não deve ser permitido (C) se e somente se for o caso que o feto tenha as mesmas características moralmente relevantes de um ser humano recém-nascido (R1), que Deus impeça, seja em que circunstâncias for, que se matem criaturas com essas mesmas características (R2) e que todos os crentes devam obediência a Deus (R3). Consideremos a seguinte matriz de juízos possíveis.

² Importa salientar que, a meu ver, a relevância prática do dilema, para além do seu óbvio interesse teórico, não se perde totalmente quando aumentamos significativamente o número de decisores. Segundo a interpretação radical que apresentei do pbb, seria perfeitamente plausível a sua implementação na maquinaria eleitoral, no caso, por exemplo, de um referendo com uma agenda complexa, i.e., em que os votantes teriam de responder a várias questões que fariam parte de um raciocínio complexo.

	<i>R1</i>	<i>R2</i>	<i>R3</i>	$\leftarrow C \leftrightarrow (R1 \& R2 \& R3)$	$\leftarrow C$
A	F	V	V	V	F
B	V	F	F	V	F
C	V	V	V	V	V
M	V	V	V	V	V / F

Seguindo o pbc, torna-se óbvio que o indivíduo crente C fica descontente com o resultado obtido, apesar das votações maioritários em cada uma das premissas. Contudo, nada para ele está perdido, dado que continua a estar à sua disposição contestar os juízos individuais que cada um dos outros dois realizou publicamente (num qualquer debate público, supõe-se).

Mais ainda, a disciplina da razão pública, tomando como certa a sua moralidade, pode facilitar a vida a este crente consciencioso. Se as proposições R2 e R3, respeitantes a crenças religiosas, forem retiradas da agenda pública, sendo no entanto substituídas por um argumento racional, expresso independentemente de qualquer doutrina abrangente da vida boa, religiosa ou secular, o qual infere que é errado matar uma criatura com as características morais em causa, é então legítimo acreditarmos que o indivíduo não crente B possa aceitar esse argumento como válido, obtendo-se, assim, uma decisão de acordo com o juízo do crente C. Importa também apontar que o indivíduo C não está a ser hipócrita. Se o argumento racional por ele proposto confirma os mandatos de Deus, nos quais ele acredita piamente, então o recurso que ele faz a esse argumento, para além de ser moralmente mais louvável, do ponto de vista social e político, estará também de acordo com a vontade de Deus, pois Deus não quer que as pessoas façam abortos.

Contudo, alguém poderia argumentar que através desta disciplina de recurso à razão pública, ao constrangir-se o tipo de razões que é legítimo colocar na agenda a debater, se incorre no incumprimento de um dos requisitos do processo decisório: o pluralismo. Ora, a meu ver, isso só acontecerá caso não se aceitem as normas ditadas pela ideia de razão pública, ou, o que é o mesmo, pela ideia de deliberação equi-

tativa entre pessoas razoáveis, livres e iguais. Contudo, aqueles que defendem a razão pública acreditam que esta, ao invés de se constituir como um entrave ao pluralismo, define antes um conjunto de critérios que tende a promover e a respeitar esse mesmo pluralismo.

Em relação àqueles que não aceitam esta visão do pluralismo, apenas posso colocar a seguinte questão: será aceitável optar por um método decisório que tem sérias probabilidades de ir contra os interesses da maioria? Embora, por vezes, se possa admitir que tal seria extremamente vantajoso, não me parece que, enquanto prática corrente, se possa estabelecer como regra decisória promotora da estabilidade política.

Existe, claro, um contra-argumento óbvio a este apelo à razão pública, o qual nos lembra que o ideal de razão pública não tem como objectivo promover a probabilidade da obtenção de acordos ou consensos acerca do que for, não existindo, sequer, qualquer elemento, lógico ou psicológico, que aponte para que tal aumento de probabilidade possa ocorrer mediante a sua prática.

Ora, no contexto em que este ideal é proposto (a doutrina liberal de Rawls), a função da razão pública consiste em servir de critério para aferir da maior ou menor legitimidade do exercício do poder político. Ou seja, o dever de civilidade, ou o exercício de cidadania e tolerância, que consiste em apenas fazer uso de razões que os outros, que de mim discordam, possam aceitar como razoáveis, promove o respeito pelas decisões da maioria e pelas leis que, eventualmente, delas decorram. Assim sendo, uma sociedade na qual a prática da razão pública é corrente, i.e., na qual os cidadãos se dispõem a reflectir seriamente acerca da razoabilidade das razões que apresentam uns aos outros em fórum público, à luz dos desacordos básicos entre as várias comunidades de crença e opinião, é já uma sociedade que honra, de certa forma, os compromissos do republicanismo cívico defendido por Pettit, nomeadamente o da participação activa na dinâmica de deliberação / contestação, própria de uma democracia deliberativa. A tentativa efectuada de apresentar razões justificatórias em termos que todos possam aceitar como razoáveis, ateus ou crentes, implica um esforço deliberado para compreender os fundamentos abrangentes, respeitantes às doutrinas do bem, que subjazem à argumentação dos oponentes políticos, pois apenas desse modo será possível apresentar razões eficazes e coerentes, tanto da nossa própria perspectiva, como da perspectiva do oponente. Não parece haver prova mais decisiva do empenho no esforço deliberativo do que este método de análise e investigação da

posição contrária: colocarmo-nos no lugar do outro e atestar, dessa outra perspectiva, da razoabilidade e eficácia persuasiva das nossas próprias razões.

Considerando ainda o contra-argumento apresentado, muitos permanecerão cépticos quanto à capacidade da razão pública de oferecer razões adequadas para discussões políticas pertencentes ao campo legislativo. Com efeito, Rawls e outros liberais defendem que a razão pública deve aplicar-se somente quando estão em causa os fundamentos constitucionais (*constitutional essentials*) e questões de justiça básica (Rawls, 1999). A meu ver, o principal argumento a favor desta limitada aplicação da razão pública tem origem na consideração de que o conteúdo desta é estabelecido pelos bens ou interesses primários de todos os cidadãos – direitos, liberdades, garantias, um justo acesso à riqueza, e as bases sociais do respeito próprio. Logo, caso a agenda política não se encontre a lidar com a distribuição destes bens primários, a razão pública encontrar-se-á, então, vazia de conteúdo, não podendo, como tal, acrescentar seja o que for de determinante para a discussão em causa. Por outras palavras, sem o contributo de um ponto comum de referência para os cidadãos envolvidos na disputa, o qual consiste na gama de valores políticos e bens sociais primários partilhados no âmbito da cultura política pública de uma sociedade liberal, tudo o que resta do debate político público, ao nível legislativo, consiste numa mera disputa de interesses não-essenciais, provenientes da adesão particular a uma ou outra doutrina do bem.

Uma refutação adequada desta perspectiva, acerca do alcance limitado da razão pública, não se insere nos limites deste trabalho. Contudo, algumas observações encontram-se em ordem. Em primeiro lugar é difícil estabelecer *a priori* quais são as questões de justiça básica e os essenciais da Constituição (Quong, 2004). Imaginemos, por exemplo, que recentes descobertas científicas estabeleçam novos factos de tal modo reveladores acerca da sofisticação e complexidade das emoções, sentimentos e inteligência dos animais não-humanos, que nos veríamos obrigados a uma nova atitude ou consideração moral mais igualitária para com eles, e que essas mudanças apresentariam enormes implicações sociais e económicas. Seria, por conseguinte, absurdo pensar que o bem-estar e o cuidado para com os animais não-humanos puderia constituir uma questão de justiça básica? (Aliás, estou certo de que muitos pensarão que tal já é o caso). Este exemplo poderá também inserir-se na questão mais abrangente, e bastante actual, acerca dos valores ecológicos: face à premente neces-

sidade de consideração pelo bem-estar das gerações futuras, será ainda possível pensar que a preservação do meio-ambiente não constitui uma questão de justiça básica? E até que ponto os valores ecológicos não fazem já parte da cultura política pública de algumas sociedades, tornando-se passíveis, como tal, de serem incluídos no conteúdo da razão pública?

Da mesma forma, é também difícil saber *a priori* até que ponto a razão pública é inconclusiva, ou irrelevante, acerca de certas disputas em que se encontra em causa o estabelecimento de prioridades entre valores e bens primários. A questão do aborto é por muitos considerada como o paradigma desta mesma situação. Contudo, ao tentarmos aplicar a disciplina da razão pública a este tema, ao invés de supormos, à partida que esta não tem aqui aplicação, podemos facilmente constatar que algo pode ser dito de bastante relevante. Imaginemos o seguinte argumento por parte do partido anti-aborto: «Tentem compreender, vocês que defendem a legalização, que para nós a prática em causa consiste em matar seres humanos inocentes. Perante este facto, acham que é razoável usar o argumento que invoca o valor da liberdade individual, subjacente à expressão ‘só faz quem quer, ninguém é obrigado’? Acreditam que nós podemos, de facto, aceitar esse argumento como razoável? Qual acham que é o ónus mais difícil de carregar: assistir ao homicídio de seres humanos inocentes, ou prescindir de uma liberdade individual, cujo exercício pode ser evitado através dos mais variados mecanismos de prevenção, em prol de uma dúvida razoável acerca da moralidade duvidosa da prática do aborto?»

Ora, independentemente do quão conspícuo, persuasivo ou conclusivo este argumento possa ser, fica aqui todavia demonstrado que é perfeitamente possível articular um argumento a favor de uma determinada ordenação de valores partilhados, cujo conteúdo não faz qualquer referência aos fundamentos específicos de uma qualquer doutrina do bem, secular ou religiosa. Aliás, mesmo apesar da inconclusividade dos argumentos retirados da razão pública, é pouco plausível acreditar que, nos casos em que esta não funciona, podem todavia funcionar argumentos ou razões de carácter metafísico ou não-político. Em suma, estes exemplos esboçam aquilo que poderá constituir uma defesa mais detalhada de uma perspectiva abrangente acerca do alcance da razão pública: a viabilidade prática e moral, e até mesmo a eficácia, da sua aplicação a questões do plano legislativo, tais como aquelas que foram apresentadas nos exemplos do dilema.

APÊNDICE

Rabinowics e Bovens (2003), partindo de um modelo baseado no Teorema do Júri de Condorcet, comparam os dois procedimentos quanto à sua capacidade de obtenção da verdade³. Supondo que existe uma solução verdadeira, e partindo de um exemplo conjuntivo do dilema (em que a contratação de um candidato depende da sua avaliação positiva em duas competências), concluem que, em termos gerais, o pbp obtém uma relativa vantagem. Estas qualificações são importantes, na medida em que as conclusões obtidas, para este caso específico, poderão não aplicar-se a outros casos não estudados em que, por exemplo, o número de proposições avaliadas seja maior, ou caso se apliquem outras regras de inferência⁴. Assim sendo, as conclusões obtidas aplicam-se apenas ao meu segundo exemplo (os outros dois incluem três premissas). Não havendo espaço para citar por inteiro a demonstração de Rabinowics e Bovens, passo apenas a apresentar, com algum detalhe, as suas conclusões.

Num primeiro caso, testa-se a capacidade dos dois procedimentos de alcançar a resposta verdadeira pelas razões correctas. Ou seja, presume-se que a verdade da resposta é importante se, e somente se, for derivada das razões correctas (se quisermos, das razões verdadeiras). Ora, o pbp produz uma conclusão correcta sempre que (1) uma maioria avalia correctamente uma premissa, e (2) uma maioria avalia correctamente a segunda premissa. Por outro lado, o pbc produz uma conclusão correcta (3) se, e somente se, uma maioria avaliar correctamente *ambas* as premissas. Disto resulta o seguinte: sempre que o pbc acerta, o pbp também acerta. Contudo, pode haver casos em que o o pbp acerta, mas o pbc falha. Isto porque (3) implica (1) e (2), sendo que o contrário não se verifica⁵. Contudo, impõem-se algumas qualificações

³ O Teorema de Condorcet diz-nos o seguinte: «Supondo que temos um grupo n de votantes, sendo n ímpar e maior que 1, o qual têm de avaliar uma proposição A ; e supondo que para um qualquer p , tal que $1 > p > .5$, cada votante tem uma probabilidade p de avaliar correctamente se A é verdadeira ou falsa, e que essa probabilidade é independente da correcção das avaliações dos outros votantes; então, a probabilidade de o voto da maioria se encontrar correcto é maior que p e converge para 1 à medida que o número de votantes tende para infinito» (Rabinowics/Bovens, 2003).

⁴ Importa notar que as conclusões obtidas podem, no entanto, aplicar-se a uma versão disjuntiva, com duas premissas, do dilema. Na medida em que a negação de uma conjunção é equivalente à disjunção das suas partes atómicas negadas, as conclusões obtidas podem ser aplicadas, *mutatis mutandis*, a decisões em que pelo menos um dos disjuntos alcance uma maioria de votos (segundo o pbp), ou em que exista uma maioria de votantes que aceite pelo menos um dos disjunctos (segundo o pbc).

⁵ De modo a tornarmos estes resultados mais claros, podemos formalizar um pouco mais a sua apresentação. Temos o pbc: A maioria dos x , tal que x avalia correctamente $P1 \& P2$; e o pbp: A maioria dos x , tal que x avalia correctamente $P1$ & a maioria

a estes resultados. Apesar de a diferença entre os dois procedimentos, no que respeita à obtenção da verdade, aumente em favor do pbp quanto maior for o número de votantes, já no que respeita a situações em que a competência destes é particularmente alta ou particularmente baixa essa diferença é bastante menos significativa.

Num segundo caso, testa-se a capacidade, dos dois procedimentos, de alcançar a resposta verdadeira independentemente das razões que a ela conduzem. Ou seja, presume-se, a meu ver, que a importância de obter a conclusão verdadeira se sobrepõe à importância em alcançá-la somente pelas razões correctas. Ora, apesar de o pbp continuar a obter uma ligeira superioridade, o pbc passa a apresentar melhores resultados à medida que decrescem tanto o número de votantes, como a sua competência. O mesmo acontece quando o contexto de votação se torna menos severo. Ou seja, todas estas circunstâncias contribuem para que se alcance a verdade por engano.

Estes resultados obrigam-nos, portanto, a ser sensíveis quanto à sua relevância para a discussão e solução políticas do dilema. Obrigar-nos-ão, assim, a uma reconsideração da posição defendida? A meu ver, os benefícios epistémicos de um e outro procedimento poderão não ser suficientemente relevantes a ponto de anularem as vantagens que, segundo defendi, favorecem o pbp. Contudo, esta afirmação requer que algo mais seja dito.

Em primeiro lugar, convém mencionar a referência à noção de verdade, em situações nas quais estão em causa juízos de valor; se quisermos, juízos normativos. Implicará tal referência um compromisso forte com qualquer teoria meta-ética, seja acerca de factos morais, seja acerca da possibilidade do conhecimento moral? Mesmo aqueles que defendem a posição de que os juízos morais não expressam crenças, acabam sempre por conceder nalgum critério que permite qualificar um juízo de valor, senão como verdadeiro, pelo menos como correcto (ou algo do género). Normalmente, para estes autores, os juízos de valor correctos são aqueles que expressam emoções, ou sentimentos de aprovação ou desaprovação, louváveis segundo um qualquer critério que não a verdade. Como tal, a utilização do termos «verdadeiro» ou «falso» para qualificar os juízos dos decisores surge-nos como perfeitamente neutra.

Quanto aos resultados propriamente ditos, o mais expressivo de entre eles consiste na vantagem clara do pbp à medida que o número de votantes vai aumentando (quando nos preocupamos em atingir a verdade pelas razões correctas). Não esquecendo o que atrás referi quanto à plausibilidade relativa da aplicação do pbp a votações em referendos nacionais, isto numa interpretação radical do pbp como *máquina* de decisões⁶, convém notar que a relevância prática do procedimento, tendo em conta a viabilidade da sua

dos x , tal que x avalia correctamente P2. Ainda noutros termos: $\exists x (Px \& Qx)$ corresponde ao pbc; $\exists x Px \& \exists x Qx$ corresponde ao pbp. Torna-se, assim, mais fácil constatar que (3) implica (1) e (2), mas não o contrário.

⁶ Ver nota 1.

implementação, se vai desvanecendo à medida que os grupos de decisores aumentam, pelo menos segundo as palavras do próprio Pettit (2001). A meu ver, a relevância prática do procedimento é maior quando nos encontramos perante comités, de decisão ou recomendação, constituídos por um grupo reduzido de especialistas de elevada competência (como no caso dos tribunais, presume-se). Ora, na medida em que os resultados prevêem para estas situações, apenas uma ligeira superioridade do pbp, podemos, talvez, questionar se essa superioridade é suficiente para compensar aquelas que, a meu ver, constituem as desvantagens do pbp. Quando, por outro lado, apenas estamos preocupados em obter a verdade, mesmo que esta seja obtida pelas «más» razões, o que muitas vezes é o caso quando estão em causa injustiças gravíssimas (escravatura, liberdades cívicas, direitos dos animais, etc.), o pbp apresenta uma superioridade ainda mais ligeira. Ora, tendo em conta que essa superioridade se perde caso a competência dos decisores seja baixa, temos que esta situação, de vantagem do pbc, se enquadra num contexto em que, por exemplo, se passam graves injustiças graças à fraca competência, moral ou política, de alguns decisores, tornando-se, assim, menos importante o acerto das razões pelas quais se alcança a verdade⁷.

Estas observações, na medida em que apresentam hipóteses plausíveis, servem apenas para mostrar que os resultados do trabalho de Rabinowicz e Bovens não são, certamente, suficientes para colocarmos imediatamente de lado as vantagens políticas do pbc, ainda que fortaleçam o caso do pbp. Fica, assim, em aberto, a questão de saber se, mediante novas investigações, a vantagem epistémica do pbp se fortalece a um ponto em que se torne insustentável a opção pelo pbc.

Contudo, importa sempre referir que, para aqueles que não aceitam a concepção tradicional de conhecimento (crença verdadeira justificada, i.e., suportada pelas razões correctas), nomeadamente os fiabilistas, a capacidade do pbc de alcançar a verdade em determinadas circunstâncias poderá continuar a ser bastante atractiva, tal como é referido pelos próprios Rabinowicz e Bovens (2003).

⁷ Se na História dos Estados Unidos da América, os Estados do sul tivessem decidido, apenas para evitar a guerra civil, abolir a escravatura, continuando, todavia, a defender moralmente tal instituição, seria muito pouco razoável, por parte dos abolicionistas, continuar a insistir na decisão de avançar para uma guerra civil.

Referências bibliográficas

- BOVENS, Luc, e RABINOWICZ, Wlodek (2003), «Democracy and Argument: Tracking Truth in Complex Social Decisions», in *Linguagem, Mente e Acção – Actas do Seminário de Filosofia Analítica*, Lisboa, Centro de Filosofia da Universidade de Lisboa.
- LIST, Christian (2004), «The Discursive Dilemma and Public Reason», Colloquium on Law, Economics and Politics, NYU Law Scholl. Em <http://personal.lse.ac.uk/list/PDF-files/PublicReason.pdf>
- PETTIT, Philip, «Deliberative Democracy and the Discursive Dilemma», in *Philosophical Issues (Supp. Nous)*, Vol. 11, 2001.
- QUONG, Johathan, (2004), «The Scope of Public Reason», *Political Studies: 2004*, Vol. 52, pp. 233-250, Blackwell.
- KORNHAUSERM L. A., e L. G. Sager (1986), «Unpacking the Court», in *Yale Law Journal* 82.
- RAWLS, John (1996), *Political Liberalism*, Columbia University Press.
- _____, (1999), «The Ideia of Public Reason Revisited», in *Collected Papers*, Harvard.

Justifier l'Etat minimal: Nozick et l'anarcho-capitalisme

RUI FONSECA

(Doutorando na Universidade do Minho)

Resumo: Em *Anarquia, Estado e Utopia*, Nozick propõe-se ultrapassar as objecções morais dirigidas pelo anarco-capitalismo ao Estado mínimo. Os anarco-capitalistas defendem que o Estado mínimo é imoral *a)* porque reclama o monopólio da violência e *b)* porque os serviços de protecção prestados a todos aqueles que habitam no seu território são financiados de uma maneira «redistributiva» (alguns pagam os serviços de protecção dos outros). Neste artigo, examino a resposta de Nozick a estas duas objecções. Defendo que a resposta de Nozick não é consistente.

Palavras-chave: Nozick, Rothbard, Estado mínimo, anarco-capitalismo, libertarismo, deontologia, monopólio da violência, redistribuição, princípio de compensação, direitos processuais.

Résumé: En *Anarchie, Etat et Utopie*, Nozick se propose de surmonter les objections morales de l'anarcho-capitalisme envers l'Etat minimal. Les anarcho-capitalistes estiment que l'Etat minimal est immoral *a)* parce qu'il réclame le monopole en ce qui concerne l'usage de la force et *b)* parce que les services de protection à tous ceux qui habitent sur son territoire sont financés d'une façon «redistributive» (certains s'acquittent du coût des services rendus aux autres). Dans cet article, j'examine la réponse de Nozick à ces deux objections. Je défends que la réponse de Nozick n'est pas consistante.

Mots-clé: Nozick, Rothbard, Etat minimal, anarcho-capitalisme, libertarisme, déontologie, monopole de la violence, redistribution, principe de compensation, droits procéduraux.

Introduction

Nozick estime que l'anarchisme n'est pas la conséquence politique de sa théorie morale. Son projet était plutôt de justifier une position entre le libéralisme égalitaire et l'anarchisme individualiste. Ce courant politique libertarien se distingue nettement de l'anarchisme classique. Alors que la plupart des anarchistes classiques défendaient l'abolition de la propriété privée ou cultivaient une hostilité plus au moins déclarée vis-à-vis de l'accumulation privée de capital, les anarchistes individualistes défendaient la privatisation de tous les mécanismes publics qui encadrent le fonctionnement de l'économie, y compris de ceux qui sont spécifiques de l'Etat minimal, c'est-à-dire la police et les tribunaux¹. Lorsqu'on accepte que les individus jouissent de droits absolus sur ce qui les concerne, eux-mêmes et leur propriété, il faut être conséquent et briser tous les monopoles de l'Etat en vue de développer le capitalisme jusqu'à son terme. Même si l'Etat minimal n'exerce pas de compétences au niveau de l'éducation ou de la santé, il réclame le monopole de la violence et exige que la police et les tribunaux soient financés au moyen de prélèvements obligatoires et redistributifs. L'instauration d'un marché pur est donc la seule solution moralement acceptable, raison pour laquelle les anarchistes individualistes contemporains se présentent souvent comme des «anarcho-capitalistes»².

I. Nozick face à l'anarchisme: les droits et L'Etat minimal

Nozick considère que «la question fondamentale de la philosophie politique, celle qui précède toutes les questions sur la façon dont l'Etat devrait être organisé, porte sur l'existence même d'un Etat, quel qu'il soit. Pourquoi ne pas avoir l'anarchie?» (Nozick, 1974: 4/21)³. Cette idée est liée à la valeur normative donnée aux droits des individus. Pour Nozick, aucun principe d'appartenance sociale ou d'obligation

¹ Pour une introduction à la pensée anarchiste, voir Miller (1984). Pour un exposé de la vie et des idées des auteurs de la tradition de l'anarchisme individualiste, voir plus particulièrement Martin (1953).

² Les références principales sont Rothbard (1973, 1982) et Friedman (1974). Pour une présentation de l'anarcho-capitalisme, voir Lemieux (1988) et Arvon (1983).

³ Les numéros de page d'*Anarchie, État et Utopie* renvoient respectivement à l'édition anglaise et à la traduction française.

politique ne peut se superposer aux droits. Tous les individus sont libres au nom de leurs droits de questionner leurs liens sociaux et toutes les obligations morales et politiques qui leur sont imposées dérivent de leur consentement. Cette idée est formulée dès le premier paragraphe d'*Anarchie, État et Utopie*: «les individus ont des droits, et il est des choses qu'aucune personne, ni aucun groupe ne peut leur faire (sans enfreindre leurs droits). Et ces droits sont d'une telle force et d'une telle portée qu'ils soulèvent la question de ce que peuvent faire l'État et ses commis – si tant est qu'ils puissent faire quelque chose» (*Idem*, ix/9).

Les droits auxquels Nozick se réfère sont le droit à la vie, à la liberté et à la propriété. Dans l'analyse déontologique fondée sur la contrainte, les droits ont une nature formelle ou négative. Ceci signifie que personne ne doit léser autrui dans sa vie, sa liberté, ni ses biens. La non-intervention est particulièrement importante dans le contexte libertarien. Même si moralement parlant un individu est libre de faire ce qu'il veut avec lui-même et avec ce que lui appartient, il ne peut rien faire qui soit susceptible d'interférer avec les autres: «mes droits de propriété concernant mon canif me permettent de le laisser là où je veux le laisser, mais non pas de le planter dans votre poitrine» (*Idem*, 171/214). Suivant la tradition libertaire, Nozick exprime ce principe de non-intervention sous la forme négative d'un principe de non-agression: «cette idée centrale, à savoir qu'il existe des individus différents, ayant des vies séparées et qu'ainsi personne ne peut être sacrifié pour les autres (...) mène à une contrainte secondaire libertaire qui interdit l'agression contre l'autre» (*Idem*, 33/53). En cas d'agression ou d'intervention non justifiée, les individus ont toute la légitimité pour intervenir en réponse à la violation de leurs droits, mais ce droit d'intervention est «créé» *a posteriori*. En enfreignant les droits naturels des autres, un individu rend légitime que ses victimes lui infligent certaines peines qui, en l'absence de son geste immoral, constituaient une violation de ses droits. Comme le précise Nozick, «il n'est pas moralement interdit de faire certaines choses à d'autres qui ont déjà violé certaines interdictions morales (et n'ont reçu de châtement pour cette faute). Une mauvaise action donne à d'autres la liberté de franchir certaines frontières (l'absence du devoir de ne pas le faire) ; les détails pourraient être ceux d'une analyse rétributive» (*Idem*, 137-138/173). La réflexion de Nozick sur le droit de punir s'inscrit donc dans le prolongement de celle de Locke et associe ce droit exceptionnel d'intervention sous la sphère de souveraineté des individus à une vision rétributive de la peine. La violation des droits rend légitime l'intervention

punitive, mais si et seulement si elle est proportionnelle aux peines causées par la première intervention (*Idem*, 59-63/83-89) ⁴.

Or, si on prend les droits des individus «au sérieux», la conséquence logique semble être l'anarchisme, car même l'Etat minimal implique «une intervention continue dans la vie des gens» (*Idem*, 163/204). Les tribunaux ou la police sont des biens publics au même titre que l'éducation ou les soins de santé. L'Etat minimal doit imposer des prélèvements obligatoires pour qu'ils puissent fonctionner et contraindre certains individus à payer les services rendus aux autres. Comme l'a précisé Nozick, «puisque l'Etat veilleur de nuit semble redistributif dans la mesure où il oblige certains à payer pour la protection des autres, ses partisans doivent expliquer pourquoi cette fonction redistributive de l'Etat est unique. Si une redistribution est légitime en vue de défendre tout le monde, pourquoi la redistribution ne serait-elle également légitime à d'autres fins aussi séduisantes et désirables? Quelle analyse raisonnée désigne spécifiquement les services protecteurs comme le seul objet d'activités redistributives légitimes?» (*Idem*, 27/46). De surcroît, étant donné que le droit de se défendre et de punir ceux qui enfreignent les droits appartient originellement aux individus, l'Etat minimal s'arroge un monopole illégitime sur la violence: «si le justicier privé ne viole les droits de personne, le punir pour son action (action que les commis de l'Etat accomplissent également) est une violation de ses droits et par là des contraintes morales secondaires. La monopolisation de l'usage de la force (...) est alors immorale en soi, comme l'est la redistribution par l'appareil étatique de l'impôt obligatoire» (*Idem*, 52/75).

II. De l'état de nature à l'Etat minimal

A l'encontre de la thèse anarcho-capitaliste sur la nature intrinsèquement immorale de l'Etat, Nozick défend qu'un Etat minimal peut malgré tout fonctionner sans violer les droits de personne. Afin de développer son argumentation en faveur de l'Etat minimal, il raisonne à partir de l'état de nature. Tel que le conçoit Nozick, il s'agit d'une «théorie politique explicative» (*Idem*, 6-9/22-26), c'est-à-dire d'un processus hypothétique où interviennent ses considérations morales (les individus investis de droits) et non d'une reconstitution historique.

⁴ Sur ce point, voir également Nozick (1981, 363/397).

En d'autres termes, s'il invoque l'état de nature, ce n'est pas pour reconstruire les origines historiques de la société ou les obligations politiques de l'Etat et des individus, mais pour donner forme à l'idée que l'Etat minimal ne viole les droits de personne: «une théorie de l'état de nature qui commence par des descriptions générales fondamentales d'actions moralement acceptables ou inacceptables – et de raisons bien fondées pour lesquelles certaines personnes, quelle que soit la société, violeraient les contraintes morales – et poursuit en décrivant comment un Etat émergerait de cet état de nature, elle servira nos buts explicatifs, même si aucun Etat réel n'est jamais apparu de cette façon» (*Idem*, 7/23). Nozick ne prétend donc pas que l'Etat est né de cette façon, ni même qu'il peut effectivement naître de cette façon. Le fait que cette procédure puisse être vérifiée dans la pratique n'a aucune importance. Il s'agit tout simplement d'une procédure qui vise à donner forme à l'idée que l'Etat minimal ne viole les droits de personne. L'Etat minimal est justifié dès lors que son émergence est conforme à nos obligations morales⁵.

L'état de nature et l'agence de protection dominante

Fait connu, Nozick adopte le scénario virtuel de Locke. Il imagine les individus vivant sans aucune autorité politique, mais dotés de certains droits et de certaines dispositions pour défendre ces droits. L'état de nature lockéen décrit une situation où les droits des individus sont parfois violés et où les punitions sont parfois disproportionnées, mais où le principe de non-agression et la théorie rétributive des peines sont suffisants pour garantir un *modus vivendi* raisonnable, même si quelques personnes n'agissent pas comme elles le devraient. Néanmoins, cette situation initiale conduira plus ou moins inévitablement (et sans enfreindre les droits de personne) à l'instauration d'une agence de protection dominante, si les individus agissent selon leur propre intérêt rationnel. Conscients du danger résultant du fait d'être juges dans leurs propres conflits, les individus préféreront confier à une agence de protection privée le droit de rendre justice en leur nom.

⁵ Je m'écarte ainsi d'une analyse relativement fréquente qui consiste à démontrer que la justification nozickienne de l'Etat minimal est empiriquement improbable. Les plus importantes sont Rothbard (1982, chapitre XXIX), Holmes (1981: 57-67) et Williams (1981: 27-36). Selon B. Williams, «it is Mr Nozick's thought, certainly in his theory of justice, and I take it here, that how a state of affairs *actually* arose is crucial for its acceptability» (*Idem*, 33).

Cette agence garantira la sécurité à chaque individu et veillera à l'application des peines par le prélèvement d'une taxe destinée à financer toutes les fonctions traditionnelles du pouvoir judiciaire: l'enquête, la saisie, la détermination judiciaire de la culpabilité, le châtement ou l'exigence d'une compensation. Des agences de protection différentes commencent par opérer sur un même territoire, mais en raison d'un mécanisme de concurrence économique imparfait, le fonctionnement du marché de protection aura tendance à former un monopole de l'offre. Le résultat est l'émergence d'une association protectrice dominante (*dominant protective association*) sur un même territoire.

Il est certes possible de défendre que Nozick remette en cause un principe fondamental du libéralisme économique. Il démontre la manière dont un monopole de l'offre émerge naturellement d'une situation de concurrence, alors que le libéralisme défend que les monopoles économiques résultent d'une violence faite à l'«ordre naturel du marché». Néanmoins, Nozick estime que le marché de protection est un marché qui n'évolue pas comme les autres. Il existe une spécificité liée au «produit» protection qui le fait évoluer vers une situation de monopole. Contrairement aux autres marchandises qui peuvent coexister et être évaluées comparativement, la valeur du produit protection ne peut être déterminée que par la capacité de chacune des agences à faire valoir ses décisions. C'est la raison pour laquelle le marché de la sécurité ne peut pas être concurrentiel. La concurrence des agences conduit d'une manière ou d'une autre à un conflit ouvert (*Idem*, 15-16/33-34), qui participe de la diminution de la valeur du produit des agences les plus faibles et de l'augmentation de celle des plus fortes. Comme il sera toujours plus rationnel pour les individus d'acheter des services de protection auprès de l'agence la plus puissante dans leur zone géographique, les autres agences auront tendance à disparaître. C'est de cette façon que Nozick justifie le surgissement de l'agence protectrice dominante⁶.

⁶ «la valeur du produit acheté, la protection contre les autres, est relative: elle dépend de la force des autres. Pourtant, à la différence d'autres marchandises, qui sont comparativement évaluées, des services concurrents de protection maximale ne peuvent coexister; la nature du service mène les différentes organisations non seulement à se concurrencer en vue d'obtenir la faveur du client, mais, aussi, les mène à entrer en violent conflit les unes avec les autres. Aussi, comme la valeur du produit moins que maximale décline de façon disproportionnée avec le nombre qui achète le produit maximal, les clients ne choisiront pas régulièrement le bien de valeur moindre, et les sociétés en concurrence sont pris dans une spirale descendante» (Nozick, 1974: 17/35).

Ce point a été particulièrement critiqué par l'orthodoxie libertarienne. En défendant la «spécificité» du produit protection, Nozick considère que toute situation d'anarchie, même celle où les droits des individus sont d'une manière générale respectés, conduira plus ou moins inévitablement à l'émergence d'une agence de protection dominante, si les individus agissent selon leur propre intérêt rationnel. Mais pour les anarcho-capitalistes, Nozick énonce des thèses sur le fonctionnement de l'économie de marché pour lesquelles il n'existe aucune preuve. Par exemple, Rothbard estime que «la thèse nozickienne selon laquelle une agence de protection dominante apparaîtrait dans chaque territoire géographique n'est qu'une tentative *a priori* et injustifiable pour décrire à l'avance la configuration résultant du marché libre, ambition qui contrarie ce que nous savons des faits historiques et institutionnels» (Rothbard, 1982: 312). Contrariant le processus décrit par Nozick, Rothbard argumente que le marché de sécurité et d'arbitrage fonctionne aux Etats-Unis «sans qu'aucun signe de monopole naturel géographique ne se manifeste dans aucun de ces domaines» (*Idem*, 311). Cependant, cet argument n'est pas tenable. Il présume que ce processus ait *effectivement* lieu pour qu'il puisse justifier l'Etat minimal. Or, la thèse de Nozick sur le comportement idéal du marché de sécurité peut être critiquable, mais elle n'a guère besoin d'être empiriquement confirmée. Étant donné qu'il s'agit d'une théorie politique explicative, le fait que ce processus ne viole aucun droit nous assure que nous disposons d'une justification morale de l'Etat minimal⁷.

L'Etat ultraminimal

L'association de protection dominante se rapproche de l'Etat minimal. Néanmoins, il n'est pas possible de considérer l'association protectrice dominante comme un Etat. Selon Nozick, une institution est considérée un Etat *a*) si elle a le monopole de la violence et *b*) si elle protège tous les individus présents sur son territoire (Nozick, 1974: 22-25/41-44). Or, l'agence de protection dominante ne détient pas le monopole requis sur l'usage de la force et n'est pas non plus en mesure d'assurer la protection de tous ceux qui se trouvent sur son territoire. D'après la description de Nozick, l'association ne fournit des services

⁷ Pour une discussion plus approfondie de ce point important, voir Wolff (1996, 47-53) et Miller (2002, 14-19).

de protection qu'à ceux qui les ont achetés. Ceux qui n'acquièrent pas un contrat de protection (les indépendants) non seulement n'obtiennent aucune protection, comme peuvent librement faire valoir leurs droits auprès des clients de l'agence dominante. Afin de démontrer la manière dont une agence de protection peut devenir un Etat, Nozick doit donc 1) expliquer comment les personnes sans aucun contrat de protection, les indépendants, peuvent se voir interdits d'exercer la justice de façon privée, sans que cette interdiction ne soit considérée comme une violation de leurs droits; et 2) comment l'agence dominante pourra fournir des services de protection aux indépendants, sans que ces services ne soient financés par d'autres individus.

Tout d'abord, si un individu peut donner à son agence protectrice le pouvoir d'exercer ses droits à sa place, il peut aussi demander à son agence de résister à l'imposition de toute procédure risquée qui n'a pas fait la preuve de sa fiabilité ou de son équité. Par exemple, un indépendant peut trouver le coupable de la violation de ses droits par le biais d'un jeu de hasard ou d'un tirage au sort. D'après Nozick, tous les individus ont le droit de se protéger des procédures employées par les indépendants si celles-ci s'avèrent risquées, même s'ils sont coupables :

«si l'agence protectrice estime que les procédures des indépendants en vue de faire valoir leurs propres droits sont insuffisamment fiables ou justes lorsqu'elles s'appliquent à ses clients, elle interdira aux indépendants de faire valoir par eux-mêmes leur droit. Les raisons de cette interdiction sont que cela ferait courir des risques à ses clients»
(*Idem*, 110/141).

Pour élaborer son argumentation en faveur de l'Etat minimal, Nozick considère qu'il y a un nombre important d'actions qui ne sont pas condamnables en tant que telles (car *a priori* elles ne violent les droits de personne), mais qui peuvent être prohibées en raison du risque qu'elles comportent de violation des droits des autres individus. Son exemple est connu: un épileptique peut être empêché de conduire en raison du risque que comporte sur la vie des autres personnes la possibilité d'une crise épileptique au volant, et ce même s'il peut conduire toute sa vie sans faire de mal à qui que ce soit. De même, même si par tirage au sort les indépendants rencontrent une possibilité statistique d'aboutir au verdict correct, ils se voient interdire d'utiliser certaines procédures parce qu'elles risquent de condamner une personne innocente ou de trop punir une personne coupable. Comme le précise Nozick, «la personne qui utilise une procédure non fiable,

agissant selon ses résultats, fait courir des risques aux autres, que sa procédure échoue ou non dans un cas particulier» (*Idem*, 105/135).

Étant donné que la prohibition ne concerne que les indépendants qui utilisent des procédures risquées, il est évident qu'aucun monopole de la violence n'est revendiqué par l'agence. Ce monopole se constitue parce que l'association protectrice dominante aura tendance à considérer l'ensemble des procédures des indépendants non fiables ou injustes, ou tout simplement à considérer que sa propre procédure est plus fiable. Les indépendants peuvent discorder, mais en vertu des prérogatives accordées par ses clients, l'association protectrice dominante agira librement selon sa propre conception de la justice procédurale et ne permettra à personne d'appliquer sur ses clients une procédure privée. Même si aucun monopole légitime de la violence n'est véritablement revendiqué, l'agence occupe ainsi une position monopolistique en ce qui concerne l'usage de la violence. Comme le précise Nozick, il s'agit d'un «monopole *de facto*» et non d'un «monopole *de jure*» (*Idem*, 108-110/138-141). L'agence ne prétend pas qu'elle a un droit exclusif à la violence. Par exemple, d'autres agences peuvent à nouveau entrer sur le marché de protection et s'essayer à supplanter l'agence protectrice dominante, en lui disputant ses clients. Mais le fait d'être déjà dominante confère à l'agence un avantage compétitif sur le marché de la protection, qui rend difficile l'entrée d'agences émergentes dans ce secteur concurrentiel. C'est donc ce monopole *de facto* qui permet à Nozick de résoudre la première difficulté concernant le monopole de la violence et de décrire l'agence dominante comme un «Etat ultraminimal».

L'Etat minimal

Un Etat se caractérise selon Nozick par le fait de détenir le monopole de la violence et de protéger tous ceux qui habitent à l'intérieur de son territoire. Or, l'Etat ultraminimal détient le monopole de la violence, à l'exception de l'autodéfense immédiate, mais n'offre des services de protection et de rétablissement des droits qu'à ceux qui les ont achetés. Ainsi, il se transformera en un Etat Minimal lorsque, outre la sorte de monopole qu'il détient en ce qui concerne l'usage de la force, protège les droits de chacun sur son territoire. C'est le «principe de la compensation» qui permet à Nozick d'expliquer le passage de l'Etat ultraminimal à l'Etat minimal. Le principe de compensation «exige que ceux qui sont désavantagés parce qu'on leur interdit de mener des actions simplement parce qu'elles pourraient causer des

dommages aux autres doivent recevoir des compensations pour les désavantages qui leur sont imposés en vue d'assurer la sécurité des autres» (*Idem*, 82-83/109). En d'autres termes, l'agence est moralement tenue de compenser les indépendants en raison des peines qui leur sont imposées lorsque qu'ils sont interdits d'accomplir des actions jugées risquées, qui peuvent effectivement se révéler justes. D'après Nozick, la compensation sera versée sous la forme de protection contre les clients, car cela s'avère moins coûteux que de laisser les indépendants sans protection contre ses clients, tout en leur permettant d'exiger une compensation auprès de l'agence pour la violation de leurs droits (*Idem*, 110-111/141-142). Avec ce principe, Nozick pense donc avoir surmonté les objections morales de l'anarcho-capitalisme envers l'Etat minimal. Il a expliqué comment un Etat peut émerger et fonctionner sans enfreindre les droits de quiconque et sans qu'aucune redistribution soit présupposée. Le fait d'exiger que les clients paient pour la protection des indépendants est moralement dicté par le principe de compensation.

III. L'Etat minimal est-il moralement légitime?

Nozick accorde une place centrale à la systématisation du principe de compensation dans la justification de l'Etat minimal. Ce fait a conduit la plupart des commentateurs de Nozick à considérer que c'est autour de ce concept que la justification morale de l'Etat minimal se construit et que toute analyse portant sur cette justification doit se concentrer sur les fondements moraux du principe de compensation. Nozick ne peut démontrer la moralité de l'Etat minimal sans faire appel au principe de compensation. Au bout du compte, il insiste constamment sur l'idée que l'interdiction des indépendants est permise à condition qu'une compensation soit payée. Cependant, le principe de compensation est redondant du point de vue d'une éthique déontologique: soit Nozick reconnaît qu'il existe un fondement pour interdire, soit il ne le reconnaît pas – dans le premier cas, il n'y a pas de motif à la compensation, dans le second, l'interdiction ne se justifie pas. Si une théorie qui prend la déontologie au sérieux veut répondre au problème concernant la moralité de l'Etat minimal, elle doit répondre directement à la question portant sur la légitimité de l'État à interdire l'exercice privé de la violence. Il s'agit d'une critique que Nozick formule lui-même en défendant que le dilemme «ou bien que vous avez le droit d'interdire et vous n'êtes pas obligé d'offrir une compensation, ou bien

vous n'avez pas le droit de la défendre et vous devriez vous arrêter est formulé de façon trop simpliste» (*Idem*, 83/110). Pour Nozick, le principe de la compensation permet de résoudre l'indéfinition du dilemme énoncé. Mais s'il veut maintenir sa réflexion dans un cadre déontologique, il est évident que l'objection envers le principe de compensation se maintient: ou bien le droit d'interdire les activités risquées des indépendants existe ou bien il n'existe pas. S'il existe, il est inutile de compenser les indépendants car l'Etat a toute la légitimité pour le faire. S'il n'existe pas, plutôt que de formuler une politique de compensation pour une interdiction qu'il n'a pas le droit d'imposer aux indépendants, l'Etat devrait simplement s'arrêter. En aucun cas, la conduite appropriée n'est d'interdire puis de compenser. Ce fait nous conduit à la conclusion que le concept central de cette justification n'est pas le principe de compensation mais le concept des «droits procéduraux», même si avec ce principe Nozick ne peut justifier que l'Etat ultraminimal.

Les droits procéduraux

Selon Nozick, une personne indépendante peut se voir interdite de punir parce que sa procédure «implique un plus grand risque (qu'une autre procédure) de punir une personne innocente ou de trop punir une personne coupable», ou tout simplement «parce qu'on ne sait pas si la procédure employée par cette personne est risquée» (*Idem*, 88/116). Ainsi formulé, l'argument semble fragile. Il s'agit d'institutionnaliser le risque au nom d'une logique conséquentialiste. Dans la mesure où l'Etat cherche à minimiser le risque d'être puni sans raison, il cherche à minimiser la violation de l'ensemble total des droits. Par ailleurs, il s'agit d'une institutionnalisation arbitraire du risque, car aucune raison n'est présentée pour interdire ce risque en particulier, et non pas par exemple le risque de conduire – n'importe quel automobiliste a une probabilité raisonnable de tuer quelqu'un d'autre dans un accident de la route. Nozick, cependant, présente une autre justification s'agissant de l'interdiction de procédures des indépendants. Les procédures des indépendants sont interdites non seulement parce qu'elles sont risquées, rencontrent une forte probabilité de punir une personne innocente ou de trop punir une personne coupable, mais aussi parce que les individus ont des droits procéduraux:

«chacun a le droit de voir sa culpabilité établie par la moins dangereuse des procédures connues pour évaluer la culpabilité, c'est-à-dire par celle qui a le moins de chances de décider de la culpabilité d'une personne innocente» (*Idem*, 96/125).

Selon la formule des droits procéduraux, une personne a droit à un jugement juste et peut résister, au nom de la légitime défense, si les autres essaient de lui appliquer une procédure de justice qui, par rapport à d'autres procédures connues, rencontre plus de chances d'être fautive à l'égard du verdict. En appliquant ce principe, un individu résistera par légitime défense à tout le système de justice injuste ou non fiable, «même s'il est coupable». Il s'agit certes d'un principe systématisé à la fin de la première partie de *ASU*, mais que l'on peut considérer présupposé tout au long de la justification de l'Etat minimal. En effet, si l'agence ne détient pas d'autres droits que ceux qui sont contractés par ses clients, elle ne peut rien faire qui échappe à ce cadre déontologique. Dire qu'une agence peut interdire les indépendants d'appliquer une procédure non fiable sur un de ses clients revient ainsi à l'idée que les individus ont des droits procéduraux⁸. En dérivant son pouvoir des prérogatives qui lui sont accordées par ses clients, l'association protectrice dominante peut ainsi juger toute procédure de justice qui sera appliquée à ses clients et agir en conséquence, en punissant quiconque utilise à l'encontre de ses clients une procédure non fiable ou injuste, et cela «indépendamment de la question de savoir si son client est véritablement coupable ou non, et donc même si son client est coupable» (*Idem*, 138).

Le problème de cette solution se pose à deux niveaux. D'abord, Nozick considère que nous n'avons pas besoin de supposer que la procédure utilisée par l'agence de protection est la procédure la plus juste. L'existence d'un droit procédural conduit à un monopole *de facto* de la violence, parce que l'agence aura tendance à penser que les indépendants ne sont pas en mesure d'assurer ni la culpabilité de ses clients ni l'application d'une peine proportionnelle. En empêchant les indépendants d'appliquer leurs procédures sur ses clients, l'agence ne fait que respecter leurs droits. Néanmoins, Nozick ne peut pas justifier l'Etat minimal en faisant appel à l'argument du monopole *de facto*. Si «chacun a le droit de voir sa culpabilité établie par la moins dangereuse des procédures connues pour évaluer la culpabilité, c'est-à-dire par celle qui a le moins de chances de décider de la culpabilité d'une personne innocente», la justification de l'Etat minimal devrait être liée à une prise de position sur la procédure de justice la moins risquée. L'imposition par la force de la procédure utilisée par l'agence dominante trahit l'esprit, sinon la lettre, de ce droit.

⁸ J'adopte ici la position de Barnett (1977: 15-21), Paul (1977: 338) et Wolff (1996: 61-65).

En second lieu, la tradition des droits naturels n'offre aucun précédent pour la thèse selon laquelle les individus ont des droits procéduraux. Par exemple, à aucun moment Locke ne pose-t-il la possibilité de l'existence des droits procéduraux. Lorsqu'il existe un conflit entre deux individus, les seuls droits qui peuvent être dérivés des droits originels (vie, liberté, propriété) sont le droit de légitime défense (le droit d'un individu à se défendre si quelqu'un d'autre essaye de violer ses droits naturels) et le droit de punir (le droit de tous à chercher une réparation auprès des individus qui ont effectivement violé nos droits) (Locke, 1690: §16-§20). Nozick anticipe cette critique en reconnaissant que «la tradition des droits naturels offre peu d'orientation sur, précisément, ce que sont les procéduraux de chacun dans un état de nature, sur la façon dont les principes spécifiant comment chacun doit agir intègrent une forme de connaissance dans leurs différents alinéas, etc.». Mais il défend en même temps que cela ne signifie pas que ce droit n'existe pas: «les personnes qui se réclament de cette tradition ne prétendent pas qu'il n'y ait aucun droit procédural; c'est-à-dire qu'on ne peut pas se défendre soi-même contre le fait d'être manipulé par des procédures peu fiables ou injustes» (*Idem*, 101/131). Les libéraux classiques comme Locke auxquels la tradition des droits naturels se rapporte n'ont pas nommé ce droit en tant que tel, mais il peut être parfaitement déduit des droits originaux.

Les anarcho-capitalistes ne souscrivent pas à cette possibilité. La manière dont un individu doit agir lorsqu'il se considère victime d'un geste de représailles est indépendante de la nature de la procédure utilisée. Aucun des droits naturels des individus n'est violé si une procédure injuste ou peu fiable lui est appliquée. Du point de vue déontologique, les droits sont violés si, et seulement si, un individu souffre les conséquences d'un jugement qui ne respecte pas la proportionnalité de la peine ou qui détermine sa culpabilité alors qu'il est innocent. Comme ont pu le souligner tous les critiques de Nozick, un individu peut résister par légitime défense à l'application d'une procédure peu fiable s'il est innocent, mais non s'il est coupable: «les droits des individus ne sont pas affectés par la nature de la procédure utilisée. Ils ne sont affectés que par le résultat de la procédure (...). Ainsi, nous avons le droit de nous défendre contre *toutes* les procédures si nous sommes innocents, mais contre *aucune* procédure si nous sommes coupables. La fiabilité de la procédure n'est pas importante» (Barnett, 1977: 17). Cet argument est logiquement lié à une objection majeure envers la justification de Nozick de l'Etat minimal: s'il n'y a pas de fondement pour les droits procéduraux, et si chaque individu est origi-

nellement habilité à punir ceux qui lui infligent des peines, le monopole de la violence constitue une violation des droits des indépendants. L'agence dominante ne peut pas empêcher les indépendants de punir ses clients.

Le principe épistémique de transgression

Nozick avance un autre fondement pour le concept des droits procéduraux, sans faire référence à la tradition des droits naturels. Pour Nozick, «de nombreux droits de procédure ne naissent pas des droits de la personne concernée par la procédure, mais plutôt de considérations morales au sujet de la personne ou des personnes qui agissent» (Nozick, 1974: 107/138). Ce nouveau fondement est lié à des considérations d'ordre épistémique, raison pour laquelle il est défini comme «un principe épistémique de transgression» (*an epistemic principle of border crossing*). Selon ce principe, si une personne a le droit de n'être punie qu'au terme d'une procédure relativement fiable, c'est parce que tous les individus qui pensent avoir des raisons pour punir doivent savoir avec certitude que la personne affectée par les conséquences d'une punition est véritablement coupable. Dans sa version finale, l'argument de Nozick est le suivant: «si quelqu'un sait que *A* violerait les droits de *Q* à moins que la condition *C* ne soit remplie, il ne peut faire *A* s'il ne s'est pas assuré que *C* est remplie en étant dans la meilleure position possible pour s'en assurer» (*Idem*, 106/137). Selon ce principe, personne ne peut punir sans savoir de manière absolument certaine que l'autre est coupable. Quiconque cherche à punir d'après des conclusions provisoires peut même avoir raison (si l'autre est effectivement coupable), mais, s'il n'est pas sûr de la culpabilité de l'autre, il n'a alors aucune légitimité pour punir. En d'autres termes, il ne suffit pas que la partie coupable soit effectivement coupable, il faut que ceux qui veulent punir sachent qu'elle est véritablement coupable. C'est cette exigence épistémique qui conduit Nozick à défendre que les droits procéduraux ne sont pas des droits directement liés à la personne concernée par la procédure, mais à des considérations morales sur la personne qui agit.

Tout d'abord, le principe épistémique transforme considérablement la justification de l'Etat minimal. L'application des peines dans l'état de nature serait beaucoup plus exigeante que celle décrite par Nozick. Le processus d'émergence de l'Etat découle d'une violation généralisée de ce principe. Deuxièmement, le simple fait de souligner l'existence d'une telle exigence morale ne suffit pas à montrer de

manière concluante l'existence des droits procéduraux. Nozick mêle ici deux lignes de raisonnement sans que leur articulation soit très claire. Troisièmement, même s'il est possible de fonder les droits procéduraux sur une exigence épistémique, l'agence dominante ne pourrait empêcher les indépendants de punir un client quand elle sait qu'il est coupable. Le principe épistémique ne concerne pas ce que les clients peuvent faire vis-à-vis des indépendants, mais ce que les indépendants peuvent faire vis-à-vis des clients. Selon la définition de Nozick, «si quelqu'un sait que A violerait les droits de Q à moins que la condition C ne soit remplie, il ne peut faire A s'il ne s'est pas assuré que C est remplie en étant dans la meilleure position possible pour s'en assurer». D'après ce principe, il faut certes prendre en considération les différents problèmes liés au scepticisme épistémologique qui caractérisent le droit procédural, car il est pratiquement impossible d'être sûr de la culpabilité de quelqu'un. Mais il est possible d'imaginer un cas où les preuves réunies par les indépendants sont suffisamment évidentes pour remplir une telle condition. Par exemple, dans un cas où un indépendant a subi lui-même une agression injustifiée, ou dans un cas où il a filmé le délinquant en train de voler sa maison. Dans un cas comme dans l'autre, la condition C est remplie et personne ne viole les droits de Q en faisant A . Au contraire, ce sont les droits des indépendants qui sont violés s'ils sont empêchés par l'agence de punir un client coupable.

IV. Un anarcho-capitalisme?

Le défi de Nozick est virtuellement insurmontable. Les théories rétributives sont des théories pré-institutionnelles, ce qui signifie que l'Etat doit dériver la légitimité du pouvoir judiciaire du consentement des individus. Si ceux qui deviennent volontairement «clients» de l'Etat minimal peuvent s'accorder sur la légitimité des procédures et des peines qui sont prescrites dans un cas de conflit, l'extension des prérogatives de l'Etat aux non-clients sera toujours «immorale». Ce fait reflète d'une certaine manière les limites de la «théorie politique explicative» de Nozick. Son objectif était de montrer que tant le monopole de la violence que la «redistribution» sont des éléments moralement légitimes: ni la transition de l'état de nature à l'Etat ultraminimal (la constitution du monopole de la violence), ni la transition de l'Etat ultraminimal à l'Etat minimal (la «redistribution») ne violent les droits de personne. Et pourtant, lorsque qu'on analyse l'ensemble de cette argumentation, on s'aperçoit qu'elle n'est guère consistante. L'Etat

minimal constitue son monopole sur la violence en jugeant les actions des indépendants risquées. D'une éthique déontologique, Nozick glisse subtilement vers une éthique conséquentialiste. De surcroît, même si cette objection est mise en cause par le concept des «droits procéduraux», les considérations autour de ces droits sont étrangères à la structure classique des droits naturels. Il nous semble que Nozick commet une erreur théorique en voulant justifier l'autorité de l'Etat sur les «indépendants». Dans le monde réel, les indépendants sont des «étrangers» et les clients sont des «citoyens». Ils sont séparés par les frontières des Etats dans lesquels ils habitent. Les frontières sont certes un élément de la justification de l'Etat minimal – elles délimitent l'aire d'influence de chaque agence de protection. Mais paradoxalement, elles ne jouent aucun rôle en ce qui concerne le statut des indépendants.

La correction de ce problème ne résout pas l'ensemble des difficultés concernant la justification de l'Etat minimal. Il demeure que certains individus seront considérés indépendants parce qu'ils ne seront pas en situation de s'acquitter des services de protection. Même si la logique (contestable) du principe de compensation requiert que l'agence fournisse des services de protection aux indépendants, ils doivent s'acquitter d'une partie du coût du service. L'argument est le suivant : quand un épileptique Y est interdit de conduire, le principe de compensation n'exige pas que l'individu X qui lui a imposé l'interdiction de conduire paye le coût total que Y dépense en taxis ou en embauchant un chauffeur. Comme avant d'être interdit de conduire, Y supportait seul certains coûts (l'essence ou l'assurance de la voiture), ces coûts doivent être soustraits lorsque la compensation est versée. Autrement dit, si Y prend un taxi en conséquence de l'interdiction de conduire, X n'a pas besoin de payer le coût total du taxi, mais la somme qui, une fois additionnés les coûts que représentait la conduite de son automobile par Y , est suffisante pour payer le taxi. De même, les clients de l'agence de protection n'ont pas besoin de payer le coût total des services de protection des indépendants, car l'utilisation de procédures autonomes n'était pas sans coûts pour ces derniers. En offrant une compensation pour les désavantages imposés aux indépendants, les clients prennent donc en considération les coûts qu'ils supporteraient s'il n'y avait pas eu interdiction et soustraient cette valeur au montant de la compensation versée. Comme c'est l'agence qui verse la compensation sous la forme de protection, elle offre alors en compensation la différence entre ses propres honoraires et les coûts financiers que représente l'application autonome de la justice :

«l'agence protectrice dominante doit offrir en compensation la différence entre ses propres honoraires et les coûts financiers que représente l'application autonome pour la partie à qui l'on interdit quelque chose» (*Idem*, 112/144).

Comment Nozick pense-t-il la situation des pauvres, de ceux qui ne veulent pas être indépendants mais qui ne sont pas en mesure de payer pour avoir des services de protection? Pour ceux qui ne sont pas en mesure de payer le coût partiel des services de protection, Nozick défend que l'agence «ne leur laisse que les deux termes de l'alternative, ou bien se trouver sans défense contre les torts que peuvent causer les clients de l'agence, ou bien travailler sur le marché d'argent liquide pour gagner et rassembler les fonds suffisants pour atteindre la prime que représente une police» (*Idem*, 112/143). En défendant cette hypothèse, Nozick présuppose que les individus auront toujours la possibilité de travailler et de rassembler les ressources s'ils ne veulent pas être «sans défense contre les torts que peuvent causer les clients de l'agence». Mais cet argument n'est pourtant guère convaincant. D'abord, parce qu'il présuppose que la pauvreté n'est pas un élément structurel du marché. Ensuite, parce que les personnes incapables de travailler (les personnes victimes d'handicaps naturels profonds, par exemple) seront exclues de la citoyenneté. Le refus de Nozick à considérer une redistribution obligatoire en faveur de ces personnes est fondé sur une raison de fond. Elle reviendrait à violer les droits des individus. Mais cette thèse risque elle aussi d'être erronée.

Bibliographie

- ARVON, Henri (1983), *Les libertariens américains. De l'anarchisme individualiste à l'anarcho-capitalisme*, Paris, PUF.
- BARNETT, Randy E. (1977), «Whiter Anarchy? Has Robert Nozick Justified the State?», *Journal of Libertarian Studies* 1, No 1, pp. 15-21.
- CHILDS, Roy A. (1977), «Invisible Hand Strikes Back», *Journal of Libertarian Studies* 1, No 1, pp. 23-33.
- DUPUY, J.-Pierre (1992), «Robert Nozick, ou l'économie politique du mal», in *Libéralisme et Justice Sociale: Le sacrifice et l'envie*, Paris, Hachette Pluriel, 1997, pp. 293-307.
- FRIEDMAN, David (1973), *The Machinery of Freedom: Guide to a Radical Capitalism*, LaSalle Ill., Open Court, 1989.

- HOLMES, Robert (1981), «Nozick on Anarchism», in J. Paul (ed.) (1982), *Reading Nozick*, Oxford, Blackwell, pp. 57-67.
- JOHNSON, Karen (1976), «Government by Insurance Company: The Antipolitical Philosophy of Robert Nozick», *The Western Political Quarterly* 2, pp. 177-188.
- LEMIEUX, Pierre (1988), *L'Anarcho-Capitalisme*, Paris, PUF.
- LOCKE, John (1690), *Deux Traités du Gouvernement*, Paris, Vrin, 1997.
- MARTIN, James J. (1953), *Men Against the State: The Expositors of Individualist Anarchism in America, 1827-1908*, Colorado Springs, Ralph Myles Publisher, 1970.
- Miller, David (1984), *Anarchism*, Londres, Dent.
- _____. (2002), *The Justification of Political Authority*, in David Schmidtz (ed.) (2002), *Robert Nozick*, Cambridge, Cambridge University Press, pp. 10-33.
- NOZICK, Robert (1974), *Anarchy, State and Utopia*, Oxford, Blackwell, 2003 (trad. franç., *Anarchie, État et Utopie*, Paris, PUF, 1988).
- _____. (1981), *Philosophical Explanations*, Cambridge Mass., Belknap Press of Harvard University Press.
- PAUL, Jeffrey (1977), «Nozick, Anarchism and Procedural Rights», *Journal of Libertarian Studies* 1, No 4, pp. 337-340.
- RAWLS, John (1977), «La structure de base comme objet», in *Justice et Démocratie* (recueil de textes rassemblés par C. Audard), Paris, Le Seuil, 1993, pp. 37-70.
- ROTHBARD, Murray (1973), *For a new Liberty. The Libertarian Manifesto* (revised edition), San Francisco, Fox & Wilkes, 1994.
- _____. (1982), *L'Éthique de la liberté*, Paris, Les Belles Lettres, 1989.
- WILLIAMS, Bernard (1981), «The Minimal State», in J. Paul (ed.) (1982), *Reading Nozick*, Oxford, Blackwell, pp. 27-36.
- WOLFF, Jonathan (1996), *Robert Nozick: Property, Justice and Minimal State*, Cambridge, Polity Press.

La paradoja de las motivaciones en el liberalismo político de John Rawls*

IÑIGO GONZÁLEZ RICOY**
(Universidad de Barcelona)

Resumo: Neste artigo gostaria de analisar três aspectos do liberalismo político de John Rawls. Em primeiro lugar, o argumento que conduz do «facto do pluralismo» à exigência da neutralidade estatal. Em segundo lugar, as restrições *razoáveis* que essa exigência impõe aos cidadãos e à sua participação na vida pública. Por último, as motivações que conduzem ou poderiam conduzir os cidadãos a mostrar-se razoáveis e a aceitar tais restrições. Para isso, apresento quatro motivações possíveis e defendo (1) que o liberalismo é obrigado a apelar a algumas delas para explicar a disposição para a razoabilidade e (2) que, paradoxalmente, todas elas violam os próprios limites do liberalismo político que, desse modo, fracassa.

Palavras-chave: pluralismo, neutralidade estatal, motivações, razoabilidade, falibilismo, consenso de sobreposição, *modus vivendi*, autonomia individual, John Rawls.

Resumen: En este artículo me gustaría analizar tres aspectos del liberalismo político de John Rawls. En primer lugar, el argumento que conduce del «hecho del pluralismo» a la exigencia de neutralidad estatal.

* Versiones anteriores de este trabajo fueron presentadas en el Seminario de Filosofía Política de la Universidad de Barcelona, al que pretenezco, en el Seminario de Manifestaciones Científicas de la Universidad Autónoma de Madrid y en la XV Semana de la Asociación Española de Ética y Filosofía Política en la UNED de Madrid. Agradezco los comentarios y observaciones recibidos, muy especialmente los de Felipe Curcó y Teresa Sastre, con quienes he discutido estos temas largo y tendido.

** Departamento de Filosofía Teórica y Práctica. Facultad de Filosofía. Despacho 4014. C/ Montalegre 6. 08001. Barcelona (España). Teléfono: +34 934037515. E-mail: igonzalez@ub.edu.

En segundo, las restricciones *razonables* que dicha exigencia impone desde el punto de vista de los ciudadanos y de su participación en la cosa pública. Y por último, las motivaciones que conducen o podrían conducir a los ciudadanos a mostrarse razonables y aceptar dichas restricciones. Para ello, presento cuatro posibles móviles y sostengo (1) que el liberalismo político se ve obligado a apelar a alguno de ellos para explicar motivacionalmente la disposición a la razonabilidad y (2) que, paradójicamente, todos ellos violan los propios límites del liberalismo político, lo cual hace fracasar la propuesta.

Palabras clave Pluralismo, neutralidad estatal, motivaciones, razonabilidad, falibilismo, consenso superpuesto, *modus vivendi*, autonomía individual, John Rawls.

1. Introducción

En este trabajo pretendo analizar el argumento que conduce del hecho del pluralismo a la exigencia de neutralidad estatal, sus implicaciones desde el punto de vista de la participación ciudadana en la esfera pública y las motivaciones individuales que podrían conducir a aceptar dichas implicaciones. Para ilustrar el impacto político del argumento neutralista quizá resulte útil tomar dos controversias recientes en materia de pluralismo religioso. La primera, en relación al «caso Ludin» alemán, en el que una sentencia del Tribunal Federal Constitucional fallaba a favor de Fereshta Ludin, una profesora de origen afgano a la que se había negado un puesto en la administración por su oposición a quitarse el velo en clase. La segunda, relacionada con el llamado *Informe Stasi*, que precedió la prohibición legislativa del velo en las escuelas públicas de Francia. Dadas las implicaciones de ambos textos, parece obvio que se trata de dos casos bien diferentes. Pero si les echamos un vistazo nos topamos con que ambos presentan una coincidencia: la de apelar explícitamente al principio de neutralidad estatal como respuesta al «problema» del pluralismo¹.

El argumento que conduce del pluralismo a la exigencia de neutralidad estatal ha sido desarrollado de manera especialmente exhaustiva

¹ En el *Informe Stasi* (2003) se apela hasta treinta y siete veces al principio de neutralidad. Por su parte, El Tribunal Federal Constitucional alemán, citando la sentencia previa del Tribunal Federal Administrativo, se pronunciaba así: «En orden a garantizar una pacífica coexistencia de las diversas (...) religiones y credos (...) en una sociedad plural, el Estado tiene que permanecer neutral en cuestiones de fe» (cit. Joppke, 2004: 74).

y articulada por el llamado *liberalismo político*². De acuerdo con este argumento, ninguna de las diversas doctrinas religiosas, filosóficas y morales que existen en una democracia liberal puede servir como base para la justificación de principios de justicia compartidos sin que tales principios resulten *razonablemente rechazables* por quienes sostienen doctrinas diferentes. Los principios de justicia que regulan las instituciones políticas, económicas y sociales básicas deberán resultar *independientes*, pues, de toda doctrina comprensiva – incluida, en principio, la tradicionalmente liberal.

Según Rawls, esto es posible porque el pluralismo que caracteriza a las sociedades liberales es un pluralismo de doctrinas *razonables*. Lo cual permite que, aun existiendo doctrinas heterogéneas e incluso incompatibles al nivel de la sociedad civil, quienes las sostienen renuncien razonablemente a emplear el poder estatal para imponer sus doctrinas particulares sobre las demás. La disposición razonable de los ciudadanos juega, por tanto, una función crucial, puesto que permite que quienes sostienen doctrinas divergentes accedan a formar parte de un «consenso superpuesto» – un consenso moral y estable a largo plazo – en torno a los principios de justicia que regulan la estructura básica de la sociedad en la que conviven, aun cuando dichos principios no favorezcan sus doctrinas particulares sobre las demás.

Pues bien, mi intención en este trabajo es analizar las bases motivacionales de un posible consenso superpuesto, es decir, las motivaciones que conducen o podrían conducir a diferentes ciudadanos a mostrarse razonables y a llevar a cabo cursos de acción consistentes con dicho consenso. Para ello presento cuatro posibles móviles y sostengo (1) que el liberalismo político se ve obligado a apelar a alguno de ellos para explicar motivacionalmente la disposición a la razonabilidad y (2) que, paradójicamente, todos ellos suponen una violación de la exigencia de neutralidad formulada por el propio liberalismo político.

Comienzo definiendo el procedimiento de legitimación política empleado por los teóricos del liberalismo político y las restricciones a las que conduce en el diseño de una concepción de la justicia bajo condiciones de pluralismo (§ 2). A continuación, muestro sus implicaciones desde el punto de vista de la participación ciudadana en la esfera pública y analizo las motivaciones que podrían conducir a aceptar dichas implicaciones. Muestro cómo la definición que proporciona

² Formulaciones del liberalismo político se pueden hallar en Nagel (1987), Larmore (1990), Rawls (1993) y, más recientemente, Quong (2007). Aquí me centro en la versión más articulada de Rawls.

Rawls de la razonabilidad no conduce necesariamente a la aceptación, por parte de los individuos, de las restricciones implicadas, requiriendo de elementos adicionales para poder explicar que los individuos acepten adherirse al consenso superpuesto rawlsiano, ya sea un cierto falibilismo de segundo orden (§ 3), una consideración favorable del pluralismo irrestricto (§ 4), una situación de poder desfavorable (§ 5) o la incorporación del valor liberal de la autonomía individual a su repertorio axiológico (§ 6). Muestro, por último, que todos los elementos adicionales presentados implican una violación del principio de neutralidad, colocando al liberalismo político en una situación inestable y paradójica, puesto que era la estabilidad precisamente lo que se perseguía alcanzar.

Desde luego, es posible que el argumento sea incorrecto. O que no esté presentado con suficiente claridad. En ese caso, espero que el artículo sirva al menos para revisar algunas de las críticas fundamentales que ha recibido el liberalismo político de Rawls en relación a la cuestión de las disposiciones motivacionales y la estabilidad.

2. Contractualismo, pluralismo y neutralidad estatal

De acuerdo con el criterio de justificación habitualmente empleado por los teóricos del liberalismo político, los principios de justicia que rigen la estructura básica de la sociedad deben ser aquellos que resulten de un procedimiento contractualista en el que participan todos los ciudadanos. La idea original de Thomas Scanlon es ésta: «Un acto es incorrecto si su ejecución en determinadas circunstancias fuera rechazada por cualquier sistema de reglas generales de conducta que nadie pudiera rechazar razonablemente como base para un acuerdo general informado y no coactivo» (1982: 110). Scanlon aplica este criterio al terreno de las normas morales pero aquí lo emplearé, como es habitual hacerlo (Barry, 1995; Clarke, 1999), en relación a los principios de justicia que regulan la estructura básica de la sociedad. La idea entonces quedaría reformulada así: *un principio de justicia está justificado si y sólo si resulta razonablemente irrechazable para todos los ciudadanos informados y en condiciones de no coacción*³.

³ Se trata, obviamente, de una variante de la posición original rawlsiana. Una variante que, en relación al papel de las concepciones del bien en la toma de decisiones sobre los principios de justicia, impone, para lo que interesa aquí, las mismas restricciones que la original de Rawls. En este trabajo me centro en la de idea de Scanlon, lo

Dicho esto, parece obvio que, en una sociedad fuertemente homogénea y cohesionada en torno a una única doctrina comprensiva, los principios de justicia no sólo podrían ser justificados en base a dicha doctrina sino que, de hecho, resultaría natural que fueran dichos principios los que suscitasen el máximo consenso, satisfaciendo el criterio de Scanlon. Sin embargo, no es éste el panorama que presentan las democracias liberales. Según Rawls, éstas se caracterizan por la pluralidad de doctrinas comprensivas que existen en la sociedad civil⁴. Una pluralidad, por lo demás, no coyuntural, sino *constitutiva*; e *irreductible* en el sentido de que «sólo el uso opresivo del poder del Estado podría mantener una afirmación común continuada sobre una única doctrina religiosa, filosófica o moral comprensiva» (1989: 235).

cual no significa que la posición original rawlsiana se libre de una crítica muy similar a la que presento aquí. Según Roemer (2001: 435-8), por ejemplo, Rawls no explica por qué razón debería incluirse el desconocimiento de la concepción del bien de cada cual entre las restricciones que impone el velo de ignorancia en la posición original. Como es sabido, los participantes de la posición original deciden sobre los principios de justicia desconociendo la concepción del bien que sostienen en la realidad, así como sus circunstancias sociales y naturales. La objeción de Roemer consiste en señalar que, mientras que las circunstancias naturales y sociales son dadas y en consecuencia moralmente arbitrarias, las concepciones del bien caen bajo la entera responsabilidad de quienes las sostienen. De ahí que, en opinión de Roemer, resulte inaceptable que unas y otras sean tratadas de la misma manera en la posición original.

Dos observaciones adicionales sobre el procedimiento de Scanlon. En primer lugar, señalar que se trata de un procedimiento hipotético, no real – a la manera kantiana: «obligar a todo legislador a que dicte sus leyes como si éstas *podieran* haber emanado de la voluntad unida de todo el pueblo» (Ak., VIII, 297) –; en segundo lugar, que introduce un requisito fuerte puesto que se refiere a principios que *nadie podría rechazar*, en lugar de un requisito más débil como el que supondría hablar de principios que *todos podrían aceptar* (Nagel, 1991: 46). El criterio de Scanlon exige, pues, que un principio, para estar justificado, suscite *unanimidad* entre todos los ciudadanos razonables.

⁴ De acuerdo con la definición de Rawls, las doctrinas comprensivas serían complejos sistemas de creencias y valores que articularían de manera más o menos precisa y programática nuestras concepciones del bien, como lo hacen p.e. muchas doctrinas filosóficas y religiosas. Así, «una doctrina es plenamente comprensiva si abarca todos los valores y virtudes reconocidos organizándolos en un sistema precisamente articulado; mientras que es parcialmente comprensiva cuando engloba a unos cuantos valores y virtudes no políticos y los articula de un modo más bien laxo» (1993: 184 n. 17). Ahora bien, las implicaciones de las doctrinas comprensivas en la manera en que los individuos entienden la justicia son, según Rawls, limitadas. Así, podríamos pensar en un católico socialista como Pasolini o en un agnóstico libertario como Vargas Llosa, por ejemplo. La postura de Rawls se diferencia claramente, pues, de la de un Huntington (1996), para quien las civilizaciones y más específicamente sus aspectos étnicos y religiosos determinarían la esfera política, pero también de la de un marxista que sostuviera que las cuestiones religiosas, filosóficas y morales son meramente superestructurales.

Pues bien, en unas sociedades, las liberales, caracterizadas de manera constitutiva e irreductible por la pluralidad de doctrinas de este tipo, parece claro que ninguna doctrina particular podrá servir como base de justificación para los principios de justicia sin que éstos resulten razonablemente rechazados por quienes sostienen doctrinas diferentes. De ahí que, para los teóricos del liberalismo político, la aplicación del criterio de Scanlon bajo condiciones de pluralismo conduzca a la necesidad de restringir el uso del poder estatal para la implementación de cualquier doctrina comprensiva particular. Es decir, a la necesidad de garantizar que los principios de justicia resultan independientes (*freestanding*) de toda doctrina comprensiva particular.

Éste es uno de los tres rasgos que, según Rawls, caracterizan una concepción *estrictamente política* (no comprensiva) de la justicia. El segundo es su corto alcance, restringido al perímetro de (i) los «fundamentos constitucionales» (*constitutional essentials*) – que abarcarían los principios básicos de la estructura estatal (como la separación de poderes, el control judicial de las leyes, los procedimientos electorales, etc.) y los derechos civiles y políticos – y (ii) las «cuestiones de justicia básica», tales como las instituciones de justicia social y los principio de distribución de la riqueza. El tercero, su contenido, extraído del «fondo de ideas y principios implícitamente compartidos» en la cultura política pública de una sociedad democrática (1993: 44). Por decirlo negativamente, una concepción no comprensiva de la justicia será aquella que (1) no depende de ninguna doctrina religiosa, filosófica o moral particular, (2) no se pronuncia sobre ninguna cuestión ajena a la estructura básica (p.e. sobre virtudes o valores de ética privada) y (3) no apela a valores que no pertenezcan a la cultura política compartida e incontrovertida.

Una concepción de la justicia que satisfaga estos tres requisitos será susceptible, según Rawls, de convertirse en el foco de un consenso superpuesto (*overlapping consensus*) de doctrinas comprensivas razonables. Es decir, de un consenso moral y estable a lo largo del tiempo formado por todos aquellos ciudadanos que, sosteniendo doctrinas divergentes, muestran una disposición razonable⁵. Pues bien, a conti-

⁵ Así, una concepción estrictamente política de la justicia debe poder ser justificada al margen de *toda* doctrina comprensiva particular y debe poder suscitar un consenso superpuesto formado por *todas* las doctrinas comprensivas razonables. Y debe poder hacerlo, según Rawls, independientemente del mayor o menor apoyo que reciban cada una de esas doctrinas entre la ciudadanía, es decir, independientemente de si son sostenidas por un *lobbie* poderoso, por una abrumadora mayoría o por una minoría sin recursos.

nuación voy a tratar de mostrar qué tipo de motivaciones podrían conducir a adherirse a un consenso superpuesto como el descrito. Y voy a tratar de mostrar, además, que todas ellas suponen una vulneración de los requisitos establecidos, lo cual termina por desestabilizar el hipotético consenso.

3. ¿Razonabilidad o falibilismo?

Espero haber explicado qué lleva a los teóricos del liberalismo político a afirmar que, aplicado al contexto plural de las democracias liberales, el criterio contractualista de Scanlon conduce a la necesidad de hallar principios de justicia independientes de las diferentes doctrinas comprensivas que existen en la sociedad civil. Esto implica, desde el punto de vista de los ciudadanos y de su participación en la cosa pública, que éstos deben asumir una disposición restrictiva en relación a la posibilidad de servirse del poder estatal para implementar políticamente sus doctrinas particulares⁶. Ahora bien, al mismo tiempo, resulta obvio que estas doctrinas son frecuentemente contempladas como verdaderas por los ciudadanos que las sostienen. ¿Por qué razón estarían dispuestos dichos ciudadanos a restringirlas políticamente si las consideran verdaderas? La respuesta de Rawls es que lo hacen – y lo harán – en la medida en que son razonables⁷.

En lo que sigue voy a analizar la definición que proporciona Rawls de esta noción y voy a sostener que dicha definición resulta insuficiente para explicar motivacionalmente la disposición restrictiva derivada de la exigencia de razonabilidad. Esto no significa que una explicación satisfactoria sea aquella que es capaz de traducir las acti-

⁶ «Es irrazonable que cualquier ciudadano, o los ciudadanos como miembros de una asociación, insista en el uso del poder político (coercitivo) del dominio público – el poder de ciudadanos considerados iguales – para imponer lo que considere como las implicaciones de [su] doctrina sobre otros ciudadanos» (Rawls, 2001: 245).

⁷ La razonabilidad juega, por tanto, una función clave en el esquema del liberalismo político. Leif Wenar p.e. ha identificado en *Liberalismo político* hasta treinta y dos aplicaciones del adjetivo «razonable», junto a dos sustantivaciones (lo razonable y la razonabilidad) y una forma antónima (irrazonabilidad) (1995: 34-5). Pero, además del concepto explicativo y la virtud a promover claves, la razonabilidad sirve de «criterio de demarcación» para la coacción estatal. Así, p.e. Barry: «no pretendo afirmar que la gente que desprecia la idea de razonabilidad no tenga que ser tomada en serio. Pero la única respuesta que vale la pena es intentar derrotarles políticamente y, si es necesario, procurar reprimirlos por la fuerza» (1995: 234).

tudes razonables en términos de motivaciones de agentes individuales puramente racionales y egoístas. De hecho, en *Liberalismo político* Rawls ha insistido en que la noción de razonabilidad *no* puede reducirse a la de racionalidad, rechazando la idea, incluida en Rawls (1971), de que la teoría de la justicia forma parte de la teoría de la elección racional (1993: 83 n.7). Aquí asumo la irreductibilidad de lo razonable a lo racional pero sostengo que la definición rawlsiana de lo razonable es incompleta⁸.

Rawls ha definido la razonabilidad en relación a dos aspectos: La disposición a cooperar y el reconocimiento de las llamadas «cargas del juicio» (*burdens of judgement*). La primera definición presenta a los ciudadanos como agentes dispuestos a proponer y respetar términos de cooperación. A diferencia de la racionalidad, que nos permite saber que un agente perseguirá sus propios fines – cualesquiera que éstos sean – de un modo óptimo, la razonabilidad de un agente nos permite saber que estará dispuesto a cooperar con los demás. Ahora bien, es cierto que esta noción excluye tanto a quienes insisten en imponer su doctrina a sabiendas de que ésta resulta razonablemente rechazable como a quienes adoptan la actitud típica del gorrón (*free rider*) de la teoría de juegos – es decir, a quienes asumen los beneficios de la cooperación pero no sus cargas. Pero no excluye a quienes tratan de implementarla porque consideran que *sí* satisface el criterio de Scanlon. Así, es imaginable un ciudadano que trate de implementar su propia doctrina no de una manera *partidista* o *interesada*, – supongamos que conducirse según los preceptos estipulados por su doctrina le supone de hecho un gran sacrificio – sino porque cree que ésta es *verdadera*. En tal caso, parece natural que crea que lo hace en beneficio de todos. Y parece igualmente natural que considere que, ya que es verdadera, su doctrina no podría ser rechazable por ningún ciudadano que estuviera igualmente motivado por el beneficio general y que, en consecuencia, debería implementarse. El contraejemplo, por tanto, se divide en tres partes: (1) presenta a un individuo moralmente motivado por el beneficio general; (2) convencido de que, ya que su doctrina es verdadera, ésta beneficia a todos y debería, por ello, ser razonablemente irrechazable; y (3) dispuesto a implementar su doctrina en caso de que tenga el poder para hacerlo⁹. Bien, pues dados estos tres requisitos, ¿por qué debería un ciudadano tal aceptar restringir su doctrina? ¿Qué

⁸ En este párrafo sigo en buena medida el trabajo de Rosas (2000: cap. II).

⁹ Un contraejemplo muy similar se puede hallar en Garreta (2006: 58).

argumento se le puede ofrecer para que lo haga? Y si ya lo hace, ¿cómo se puede explicar motivacionalmente que lo haga?

La respuesta nos conduce a una segunda acepción: el reconocimiento de las cargas del juicio, i.e. el reconocimiento de ciertos límites naturales del conocimiento humano que conducen a que, con el tiempo y en el interior de instituciones liberales, personas iguales terminen por asumir y defender doctrinas distintas¹⁰. Ahora bien, ¿qué significa el reconocimiento de estas cargas y por qué motivo considera Rawls que resulta necesario introducirlo para dar cuenta de la disposición razonable?

Hemos visto cómo, de acuerdo con la primera acepción de la razonabilidad, los individuos no encuentran motivos para no tratar de implementar políticamente sus doctrinas particulares. Al menos, cuando ostentan el poder para hacerlo. Es decir, hemos visto que la disposición a la cooperación no puede servir como condición suficiente – aunque sí necesaria – para lograr que los ciudadanos acepten restringir sus doctrinas comprensivas en los casos en que las consideran verdaderas. En este sentido, resulta tentador interpretar el reconocimiento de las cargas del juicio como un reconocimiento del carácter falible que, en último término, las convicciones religiosas, morales o filosóficas presentarían. Reconocimiento que podría explicar que los individuos con disposición a la cooperación asuman que sus propias convicciones ni pueden ni podrían servir como base razonablemente irrechazable para la justificación pública de principios de justicia compartidos por todos. De ahí que parezca obvio que Rawls introduzca este segundo requisito de la razonabilidad. Brian Barry lo ha expresado de la siguiente manera:

«Supongamos que alguien acepta la carga de la justificación pública, pero dice que su propia concepción del bien proporciona una base para las instituciones principales de una sociedad que toda persona estaría dispuesta a aceptar (...) ¿Qué respuesta se debe dar? La única que me

¹⁰ Rawls las enumera, de manera no exhaustiva, en el siguiente hexálogo: (a) La conflictividad y complejidad de la evidencia empírica y científica disponible, lo que la hace difícil de estimar y evaluar. (b) El diferente peso que atribuimos a tales evidencias incluso cuando estamos de acuerdo en considerarlas relevantes. (c) La vaguedad e imprecisión de nuestros conceptos, que conduce a tener que elaborar interpretaciones frecuentemente divergentes. (d) La manera en que las experiencias globales propias determinan el modo en que evaluamos la evidencia. (e) La fuerza de las consideraciones normativas a ambos lados de una disputa y la dificultad que entraña a la hora de la evaluación. (f) La dificultad para tomar decisiones ante estos dilemas y la falta de solución clara de los mismos (1993: 87).

parece adecuada es (...) que ninguna concepción del bien se puede sostener de forma justificable con un grado de certeza que garantice su imposición a quienes la rechazan» (1995: 233-4).

Este tipo de falibilismo es el que parece estar reclamando Rawls cuando afirma que el reconocimiento de las cargas del juicio «urge a reconocer la imposibilidad práctica de alcanzar un acuerdo político razonable y efectivo en el juicio acerca de la verdad de las doctrinas comprensivas» (1993: 94). O cuando afirma que, en el caso de que se dé una incompatibilidad entre los principios de justicia y ciertas doctrinas particulares, los ciudadanos «bien podrían ajustar o revisar esas doctrinas» (*ibíd.*: 193). Sin embargo, Rawls rechaza tajantemente que dicho reconocimiento implique algún tipo de escepticismo o falibilismo epistémico. La razón parece obvia: en la medida en que consideran que sus doctrinas son verdaderas, muchos ciudadanos se negarían a mostrarse escépticos o incluso falibles en relación a éstas como requisito para ser considerados razonables. Es decir, tanto el escepticismo como el falibilismo introducen una doctrina comprensiva particular en sí misma y resultan inválidas como base para un acuerdo razonable¹¹.

Pero si el reconocimiento de las cargas del juicio no puede ser leído en clave falibilista, surgen dos cuestiones. Una primera es: ¿Por qué razón introduce Rawls una acepción de razonabilidad que no añade nueva información a la primera acepción? Y una segunda, más relevante: Una vez que hemos rechazado el falibilismo como condición necesaria de la razonabilidad, ¿qué argumento se puede esgrimir para la restricción de éstas a quienes consideran que su doctrina particular es verdadera *al 100%*?

4. ¿Pluralismo razonable o comprensivo?

Se podría objetar que el reconocimiento de las cargas del juicio, en lugar de conducir a alguna forma de falibilismo, implica únicamente el reconocimiento del pluralismo que, según Rawls, acompaña de manera constitutiva e irreductible a las democracias liberales. Y que el reconocimiento de dicho pluralismo, sumado a la disposición

¹¹ En palabras de Rawls, «tal escepticismo (...) colocaría a la filosofía política en oposición a numerosas doctrinas comprensivas, liquidando así de partida su propósito de conseguir un consenso [superpuesto]» (1993: 182).

cooperativa que muestran los individuos razonables conduce a que éstos reconozcan que el uso del poder estatal para la imposición de su doctrina particular supone no aceptar los sacrificios que se derivan de toda cooperación. Y que, en consecuencia, accedan a no hacerlo.

Creo que esta objeción se puede replicar de diferentes maneras. Por una parte, no está nada claro que un individuo tenga que asumir los sacrificios restrictivos establecidos por la exigencia de razonabilidad en los casos en que actuar de acuerdo con los términos de cooperación estipulados por su doctrina *ya* le supone un sacrificio. En tal caso parece dudoso que se le pudiera recriminar que no asuma los sacrificios que se derivan de la cooperación. Barry pone el ejemplo de quienes se guían de acuerdo con una ética ecocéntrica, con el sacrificio que ello implica. En el caso de que estén convencidos *al 100%* de que ésta es correcta, ¿por qué motivo estarían dispuestos a renunciar a su implementación institucional en el caso de que ostentaran el poder para hacerlo?¹²

Por otra parte, tampoco queda claro que quienes están convencidos de que sus creencias comprensivas son verdaderas vayan a ver el espacio público como un ámbito que deba regirse por el criterio de razonabilidad – que toma aquellos aspectos incontrovertidos de la cultura política compartida *actual* como rasero de validez – y no como un espacio en el que guiarse por criterios objetivos de corrección o en el que deliberar a tumba abierta, mediante el intercambio de argu-

¹² En este punto se podría contraargumentar que, según Rawls, estaría justificado que emplearan el poder estatal para implementar su doctrina particular siempre que cumplieran con su «deber de civildad» y respetaran los límites de la razón pública. Según Rawls, la razón pública es ejercida (1) por los ciudadanos en su dimensión pública – i.e. en tanto que funcionarios, jueces, miembros del legislativo o a la hora de votar en referenda –, (2) en la deliberación sobre cuestiones constitucionales y de justicia básica y (3) de manera visible y apelando a valores y principios ampliamente compartidos (1993: 248-51; McCarthy, 1994: 50 ss.). No obstante, resulta bastante improbable que *todas* las cuestiones relativas a los principios de justicia vayan a poder resolverse apelando exclusivamente a razones públicas. Pienso en el caso del Proyecto Gran Simio presentado en abril de 2006 en el Congreso de los Diputados español, donde en principio rigen las restricciones razonables impuestas por el deber de civildad. No se me ocurre de qué manera se podría discutir esta cuestión sin apelar a categorías típicamente filosóficas y comprensivas como las de «ser humano» o «poseedor de derechos» y a cuestiones científicas igualmente controvertidas y no necesariamente compartidas (Lott, 2006). E incluso, aunque ello fuera posible, sería posible replicar que el deber de civildad rawlsiano resulta ilegítimo en tanto que impone a los ciudadanos no liberales una carga en la traducción de sus preferencias al lenguaje de la razón pública que no impone a quienes asumen de entrada los presupuestos liberales.

mentos dirigidos a la falsación cruzada de las creencias y juicios de valor incorrectos¹³.

No parece nada claro, de hecho, que quienes están convencidos de la infalibilidad de sus creencias vayan a estar dispuestos a respetar la implementación de principios que contravienen sus convicciones a fin de preservar – dejándolo tal cual está – un pluralismo que incorpora en su interior fines, creencias y cursos de acción que consideran como profundamente equivocados. No, al menos, si no contemplan el mismo pluralismo – el hecho de que exista una multiplicidad de doctrinas comprensivas divergentes e incluso incompatibles entre sí – como algo valioso en sí mismo. Estimación a la que, en cualquier caso, el liberalismo político no puede apelar si desea respetar su propio principio de neutralidad¹⁴.

A fin de evaluar la viabilidad de que individuos no falibilistas acepten voluntariamente la restricción derivada de la exigencia de razonabilidad, propongo el siguiente contrafáctico. Pensemos en una sociedad hipotética en la que la reproducción sexual se realiza exclusivamente *in vitro* y la ingeniería genética se encuentra plenamente desarrollada. En esta sociedad, la reproducción por medios naturales no sólo es evitada sino también repudiada, hasta el punto de que, cuando alguna mujer queda accidentalmente embarazada, el bebé resultante es destinado al entretenimiento de la comunidad, siendo habitualmente torturado por diversión y ante el regocijo general. Supongamos que se trata de una práctica cuya aprobación forma parte de la cultura moral implícitamente compartida. Una cultura que por lo demás recoge, supongámoslo también, un profundo respeto hacia los derechos de quienes *sí* han sido reproducidos *in vitro*. Se trata, en resumen, de una práctica que por mucho que choque con *nuestras* convicciones morales mejor ponderadas – y en relación a las cuales

¹³ Ésta es la postura que van a sostener defensores de la democracia epistémica como Cohen (1986) o Estlund (1993). Bien es cierto que la deliberación irrestricta no tiene por qué conducir a mayores consensos. De hecho, bien podría ocurrir que condujera a un mayor polarización de los grupos que participan en ella, como ha mostrado Cass Sunstein (2003).

¹⁴ De ahí que Rawls haya insistido en presentar el pluralismo como una constatación, como un hecho, sin entrar a valorarlo negativa o positivamente, a sabiendas de que cualquier estimación supondría introducir un juicio de valor sobre el mismo y resultaría en sí mismo controvertido. Rawls trata de presentar el pluralismo, pues, como una cuestión políticamente prioritaria *no* porque lo considere valioso en sí mismo, sino porque estima que sólo podría ser erradicado mediante la violencia estatal (vid. Raz, 1990: 60; Mouffe, 1993: 186).

difícilmente aceptaríamos mostrarnos falibles –, es aceptada como parte de la cultura moral compartida de la sociedad hipotética. Pues bien, supongamos finalmente que algunos de nosotros pasáramos repentinamente a formar parte de dicha sociedad. ¿Aceptaríamos mostrarnos razonables en los términos restrictivos estipulados por Rawls? ¿Aceptaríamos renunciar a sancionar positivamente nuestras convicciones al respecto de ostentar el poder eventual suficiente para hacerlo?

Parece obvio que difícilmente responderíamos que sí. Pues bien, en el momento en que Rawls afirma que la exigencia de razonabilidad no afecta al valor de verdad que atribuimos a nuestras convicciones comprensivas, debe asumir que para un individuo no falibilista puede parecer tan contraintuitivo aceptar las exigencias restrictivas de la razonabilidad como nos lo parece a nosotros en el contexto de la sociedad hipotética. A los ojos de un individuo no falibilista el respeto que exige Rawls ante el hecho del pluralismo – un pluralismo, por lo demás, irrestricto, puesto que no excluye ninguna doctrina particular siempre que quienes la sostengan estén dispuestos a renunciar a su implementación – bien podría ser contemplado, de hecho, como una valoración comprensiva y no neutral del pluralismo¹⁵.

5. ¿Consenso superpuesto o ‘modus vivendi’?

Existe un contraargumento obvio a la objeción de que la razonabilidad requiere del falibilismo o de la valoración no neutral del pluralismo irrestricto. Es éste: un ciudadano puede decidir restringir la implementación política de una doctrina no porque crea que *no* puede sostenerla «con un grado de certeza suficiente que garantice su imposición», como afirma Barry, sino porque, a pesar de tenerla por verdadera, no ostenta una posición de poder suficiente como para imponerla o, de ostentarla, considera que imponerla podría conducir a una

¹⁵ Como ha señalado Thomas McCarthy (1994: 53), la exigencia de razonabilidad choca contra nuestras intuiciones democráticas más elementales, puesto que impone restricciones tanto a la deliberación pública como al ejercicio del poder. En el nivel de la deliberación, dichas restricciones impiden que los argumentos comprensivos puedan entrar en la esfera pública. Y al hacerlo impiden también que éstos queden expuestos a verse afectados y resultar modificados – en el valor de verdad que le atribuyen quienes los sostienen – a la luz de los contraargumentos y la contraevidencia que se les podría presentar en el mismo proceso de deliberación. En el nivel del ejercicio del poder, las restricciones cristalizan, entre otras medidas, en la defensa rawlsiana de imponer ciertas limitaciones al ejercicio del propio poder constituyente (Gargarella, 2006).

situación de conflicto civil – y en último término desventajosa para sus intereses.

La respuesta a este argumento es que una restricción de este tipo es únicamente prudencial y conduce, en consecuencia, a un mero *modus vivendi*¹⁶. Muy al contrario, el tipo de acuerdo que los principios de justicia deberían suscitar, según Rawls, es el de un consenso por superposición, i.e. un compromiso moral, no prudencial, por parte de todas las doctrinas comprensivas razonables que existen en la sociedad civil. Un acuerdo de *modus vivendi* sería inestable, puesto que se vendría abajo tan pronto como la relación de fuerzas entre las diferentes doctrinas comprensivas dejase de estar equilibrada o desapareciera el riesgo de enfrentamiento civil.

Según Rawls, el consenso que susciten los principios de justicia debe ser tal que todos los ciudadanos estén dispuestos a aceptarlo libre y voluntariamente incluso en una situación de eventual poder para modificarlos e imponer su propia doctrina comprensiva. Éste es un punto en el que p.e. Charles Larmore ha puesto mucho énfasis (1987: 61): en la situación de consenso moral descrita por el liberalismo político el «respeto mutuo» debe ser tal que se mantenga incluso cuando quien es objeto de tal respeto se encuentra en minoría y carece del más mínimo poder para imponer sus ideas.

Nos encontramos entonces con que, efectivamente, el liberalismo político se ve obligado a ofrecer un argumento suficiente y necesario para que los ciudadanos acepten restringir la implementación de sus doctrinas comprensivas. Y dicho argumento debe satisfacer en términos de convicción a ciudadanos hipotéticos del siguiente tipo:

- (1) Se hallan convencidos *al 100%* de que su doctrina es la doctrina verdadera.
- (2) Debaten – pongamos que en sede parlamentaria – sobre fundamentos constitucionales y/o cuestiones de justicia básica.
- (3) Tiene el poder suficiente – pongamos que una mayoría parlamentaria absoluta – para imponer su propia doctrina comprensiva.
- (4) Su móvil es exclusivamente moral y consideran, en consecuencia, que implementando su doctrina particular están actuando a favor del bien general.

¹⁶ Según Gray (2000) éste es, de hecho, el tipo de acuerdo máximo al que se puede aspirar bajo condiciones de pluralismo.

La cuestión que debe satisfacer el liberalismo político es la siguiente: ¿por qué motivo un ciudadano que reúne las condiciones 1-4 estará dispuesto a restringir libre y voluntariamente la implementación política de la doctrina comprensiva que sostiene? ¿Por qué motivo estará dispuesto, en definitiva, a mostrarse *razonable*?

6. ¿Autonomía política o comprensiva?

Una cuarta respuesta es que lo hará por respeto a la autonomía individual de sus conciudadanos. Es decir, a pesar de considerar que éstos sostienen doctrinas falsas – que les conducen a realizar cursos de acción profundamente equivocados – y ostentando el poder suficiente para imponer la doctrina que considera verdadera, un ciudadano puede decidir que la capacidad de cada cual para formar, revisar e incluso abandonar las propias creencias es valiosa en sí misma. Y defender, en consecuencia, que el Estado debería garantizar, e incluso fomentar, el ejercicio de dicha capacidad.

Sin embargo el valor de la autonomía individual, históricamente unido a la tradición liberal, resulta ampliamente controvertido para muchos ciudadanos que sostienen que las creencias que vinculan a un individuo con su comunidad ni son revisables ni deberían serlo, pues son constitutivas de su personalidad moral; ciudadanos que contemplan la promoción estatal de la autonomía individual como la imposición *sectaria* de cierta concepción partidista del bien – la liberal – y que difícilmente estarían dispuestos a mostrar su adhesión a una concepción de la justicia que encontrara su justificación en dicho valor.

En *Liberalismo político* Rawls asume este hecho, aceptando que efectivamente ciertos vínculos y compromisos son constitutivos de la identidad moral y que no tienen por qué ser revisables (1993: 61-2). Y opta, en consecuencia, por restringir el alcance de la autonomía individual al ámbito político, es decir, a la dimensión pública de los individuos *qua* ciudadanos. De acuerdo con este modelo el Estado deberá garantizar el *derecho* a examinar, revisar e incluso abandonar las creencias por parte de sus ciudadanos, pero sin *promover* dicha capacidad ni obviamente *obligar* a ejercerla.

Rawls ilustra la restricción estatal a la que conduce una noción *política* de la autonomía individual con el siguiente ejemplo. Dado que en las sociedades caracterizadas por el hecho del pluralismo existen diversos grupos religiosos que se oponen a la cultura del mundo moderno, la aplicación de esta noción en el ámbito educativo «exigirá

[únicamente] que la educación de los hijos incluyera cosas tales como el conocimiento de sus derechos constitucionales y civiles, de modo que llegaran a saber que existe en su sociedad la libertad de conciencia, y que la apostasía no es un crimen legalmente perseguible. Todo lo cual trataría de garantizar que la continuación de su pertenencia al llegar a adultos no estuviera basada en la ignorancia de sus derechos básicos o en el miedo al castigo por ofensas que no existen» (*ibíd.*: 233-4).

Ahora bien, ¿resulta convincente esta noción deflacionada de autonomía para quienes *prima facie* no aceptan el valor (de segundo orden pero comprensivo a fin de cuentas) de la autonomía que encontramos en el liberalismo de Kant o J.S. Mill? ¿Resulta *neutral* para quienes en último término deben aceptar mostrarse razonables, si es que la noción de razonabilidad aspira a tener alguna función regulativa? Rawls considera que sí. Pero no está tan claro si analizamos la actitud del Tribunal Supremo norteamericano – la instancia que, en opinión de Rawls, ejemplifica la razón pública – en relación a diferentes comunidades religiosas cuando alguno de sus miembros ha optado por la desobediencia civil ante la escolarización obligatoria de sus hijos. En el famoso caso *Wisconsin c. Yoder*, por ejemplo, tres familias amish se negaron a enviar a sus hijos a la escuela secundaria porque la exposición al mundo moderno socavaba sus creencia religiosas. Cuando el caso llegó al Tribunal Supremo, el juez William O. Douglas defendió una postura similar a la que sostiene Rawls en *Liberalismo político*, afirmando que «si un padre desescolariza a su hijo tras la educación primaria, entonces el niño estará definitivamente impedido para acceder al (...) mundo de diversidad que tenemos actualmente. El niño puede decidir que éste es el curso que prefiere, o puede rebelarse. Es el juicio del estudiante, no el de su padre, el que es esencial»¹⁷. No obstante, el Tribunal Supremo apoyó seis a uno los argumentos de las familias amish – *contra Rawls*, por así decir – en base a que «la asistencia a la escuela secundaria (...) supone una seria barrera para la integración de los niños amish en la comunidad religiosa amish». El fallo sirve de precedente, por lo demás, para que ningún niño amish pueda ser escolarizado en la educación secundaria si sus padres así lo desean¹⁸.

¹⁷ *Wisconsin c. Yoder* (1972), 406 U.S. 205: 245-6.

¹⁸ *Ibíd.*: 212. En este punto se podría argumentar que se trata de un recurso, el de los Yoder, que a fin de cuentas apela a la Cláusula del Libre Ejercicio incluida en la Primera Enmienda, i.e. que apela a un principio constitucional típicamente liberal. Lo cual proporciona un argumento a favor de la existencia del «fondo de ideas y principios

¿Cómo lograr entonces que una noción pretendidamente política de autonomía como ésta no resulte razonablemente rechazable, como de hecho ocurre? Para Will Kymlicka el problema se halla en la misma pretensión de formular una noción de autonomía estrictamente política. Según Kymlicka, resulta inconsistente defender *cualquier* noción de autonomía sin asumir sus repercusiones en la esfera privada. Rawls contempla este hecho, pero lo asume como una eventualidad:

«Se puede objetar aquí que la exigencia de que los hijos entiendan de esta forma la concepción política acaba produciendo el efecto, no intencionado, de educarlos en una concepción liberal comprensiva. Hacer lo uno llevaría a lo otro, aunque sólo fuera porque, una vez sabido lo primero, podemos ir por propia voluntad a lo segundo. Hay que aceptar que esto puede ocurrir en algunos casos. (...) Las inevitables consecuencias que tienen las exigencias razonables puestas a la educación de los hijos no pueden sino ser aceptadas, a menudo lamentándolas» (1993: 234).

Para Kymlicka, en cambio, esta relación no es eventual, sino constitutiva. Si, como afirma Rawls, los derechos y libertades que configuran nuestra identidad política «nos permiten desarrollar y ejercer nuestras capacidades morales en la gestación, revisión y seguimiento racional de nuestras concepciones del bien pertenecientes a nuestras doctrinas comprensivas» (cit. Kymlicka, 1995: 224n.9), entonces resultará lógicamente inconsistente pretender que dichos derechos y libertades no vayan a tener repercusiones en la revisabilidad que atribuimos a nuestras doctrinas de primer orden, algo que en principio no debería invadir, según el liberalismo político, la esfera no pública de los ciudadanos.

William Galston ha denunciado, a partir de la sentencia citada, no sólo que la noción de autonomía rawlsiana resulte inevitablemente comprensiva y controvertida, sino que, de hecho, por muy deflacio-

implícitamente compartidos» al que apela Rawls como materia prima incontrovertida –i.e. neutral– de la que extraer unos principios de justicia estrictamente políticos y susceptibles, por tanto, de generar un consenso superpuesto. Pero aunque fuera así, el consenso en torno a algunos valores y principios básicos no exime de la divergencia en relación a su jerarquización, interpretación y aplicación. No queda nada claro, de hecho, por qué razón el pluralismo de doctrinas comprensivas que toma Rawls como premisa *constitutiva e irreductible* no habría de extenderse de manera igualmente *constitutiva e irreductible* al ámbito de las concepciones de la justicia y de su aplicación en la práctica. Vid. Waldron, 1999: vii; Gray, 2000: 85-121 *passim* y el pluralismo agonista de Honig (1993) o Mouffe (1993)

nado que se presente, «cualquier argumento liberal que invoque la autonomía como regla general de la acción pública toma partido en la batalla actual entre razón y fe, innovación y tradición. Los argumentos apoyados en la autonomía están destinados a marginar a aquellos individuos y grupos que no pueden abrazar conscientemente el Proyecto de la Ilustración» (1995, 526).

Según Galston, para evitar resultar ser controvertido, al liberalismo no le queda otra que renunciar a la autonomía individual. Para Kymlicka, en cambio, una propuesta así sencillamente deja de ser liberal. Según Kymlicka, una perspectiva liberal exige, para serlo, tanto libertad *entre* los grupos que sostienen doctrinas divergentes, como defiende Galston, como *dentro* de los propios grupos (1995: 212). Es decir, está comprometida no sólo con la tolerancia (hacia las comunidades) sino también con la autonomía (del individuo)¹⁹. Lo cual le obliga a introducir medidas restrictivas dirigidas a garantizar que los derechos individuales no son vulnerados por la comunidad a la que pertenecen los ciudadanos²⁰. Esto es algo que en cualquier caso el liberalismo político de Rawls *sí* contempla. Pero que resulta fatal para sus pretensiones de neutralidad y de estabilidad. Puesto que obliga a Rawls a asumir que, lejos de ser neutral, su propuesta de autonomía política incorpora, de manera inevitable, una concepción típicamente liberal y controvertida del bien.

7. Conclusiones

De acuerdo con el liberalismo político, una concepción de la justicia que apele únicamente a valores de la cultura política compartida satisface el requisito de resultar neutral entre las diferentes doctrinas comprensivas que existen en la sociedad civil, resultando susceptible de convertirse en el foco de un consenso superpuesto. En dicho consenso los ciudadanos (1) se comprometen moralmente con dicha concepción sin por ello (2) tener que renunciar a considerar

¹⁹ De todos modos, una apuesta sin cortapisas por la tolerancia en detrimento de la autonomía – como la que sostiene Galston – nos colocaría en la paradoja del pluralismo irrestricto planteada antes (*supra*. § 4) o resultaría controvertida, cuando menos, para quienes reclaman como legítima la intervención del estado en la promoción de la autonomía individual.

²⁰ Para un rechazo, desde un punto de vista liberal, de la postura de Kymlicka y más en general de la disyuntiva entre tolerancia y autonomía, vid. Barry (2001: iv).

que su doctrina particular – incluso cuando ésta es iliberal – es la doctrina verdadera ni (3) tener que incorporar a su repertorio axiológico los valores comprensivos del pluralismo irrestricto o la autonomía individual. Sin embargo, resulta difícil creer que los ciudadanos estén dispuestos a llevar la «doble vida» que aparentemente les exige el liberalismo político, desconectando sus *comportamientos públicos* de sus *motivaciones privadas*. Una exigencia así aumentaría las disonancias cognitivas de los individuos en lugar de reducir las, como se supone que debería ocurrir en la situación de estabilidad que persigue el liberalismo político. Y de hecho, en su descripción del paso de un acuerdo de *modus vivendi* a un consenso superpuesto, Rawls apela a la capacidad de los ciudadanos para *revisar y ajustar* sus convicciones comprensivas a la luz de la concepción política de la justicia (1993: 193). Esto explicaría, por lo demás, que «la aceptación de la concepción política [de la justicia] descansa en el conjunto de razones determinadas por la doctrina comprensiva afirmada por cada ciudadano» (*ibíd.*: 203). Es decir, que cada ciudadano pueda apoyar la concepción política de la justicia *en los términos establecidos por su propia doctrina*, como asegura Rawls que ocurre en los casos de consenso superpuesto. Pero supone, a fin de cuentas, asumir que el liberalismo político exige a los ciudadanos que «liberalicen» sus convicciones comprensivas para poder ser considerados razonables (Mouffe, 2005: 223). Implica asumir, en definitiva, que el liberalismo político no sólo no resulta *político* sino que, de hecho, incorpora una concepción comprensiva del bien en sí misma. Lo cual da pie a que resulte *razonablemente rechazado* en sus propios términos, haciéndolo paradójicamente inestable.

Referencias

- BARRY, B. (1995), *La justicia como imparcialidad*, trad. J. P. Tosaus, Barcelona, Paidós, 1997.
- BARRY, B. (2001), *Culture and Equality. An Egalitarian Critique of Multiculturalism*, Cambridge, Polity.
- CLARKE, S. (1999), «Contractarianism, Liberal Neutrality, and Epistemology», en *Political Studies*, 47.
- COHEN, J. (1986), «An Epistemic Conception of Democracy», en *Ethics*, 97.
- ESTLUND, D. (1993), «Making Truth Safe for Democracy», en D. Copp, J. Hampton y J. Roemer (comps.), *The Idea of Democracy*, Cambridge, Cambridge U.P.
- GALSTON, W. (1995), «Two Concepts of Liberalism», en *Ethics*, 105.

- GARGARELLA, R. (2006), «El constitucionalismo según John Rawls», en C. Amor (comp.), *Rawls post Rawls*, Buenos Aires, Prometeo.
- GARRETA, M. (2006), «Legitimidad política, neutralidad estatal y razonabilidad», en C. Amor (comp.), *Rawls post Rawls*, Buenos Aires, Prometeo.
- GRAY, J. (2000), *Las dos caras del liberalismo*, trad. M. Salomón, Barcelona, Paidós, 2001.
- HONIG, B. (1993), *Political Theory and the Displacement of Politics*, Ithaca, Cornell U.P.
- HUNTINGTON, S. (1996), *El choque de civilizaciones y la reconfiguración del orden mundial*, trad. J. P. Tosaus, Barcelona, Paidós, 2005.
- JOPPKE, C. (2004), «Los musulmanes y el velo: Alemania vista a través de la experiencia de Francia», en *Revista internacional de filosofía política*, 24.
- KYMLICKA, W. (1995), *Ciudadanía multicultural*, trad. C. Castells, Barcelona, Paidós, 1996.
- LARMORE, C. (1987), *Patterns of Moral Complexity*, Cambridge, Cambridge U.P.
- LARMORE, C. (1990), «Political Liberalism», en *Political Theory*, 18/3.
- LOTT, M. (2006), «Restraint on Reasons and Reasons for Restraint: A Problem for Rawls's Ideal of Public Reason», en *Pacific Philosophical Quarterly*, 87.
- MCCARTHY, T. (1994), «Kantian Constructivism and Reconstructivism: Rawls and Habermas on Dialogue», en *Ethics*, 105.
- MOUFFE, C. (1993), *El retorno de lo político*, trad. M. A. Galimardini, Barcelona, Paidós, 1997.
- MOUFFE, C. (2005), «The Limits of John Rawls's Pluralism», en *Politics, Philosophy and Economics*, 4/2.
- NAGEL, T. (1987), «Moral Conflict and Political Legitimacy», *Philosophy & Public Affairs*, 16/3.
- NAGEL, T. (1991), *Igualdad y parcialidad*, trad. J. F. Álvarez, Barcelona, Paidós, 2006.
- QUONG, J. (2007), «Political Liberalism without Escepticism», *Ratio*, en prensa.
- RAWLS, J. (1971), *A Theory of Justice*, Cambridge, Harvard U.P.
- RAWLS, J. (1989), «The Domain of the Political and Overlapping Consensus», *NYU Law Review*, 64.
- RAWLS, J. (1993), *El liberalismo político*, trad. A. Domènech, Barcelona, Crítica, 2004.
- RAWLS, J. (2001), *La justicia como equidad. Una reformulación*, trad. A. de Francisco, Barcelona, Paidós.
- RAZ, J. (1990), «Facing Diversity: The Case of Epistemic Abstinence», en *Philosophy & Public Affairs*, 19/1.
- ROEMER, J. (2001), «Three Egalitarian Views and American Law», en *Law & Philosophy*, 20/4.
- ROSAS, J. (2000), *A Philosophy of Restraint. Justice and Pluralism in the New Theory*

of Political Liberalism, tesis, Florencia, European University Institute.

SCANLON, T. M. (1982), «Contractualism and Utilitarianism», en A. Sen y B. Williams (comps.), *Utilitarianism and Beyond*, Cambridge, Cambridge U.P.

STASI, B. (2003), *Rapport au Président de la République*, París.

SUNSTEIN, «The Law of Group Polarization», en J. Fishkin y P. Laslett (comps.), *Debating Deliberative democracy*, London, Blackwell.

WALDRON, J. (1999), *Derecho y desacuerdos*, trad. J. L. Martí y A. Quiroga, Madrid, Marcial Pons, 2005.

WENAR, L. (1995), «*Political Liberalism: An Internal Critique*» en *Ethics*, 106.

CULTURA CLÁSSICA

Da caducidade dos impérios: o caso de Roma

VIRGÍNIA SOARES PEREIRA
(Universidade do Minho)

«Alguma coisa na queda do Império Romano me incomoda.
Sei que há bibliotecas sobre o assunto,
mas não percebo muito bem.»

MÁRIO DE CARVALHO

Resumo: Poucos acontecimentos da história mundial serão tão conhecidos de todos como a queda de Roma e do Império Romano. Cidade de humildes origens, Roma transformou-se, por acção conjunta da sua *virtus* e da sua *fortuna*, na cidade *Caput mundi*, na *Aeterna Roma*. E tal força alcançou que tem sido difícil explicar o seu desaparecimento. Perante esta perplexidade, ocorre perguntar: Que sentido fazia para os Romanos a expressão *aeterna Roma*? Que leitura fazer dos votos pela perenidade de Roma e do Império? E que dizer da grande e angustiada interrogação de S. Jerónimo: «*Quid saluum est, si Roma perit?*»

Palavras-chave: perenidade de Roma; *Romae laudes*.

Abstract: Very few events of world history are as well known as the fall of Rome and of the Roman Empire. A city of humble origins, Rome was transformed, through its joint *uirtus* and *fortuna*, into the *Caput mundi* city, viewed as *Roma Aeterna*. And it gained such power that it has been difficult to explain its decline. Facing such a perplexity, one remembers to ask: What meaning did the expression *aeterna Roma* have for the Romans? How can one interpret the oaths to prolong Rome and the Empire? And what about the great and anguished question of S. Jerome: “*Quid saluum est, si Roma perit?*”

Palavras-chave: perenidade de Roma; *Romae laudes*.

1. Introdução

No romance *Um deus passeando pela brisa da tarde*, de Mário de Carvalho – narrativa histórica cuja acção decorre na Lusitânia, nos tempos de Marco Aurélio e do seu sucessor Cómodo (primeira metade do séc. III d. C.) –, assiste-se a uma generalizada agitação política e social, motivada não apenas por constantes incursões de povos árabes na região, mas também pelo aparecimento de um novo movimento religioso, que se identifica com o sinal do peixe e se vai insinuando e espalhando por toda a parte. Estão em confronto dois mundos: o velho mundo romano e pagão, representado, entre outros, pela figura de um duúnviro que via tudo a desabar em seu redor e tinha dificuldade em compreender o que se passava, e um novo mundo proveniente de um novo movimento religioso e sectário que desprezava e condenava, com irredutibilidade, aquele velho mundo, contrapondo-lhe a mensagem de Cristo.

Como esclareceu o próprio Mário de Carvalho (em entrevista na qual justifica o teor e alcance da sua obra), o romance levanta a questão, que continua irrespondível, da queda de um grande império. Dizia então o autor:

«As minhas preocupações não podem deixar de estar presentes nos livros que faço. Quando escrevo um livro sobre a Lusitânia romana – *Um Deus Passeando...* –, deve ser claro para o leitor que estou a pensar nos dias de hoje, sem com isso procurar fazer um paralelismo estrito, que as situações não são comparáveis. Essa inquietação minha está lá. Alguma coisa na queda do Império Romano me incomoda. Sei que há bibliotecas sobre o assunto, mas não percebo muito bem.»¹

A sensação de inquietude e perplexidade revelada nestas palavras tem-se acentuado nos últimos tempos e muitos são os que se interrogam sobre a sustentabilidade da presente ordem mundial e, em contexto de filosofia da história, sobre o fim dos impérios e as suas

¹ Entrevista publicada na revista *Ler* (do Círculo de Leitores), n.º 34 (Primavera de 1996), pp. 40-49, p. 46. Sobre o recurso ao romance histórico como forma de avaliar o tempo presente, veja-se Osvaldo Silvestre, «Mário de Carvalho: Revolução e contra-revolução ou um passo atrás e dois à frente», in *Colóquio/Letras*, n.º 147/148 (1998), pp. 209-229 (pp. 218-220), e Maria de Fátima Marinho, «O sentido da história em Mário de Carvalho», in *Revista da Faculdade de Letras «Linguas e Literaturas»*, Porto, XIII, 1996, pp. 257-267.

causas². A complexidade do mundo actual, o sentimento de insegurança que a todos atinge, o declinar de velhas potências e sinais da emergência de novas, tudo traz inevitavelmente à memória o complexo de causas, inúmeras e múltiplas – políticas, económicas, demográficas, sociais, militares, morais ou religiosas –, que conduziram à ruína do Império Romano, isto é, à queda – para muitos impensável e inexplicável – de uma grande cidade imperial que fora, por longos séculos, *caput mundi*. A preocupação com esta questão é já antiga, mas foi sobretudo a partir da publicação da conhecida *História do declínio e queda do Império Romano*, de Edward Gibbon, datada de finais do século XVIII, que muito se meditou e escreveu sobre as causas do chamado declínio do Império Romano, muito em particular do Império do Ocidente, cuja «certidão de óbito» costuma trazer a data de 476³, mas que na realidade aconteceu algumas décadas antes. Na primeira linha dos motivos geralmente carreados para explicar o acontecido estão as constantes arremetidas de povos germânicos, que começaram a pressionar o *limes* (os *limites*) do território romano já em meados do século III e que se intensificaram e atingiram o coração do Império – a cidade de Roma – no século V, mais especificamente no ano de 410, quando os Visigodos, sob o comando de Alarico, saquearam a cidade. De há tempos a esta parte vêm-se sucedendo os sintomas claros dos problemas que atingem e minam esse Império: uns chamam-lhe cansaço, apatia, falta de ânimo e de vitalidade; outros invocam como causa fundamental o enfraquecimento geral do mundo romano, resultante de lutas de classe, de crises económicas e financeiras, de conflitos religiosos; outros ainda constatam que, apesar de tudo, o orbe romano continua a ser, pelos níveis de vida alcançados, um espaço apetecível para outros povos, que por isso mesmo forcem a sua entrada, ao mesmo tempo que fogem, em sucessivas vagas de fugitivos, da pressão e da ameaça dos nómadas da Ásia⁴. Para avaliar a difi-

² Veja-se, de Pierre Grimal, «La philosophie de l'histoire face à l'angoisse de notre temps», in *Rome, La Littérature et l'Histoire*, Tome II, Rome, École Française de Rome, 1986, pp. 1261-1273.

³ Esta data de 476, convencional, assinala a deposição do último imperador do Ocidente, Rómulo Augústulo.

⁴ Peter Brown, *O fim do mundo clássico. De Marco Aurélio a Maomé*. Trad. de António Gonçalves Mattoso, Lisboa, Editorial Verbo, 1972, p. 126, fala na complexidade e multiplicidade das causas do colapso do governo imperial, somando aos motivos de ordem moral os de ordem económica e social. Sobre esta matéria veja-se também, entre outros, Pierre Riché, *As invasões bárbaras*. Trad. port. de Maria Vallenstein, Mem Martins, Publicações Europa-América, s.d. (1992), e ainda André Piganiol, *Histoire de*

culdade da questão, vale a pena ter presente o seguinte: num estudo publicado na Alemanha no ano de 1984 são aduzidos cerca de 210 (duzentos e dez!) factores que teriam estado na origem da queda do Império⁵.

Perante um tão complexo problema como o das causas do fim de Roma, há mesmo historiadores que ou desistiram de tentar explicar esse fenómeno ou deixaram de se lhe referir com o termo 'queda' e preferiram defender a ideia de uma contínua mudança e gradual transição do Império Romano do Ocidente para a Idade Média⁶. Hoje tende-se a privilegiar esta perspectiva da transformação e preferem-se termos como mudança mais ou menos contínua, «modificações inevitáveis, evolução criadora de novidades»⁷. Na verdade, Roma cai em meados do século V. Todavia, como observou Fustel de Coulanges, com esse embate não se desmorona a *ciuitas*, «es decir, la ciudad en sua faz sacra y fundacional. Esta se había difundido en las diferentes provincias del império por obra de la misión civilizadora de Roma y vivía, en consecuencia, transfigurada proporcionando los pilares básicos de la

Rome, Paris, Presses Universitaires de France, 1977 (6.ª ed.), pp. 501-522, que defende que Roma não morreu de morte natural, foi assassinada; vd. igualmente Averil Cameron, *The Later Roman Empire, AD 284-430*, London, Fontana Press, 1993, pp. 190-194, sobre a impossibilidade de decidir sobre o que pesou mais no desfecho do Império do ocidente; a mesma opinião é expressa por Balsdon em *Roma. Historia de un Império*, tradução de Luís Gil, Madrid, Ediciones Guadarrama, 1970, pp. 240 e seguintes.

⁵ Informação colhida em Arther Ferrill, *La caída del Império Romano: Las causas militares*, Traducción de Pilar González Vermejo, Madrid, Biblioteca EDAF, 1998 (1986), p. 21. Esta obra apresenta uma boa Bibliografia Seleccionada nas pp. 289-302.

⁶ Para uma visão actualizada do problema, consulte-se Arther Ferrill, *op. cit.*, em especial o capítulo I. Sobre o período que vai de Marco Aurélio a Anastásio, fazendo a ponte entre o Império Romano e o Império Bizantino, veja-se Roger Rémondon, *La crise de l'empire Romain*, Paris, Presses Universitaires de France, 1970 (vasta bibliografia).

⁷ Jean-Rémy Palanque, *Le Bas-Empire*, Paris, P.U.F., 1971, p. 6. Sobre este tema magno da cultura ocidental e actual, o da *inclinatio* do Império ou o da crise do mundo antigo, vejam-se ainda, entre tantos outros estudos e ensaios: Santo Mazzarino, *O fim do mundo antigo*. Trad. de Pier Luigi Cabra, São Paulo, Livraria Martins Fontes Editora, 1991; Peter Brown, *O fim do mundo clássico* cit.; Joseph Vogt, *The Decline of Rome, The metamorphosis of Ancient Civilization*. Translated from the German by Janet Sondheimer. Weinfeld - London, 1967; H.-I. Marrou, em *Decadência romana ou Antiguidade tardia?*, trad. port. de Henrique Barrilaro Ruas, Lisboa, Editorial Aster, 1979; P. Courcelle, *Histoire littéraire des invasions germaniques*, Paris, Études augustiniennes, 1964 (3.ª ed.); Michel Banniard, *Génese cultural da Europa*. Trad. de Alice Nicolau. Lisboa, Terramar, 1995; Bryan Ward Perkins, *A queda de Roma e o fim da civilização*. Trad. de Inês Castro. Lisboa, Alêtheia Editores, 2006.

sociedade ocidental»⁸. O que sucedeu depois foi, não a queda do Império, como tem sido dito desde Edward Gibbon, antes a transformação do mundo romano, uma marcha lenta em direcção à Idade Média.

Há, contudo, quem reformule a questão e considere que a verdadeira pergunta a fazer não é, na verdade, «quais as causas do declínio e queda do Império Romano?», mas sim «por que é que o Império Romano durou afinal tanto tempo?», como escreveu António Estrela Teixeira, que recupera uma ideia já presente na *História do declínio e queda do Império Romano*, de Edward Gibbon e que foi retomada por outros⁹.

Considerando tudo isto, e tendo presente que a expressão *Roma aeterna* tem povoado o imaginário ocidental, é lícito tentar indagar que consciência (ou sentimento) tiveram os Romanos (e os Gregos) da decadência do Império, quer dizer, se previram o seu colapso ou se acreditaram convictamente na sua perenidade. Por outras palavras, é lícito perguntar que peso ou significado tinham para os próprios expressões tantas vezes reiteradas como *Roma Aeterna* ou *Aeternitas Imperii*¹⁰.

2. A *aeternitas imperii*

A chamada grandeza de Roma nunca deixou de causar, a Romanos ou estrangeiros, uma forte impressão. Pela monumentalidade da

⁸ H. Bauzá, «Roma y el destino de Occidente», in *As Humanidades Greco-Latinas e a civilização do Universal*. Congresso Internacional, Actas, Coimbra, Instituto de Estudos Clássicos, 1988, p. 164. A Oriente, o Império Romano continuou por mais cerca de mil anos, tendo com centro Constantinopla e como língua o Grego. Sobre a cultura literária no Oriente, desde a queda de Roma até à sua emergência na Europa Ocidental durante o Renascimento, consulte-se N. G. Wilson, *Scholars of Byzantium*, revised edition, London, Duckworth, 2003 (1996).

⁹ António Estrela Teixeira, *A Herança de Roma (Conhecer a Europa)*, Mem Martins, Publicações Europa-América, 2001, cap. II (Um povo e o seu Império: Os Romanos, pp. 33-54) e cap. VIII (Conclusões finais, pp. 267-279). Sobre o pensamento de Edward Gibbon, veja-se Gilbert Highet, *La tradición clásica*, II, Trad. esp., México, Fondo de Cultura Económica, 1996 (3.ª reimpr.), pp. 89-102.

¹⁰ Como vem gravado em duas significativas moedas (vide Michael Grant, *Roman History from Coins*, Cambridge, At the University Press, 1969, Pl. 3, n.ºs 2 e 5). Segundo Laurent Pernot (*Éloges grecs de Rome. Traduits et commentés par Laurent Pernot*. Paris, Les Belles Lettres, 1997, p. 39, n. 92), «L'éternité de Rome, on le sait, était une sorte de dogme officiel».

cidade e do Império, pela sua extensão no tempo e no espaço, pela sua organização, «los romanos de todas partes llegaron a creer en la *Roma aeterna*, la ciudad eterna»¹¹. E não faltam sinais dessa crença, que cedo se transformou em mito. Roma foi venerada como *dea Roma* e o povo romano tinha a sua própria divindade protectora, o seu *genius*, como se vê profusamente retratado em moedas dedicadas GENIO POPVLI ROMANI, Ao Génio do Povo Romano, ao longo do período imperial. Cunhado e divulgado por todo o império, este tipo de moeda ao *Genius P. R.*, celebrado como garante da dominação de Roma sobre o universo, funcionava como uma espécie de *slogan* propagandístico, que acentuava a universalidade de Roma e a unidade imperial¹². E são estes conceitos, juntamente com os de civilização, paz e eternidade, que definem, por largo tempo, a ideia de Roma como *orbis terrarum*.

De tudo isto nos dão testemunho os textos antigos referentes a Roma, que ora tendem a apresentá-la em termos largamente encomiásticos (estamos então no âmbito do *topos* das *laudes Romae*, expressão clara, rasgada e assertiva da superioridade de Roma), ora expressam o profundo desejo de que a grande Roma não pereça (sob a forma de um *votum*, prece ou súplica pela eternidade de Roma).

2.1. As *laudes*

No capítulo das *laudes*, o mais antigo elogio de Roma que se conhece pertence a Políbio, historiador grego do séc. II a.C. e grande amigo da família dos Cipiões, que, no início das suas *Histórias*, não esconde todo o seu espanto e admiração pela grandeza de Roma:

«O que há de paradoxal nos acontecimentos que escolhemos como tema para tratar é suficiente para provocar e incitar toda a gente, novos e velhos, a ler o meu trabalho. Na verdade, quem haverá de tão mesquinho ou frívolo que não queira saber de que modo e com que espécie de governo é que quase todo o mundo habitado, conquistado em menos

¹¹ Arther Ferrill, *op. cit.*, p. 20.

¹² Moedas com a legenda *Genio Populi Romani* podem ver-se em Michael Grant, *op. cit.*, Pl. 3, n.º 3 e 1. Consulte-se Michel Christol, «Rome et le peuple romain à la transition entre le Haut et le Bas Empire: Identité et tensions», in AA.VV., *Identità e Valori: Fattori di Aggregazione e fattori di crisi nell'esperienza politica antica*, Roma, «L'Erma» di Bretschneider, 2001, pp. 209-225, p. 210. Segundo este autor (p. 213), foi Floro (II, 1.2) quem mais pôs em relevo a entidade histórica representada pelo povo romano, referido como *princeps populus, victor gentium orbisque possessor*.

de cinquenta e três anos, caiu sob um poder único, o dos Romanos? Facto ao qual não se encontram antecedentes. [...]»¹³.

Este passo abre caminho ao conhecido debate em torno das razões do poderio romano, que oscilaram, desde Políbio, entre dois valores, o da *uirtus* e o da *fortuna*. Fascinado pelo poder romano, o historiador grego entendia que ele se devia a um conjunto de factores associados não apenas à sorte (*fortuna*), mas também às reais capacidades (à *uirtus*) dos Romanos¹⁴. Na verdade, e ultrapassadas que foram as dificuldades de crescimento e afirmação, em luta contra povos fortes como os Etruscos, os Gauleses e acima de tudo os Cartagineses, os Romanos passaram a ser vistos como um povo superior, dotado de grandes capacidades de resistência e organização. Acreditou-se que estariam destinados a dominar o mundo, embora já se soubesse ou pressentisse que o seu império haveria de ter um fim¹⁵.

Estava lançado o mote da excelência romana. Expressões como *maxima rerum, pulcherrima urbs, fortunatissima* são frequentes não apenas no período republicano (como em Cícero), mas também no tempo de Augusto (Tíbulo, Propércio, Ovídio) e depois em Lucano, Estácio, Sílio Itálico e ainda nos poetas da tarda latinidade¹⁶. Para Cícero, por exemplo, Roma era *urbem pulcherrimam florentissimamque* (*Cat. II, 13, 29*), «cidade tão bela e florescente», ou *hoc domicilium clarissimi imperii, fortunatissimam pulcherrimamque urbem*

¹³ *Hist. 1.4-6*, em tradução de M. Helena da Rocha Pereira, in *Romana. Antologia da Cultura Latina*, p. 269. Para dar o devido realce à supremacia dos Romanos, Políbio compara-os com os Persas, os Lacedemónios e os Macedónios, cujos impérios sempre foram inferiores no tempo e no espaço. Em seu entender, os Romanos prepararam-se lentamente para alcançarem o império e a dominação universais, trazendo consigo a necessária estabilidade (vd. P. Grimal, «La philosophie de l'histoire face à l'angoisse de nôtre temps», in *op. cit.*, p. 1263).

¹⁴ Veja-se, a este respeito, Jean-Louis Ferrary, *Philhellénisme et Impérialisme. Aspects idéologiques de la conquête romaine du monde hellénistique, de la seconde guerre de Macédoine à la guerre contre Mithridate*, Paris-Rome, École Française de Rome, Palais Farnèse, 1988, capítulo 2 («Polybe et l'empire de Rome»), pp. 265-348.

¹⁵ Políbio sabia que as leis universais (nascimento, crescimento e morte) se aplicavam também a Roma. Por isso lembra (XXXVII, 22) como Cipião Emiliano chorava perante a destruída (por ele) Cartago, citando as famosas palavras de Heitor quando se despedia de Andrómaca (*Iliada*, VI, 448-449): «Um dia virá em que ela há-de morrer, a sagrada Ílion, e Príamo e o seu povo...». Segundo P. Grimal, *op. cit.*, p. 1262, os Romanos tiveram a angústia do fim, do desaparecimento, de se perder o nome romano (sobretudo durante as guerras contra Aníbal e as guerras civis).

¹⁶ Veja-se Virgílio. *Enciclopedia Virgiliana*, vol. IV, Roma, 1996, s.u. *Roma*, cols. 516-556.

(*Cat.* III, 1), «sede do mais ilustre império, esta cidade cheia de opulência e beleza», enquanto Marcial (10.103.9) considera *pulcherrima* e *domina* a sua amada Roma: *moenia dum colimus dominae pulcherrima Romae* («enquanto eu habito as admiráveis muralhas de Roma imperial»). Quanto à expressão *urbs aeterna* (epíteto que, associado a Roma, surge pela primeira vez em Tibulo) e ao conceito que veicula, os exemplos da sua ocorrência poderiam multiplicar-se¹⁷, embora deva observar-se que nem todos partilhavam deste sentimento de orgulho pela grandeza e perenidade de Roma¹⁸.

Mas é, sem dúvida, no tempo de Augusto que a afirmação de uma confiança inabalável na majestade e eternidade de Roma surge com a máxima força. A *Pax Romana* e a *Roma Aeterna* constituem então como que um binómio indissociável, assegurado pela figura do *Princeps* e pela protecção divina, como se conclui da leitura de Virgílio, Horácio e Propércio, três grandes figuras que, cada um a seu modo, aderiram (apesar das hesitações) ao programa político de Augusto e à ideologia do seu principado, ou ainda de Tito Lívio, cuja obra histórica

¹⁷ Símbolo de eternidade, a Fénix ornamentava desde Adriano as moedas imperiais. E «Vossa Eternidade» (*Aeternitas Vestra*) tornou-se título e vocativo corrente dirigido ao Imperador (vd. Auguste Dupouy, *Rome et les Lettres Latines*, Paris, Librairie Armand Colin, 1935, pp. 216-217: «*Accipiat Aeternitas Vestra* - in *Symachi Relatio*, § 7»). É conhecida uma inscrição monetária, dos tempos de Constâncio II e Constante (c. 348-350), que celebra a renovação dos tempos através da representação de uma fénix radiada e a legenda *Fel(ix) Temp(orum) Reparatio*. Uma inscrição dedicatória de uma estátua de *Aion* em Eléusis diz que o monumento foi erigido «pelo poder de Roma e a eternidade do Império» (veja-se Luisa Musso, «Governare il tempo naturale. Provedere alla *felicitas* terrena. Presiedere l'ordine celeste», in Serena Ensoli ed Eugénio La Rocca (a cura di), *Aurea Roma. Dalla città pagana alla città Cristiana*. Roma, 'L'Erma' di Bretschneider, 2000, pp. 373-388, p. 377, nn. 50 e 51).

¹⁸ Interessante, a este título, o artigo de W. V. Harris, «Roma vista desde fuera», in *Semanas de Estudios Romanos*, Universidad de Valparaíso, vol. XI (2002), pp. 51-64, onde se recordam comentários mais ou menos hostis a Roma e ao seu imperialismo. Do ponto de vista dos povos vencidos, deixou testemunho, por exemplo, Júlio César (*De bello Gallico* VII, 77, 15-16), que atribui ao chefe gaulês Critognato estas palavras: «Quanto aos Romanos, que outra coisa buscam ou desejam que não seja, movidos pela cobiça, instalarem-se - quando sabem que uma nação é gloriosa e as suas armas poderosas - nos seus campos e nas suas cidades e amarrá-los a uma eterna escravidão? E a verdade é que por nenhum outro motivo fizeram a guerra. Ora, se ignorais o que eles fazem com povos longínquos, ponde os olhos no que se passa nesta parte da Gália, que confina connosco: reduzida a província, recebidas novas leis e instituições, submetida às *secures*, vive dominada por uma perpétua escravidão». Note-se que Critognato utiliza duas expressões - *aeterna seruitus* e *perpetua seruitus* - que evocam, por contraste, a eternidade de Roma (*aeterna Vrbs*) e do seu poder. O domínio absoluto de Roma pressupõe a submissão absoluta dos outros.

tem sido vista como uma celebração épica de Roma, em prosa. O sentimento de que a cidade de Rómulo estivera, desde as suas origens, sob uma especial protecção divina está presente em muitos textos antigos, nomeadamente neste famoso passo do prefácio ao Livro I do *Ab urbe condita*, de Tito Lívio:

«Quanto aos acontecimentos anteriores à fundação da cidade ou à própria intenção de a fundar, que andam adornados mais com ficções poéticas do que transmitidos por meio de incorruptíveis registos de factos, não é minha intenção nem confirmá-los, nem refutá-los. Esse é um privilégio concedido aos antigos: que, confundindo as acções humanas com as divinas, tornem os primórdios das cidades mais augustos. E se a algum povo deve ser permitido considerar divinas as suas origens, e atribuir aos deuses a sua autoria, a glória militar do povo romano é tal que, quando afirma que o seu pai e pai do seu fundador é, de preferência a todos os outros, Marte, os povos do mundo aceitam isto com tanta serenidade como aceitam o domínio romano»¹⁹.

Este texto espelha bem a forma como Tito Lívio interpretou, na qualidade de historiador augustano, a mensagem que o *Princeps* quis legar à posteridade. Segundo lembrou A. Espírito Santo, no século de Augusto, ao ideal estético da sobriedade e harmonia correspondia, na política, o ideal da ordem e da paz augustana, «que se alimentava da propaganda de uma Roma nascida à sombra de uma providência protectora e destinada a permanecer para sempre»²⁰.

Outros historiadores seguiram os passos de Tito Lívio, como o grego filo-romano Dionísio de Halicarnasso, que foi para Roma em 29 a.C., depois da vitória de Augusto na batalha de *Actium*, e aí se associou à ideologia do principado. Nas suas *Antiguidades Romanas* não deixará de tentar provar que os primórdios de Roma foram grandes e gloriosos e que a sua hegemonia foi superior à dos outros povos em importância e duração. São muito sugestivas estas suas palavras (3. 5):

«Eu escrevo sobre uma cidade que é a mais ilustre de todas e sobre factos mais brilhantes do que quaisquer outros. Não sei que mais hei-de dizer.»

¹⁹ Tito Lívio, *Ab urbe condita*, prefácio ao Livro I, §§ 6-8, em tradução de Paulo Farmhouse Alberto.

²⁰ In Rui Manuel Sobral Centeno (Coord.), *Civilização Clássica – Roma*, Lisboa, Universidade Aberta, 1997, p. 256. Num outro passo (4.4.4), Tito Lívio referiu-se à cidade como *in aeternum urbe condita, in immensum crescente*, por outras palavras, uma cidade sem limites no espaço e no tempo.

Voltando aos poetas augustanos, é inegável que todos afinaram pelo diapasão do *Princeps*. A admiração e confiança de Virgílio na superioridade do estado romano é bem conhecida e está já patente na *Buc. I*, quando Títilo compara Roma às outras cidades:

«A cidade a que chamam Roma, pensei, ó Melibeu
 – tolo que eu era! – fosse igual a esta nossa, onde nós, pastores,
 tanta vez levamos as tenras crias, às ovelhas tiradas.
 Assim como sabia que os cachorrinhos c'os cães se parecem,
 Co'as mães os cabritos, assim comparava grandes a pequenas coisas.
 Mas esta de tal modo entre as outras cidades ergue a cabeça,
 Quanto os ciprestes o fazem entre os flexíveis viburnos»²¹.

O símile aqui presente, de procedência rural, ilustra na perfeição a medida do espanto que a Roma cesárea já então produzia no poeta provincial. Mas é na *Eneida* – o poema do Século – que a ideia de uma Roma eterna emerge de forma constante e estruturante. Nas suas míticas origens troianas, a cidade, magnificada como *maxima rerum* (VII, 602), é aí celebrada como realização futura de uma grande ordem universal, sendo essa realização projectada na ainda distante época de Augusto, isto é, anunciada e antecipada por meio de numerosas visões e profecias. No centro do poema, e em palavras de claro alcance político atribuídas a Anquises (VI, 851-853), Virgílio define para sempre o estatuto do Romano como o de um povo cujo lugar no mundo se deve à sua capacidade de organização e imposição de vontades (v. 852: *pacique imponere morem*). Deste modo, ao atribuir a Eneias (prefiguração de Augusto) a missão de civilizar o mundo, Virgílio, o poeta romano, contribuiu para reforçar a segurança que em si mesmos e no

²¹ *Buc. I*, vv. 19-25, em tradução de M. Helena da Rocha Pereira in *Romana (Antologia da Cultura Latina)*, Coimbra, 1996. Desta admiração por Roma ficará claro eco nas *Bucólicas* de Calpúrnio Sículo (segunda metade do séc. I d.C.), numa das quais (a *Buc. VII*) se dá conta do espanto de um pastor pela grandeza da capital e dos espectáculos que oferece. A cena decorre num anfiteatro, onde um velho entabula conversa com o pastor Córídon, que fora a Roma para assistir aos grandes Jogos, e comenta desta forma o seu espanto perante a grandiosidade do que via: «Por que estás tão admirado, ó campónio, ao contemplares toda esta magnificência, tu que ignoras o ouro e apenas conheces casas humildes, choças e cabanas solitárias? Eu próprio, apesar de já trémulo, encanecido e envelhecido, aqui em Roma, estou completamente extasiado diante de todas estas coisas. Até para mim é irrelevante tudo quanto vi em anos anteriores e desprezível todo o espectáculo antes presenciado». (Calpúrnio Sículo, *Buc. VII*, vv. 40 e sgs.; tradução de João Beato).

Princeps tinham os Romanos²². A própria ideia de uma cidade que de humildes começos se alcandorou ao cume do esplendor – um dos temas recorrentes da propaganda de Augusto e da poesia augustana – contribui igualmente para sustentar o orgulho dos Romanos²³. Virgílio não deixou de o sugerir no canto VIII da *Eneida*, ao conduzir Eneias ao modesto palácio de Evandro. Também Propércio consagra a Elegia 1 do Livro IV (o livro das chamadas elegias romanas, de teor patriótico) à *maxima Roma* (v. 1), aos valores e mitos da cidade, assinalando os inícios modestos de Roma e contrapondo-os aos tempos modernos, sumptuosos, augustanos.

Paul Zanker estudou o poder da imagem no tempo e na ideologia de Augusto e observa que, depois de dez anos de renovação religiosa e moral, se via nos edifícios e nas imagens que «la confianza en la durabilidad del estado restablecido y la fe en su conductor crecían por doquier»²⁴. Era o início de uma nova era de felicidade – um sentimento que invadia todas as esferas da vida romana e se manifestava em todas as acções daquele que ficará na história como o «divino Augusto».

Tornou-se até frequente, nesse tempo, associar à *maxima Urbs* a expressão *orbis terrarum*, traduzindo-se desta forma a identificação das fronteiras do Império com os limites do mundo conhecido. Assim acontece nas *Res Gestae Divi Augusti*, verdadeiro testamento político no qual o *Princeps* deixa exarado ter submetido o mundo ao império de Roma²⁵. E já a sua famosa estátua *thoracata*, conhecida como a

²² Vd. P. Zanker, *Augusto y el poder de la imágenes*, Madrid, Alianza Editorial, 1992, p. 231. Ao longo da sua história, Roma afirmou-se inequivocamente como um centro de poder capaz de impor a sua vontade aos povos que gravitavam na sua órbita política e militar.

²³ Sobre este *topos*, veja-se, por exemplo, Peter White, *Promised Verse (Poets in the Society of Augustan Rome)*, London, Massachusetts, Harvard University Press, 1993, pp. 182-190 («Primeval Rome»).

²⁴ P. Zanker, *op. cit.*, p. 201.

²⁵ Veja-se Claude Nicolet, *L'Inventaire du monde*, Paris, Fayard, 1988, pp. 46-48. Para a compreensão da ideologia de Augusto é fundamental a leitura das referidas *Res Gestae Divi Augusti* («Os Feitos do Divino Augusto»). Este importantíssimo texto, exarado no final de vida, destinava-se a ser gravado em placas de bronze e colocado diante do mausoléu do *Princeps*, em Roma, e dele se fizeram cópias levadas para vários pontos do Império. Nesse documento impar, Augusto refere os seus actos mais importantes, o seu *cursus honorum* e a sua acção política, as suas despesas e liberalidades e, por fim, as acções exteriores e as acções diplomáticas que o conduziram à conquista do *orbis terrarum*. O preâmbulo começa assim: *Rerum gestarum divi Augusti, quibus orbem terrarum imperio populi Romani subiecit, [...]*. Existe uma importante tradução integral

estátua de Augusto de Prima Porta, datada de cerca de 20 a.C., dera sinal evidente da submissão dos povos ao império romano-augustano, embora os Romanos soubessem bem que a Oriente os Persas não tinham sido dominados.

Na esteira do *Princeps*, os poetas da época augustana deram voz à sua confiança nas potencialidades de Roma e do Império, acreditando que esse império não teria fim, como profetizou Júpiter (*imperium sine fine dedi*) no início da *Eneida*, e como decorre de tantas outras expressões dessa confiança infinita. Virgílio, por exemplo, exprime essa confiança inabalável num passo de funda emoção, o epicédio a Niso e Eurialo – dois troianos unidos por fortes laços da amizade e caídos em combate:

«Afortunados um e outro! Se algum poder têm os meus cantos,
nenhum dia vos verá sair da memória dos tempos,
enquanto a casa de Eneias se apoiar sobre o rochedo imóvel do Capitólio
e o senhor romano conservar o império»²⁶.

Em comentário ao passo, Jacques Perret observa como o poeta associa a promessa de glória para os jovens à duração de Roma, identificada com o *immobile saxum*, o rochedo imóvel, do Capitólio. E lembra, como não podia deixar de ser, palavras bem conhecidas de uma das mais famosas odes de Horácio (*Od.* 3. 30. 8-9): *dum Capitolium scandet cum tacita uirgine pontifex*, ‘enquanto ao Capitólio subir, com a virgem silenciosa, o pontífice’. Num caso como noutro, a duração da glória é vista como eterna, porque se acreditava plenamente na eternidade de Roma, simbolizada pelo pontífice e pela vestal percorrendo a *uia sacra*. A glória de Niso e Eurialo, bem como a fama do poeta estão indissolivelmente ligados à glória conferida pelas Letras e à eternidade de Roma.

Também Ovídio, apesar de relegado pelo *Princeps*, declara, no último livro das *Metamorfoses* (vv. 807-815), que o futuro de Roma está assegurado porque está escrito em letras de diamante numa tábua

do texto para português em M. Helena da Rocha Pereira, *Romana. Antologia da Cultura Latina*. Universidade de Coimbra, 2000, pp. 109-121. Um comentário aprofundado às *Res Gestae* bem como o texto latino e tradução encontram-se em P. A. Brunt and J. M. Moore (edd.), *Res Gestae Divi Augusti: The achievements of the Divine Augustus*, Oxford, Oxford University Press, 1967; tradução do texto em francês em R. Étienne, *Le siècle d'Auguste*, Paris, Armand Colin, 1978; tradução para italiano e comentário em Giovanna Marrone, *Ecumene Augustea*, Roma, «L'Erma» di Bretschneider, 1996, pp. 87-125.

²⁶ *Aen.*, 9, 446-449.

de bronze, ao mesmo tempo que, nos versos que encerram o poema (vv. 871-879), afirma a indestrutibilidade do seu nome e da sua fama: *per omnia saecula fama[...] uiuam* (vv. 878-879) – ‘por todos os séculos, famoso, viverei’²⁷.

Mas a época de ouro do século de Augusto teria o seu fim. Como escreveu A. Espírito Santo, com o desaparecimento dos grandes vultos que marcaram o século, assistir-se-á a uma inversão total da ideologia augustana, ao mesmo tempo que surgem novas formas de ver o mundo e a história. Disso é exemplo Pompeio Trogo, autor de uma história universal em 44 livros, que «apresenta uma visão da história em que Roma não passa de uma simples potência igual às outras e como elas destinada ao desaparecimento. Era o ataque da província (Trogo era natural da Gália) ao centralismo romano e ao mito providencialista das origens»²⁸. Disso é igualmente exemplo Lucano, que, no livro IX do seu *Bellum Ciuile*, a respeito da visita de César a Tróia, retoma o *topos* da contemplação de ruínas de cidades que outrora foram florescentes, o que pode ser, e tem sido, entendido como um sinal e um aviso de que o mesmo poderia acontecer a Roma²⁹.

Com a chegada do século II d.C., que representa a época de ouro do Império, voltam a surgir manifestações admirativas relativamente ao mundo romano. O retor Élio Aristides (c. 117 - c. 181), por exemplo, compôs, talvez por ocasião da celebração dos novecentos anos da fundação da cidade, em 147 d.C., um *Elogio de Roma*, um discurso panegírico no qual escreveu, a dado passo:

«Graças a vós, Romanos, o mundo tornou-se a pátria comum de todos os homens. (...) Vocês lançaram pontes sobre os rios, abriram caminhos pelas colinas das montanhas, povoaram lugares solitários (...) e fizeram reinar por toda a parte a ordem e a lei»³⁰.

²⁷ Sobre esta matéria, leia-se Don Fowler, *Roman Constructions. Reading in Postmodern Latin*, cap. 9 («The Ruin of Time: Monuments and Survival at Rome»), Oxford University Press, 2000.

²⁸ Arnaldo Espírito Santo, in R. M. Sobral Centeno (Coord.), *Civilização Clássica – Roma*, Lisboa, Universidade Aberta, p. 256.

²⁹ Veja-se o interessante artigo de Philip Hardie, «Augustan Poets and the Mutability of Rome» (vd. referência xompleta na nota 41), que lembra que Lucano não foi o primeiro romano a tomar consciência do facto. Já em 146 a. C. Cipião Emiliano, vendo Cartago destruída, «was prompted to muse on the mutability of Fortune and to wonder what the future might hold for Rome» (*op. cit.*, p. 59-60).

³⁰ *Elogio de Roma*, § 101 (cit. de Marie-Madeleine Martin, *Le Latin Immortel*, Vouillé, Diffusion de la Pensée Française, 1971, p. 25).

Roma é, para Aristides, incomparável. Este retor grego tinha a convicção de que o Império Romano não era apenas superior aos seus predecessores – em extensão, duração e organização – mas era o resultado da obra dos outros, que prepararam a sua grandeza. Defensor de uma concepção teleológica do destino romano, Aristides estava também convicto de que vivia na época melhor e mais civilizada de sempre³¹. Comungava, além disso, do dogma oficial da eternidade de Roma, como se deduz do modo como encerra o *Elogio de Roma*, nos §§ 108-109. Em palavras que contêm todos os ingredientes próprios do encómio, designadamente na associação do *adynaton* à prece, diz Aristides:

«Mas este feito empreendido desde o início, o de igualar o discurso à grandeza do Império, ultrapassa tudo o mais e necessita quase de um tempo igual ao da duração do Império – isto é, provavelmente, a eternidade. Por isso o melhor será, a exemplo dos poetas de ditirambos e de péans, concluir o meu propósito acrescentando uma oração. (109) Que sejam invocados todos os deuses e os filhos dos deuses, e que concedam a este império e a esta cidade que permaneçam eternamente florescentes e que não tenham fim antes que as massas de ferro flutuem à superfície do mar e que as árvores deixem de florir na primavera»³².

Entretanto, sobreveio a crise do século III. As dificuldades enfrentadas por Roma foram incalculáveis, tudo parecia desabar. Apesar disso, e quase inexplicavelmente, o século IV – um século de transição entre o velho e o novo mundo – voltará a dar sinais de renovação de

³¹ O *Elogio de Roma*, de Élio Aristides, é considerado, por Alain Michel, um dos primeiros elogios da civilização, que é obra e cimento do Império romano (Alain Michel, *La philosophie politique à Rome d'Auguste à Marc Aurèle*, Paris, Armand Colin, 1969, p. 338, n. 16). Vd. igualmente *Eloges grecs de Rome (passim)*. Neste aspecto, a opinião de Aristides coincide com a dos contemporâneos Ireneu e Tertuliano, segundo M. Rostovtzeff, que considera este discurso como «a melhor descrição, mais detalhada e completa que possuímos sobre o império romano no século II. Não se trata apenas de um testemunho de admiração sincera perante a grandeza de Roma, mas também de uma magistral análise política, tão rico em ideias como solidamente fundamentado» (cit. de Alejandro Bancalari Molina, «Antonino Pio y la Paz Romana: algunos alcances y propuestas», in *Semanas de Estudios Romanos*, vol. XI (2002), p. 101 e 94).

³² *Éloges grecs de Rome*, §§ 108-109, p. 119. Em comentário a este texto, Pernot esclarece, na nota 229, que se trata de dois *adynata* célebres, um referido em Heródoto (I, 165), outro num texto da *Antologia Palatina* (VII, 153). Num outro passo (XXVI, 29), Aristides celebra a unidade do Império: «Assim, toda a *ecoumene* unida canta com maior perfeição que um coro, pedindo conjuntamente que este império perdure por toda a eternidade».

confiança nos destinos de Roma, como vemos na obra de Amiano Marcelino, o último grande historiador de Roma (séc. IV)³³. O tema da sua obra historiográfica é a história do Império romano visto como um estado universal (pois compreendia a maior parte do mundo conhecido) e eterno, que resultava de um pacto eterno firmado para esse fim, não tinha dúvidas, entre *Virtus* e *Fortuna*³⁴. Assim se compreende que Marcelino ainda tenha retratado com entusiasmo – um entusiasmo de pagão – a Roma monumental e os ornamentos da cidade eterna, ao descrever a entrada de Constâncio II (imperador do Oriente de 337 a 361) na cidade, no ano de 356:

«De seguida, entre os cumes das sete colinas, contemplando os bairros da cidade e os seus arredores estabelecidos nas colinas e nos terrenos planos, ele pensava que aquilo que vira pela primeira vez ultrapassava tudo o resto: tal era o caso do Templo de Júpiter Tarpeio, que domina como o céu domina a terra; das termas, construídas no estilo das províncias; da massa enorme do anfiteatro, consolidada com uma construção em pedra tiburtina, e cujo ponto mais alto dificilmente é alcançado pelo olhar humano; do Panteão, semelhante a um bairro redondo e com uma cúpula de uma altura extraordinária, e os píncaros elevados, que se erguem em plataforma ascensional e ostentam as imagens dos antigos imperadores; do Templo da Cidade e do Forum da Paz, do teatro de

³³ Natural de Antioquia, na Síria, Amiano Marcelino (c. 330 – c. 400) veio para Roma e aí entrou em contacto com a aristocracia senatória pagã. Antigo oficial do exército, homem de letras e pessoa rica, foi na qualidade de antigo soldado e grego (*ut miles quondam et Graecus*), como diz, que aí começou a escrever a sua obra historiográfica, os *Rerum Gestarum Libri XXXI* (de que se perderam os treze primeiros livros), que abarcam o período que vai desde o principado de Nerva, em 96, até à morte do imperador Valente em 378, em Adrianópolis. Pagão convicto, o autor prestou particular atenção ao reinado de Juliano, o Apóstata, pelo facto de com ele se assistir a um breve retomar do paganismo e a uma momentânea interrupção do avanço triunfal do Cristianismo. Na opinião de Santo Mazzarino, *O fim do mundo antigo*, São Paulo, Livraria Martins Fontes Editora, 1991, p. 58, a obra de Amiano é «o livro de história mais insigne e ponderado que o baixo império produziu»; Amiano atribuía a origem da decadência romana à «burocratização excessiva» e à «opressão tributária».

³⁴ A. Marcellinus, XIV, 6, 3. Sobre o pensamento de Amiano Marcelino a respeito da eternidade de Roma, veja-se Ronald Mellor, *The Roman Historians*, London and New York, Routledge, 1999, pp. 118-126. Quando Amiano Marcelino afirma peremptoriamente que Roma existirá enquanto houver homens, então dirá de outra forma o que Floro (II, 13, 1), em meados do século II, afirmara, ao fazer coincidir a dominação romana com o género humano (*romana dominatio, id est humani generis*), mas também com a civilização. Sobre o pensamento de Marcelino veja-se Lellia Cracco Ruggini, «Ammiano Marcellino: un intellettuale Greco di fronte all'Impero e alla sua capitale», in *Cultura latina pagana (fra terzo e quinto secolo dopo Cristo)*, Firenze, Leo S. Olschki, 1998, pp. 221-227.

Pompeio, do Odeão, do Estádio e de outros ornamentos como estes da Cidade Eterna»³⁵.

Este texto faz parte, como se disse, da descrição da entrada de Constâncio II em Roma, no ano de 356. Filho de outro imperador – o famoso Constantino –, Constâncio II ficou assombrado com o que viu, com a grandiosidade monumental da cidade, quando lá entrou pela primeira vez. Relatando o facto, Amiano Marcelino tece aqui um autêntico encómio da Cidade Eterna do ponto de vista monumental, através do elenco, verdadeiramente impressionante, de alguns dos monumentos que ficaram célebres para sempre, como o famoso e colossal Anfiteatro Flávio (o Coliseu de Roma, há bem pouco tempo votado como uma das novas maravilhas do mundo!), o Panteão, o teatro de Pompeio, o Estádio, as Termas³⁶. Este assombro, contudo, é também do próprio historiador, para quem Roma era a *Urbs aeterna*, uma *urbs sacratissima*, um *templum totius mundi* e *caput mundi*. E a confiança de Amiano na perenidade de Roma era a tal ponto inabalável que, nas suas palavras, (XIV, 6, § 3), Roma viveria enquanto houvesse homens, *uictura dum erunt homines Roma*. Mas eram palavras ditadas pelo coração, como adverte Italo Lana, que chama a atenção para o carácter trágico desta visão da história, pois entram em contradição a fé do historiador na eternidade de Roma e a realidade do que sucede: uma decadência progressiva e inestancável do Império submetido aos assaltos dos bárbaros³⁷. Ainda por esta altura,

³⁵ A. Marcellinus, *Historia*, XVI, X, 14. Este sentimento de assombro é semelhante ao que sentia o mais comum dos mortais quando de longes paragens vinha à capital do Império. Roma era grande não apenas pela monumentalidade das suas construções arquitectónicas, mas também pela magnificência dos espectáculos que oferecia. Lembre-se Marcial e a arena que se transformou em lago, no *Liber Spectaculorum*, 27.

³⁶ Elaborado já nos finais do século IV, este texto, que celebra deste modo a monumentalidade de Roma, coaduna-se mal com a opinião de quem fala da decadência de Roma, pois é difícil perceber como um imperador do Oriente fica impressionado com tanta grandeza na capital do Ocidente. Mas há que ter em conta que estamos perante elogios de um pagão que assim pretende obnubilar os efeitos destruidores do avanço do Cristianismo.

³⁷ Italo Lana, «La vision tragique de l'histoire chex Ammien Marcellin», in M.-H. Garelli-François (éd.), *Rome et le tragique*, Palla, Revue d'Études Antiques, Presses Universitaires du Mirail, 1998, pp. 237-245, p. 237. E o mesmo autor lembra o passo de Amiano (XIV, 6) no qual, ao falar da velhice de Roma, refere como esta dominou todo o mundo e, deixando as guerras, continua na sua velhice venerada e respeitada como soberana e rainha. Mas a verdade é que, ainda segundo Italo Lana (p. 238), «Ce tableau idyllique et serein de la situation contemporaine de Rome est très artificiel et ne correspond pas à la vérité», pois o papel político de Roma acabara.

Libânio, um retor grego de Antioquia, orgulhoso do seu passado e da sua alta cultura grega, lembrava como a sua cidade e muitas outras cidades gregas viviam cingidas, cercadas pela «cadeia de ouro dos Romanos»³⁸.

Por fim, também Claudiano – «o último poeta clássico latino», que nasceu por volta de 370, quando as pressões dos Hunos sobre as fronteiras se faziam sentir e obrigavam Alanos, Ostrogodos e Visigodos a lançar-se contra Roma –, compôs em 400 o *De consulatu Stilichonis*, um poema panegírico a celebrar o ano do consulado do grande general Estilício, «seu principal patrono e herói máximo dos seus poemas»³⁹. Nele faz um extraordinário elogio de Roma (III, 130-173), no qual louva a extensão ilimitada do Império e a ausência de fronteiras – *quod cuncti gens una sumus, nec terminus unquam / Romanae ditionis erit* (vv. 159-160) –, bem como a organização e a força civilizadora das leis.

2.2. Os uota

A par do encómio da grandeza de Roma, surge – como já foi dito – a formulação de preces pelo seu futuro, que se deseja eterno. Confiantes na grandeza da cidade, que acreditavam gozar da protecção dos deuses, os Romanos formulavam preces no sentido de que para sempre Roma continuasse a gozar dessa providência divina. Um exemplo absolutamente paradigmático desta atitude é o de Horácio quando, associando-se ao sentimento geral de que uma nova era de felicidade chegou, se dispõe a celebrar no *Canto Secular*, em registo hímico, a cidade de Roma:

«Sol vivificador, que no teu carro brilhante
fazes nascer e fechas o dia, que renasces sempre diferente
e o mesmo, possas tu não contemplar nada de mais magnífico
do que esta cidade de Roma!»⁴⁰

³⁸ Libanius, *Or. XI*, 129F (cit. de A. López Eire, *Semblanza de Libanio*, México, Universidad Nacional Autónoma de México, Instituto de Investigaciones Filológicas, 1996, pp. 16-17).

³⁹ Sobre este autor, vida e obra, vd. Claudiano, *O rapto de Prosérpina*. Introdução, tradução e notas de Luís Cerqueira. Lisboa, Editorial Inquérito, 1991, pp. 8-9.

⁴⁰ *Car. Saec. 9-12: Alme sol, curru nitido qui diem / promiss et celas aliusque et idem / nasceris, possis nihil Roma / uisere maius! Como uma prece, os versos contêm o vocativo da divindade invocada e o conjuntivo precativo *possis*; quanto ao elogio de Roma, ele é dado pela força totalizante de *nihil* e o poder magnificador da forma comparativa *maius*.*

Mas Horácio não era o único a colocar Roma e a sua perenidade sob o olhar protector dos deuses. O motivo convertera-se em *topos* da poesia augustana e assim o vemos tratado também por Propércio, que encerra a sua elegia IV, 2 com uma significativa prece por parte do deus Vertumnus (deus das mudanças...) a Júpiter (vv. 55-56): *sed facias, diuum sator, ut Romana per aeuum / transeat ante meos turba togata pedes*, isto é: «Ó Pai dos Deuses, possas tu fazer que eternamente o povo / togado de Roma vá sempre passando aqui, a meus pés»⁴¹. *Per aeuum*, εϛϛ ἦ~ν, até à eternidade⁴².

Tal como sucede aqui, este voto ocorre, geralmente, a concluir uma obra de toada panegírica ou similar, ao estilo das preces dirigidas às divindades protectoras do estado romano. O *Panegírico* de Plínio-o-Moço tornar-se-á, a este título, um exemplo clássico ao invocar, *in fine orationis*, os deuses protectores do império⁴³, para que favoreçam a sua eternidade e a saúde do *Princeps*. Mas já um século antes, nas *Metamorfoses* de Ovidio – a última obra composta antes da *relegatio* (8 d.C.) –, exactamente antes do epílogo, surge uma grande invocação aos deuses protectores de Roma (Penates, Quirino, pai de Roma, Gradivo, seu pai, Febo e Vesta e Júpiter, e a todos os demais deuses). Aí pede o poeta «que tarde a surgir, que surja quando [o poeta] já tiver morrido, o dia em que Augusto, depois de abandonar o mundo que governa, possa aceder ao céu e atender de longe as preces dos

⁴¹ Propércio, *Elegias*, IV; tradução de J. A. Segurado Campos. Philip Hardie, «Augustan Poets and the Mutability of Rome», in Anton Powell (ed.), *Roman Poetry & Propaganda in the Age of Augustus*, Bristol, Bristol Classical Press, 1994 (1992), p. 75, comenta assim o passo: «the *pax Romana* of an *urbs aeterna*».

⁴² Na opinião de Luisa Musso (*op. cit.*, pp. 377-378), a eternidade do império (*Roma aeterna*) coincide com a eternidade dos imperadores e é promessa de imortalidade. E a mesma autora acrescenta: «Al concetto di eternità si lega l'aspettativa di *renouatio* e, ad essa, il mito dell'*aurea aetas* e della *temporum felicitas*. L'individuazione della radice di *aion* nel latino *iuuenis* costituisce un'ulteriore prova dell'incidenza dell'idea di rinnovamento perpetuo nella definizione del tempo eterno». Percebe-se que, na mente dos Romanos, a ideia de uma *Roma aeterna* vai de par com a ideia de *pax aeterna* e de *pax ubique*, uma espécie de *slogan* que, com maior incidência no século III d.C., circulará em muitas moedas. Sobre esta matéria será da maior utilidade ler Robert Étienne, «Aeternitas Augusti – Aeternitas Imperii», 1984 (estudo que não foi possível consultar).

⁴³ Plinius, *Pan.*, XCIV: *In fine orationis praesides custodesque imperii deos, ego consul pro rebus humanis, ac te praecipue, Capitoline Iuppiter precor, ut beneficiis tuis faueas, tantisque addas muneribus perpetuitatem. [...] Non te distingimus uotis. Non enim pacem, non concordiam, non securitatem, non opes oramus, non honores: simplex cunctaque ista complexum unum omnium uotum est, salus principis. [...]*.

seus súbditos»⁴⁴. Pouco tempo depois, também o historiador Veleio Patérculo, que considerava o principado como um *felicissimus status*, conclui a sua obra formulando um *uotum* aos deuses: que ao imperador vigente suceda, o mais tarde possível, alguém com capacidade para sustentar o poderio romano. Eis o seu *uotum*:

«Cumpre-me concluir esta obra com um voto. Júpiter Capitolino, e tu, Marte Gradivo, fundador e sustentáculo do nome romano, e tu, Vesta, guardiã do fogo perpétuo, e vós, divindades todas que elevastes o poder do império romano ao mais alto cume do mundo, em nome de todos eu vos imploro e suplico: guardai, conservai, protegei este regime, esta paz, <este príncipe>, e, quando ele tiver cumprido, por um enorme espaço de tempo, o seu posto aqui na terra, destinai-lhe, o mais tarde possível, sucessores, mas sucessores tais que consigam aguentar, os seus ombros, o peso do império do mundo com a enorme força com que, como sentimos, aguentou o actual, e que os projectos de todos os cidadãos, ou piedosos...»⁴⁵

Com este *uotum* termina, de forma incompleta (faltarão talvez as últimas palavras), a *História Romana* de Veleio Patérculo, concluída pelos anos 30 ou 31, quando o *princeps* reinante era o imperador Tibério⁴⁶. Júpiter Capitolino, o pai dos deuses, Marte (Gradivo), deus fundador (por ser pai de Rómulo) e sustentáculo do império, e Vesta, símbolo da eternidade de Roma, e todos os numes, sem excepção, todos são convocados para protegerem o imperador e o império. Este *uotum* final compartilha claramente da técnica do panegírico, mas será de igual modo um equivalente, no dizer de Joseph Hellegouarc'h, dos *uota* imperiais habituais em tempos de crise – uma espécie de *God save the King* (ou *the Queen*) dos tempos antigos... O comentário de Ronald Syme a respeito deste *uotum* é muito significativo:

⁴⁴ Ovidivs, *Met.* XV, 868-870: *tarda sit illa dies et nostro senior aevo, / qua caput Augustum, quem temperat, orbe relicto, / accedat caelo faueatque precantibus absens!*

⁴⁵ Velleius Paterculus, *Histoire Romaine, tome II, livre II, cap. CXXXI*. Note-se que, por razões de escrupulo religioso, a invocação a Júpiter, Marte e Vesta é seguida de um indefinido totalizante, *quidquid numinum* (isto é, «todas as divindades», sem excepção). Esta é bem a expressão de um receio ancestral, de fundo supersticioso e tipicamente romano: o medo de que o orante se possa ter esquecido de uma qualquer divindade, por mais insignificante que fosse.

⁴⁶ Natural da Campânia, V. Paterculus nasceu c. 19 a.C. e terá morrido em 31 d.C. Deixou uma *Historia Romana* em dois livros, que começava com as origens míticas de Roma e terminava com a morte de Livia, mãe de Tibério, no ano 29. Um defeito da obra consiste no elogio desmedido de figuras que a história condenará, no que não deixa de constituir um precioso documento da época.

«A concórdia e a monarquia, a *Pax* e o *Princeps* eram tão inseparáveis na realidade como na esperança e na prece»⁴⁷.

3. A decadência

Mas os tempos foram mudando e sobreveio a grande crise do séc. III, que fez perigar a solidez do Império. O mundo romano tornara-se uma «extensa teia de aranha cujos fios são as calçadas que de Roma conduzem aos mais longínquos pontos do novo mapa do Império», o que fez com que começasse a ser difícil sustentar a pressão constante dos povos às portas do império e provocou a chamada «revolução militar», que, em conjunto com as revoltas de cidadãos que se insurgiam contra o insustentável e frequente aumento de impostos e o alargamento do fosso entre as classes possidentes e os deserdados da sorte, tornaram a situação muito insegura⁴⁸. Os tempos de Diocleciano e da Tetrarquia tinham trazido uma relativa estabilidade económica e paz social, mas externamente as fronteiras militares eram vítimas de um progressivo enfraquecimento. A unidade imperial é renovada nos tempos de Constantino, mas a instabilidade regressa, os Visigodos passam o Danúbio, aniquilam as divisões orientais do Império e assassinam o comandante em chefe, o imperador Valente, na decisiva batalha de Adrianópolis, em 378. Este desastre foi sentido pelos contemporâneos como o anúncio ou prenúncio do fim do Império⁴⁹. Já nos finais do século IV, em 395, Teodósio divide o Império pelos filhos Arcádio e Honório, antecipando o seu irreversível desmembramento.

Perante um mundo que parece ruir, é estranho que se não tenha deixado de ouvir a voz dos poetas em louvor da cidade de Roma.

⁴⁷ Ronald Syme, *La révolution romaine*, Paris, Éditions Gallimard, 1967, p. 493. Este *uotum* é significativo a vários títulos, quer por encerrar a obra, quer pela importância do hipotexto virgiliano para que remete e que celebra igualmente a grandeza do Império, quer pela funda ressonância religiosa e política dos seus versos. *Romani imperii moles*, o poder do império romano: São palavras que fazem lembrar Virgílio, no início da *Eneida*, quando alude ao imenso esforço que foi necessário fazer para erguer o poderoso império romano. É ainda o peso simbólico de termos como *auctor* (da família etimológica de *Augustus*: 'aquele que faz crescer', 'aquele que é propício', 'fundador'), *stator* ('aquele que mantém estável', 'sustentáculo') e *custos* ('guarda', 'protector').

⁴⁸ Vd. López Eire, *Semblanza de Libanio*, p. 148.

⁴⁹ López Eire, *op. cit.*, p. 27, n. 49; vd. também A. Piganiol, *Histoire de Rome*, pp. 488-489.

É todavia o que acontece. No seu catálogo e elogio das cidades mais importantes do Império Romano (*Ordo Urbium Nobilium*), Ausónio, poeta gaulês natural de Burdigala (Bordéus) – o mais conhecido dos poetas da segunda metade do séc. IV –, refere-se a Roma nos seguintes termos, simultaneamente tão simples e tão pregnantes:

Roma

Prima urbes inter; diuum domus, aurea Roma.

(«Roma, primeira entre as cidades, morada dos deuses, áurea Roma»)

Um nome e um único verso – emblemático verso, como disse Giancarlo Mazzoli⁵⁰ – permitiram a Ausónio celebrar a mais importante das cidades de então. Um só hexâmetro dactílico bastou ao poeta para afirmar a grandiosidade de Roma. E no entanto era já um tempo de declínio. Por isso F. Peschoud, no seu livro *Roma Aeterna*, tecerá críticas a Ausónio, acusando-o de ter atravessado o seu século como um cego: não viu o perigo bárbaro, nem o conflito entre pagãos e cristãos, nem a luta contra a heresia, nem a destruição do poder papal, apesar de Graciano ter sido assassinado quase debaixo dos seus olhos (em 383)⁵¹.

Mas o caso mais flagrante de um elogio da Urbe feito a destempo surge já depois do saque de Roma e procede de Rutilio Namaciano, indefectível admirador da grandeza da cidade. De origem galo-romana, veio a dada altura para Roma (quando seu pai era governador da Etrúria) e aí fez carreira, sendo nomeado prefeito da *Urbs* em 414. Três anos mais tarde regressa à Gália e, provavelmente durante a viagem, escreveu um poema intitulado *De reditu suo*, no qual descreve a viagem desde Roma até Luna. Composto em 417 d.C., o poema ficou inacabado. Nele o poeta, que sofre com a visão das ruínas que se lhe

⁵⁰ Giancarlo Mazzoli, «Ausonio e Roma», in *Cultura latina Pagana*, pp. 77-91, p. 83. Trata-se de um único verso, mas um verso que se contrapõe aos 41 versos dedicados a Burdigala (Bordéus), e nos quais Ausónio diz a dado passo: *Diligo Burdigalam, Romam colo. Ciuvis in hac sum, / consul in ambabus: cunae hic, ibi sella curulis*. A tradução e um comentário a este opúsculo e ao seu verso inicial podem ver-se em Alvar Esqueria, *Décimo Ausonio, Obra*, vol. II, pp. 119-135.

⁵¹ F. Peschoud, *Roma Aeterna. Études sur le patriotisme romain dans l'occident latin à l'époque des grandes invasions*, Neuchâtel, Institut Suisse de Rome, 1967, p. 130 (informação colhida em Giancarlo Mazzoli, *art. cit.*, pp. 77-91, p. 81). A respeito do desaparecimento do Império Romano do Ocidente – um desfecho algo repentino, a julgar pelas mostras de renascimento no século IV, opinou o conhecido Peter Brown, *O fim do mundo clássico*, p. 105: «Para os contemporâneos, a falência dos imperadores do Ocidente, no século V, foi a crise mais imprevista do Estado Romano».

deparam na sua viagem, deixa bem expressa a sua profunda admiração por Roma, mesmo depois de a ter visto saqueada pelas hordas de Alarico, em 410. Admira a grandeza da cidade e acredita no seu renascimento, convicto de que viverá eternamente⁵². Apesar de bem conhecidos os versos em que, através de uma apóstrofe sumamente laudatória, Rutilio Namaciano continua a celebrar a grandeza da rainha do mundo, vale a pena lembrá-los:

«Escuta, ó belíssima rainha do mundo que é teu,
Roma, recebida entre as esferas celestes!
Escuta, mãe dos homens e mãe dos deuses;
graças aos teus templos, estamos menos longe do céu!
A ti cantamos e sempre te cantaremos, enquanto os destinos no-lo
permitirem.
Ninguém pode estar vivo e esquecer-se de ti!
(...)
Tu formaste para as nações mais diversas uma mesma pátria.
Aos povos sem lei que tu conquistaste é benéfico estarem sob o teu
domínio.
Oferecendo aos vencidos a partilha das tuas próprias leis,
fizeste uma cidade do que outrora era o mundo⁵³.

Mas, entretanto, o mundo mudara muito, por efeito da já referida «crise do século III» e de uma paulatina desregulação da vida política, económica, social, militar, religiosa. A expansão do cristianismo contribuíra fortemente para a nova situação. Como seria possível continuar a acreditar no mito da eternidade de Roma?

De um modo geral os Romanos saberiam que a um império sucede outro, e que o império de Roma fatalmente haveria de perecer, como os demais. Mas a eternidade de Roma tornara-se uma crença e um dogma. Compreende-se, por isso, que se possa ter afirmado (como H.-I. Marrou, em *Decadência romana ou Antiguidade tardia?*) sobre o fim do Império: «Os contemporâneos da queda do Império Romano do Ocidente não tiveram consciência de tal coisa»⁵⁴. A perenidade de

⁵² Vide Enzo Marmorale, *História da Literatura Latina*, II, Lisboa, Estúdio Cor, 1974, p. 121. Pela mesma altura (c. 417), Paulo Orósio escreveu uma *História Universal* para explicar que o Império era castigado pelos seus vícios.

⁵³ Rutilio Namaciano, *Sobre o seu regresso*, I, 47-52 e 63-66.

⁵⁴ H.-I. Marrou, em *Decadência romana ou Antiguidade tardia?*, trad. port. de Henrique Barrilaro Ruas, Lisboa, Editorial Aster, 1979, p. 103. Mas logo de seguida alerta para o carácter paradoxal desta afirmação, pois não faltam - afirma - testemunhos escritos do sentimento de uma decadência generalizada e irreparável. Esses testemu-

Roma foi um mito que muitos defenderam mesmo quando as condições objectivas já o não permitiam.

Como tem sido notado, o *Contra Symachum* de Prudêncio, datável de 402 – um poema que ataca a pretensão de Símaco de voltar a colocar o altar da *Victoria* no Senado e de voltar a celebrar o culto pagão – retoma o mito augustano e virgiliano da *Roma aeterna*, mas este é agora assumido numa perspectiva cristã. Na sua visão, já não é Júpiter, mas Teodósio que, convertendo Roma ao Cristianismo, *nec metas statuit nec tempora ponit, / imperium sine fine docet* (vv. 1. 541-542). E é o Cristianismo que vai assegurar a eternidade da cidade. «Para Prudêncio, como para Teodósio, o mito clássico da *Roma aeterna* torna-se realidade graças ao Cristianismo»⁵⁵. É a famosa *translatio imperii*.

E no entanto, poucos anos mais tarde, o mito sofre novo sobressalto, perante a constância dos ataques à segurança dos povos da România, perpetrada por outros povos. Ouvir-se-á então a voz incrédula de uma das figuras mais importantes do século V, S. Jerónimo (c. 345-419), horrorizado com o que acontece:

«O espírito fica horrorizado ao ver as ruínas dos tempos presentes. Há vinte ou mais anos que o sangue romano é derramado diariamente entre Constantinopla e os Alpes Júlios. A Cítia, a Trácia, a Macedónia, a Dardânia, a Dácia, a Tessália, a Acaia, o Epiro, a Dalmácia e as Panónias, devastam-nas, exploram-nas, roubam-nas o Godo, o Sármeta, o Quado, o Alano, os Hunos, os Vândalos, os Marcomanos [...]. O orbe romano está a ruir [...]»⁵⁶.

É a visão catastrofista de uma Roma em decadência e constantemente atacada por povos bárbaros. A obra de S. Jerónimo está cheia

nhos encontram-se reunidos na obra de P. Courcelle, *Histoire littéraire des invasions germaniques*, Paris, Études augustiniennes, 1964 (3.^a ed.), de que existe trad. portuguesa na ed. Vozes, Lda., de 1955.

⁵⁵ Veja-se Prudence, *Psychomachie, Contre Summache*, Paris, Les Belles Lettres, 1992, pp. 96-97.

⁵⁶ S. Hieronymus, *Epist. Ad Heliodorum*, LX, 16: *Horret animus temporum nostrorum ruinas persequi. Viginti et eo amplius anni sunt, quod inter Constantinopolim et Alpes Iulias cotidie Romanus sanguis effunditur. Scythiam, Thraciam, Macedoniam, Dardaniam, Daciam, Thessaliam, Achaiam, Epiros, Dalmatiam, cunctasque Pannonias Gothus, Sarmata, Quadus, Alanus, Hunni, Wandali, Marcommani uastant, trahunt, rapiunt. [...] Romanus orbis ruit [...]. As referências geográficas deste texto dizem respeito aos países e regiões do norte e oriente do Império Romano, então as mais ameaçadas pelas investidas dos povos bárbaros.*

de reflexões e meditações sobre esse acontecimento tão espantoso quão inesperado que foi o ataque das hordas de povos germânicos a Roma (e ao Império romano), motivadas em especial pelo saque de Roma perpetrado pelas tropas de Alarico em 24 de Agosto de 410. Os chamados bárbaros estiveram na cidade apenas três dias⁵⁷. Mas... sucedera o que parecia impossível e, de então em diante, já não era possível estar seguro de nada. Daí as perguntas e as exclamações de São Jerónimo, carregadas de espanto e incredulidade. No seu comentário a Ezequiel (ao prólogo do livro III), Jerónimo exclama: *Quis crederet ut totius orbis exstructa uictoriis Roma corrueret?*, 'Quem poderia crer que Roma, vitoriosa no orbe inteiro, haveria de ruir?' E o mesmo São Jerónimo comenta, numa carta (*Epist.* 123, 16), o estado de decadência da cidade eterna, ao mesmo tempo que se interroga, dando sinal de uma enorme inquietude: *Quid saluum est, si Roma perit?* Como se se interrogasse: Que segurança haverá no mundo, depois da queda de Roma?

Recordemos o passo:

«Há já algum tempo, do mar do Ponto até aos Alpes Júlios, que não eram nossas as terras que são nossas e há trinta anos que se combatia no centro das regiões do império [...]. Quem teria acreditado que Roma teria de combater no seu interior não pela glória mas pela sua salvação; mais do que isso: que teria, não de lutar, mas sim de resgatar a sua própria vida com o ouro e todos os seus bens. Agora, admitindo que tudo acabe em bem, não temos nada a tirar aos inimigos a não ser os bens que perdemos. Um inflamado poeta, falando do poder de Roma, diz: 'Que coisa te basta, se Roma é pouco?' Podemos transformá-lo neste outro elogio: 'Que coisa se salva, se Roma perece?」⁵⁸

Esta pergunta, que indubitavelmente deixa transparecer uma grande angústia quanto ao futuro – e que ainda hoje nos faz reflectir –, será retomada muitos anos mais tarde, em plena Idade Média, vei-

⁵⁷ Veja-se referência a estes tempos conturbados e ao saque de Roma em Orósio, *História Apologética (o livro 7 das Histórias contra os Pagãos e outros textos)*, edição de Paulo Famhouse Alberto e de Rodrigo Furtado, Lisboa, Edições Colibri, 2000, pp. 11-13 (da Introdução) e §§ 39-40.

⁵⁸ S. Ieronymus, *Epist.*, 123, 15-16. O sentimento de São Jerónimo não anda muito longe do que se depreende das palavras que Tácito (*Historiae*, IV, 74) atribui a Petilius Cerialis, comandante de tropas, quando este admite a eventualidade da destruição do Império: «Com efeito – praza aos deuses que não! –, se os Romanos são expulsos [da Gália], que acontecerá se não uma guerra universal?»

culada através de uma frase-sentença que corria como sendo de Beda, o Venerável, e peremptoriamente afirmava o seguinte:

«Enquanto o Coliseu permanecer de pé, Roma continuará a existir. Quando o Coliseu cair, Roma cairá também. Quando Roma cair, cairá o mundo»⁵⁹.

S. Jerónimo interrogava-se sobre a sobrevivência do mundo após a queda de Roma. Este anónimo medieval acreditava que a perenidade do mundo estava ligada à perenidade de Roma. Talvez visse já sinais de decadência no estado do Coliseu...

No séc. XV, em consequência do movimento de renovação dos estudos e do interesse pela Antiguidade Clássica, o humanista italiano Poggio lamentará (no *De uarietate Fortunae*, livro I) a grandeza perdida de Roma, nos seguintes termos:

«É um pensamento corrente, para meditar com assombro, que esta colina, o Capitólio, que outrora foi cabeça do império romano, a cidadela do mundo, diante da qual todos os reis e príncipes tremiam, à qual tantos generais subiram em triunfo (...), esteja tão arruinada e destruída, tão mudada em relação ao seu aspecto original, a tal ponto que as heras cresceram no local onde antigamente se sentaram os senadores...»⁶⁰

4. Em conclusão

Ao longo deste percurso pela história romana, em busca de testemunhos que apontassem para a presença constante de uma forte

⁵⁹ Informação colhida em Nicholes Purcell, «La ciudad de Roma», in Richard Jenkins (ed.), *El Legado de Roma*, Barcelona, 1995, p. 379: «También la tradición occidental se preocupaba por el poder simbolizado en los monumentos, y por las cuestiones sobre como continuará este y cuándo terminará. Un caso famoso aparece en un texto llamado “citas de los Padres, recopilaciones de escritos, antologías, problemas y parábolas”, erroneamente atribuído a Beda el Venerable: ‘Mientras el Coliseo permanezca en pie, Roma seguirá existiendo; quando el Coliseo caiga, Roma caerá también; quando Roma caiga, caerá el mundo’».

⁶⁰ Cit. de R. Jenkyns (ed.), *El legado de Roma*, p. 39. O tema das ruínas de Roma deu origem, nesse tempo, a inúmeros poemas. Ianus Vitalis (que morreu em 1560) celebrou-se com o epigrama, em latim, *De Roma Antiqua*, que foi cuidadosa e poeticamente traduzido pelo poeta francês Du Bellay, pelo espanhol Francisco de Quevedo e por alguns outros poetas. Sobre este epigrama e as traduções que dele foram feitas, veja-se Américo da Costa Ramalho, «As ruínas de Roma», in Idem, *Estudos sobre a época do Renascimento*, Coimbra, 1969, pp. 297-317.

crença na eternidade de Roma, foi possível encontrar sinais evidentes e indícios dessa crença, alguns dos quais de clara propaganda política, até mesmo quando os tempos eram de manifesto declínio. Já os sinais contrários, talvez vítimas de silenciamento, são em número exíguo.

De então para cá, a admiração de uns e a perplexidade de outros continuaram, e continuarão, a caracterizar o olhar que se volta para a Antiguidade Romana em busca de respostas. As romagens de sempre a Roma, à Roma cristã e à Roma pagã, atestam indubitavelmente a sedução exercida pela forte simbologia do lugar.

***Bellum iustum?* ¿Guerras justas?**

Respuestas literarias clásicas

SANTIAGO LÓPEZ MOREDA
(Universidad de Extremadura)
(Cáceres - Espanha)

Illum fortem virum dicam quem bella non subigunt.
«Proclamo solemnemente que es valiente el hombre a
quien las guerras no someten».

(Séneca, *De providentia*, 3, 14).

Resumen: El tema de la guerra, presente en toda la Literatura Latina, es visto de modo diferente en géneros y épocas. La historiografía y poesía épica republicanas tienden a la exaltación, pero con Augusto, la elegía, y después la épica de Lucano y las tragedias y tratados de Séneca se decantan por el pacifismo que culmina en la dinastía Antonina con Tácito y Plinio el Joven fundamentalmente.

Palabras clave: guerra, *fides*, *nefas*, *insania*, *rabies*, *bellum civile*, *bellum externum*, tragedia, épica, comedia, historia, elegía.

Abstract: The topic of war, which pervades Latin literature, is dealt with in different ways depending on historical periods and literary genres. During the Republican era, the historiography and epic poetry are characterized by their tone of exaltation, whereas with Augustus the elegy and, afterwards, the epic of Lucan and the tragedies and treatises of Seneca move towards a more pacifist vein which culminates with the dynasty *Antonina*, mainly represented by Tacitus and Pliny the Younger.

Key words: war, *fides*, *nefas*, *insania*, *rabies*, *bellum civile*, *bellum externum*, tragedy, epic, comedy, history, elegy.

Cuando Aristóteles en la *Poética* (6, 1449 b 24 ss.) explica la tragedia como un conflicto entre los sentimientos de compasión (*éleos*) y horror (*fóbos*) para provocar la catarsis del espectador, indudable-

mente era consciente de que dichos sentimientos tenían su origen en la violencia suscitada en el ámbito familiar de la lucha por el poder (*Siete contra Tebas*, *Tiestes*) o en el estatal de la lucha de dos pueblos (*Los persas*, *Hécuba*, *Andrómaca*, *Troyanas*).

Confirmaba así la rentabilidad literaria del tema de la guerra que había inspirado los orígenes mismos de la literatura griega en el poema épico de la *Ilíada*. Pero no es menos cierto que también poco después de su nacimiento, a la exaltación de las gestas de Aquiles junto a los muros de Troya, tema central de la *Ilíada*, había respondido Arquíloco de Paros con una propuesta:

«Algún sayo alardea de mi escudo, arma sin tacha,
que tras un matarral abandoné, a pesar mío.
Pero puse a salvo mi vida...» (6 D).
«Ningún ciudadano es venerable ni ilustre
cuando ha muerto. El favor de quien vive preferimos
los vivientes. La peor parte siempre toca al muerto» (64 D.).

Pese a estos escarceos yámbicos de algunos de los primeros poetas de la literatura griega, lo cierto es que la tragedia y la poesía épica fueron prácticamente los dos únicos géneros literarios llamados a explotar estos sentimientos, aunque con medios y fines diferentes. La primera, por el contexto religioso, podía hasta tratarlos de manera positiva: las más de las veces, las guerras eran objeto de censura¹ por desencadenar el conflicto trágico subyacente, pero en última instancia, purificaban el alma y prevenían al espectador ante las atrocidades que la guerra desencadena en el seno del Estado y del individuo. La segunda, la poesía épica, por razones de exaltación patriótica y de reafirmación de un pueblo en su fase de consolidación², tendía al encomio y a la justificación de la guerra como el único medio de conseguir dichos objetivos, máxime cuando mediaban incluso cuestiones religiosas, como sucede en la misión de Eneas de llevar al Lacio los dioses patrios, o cuando siglos más tarde, en las Cruzadas, en la Reconquista hispano-lusa ante los musulmanes, o una vez descubierto el Nuevo Mundo, se trata de propagar la fe cristiana: la cruz y la espada.

¹ Basten como ejemplo *Los persas* de Esquilo, *Troyanas*, *Hécuba*, *Andrómaca*, *Los Siete contra Tebas* de Eurípides, y *Tiestes* y *Troyanas* de Séneca.

² Son los temas del *Bellum Punicum* de Nevio, la *Eneida* de Virgilio, el anónimo *Poema de Mío Cid*, *Os Lusíadas* o la *Araucana*, por citar sólo algunos.

Cabe, pues, que nos preguntemos, como hacemos en el título de esta breve disertación, si existen guerras justas y qué respuestas se han dado en la literatura clásica latina a esta pregunta, dejando de lado la literatura jurídica cuya respuesta afirmativa viene dada desde el momento mismo en que se crea la institución de los sacerdotes feciales³.

Es indudable que la idiosincrasia de un pueblo puede apreciarse, antes que nada, en la lengua de que hace uso, y que ésta se especializa en aquellos campos semánticos que más y mejor especifican las diferentes actividades de sus hablantes, llegando en ocasiones a constituir una auténtica jerga: la jerga de los marineros, de los comerciantes, de los sacerdotes, de los economistas, o incluso de los alumnos, por poner algunos ejemplos, está sólo al alcance de dichos círculos sociales y el hablante común en repetidas ocasiones no percibe las connotaciones de su lenguaje específico.

Si analizamos la lengua latina, podemos observar que, a la reiterada *patria egestas* que lamenta Lucrecio para poder traducir la filosofía y ciencia griegas, o a las dificultades que compartieron Cicerón y otros para hacer lo propio con la filosofía griega, podemos contraponer la riqueza léxica de determinadas actividades, como la agricultura, la religión, el derecho y las armas y la guerra.

No decimos nada nuevo si afirmamos, una vez más, el carácter agrícola y guerrero del pueblo romano; pero no es este el momento de analizar, sino de sólo constatar, la proliferación de términos referidos al ámbito de la guerra, ya sea por designación directa, ya sea por transferencia, metonimia, metáfora o relaciones sintagmáticas, que sirven para perfilar y enriquecer dicho ámbito: *bellum, proelium, pugna, conflictus, oppugnatio, arma, caedes, castra, certamen, acies, cruor, defectio, discidium, discordia, discrimen, dissensio, ferrum, exercitus, fuga, furor, gladius, hostis, impetus, insidiae, ira, iurgium, malum, Mars, militia, odium, periculum, populatio, praeda, rapinae, raptus*,

³ El colegio de los sacerdotes feciales, en número de 20, fue creado por Numa Pompilio para mediar en los conflictos de Roma y los otros pueblos. Varrón (*Lingua Latina*, 5, 86) explica su nombre a partir de *fides*, porque aseguraban la fidelidad pública y por su intervención se iniciaban las guerras justas y garantizaban los tratados de paz (*foedus*).

Tito Livio explica detalladamente la forma de proceder: arrojaban una jabalina sobre territorio enemigo, símbolo de iniciar las hostilidades (*Ab urbe condita*, I, 32); pero con el paso del tiempo se compró una parcela en Roma que simbolizaba territorio enemigo y sobre ella se arrojaba la jabalina (Ovidio, *Fastos*, VI, 200-05).

scelus, seditio, tempestas, terror, tumultus, tuba, turba, lis, contentio, agon, congressus... y un largo etcétera⁴.

Esta realidad lingüística no es distinta de la realidad histórica, y diríamos que ni siquiera de la mitológica. Como certeramente expone Ovidio en las *Metamorfosis*, desde la configuración del Caos en Cosmos, pasando por las Cuatro Edades, hasta la apoteosis de César, todo el devenir mítico-histórico del mundo antiguo es una secuencia de confrontaciones; es más, el poema latino por antonomasia, la *Eneida*, comienza celebrando la consabida hendíadís del héroe y las armas: *arma uirumque cano*.

Siguiendo el hilo conductor de la guerra, podríamos hacer una historia de la literatura latina, al menos hasta el siglo I del Imperio, y los resultados no dejarían en el olvido ningún género literario: la épica quedaría abarcada en su totalidad en los poemas de Nevio, Ennio, Virgilio, Lucano, Estacio y Silio Itálico; la comedia de Plauto y Terencio no es ajena a temas como la anagnórisis, tras la desaparición o raptó de dos hermanos (*Captiu*), o el regreso de la guerra (*Amphitruo*), cuando no las hazañas bélicas en sí mismas (*Miles gloriosus*). La tragedia escrita y representada en Roma centra su interés en torno a los temas de la guerra de Troya, el conocido Ciclo Troyano, y de creación genuinamente romana es la *praetexta* (*Romulus, Paulus, Brutus*). La poesía lírica de los *poetae novi* no ignora la política beligerante de César y Pompeyo, y si Virgilio y Horacio celebran la paz de Augusto (*Eclogae, Carmina*) es porque suponen el final de un siglo en que no se cerraron nunca las puertas del templo de Marte. Los temas de la historiografía hablan por sí solos: Guerra de Yugurta, de las Galias, Civil, Púnicas...

¿Quiere esto decir que los escritores latinos se sintieron proclives a dar un tratamiento tan favorable a las guerras y al espíritu de conquista como para hacer de éste un tema central de su actividad literaria?

La respuesta no puede ni debe ser simplista; entre otras razones, y en primer lugar, porque siempre estará parcialmente condicionada por los géneros literarios más proclives a tratar el tema, la poesía épica y la historiografía, y ambas desde el lado romano, y en segundo lugar, porque un período de tiempo tan dilatado da pie a muy diversas actitudes sobre el particular en función incluso de la propia vivencia de cada escritor.

⁴ Incluso especificando los tipos de guerra, como hace Ampelio en el el *Liber memorialis* (41), que distingue cuatro tipos de guerra en función del enemigo: *gentile, servile, civile, externum*.

En general, y de acuerdo con la certera clasificación de Ampelio, de los diferentes tipos de guerras, «las externas» cuentan con el beneplácito de los escritores; se trata de la autodefensa del pueblo romano en unos casos o de ampliar fronteras y poder en otros; las «civiles», por el contrario, provocan la ruina interna, son el mayor mal: *Summum, Brute, nefas, civilia bella fatemur*, apunta certeramente Lucano a propósito de la guerra civil entre César y Pompeyo. (*Phars.*, II, 286). Ya Aristóteles en la *Poética* señalaba que era un tema más propio de la tragedia que de la épica, y cuando fue la historiografía la que asumió en parte la función de la épica, lo trató desde la justificación personal (Julio César), o lo disfrazó como guerra exterior (Octavio). El propio Cicerón, que en reiteradas ocasiones se proclama ferviente pacifista, especialmente en las cartas:

Vel iniquissimam pacem iustissimo bello anteferram (Ad fam. 6, 6, 6).
«Es preferible la paz más inicua a la más justa de las guerras»

había fijado ya antes los límites de una guerra justa en los términos consagrados por el derecho de los feaciales:

Nullum bellum esse iustum, nisi quod aut rebus repetitis geratur aut denuntiatum ante sit et indictum (Cic., De officiis, I, 36).
«No es justa una guerra si antes no se han hecho las reclamaciones pertinentes y ha sido denunciada y declarada formalmente.»

No era ajeno al pesimismo general que se respiraba el año de su muerte tras el asesinato de César, muy semejante al ambiente de terrorismo callejero que rodeó el juicio en que defendió a Milón por haber dado muerte a Clodio. Entonces pudo comprobar la certeza del silencio de las leyes cuando median las armas: *Silent leges inter arma* («Las leyes enmudecen entre las armas») ⁵, porque estaba próxima la tercera guerra civil del siglo que culminaría con el final de la República sin haber logrado la *concordia ordinum* que defendió cuando las heridas de la guerra entre César y Pompeyo era imposible que cicatrizaran.

La literatura latina de finales de este siglo, como la del siglo siguiente cuando rememora las guerras civiles, no escatimó términos negativos a la hora de descalificar las contiendas entre ciudadanos romanos, sobre todo por boca de Lucano, el poeta más antibelicista. Para el poeta hispano, la guerra es un acto impío, atenta contra la propia naturaleza del hombre y no es ajeno a la ruptura del orden

⁵ *Pro Milone*, 4, 10.

cósmico⁶: *civile nefas* (IV, 172; VII, 432), *bella nefanda* (I, 325), *scelerique nefando* (I, 667, IV, 228), *nefanda agmina caedes* (IV, 260), *amor belli nefandi* (I, 21), *summum nefas* (II, 286), *nefas cruentum* (IX, 1107), *polluta nefanda agmina caede* (IV, 549), *arma nefasque* (VIII, 593), *magnum virtus crimen civilibus esset* (VI, 148-48).

Estamos en el primer siglo del Imperio y en los escritores de todos los géneros se aprecia un vuelco completo en la expresión de sus sentimientos sobre la guerra; ya no sólo es denostada la guerra civil, los otros tipos de guerra son también cuestionados o al menos ajenos al elogio. ¿Puede entenderse este hecho como un cambio radical en la forma de pensar del pueblo romano?

Sinceramente, como decíamos líneas atrás ante la cuestión contraria, una respuesta rotundamente afirmativa puede resultar arriesgada, pero lo cierto es que se percibe un cambio, imputable, más que a nadie, a la clase dirigente, y sobre todo al *Princeps*, que busca la estabilidad del régimen por encima de todo. Tras combatirse en *Actium*, «el interés de la paz exigió que todo el poder se concentrase en uno solo» – dice Tácito al comienzo de sus *Historias*.

La literatura latina, que más que ninguna otra fue casi siempre fruto del mecenazgo, primero del *patronus*, y después, del *princeps*, estaba dispuesta, una vez más, a servir de altavoz a los nuevos intereses. El fenómeno no era nuevo; cuando la política expansiva de la primera etapa republicana por suelo italiano precisó de portavoces, las palabras de los analistas y de Nevio encontraron oídos prestos a escucharlas y patronos dispuestos a subvencionarlas: el círculo de los Escipiones o la propaganda estatal desde los sectores más nacionalistas del Senado. En esto coincidieron Catón y los Escipiones. El primero con su habitual proclama *delenda est Cartago*; los segundos ejecutando esta política imperialista en África e *Hispania*. La defensa que en el año 167 a.C. Catón hizo de los rodios para que Roma no los

⁶ Para entender con exactitud el término *nefas* se impone una explicación lingüística del mismo desde la perspectiva y sentimiento que sobre él tienen los antiguos y la precisión que aporta la lingüística estructural, que, en este caso no hace sino confirmar el mismo significado. Emparentado con el verbo *feri* «hablar», de la misma raíz que *fatum*, glosado por Servio como «injusto» (Verg., *Aen.* I, 543. *Deos memores fandi atque nefandi: iusti atque iniusti*), significa «consentimiento u orden de los dioses», «derecho divino», y se opone a *ius*, «derecho humano», acentuando el sentido religioso del primero y relativo a los hombres del segundo. *Nefas* es, por tanto, «lo no autorizado por los dioses», al igual que *nefastum* y *nefandum*.

declarase enemigos, o la acusación contra Galba diez y ocho años más tarde por la mala gestión de la guerra contra los lusitanos y la traición correspondiente, constituyen la única excepción, no tanto porque Catón fuese contrario a las guerras en sí mismas, sino por la forma de llevarlas a cabo. De hecho, seguía con su habitual proclama contra Cartago, que se cumpliría sólo tres años más tarde con la aniquilación definitiva del poder cartaginés, resultado de una política imperialista que continuó con la conquista del reino de Numidia a finales de siglo y culminó con la anexión de las Galias, Egipto y la totalidad de Hispania en el siguiente.

Pero cuando Augusto logró la paz tras *Actium*, la propaganda había de ir encaminada en una nueva dirección y Horacio y Virgilio se encargaron de ello. El primero, exaltando los beneficios de la paz en numerosas *Odas* y el *Carmen saeculare*; el segundo, celebrando de manera idílica la vida campestre de quien no tiene otra preocupación que apacentar rebaños en pastizales paradisíacos y teniendo al alcance de la mano la satisfacción de las necesidades más perentorias (*Églogas* y *Geórgicas*).

Incluso Tito Livio, el historiador oficial que había cantado las gestas romanas de los primeros siglos de la República, mediante la difusión de hazañas de héroes legendarios se sumó a esta tarea irenista. Suya es una de las máximas más bonitas a favor de la paz:

*Melior tutiorque est certa pax quam sperata victoria*⁷

«Mejor y más segura es una paz cierta que la esperanza de una victoria.»

A esta propaganda oficial sobre los beneficios de la paz se unen, de un lado, la imaginería escultórica y arquitectónica, como la inauguración del *Ara Pacis* el año 9 a.C., y las numerosas representaciones alegóricas de los beneficios de la paz, como la madre Tierra rodeada de espigas y flores con animales yacentes, como la Fortuna o la Abundancia, coronada de laurel y sobre todo, como alma nutricia de Ceres. De otro lado, la elegía: Tibulo, Propercio e incluso Ovidio contribuyeron a esta exaltación⁸ que culminó con la construcción de un templo en honor de la diosa⁹ en tiempos de Vespasiano.

⁷ *Ab urbe condita*, XXX, 30, 19.

⁸ Tibulo ruega la venida de la Paz, portadora de cereales, con las siguientes palabras: *At nobis Pax alma veni, spicasque teneto* (I, 10, 67) y Ovidio celebra que Ceres sea hija de la Paz: *Pax Cererem nutrit. Pacis alumna Ceres* (*Fastos*, I, 904).

⁹ Herod., I, 14, 2; También otras fuentes hablan del mismo, tales como Juvenal, IX, 23; Plinio, *Nat. Hist.* 19, 42; Suetonio, *Vespasiano*, 9.

La elegía de Tibulo se erige en un auténtico canto a la paz. Cuando está a punto de partir para una expedición militar a Aquitania, su desgana y escaso entusiasmo se traduce en una exaltación a la vida tranquila en consonancia con la *aurea mediocritas* horaciana. Le horroriza la guerra, maldice la espada y añora la tranquilidad del hogar:

«¿Quién fue el primero en sacar las terribles espadas?
 ¡Qué cruel y feroz fue él en verdad!
 Nacieron entonces las matanzas entre los hombres, nacieron las guerras,
 y se abrió un camino más corto para la muerte cruel»¹⁰.
 «Que pueda yo llevar una vida tranquila en mi pobreza
 con tal de que en mi hogar alumbre asiduamente la llama.
 En el momento oportuno podré plantar las tiernas vides...
 ... Finalmente podré vivir feliz con poco sin tener que estar
 continuamente sujeto a largos viajes»¹¹.

En Propercio la elegía confirma un nuevo modo de tratar el tema bélico que habían introducido Catulo, Licinio Calvo, Cornelio Galo y los poetas neotéricos: *militia*, *fides*, *furor* y *discidium*, cortejo, fidelidad, pasión y ruptura, son sólo algunos de los términos que adquieren un nuevo significado en el plano amoroso, como sucede con Ovidio, que compartió amistad con él y cuyas elegías solía leer¹². Presume con orgullo del género que cultiva y reivindica su importancia a partir de un viejo modelo griego: *plus in amore valet Mimnermi versus Homero* («En el amor valen más los versos de Mimnermo que los de Homero»¹³); la elegía amorosa le importa más que la épica, que es ahora objeto de *recusatio*, simbolizada en la guerra ante los muros de Perugia, sepulcro de la patria, donde pereció un amigo:

«Tú, que te apresuras a evitar una suerte igual que la mía,
 soldado herido junto a la fortificación etrusca»¹⁴.
 «Si te resulta conocida Pergia, sepulcro común de nuestra patria,
 luto de Italia en los tiempos funestos,
 cuando la discordia se apoderó de los ciudadanos romanos»¹⁵.

¹⁰ Tibulo, *Eleg.*, I, 10, 1-4.

¹¹ Tibulo, *Eleg.*, I, 1 ss.

¹² Como nos recuerda en *Tristia*, IV, 10, 45-46.

¹³ Propercio, *Eleg.*, I, 9, 9.

¹⁴ Propercio, *Eleg.*, (I, 21, 1-2).

¹⁵ Propercio, *Eleg.*, I, 22, 3-5.

Tras Augusto, salvo contadas excepciones¹⁶, la política exterior romana tenía ya poco que conquistar: sólo el reino de Judea y la Dacia en el siglo siguiente, porque las frecuentes incursiones en territorio británico, germánico o en Oriente, las más de las veces concluyeron en fracasos. La literatura precisaba así de portavoces pacifistas incluso de las antes «patrióticas» guerras externas.

A este nuevo objetivo no fue ajeno el estoicismo de Séneca. Con éste, los temas trágicos del racionalismo de Eurípides encontraron una lectura «actualizada»; los ancestrales mitos de las casas de Tebas y Micenas, centrados en las guerras familiares para obtener el poder (*Los siete contra Tebas*, *Tiestes*), podían ser reinterpretados como las luchas internas en el seno de las familias Julia y Claudia, las *domesticas discordias* de que habla Tácito.

El último gran tragediógrafo griego en el año 415 estaba en la cima de su carrera y dio luz a las tragedias más antibelicistas cuando los atenienses se disponían a tomar Siracusa. Los mismos atenienses que poco antes habían sido invadidos por Jerjes pasaban ahora, sólo unos años más tarde, a ser los invasores. Eurípides entonces, en la tercera tragedia de la trilogía formada por *Alejandro*, *Palamedes* y *Las Troyanas*, rememorando la toma de Troya, puso en boca de Poseidón uno de los alegatos más hermosos que hayan podido escribirse contra la guerra:

«Insensato el mortal que saquea ciudades y se entrega a la desolación de los templos y las tumbas, asilo sagrado de los muertos. Al final acaba por perecer él mismo» (*Troyanas*, 95-97).

En la tragedia homónima, también Séneca se siente «la voz de la conciencia del hombre contra las desmesuras que a modo de paradigma – en palabras de Eckard Lefèvre – le brinda la suerte que han de correr tebanos y troyanas». «Ninguna ley perdona al cautivo o impide el castigo, y al vencedor le es lícito hacer cuanto se le antoja» – lamenta Séneca por boca de Pirro en el debate que éste tiene con Agamenón por la suerte que espera a las mujeres troyanas y al pequeño Astianacte¹⁷.

¹⁶ Si Vegetio apunta todavía un interés por la guerra lo hace más en su condición de escritor técnico sobre la materia que por razones ideológicas. Es así como hemos de entender su consabida máxima: *Qui desiderat pacem, praeparet bellum* (*Inst. rei milit.*, III, *proem.*), que vulgarmente se difundió como *si vis pacem, para bellum* («Si quieres la paz, estate preparado para la guerra»).

¹⁷ *Troyanas*, vv. 333-35.

Evidentemente, el tema es mitológico, como los títulos de las tragedias de Séneca, inspiradas mayoritariamente en Eurípides; pero para que el teatro, representado o leído, guste, ha de ser actual, como ciertamente señala W. Beare. En consecuencia, tanto en las tragedias de Séneca, como en el poema de Lucano y en los escritos de los estoicos en general, hemos de ver no tanto la crítica a una guerra concreta cuanto a la guerra en sí misma y los desequilibrios que la guerra desencadena en el plano cósmico y microcósmico, es decir, en el mundo y en los individuos. En realidad, este es el tema central de las tragedias.

El derecho y la ley (*ius* y *lex*), que garantizan la *fides* de los ciudadanos y dan estabilidad al orden social, cuando son quebrantados por la desmesura del poderoso vencedor, al que todo le está permitido, acarrear la injusticia, como reiteradamente pone de manifiesto Lucano: «la violencia era la medida del derecho», «la fidelidad desapareció por completo», «las leyes, suprimidas por la guerra, guardaron silencio», «la guerra se erigió en juez único»¹⁸. Quedaban lejos aquellos tiempos en que se redactaron las XII Tablas en las que estaba escrito: *Adversus hostem aeterna auctoritas esto* (t. III, c. 3), «El derecho contra el enemigo debe ser perpetuo», y que rememora Pirro en las *Troyanas* de Séneca para actuar arbitrariamente contra Andrómaca y Astianacte.

Por esta razón, cuando Plinio habla de «la inmensa majestad de la paz romana»¹⁹ solamente constata la existencia de una paz real entendida como la ausencia de guerras externas, porque los conflictos internos perduran bajo una forma más trágica que militarista; se trata del conflicto entre *ius* y *humanitas*, entre individuo y colectividad, entre la libertad individual y la razón del Estado. Es el tema predilecto de las tragedias y los tratados de Séneca, pero también de la poesía épica, reinterpretada por medio de héroes como Jasón en las *Argonáuticas* de Valerio Flaco o los «héroes» de la novela de Petronio e incluso de la nueva forma de entender la historia.

La paz de Augusto ciertamente trajo la paz exterior y el fin de las guerras civiles, pero suscitó una guerra de espíritus que se manifiesta sobre todo en Tiberio. Fedro afirma sin reparos que «al cambiar de príncipe frecuentemente los ciudadanos pobres nada cambian, salvo de dueño»²⁰ y Séneca nos recuerda que «bajo Tiberio eran frecuentes las acusaciones... se perseguían las conversaciones de los borrachos,

¹⁸ *Mensuraque iuris vis erat* (Lucano, *Farsalia*, I, 175-76), *concussa fides* (I, 182), *leges bello siluerunt coactae* I, 277), *utendum est iudice bello* (I, 227).

¹⁹ *Naturalis historia*, XXVII, 1.

²⁰ *Fábulas*, I, 15.

la simpleza de los chistes; nada había seguro; cualquier pretexto era bueno para tomar represalias»²¹. El viejo conflicto entre romanos y enemigos externos se había interiorizado ahora y de ello dan fe no sólo los historiadores y los escritos filosóficos de los estoicos, sino también la poesía épica, especialmente con la ruptura del héroe convencional, que dejó de estar al servicio de la colectividad (Eneas) para ser un héroe egocéntrico e interesado en su propio placer (Jasón en Valerio Flaco). Los intentos de Estacio de glorificar a Domiciano mediante el *De bello Germanico* resultan huecos, suenan a propaganda aduladora y no tuvieron apenas repercusión²².

Fueron muchos los escritores que, en esa dialéctica entre libertad individual y razón de Estado, pagaron con su vida el absolutismo creciente cuando ya el régimen se sentía consolidado y no necesitaba de propagandistas oficiales: Elio Saturnino pereció el 23 d.C. por haber recitado unos versos injuriosos contra Tiberio estando presente el emperador; Sexto Paconiano fue estrangulado en la cárcel por haber compuesto poesías contra el emperador²³; Labieno (más conocido como Rabieno) vio quemada su *Historia*, Cremucio Cordo sufrió un proceso por haber deplorado las guerras civiles en unos *Anales* que había compuesto años antes, y el elogio a Bruto y llamar a Casio «el último romano» le ocasionaron la muerte.

En esta corriente antibelicista y sobre todo defensora de la libertad ante el tirano triunfante de las guerras destaca el estoicismo porque supo ver el orden de la naturaleza, entendida como un cosmos armónico regulado por la divinidad, ya desde *Los Persas* de Esquilo, y así lo afirma el propio Lucano en un amplio *excursus* que comprende los primeros versos del libro segundo y más concretamente al hablar del asedio a Brindisi:

«Así pues, cuando ninguna mole fijó su peso en el fondo, decidió César entrelazar maderos cortados y unir troncos con inmensas cadenas en una gran extensión. Cuenta la leyenda que el infortunado persa construyó semejantes caminos sobre las olas cuando en su desmedida audacia aproximó a Europa la Asia y Sestos a Abidos, y avanzó sobre el estrecho del rápido Helesponto sin temer al Euro ni al Céfiro mientras llevaba velas y naves por medio del monte Atos»²⁴.

²¹ *De beneficiis*, 3, 26.

²² De este poema, del que nos han llegado cuatro versos, habla el humanista Giorgio Valla en 1486 basándose en el lexicógrafo Probo; pero sólo sirvió para que Juvenal ridiculizara la grandilocuencia del adulador poeta Estacio.

²³ Tácito, *Anales*, VI, 39 y Dión Casio, *Historia romana* LVII, 22.

²⁴ Lucano, *Farsalia*, II, 669-677. En VI, 55-63 vuelve a insistir en el mismo tópico.

El referente histórico de la Primera Guerra Médica, convertido en tópico literario, da pie también a Séneca, en el tratado *Sobre los beneficios*, a poner en boca de Demorato, cuando le vaticina a Jerjes el resultado de invadir Grecia, las siguientes palabras:

«Cuando, mudándose las leyes de la naturaleza, te vieres de la otra parte del monte, y cuando hicieses cómputo de lo mucho que te ha costado el pasar los angostos pasos de las Termópilas, te detendrás dudoso en el camino haciendo reflexión de los daños que te esperan... No hay cosa, por grande que sea, que esté exenta de perecer, porque cuando para su ruina le falte otra causa, la tendrá en su propia grandeza»²⁵.

De la guerra civil por antonomasia, la de César y Pompeyo, destaca Lucano dos momentos simbólicos, el paso del Rubicón y la llegada a la primera población romana donde verosíblemente los cesarianos podrán encontrarse con su propia familia: «Pero, mientras brillen las armas, no os dejéis conmovier por ningún rasgo de piedad, incluso aunque veáis frente a frente a vuestros padres...»²⁶.

El carácter de guerra impía – la que va contra todo principio religioso y familiar- provoca una actitud reticente en muchos soldados, de esta manera adquieren especial dramatismo las palabras que siguen, pronunciadas por Lelio:

«Si me ordenas clavar una espada en el pecho de mi hermano, en la garganta de mi padre o en el vientre preñado de mi esposa, mi brazo, aun a despecho suyo, lo cumplirá todo. Si hay que despojar a los dioses y pegar fuego a los templos, la llama del taller de moneda del campamento fundirá incluso las estatuas de los dioses»²⁷.

Son sentimientos compartidos también por Séneca y expresados con palabras prácticamente idénticas:

«Pelead, valerosos soldados, contra vuestras *mujeres*, pelead contra vuestros *hijos*, pelead contra los *templos*, pelead contra vuestras *casas* y acometed con las armas a vuestros propios *propios penates*»²⁸.

²⁵ Sen., *De beneficiis*, VI, 31.

²⁶ Sed dum tela micant, non vos pietatis imago ulla nec adversa conspecti fronte parentes commoveant... (VI, 147-49).

²⁷ Pectore si fratris gladium iuguloque parentis condere me iubeas pleneque in viscera partu coniugis, invita peragam tamen omnia dextra; si spoliare deos ignemque inmittere templis numina miscebit castrens flamma monetae; (I, 376-80).

²⁸ Sen., *De beneficiis*, V, 15.

La guerra y sus excesos con las manifestaciones patológicas de la misma, *insania, furor, rabies, dementia, ira, vecordia, mentis alienatio, deliratio, morbus, acerbitas, saevitia, immanitas* («lo que se nos va de las manos»), *lubido, perturbatio, formido, caecus, amens*; y en griego *lússa, manía, melancolía, frénesis...* habitan en la mente de los romanos del siglo primero del Imperio y son traídas a colación cuando se apela a la moderación del príncipe, como recuerda una vez más Séneca a propósito de una anécdota ocurrida en la representación de un drama cuando el actor Liberiano recogió el sentir popular hacia el tirano, en este caso Nerón:

«Es preciso que tema a muchos aquel a quien muchos temen»²⁹.

A la paz contribuye también la pluma de los historiadores, de ahí que cuando Tiberio intuye en Sejano el suficiente poder como para romper la estabilidad del régimen no tenga reparos en quitarlo de en medio. Valerio Máximo celebra esta decisión con palabras elocuentes: «gracias al príncipe permanece sólida la paz, siguen en vigor las leyes, se salvaguarda la santa religión de los deberes públicos y privados»³⁰. Y el propio historiador, al recorrer los grandes personajes de la historia romana, los juzga bajo sólo dos principios, el de la paz y el de la estabilidad, resultando así que Mario es «bueno» cuando sofoca las revueltas de los tribunos, pero «malo» cuando promueve la guerra civil con Sila, y Pompeyo es igualmente «bueno» cuando acaba con la guerra de los piratas y de los esclavos, pero «malo» cuando se enfrenta a César en la guerra civil. Dos buenos ejemplos de revisión histórica. Ya no hay republicanos ni monárquicos, sólo partidarios del orden, la estabilidad y la paz.

En el Imperio, el segundo referente en importancia lo constituye la guerra civil del año 69, que provoca en Tácito una reacción no menos pesimista que la mostrada por los escritores del entorno de Augusto o de Tiberio. Escribir en tiempos de Trajano, el Príncipe de la Paz, exige su contribución al deseo del príncipe. Tras dibujar un panorama general de la situación en la parte occidental del Imperio, con las sublevaciones y levantamientos habidos en el Ilírico, las Galias y Britania, motivados por las disensiones internas en Roma y la consi-

²⁹ *Laberianus ille versus qui medio civili bello in theatro dictus totum in se populum non aliter convertit quam si missa esset vox publici adfectus: necesse est multos timeat quem multi timent.* (Sen., *De ira*, 2, 11).

³⁰ *Hechos y dichos memorables*, IX, 11, ext. 4.

guiente debilidad, se detiene en las atrocidades que dicha guerra causa en Italia:

«Italia se vio afligida por desastres nuevos o que ya habían sido vistos en los siglos anteriores: ciudades incendiadas o arrasadas, las más florecientes en las costas de Campania. Roma devastada por incendios que consumieron los más antiguos santuarios; incluso el Capitolio fue pasto de las llamas lanzadas por manos de ciudadanos. No se respetaron los ritos sagrados y se vieron adulterios de escándalo... La saña se enseñoreó de Roma y la virtud era causa cierta de perdición... Esclavos corruptos en contra de sus señores, libertos contra patronos, y quienes no tenían enemigos sus amigos se encargaron de serlo»³¹.

Un panorama sombrío ante el que alzan su voz todos los escritores más relevantes del siglo primero del Imperio bajo cualquiera de las formas literarias, historiografía incluida, nos hace entender la salutación con que Quinto Curcio recibe al nuevo emperador que trae la paz y la luz a una nueva era, tras numerosas confrontaciones y tinieblas, denostando la guerra «que subvierte las leyes naturales»³². El optimismo volvió a reinar en Roma cuando Trajano inaugura una nueva era de paz y tranquilidad tras la campaña de la Dacia, el último gran escenario bélico. El panegírico de Trajano, salido de los labios de Plinio el Joven, pronunciado el año 100 y publicado un año más tarde, abría una nueva era de esperanza y ensalzaba al Príncipe que traía la paz. A partir de entonces, ya no hubo más literatura probélica: se habían acabado las guerras de conquista y cerrado un ciclo histórico que dio sus primeros pasos en la expansión romana por Italia y concluyó en la Dacia.

³¹ Tácito, *Historias*, I, 2, 2-3.

³² *Naturae iura bellum in contrarium mutat* (*Historia de Alejandro*, IX, 4, 7).

Bibliografía

- BARDON, E., *Les empereurs et les lettres latines d' Auguste à Hadrien*, Paris, 1968.
- BARNER, W., (1973), *Produktive Rezeption. Lessing und die Tragödien Senecas*, Munich.
- BEARE, W., *The Roman Stage. A short History of Latin Drama in the Time of the Republic*, London, 1950.
- BODSON, A., *La morale sociale des derniers Stoïciens. Sénèque, Epictète et Marc Aurèle*, Paris, 1967.
- BOISSIER, G., *L'opposition sous les Caesars*, Paris, 5.^a ed., 1905.
- CALDER, W. M., (1970), «Originality in Seneca's *Troades*», *Classical Philology* 65, pp. 75-82.
- CONTE, G. B., (1968), «La guerra civile nella rievocazione del popolo. Lucano II, 67-233. Stile e forma della *Pharsalia*», *Maia* XX, pp. 251 ss.
- CUPAIUOLO, F., *Tra poesia e poetica: su alcuni aspetti culturali della poesia latina nell' età augustea*. Napoli, Libreria Scientifica Editrice, 1966.
- _____, *Itinerario della poesia latina nel primo secolo dell' Impero*, Napoli, 1973.
- DI MARTINO, S., (1991), «Il bellum civile come nefas», *Mythos* III, pp. 49-60.
- ELORDUY, E., (1965), *Séneca. Vida y escritos*. Madrid.
- GAGLIARDI, D., (1990), *Capaces mortis (Lucan. 1, 461) RFIC CXVIII*, pp. 430-431.
- HENDERSON, J., (1987), «Lucan / The word at war», *Ramus* XVI, pp. 122-164.
- HERRERO LLORENTE, V. J., «Lucano en la literatura hispanolatina», *Emerita* XXVII (1959), pp. 131-153.
- LIASSO DE LA VEGA, J.S., 1970, *De Sófocles a Brecht*. Barcelona.
- LEFÈVRE, E., (1996), «Política y actualidad en las tragedias de Séneca», en *Séneca dos mil años después. Actas del Congreso Internacional conmemorativo del Bimilenario de su nacimiento*. Córdoba, pp. 191-197.
- LÓPEZ MOREDA, S., «Introducción» a *Las Argonáuticas de Valerio Flaco*, Madrid, Akal, 1996, pp. 7-47.
- _____, «Antibelicismo y razón de Estado en Séneca y Lucano», *Revista portuguesa de Humanidades. Universidad Católica Portuguesa*. Vol. 6 (2002), pp. 415-434.
- MAZZOLI, L., «Umanità e poesia nelle *Troiane* di Seneca», *Maia* 13 (1961), pp. 51-67.
- NARDUCCI, E., (1979), «La providenza crudele (Lucano e la distruzione dei mitti augustei)», Pisa, pp. 17-21.
- PRIETO, F., *El pensamiento político de Séneca*, Madrid, 1977.
- RODRÍGUEZ ADRADOS, F. (1996), «Séneca, los griegos y nosotros», *Séneca dos mil años después. Actas del Congreso Internacional Conmemorativo del Bimilenario de su Nacimiento*. Córdoba.
- STEVENSOS, W. N., *Bella plus quam civilia: Lucan's concept of civil war*. Diss. Brown Univ. Providence, R.I., 1990.

SULLIVAN, J. P., *Literature and politics in the age of Nero*, Ithaca-Londres, Cornell University Press, 1985.

TIERNO GALVÁN, E., «El Tacitismo en las doctrinas políticas del Siglo de Oro español», *Anales de la Universidad de Murcia* (1947-1948), pp. 895-988.

ZANKER, P., *Augusto y el poder de las imágenes*, Madrid, 1987.

ZEHNACKER, H., (1998), «Quelques méditations sur la guerre civile chez Sénèque et chez Lucain», *Mélanges Le Bonniec, D. PARTE ET J. P. NÉRAUDAU eds. Coll. Latomus*, Bruselas, pp. 454-464.

VÁRIA

E a Filosofia, progride?

Considerações sobre a teoria dos paradigmas filosóficos de Karl-Otto Apel

JOÃO RIBEIRO MENDES
(Universidade do Minho)

Resumo: Recorrendo ao conceito kantiano de «reflexão transcendental» e ao conceito kuhniano de «paradigma», Karl-Otto Apel apresenta-nos uma imagem do desenvolvimento histórico da Filosofia como uma sucessão de paradigmas de *prima philosophia* progressivamente mais radicais.

Palavras-chave: Karl-Otto Apel, Semiótica Transcendental, Paradigma, *Prima Philosophia*.

Abstract: Making use of Kant's concept of «transcendental reflection» and of Kuhn's concept of «paradigm», Karl-Otto Apel presents us an image of Philosophy's historical development as a succession of increasingly more radical paradigms of *prima philosophia*.

Key Words: Karl-Otto Apel, Transcendental Semiotics, Paradigm, *Prima Philosophia*.

«(...) o progresso em filosofia é similar ao da construção de edifícios, que são feitos lançando pacientemente as fundações das paredes tijolo a tijolo; ainda assim, precisamos, ocasionalmente, de tomar alguma distância e inspeccionar o edifício em construção.» (D. S. Clarke, *Philosophy's Second Revolution*, p. x).

Ao interessarem-se pelo desenvolvimento histórico da sua disciplina, os filósofos têm enfrentado recorrentemente as seguintes questões:

- (a) há uma lógica de desenvolvimento interno na Filosofia?
- (b) há progresso em Filosofia?

A hipótese que aqui examino, como contributo relevante para responder afirmativamente a ambas as questões, é a teoria dos paradigmas filosóficos proposta por Karl-Otto Apel.

O ponto de partida privilegiado é o da própria situação histórica em que nos encontramos. Ora, parece ser hoje relativamente consensual admitir que a Filosofia tem sido submetida na época contemporânea a um processo de profunda transformação interna. Esse mesmo ponto de vista é partilhado pelo pensador germânico, que o expõe detalhadamente na sua obra, já clássica *Transformation der Philosophie*¹.

Contudo, importa perguntar: em que moldes se tem processado essa «transformação da filosofia»? Apel procura formular uma resposta relativamente original a essa questão. Em primeiro lugar, entende ser possível e legítimo proceder a uma leitura da história da filosofia nos termos de mutações de paradigmas de *prima philosophia*. Em segundo lugar, no âmbito desse esquema de interpretação, postula que a transformação da filosofia na época contemporânea se traduz na emergência de um novo paradigma filosófico.

1. As idades da Filosofia

A auto-crítica é uma das tarefas permanentes da Filosofia². Nesse sentido, a compreensão que a Filosofia foi historicamente fazendo de si mesma orientou-a na direcção de procurar constituir-se como instância discursiva universal, virtualmente mediadora de todos os discursos possíveis. Terá sido, pois, esse ideal regulador que adoptou para a sua actividade que a contrangeu a elaborar-se como um discurso progressivamente mais abrangente quanto aos fenómenos que tutela e mais radical quanto à justificação que deles procura alcançar.

A perspectiva acabada de descrever corresponde a uma tomada de posição perante o problema antinómico da possibilidade ou impossi-

¹ Obra em dois volumes, publicada em 1973 pela editada Suhrkamp Verlag em Frankfurt am Main. Na exposição usarei as iniciais T.F. e farei sempre referência à versão castelhana: *La transformación de la filosofía* (2 vols.). Trad.: Adela Cortina, Joaquín Chamorro e Jesús Conill. Madrid: Taurus, 1985.

² Num artigo em que aborda alguns pontos de convergência entre os pensamentos de Wittgenstein e de Heidegger, Apel afirma mesmo, num tom dramático, que a condição de sobrevivência da Filosofia é manter-se autocrítica, como bem expressa a disjunção exclusiva patente no título: «Autocrítica o autoeliminazione della filosofia?» in: Gianni Vattimo, ed., *Filosofia '91*. Trad.: Pietro Kobau. Bari: Laterza. 1991: 33-50.

bilidade de se atribuir um sentido, isto é, uma ordem e uma inteligibilidade, ao discurso filosófico na sua progressão histórica. Nela se inscreve, também, a proposta de Karl-Otto Apel de uma interpretação da história da filosofia como sucessão de paradigmas de *prima philosophia*, apresentada, pela primeira vez, de um modo claramente sistematizado, segundo julgo saber, no seu artigo «Transcendental Semiotics and the Paradigms of First Philosophy»³ e que tem vindo, desde então, a ganhar adeptos, sobretudo nalguns sectores da actual filosofia de inspiração germânica⁴.

Nesse texto, Apel procura mostrar que a pluralidade e aparente heterogeneidade das posições filosóficas historicamente já manifestadas, pode ser reconstruída num modelo de inteligibilidade que as agrupa e integra nos moldes de paradigmas filosóficos, devendo estes ser entendidos, fundamentalmente, como instâncias discursivas que definem o campo de problemas e das suas possíveis soluções, que durante um determinado período de tempo constituem o referencial de investigação de uma comunidade de interesses filosóficos⁵.

Esse procedimento reconstrutivo, como já foi referido, decorre no âmbito de uma reflexão que a Filosofia leva a cabo sobre o sentido do

³ Originalmente publicado em *Philosophical Exchange*, 2, n.º 4, 1978: 2-22. Recorro aqui à tradução francesa: «La sémiotique transcendentale et les paradigmes de la prima philosophia», *Revue de métaphysique et de morale*, n.º 2, avril-juin. Trad.: Denis Dumas, 1987: 147-163. No entanto, já se encontram referências dispersas sobre o assunto, por exemplo, em *TF*, vol. II, p. 297 e ss. e pp. 332-340.

⁴ Cfr., e.g.: Jürgen Habermas, *Nachmetaphysisches Denken: Philosophische Aufsätze*. Frankfurt-am-Main: Suhrkamp Verlag, 1988 (versão inglesa: *Postmetaphysical Thinking: Philosophical Essays*. Trad.: William Hohengarten. Cambridge: Polity Press, 1992) e Josef Simon, *Sprachphilosophie*. Freiburg-München: Verlag Karl Alber, 1981 (versão portuguesa: *Filosofia da linguagem*. Trad.: Artur Morão. Lisboa: Edições 70, 1990).

⁵ Apel transpõe do campo da historiografia e da filosofia da ciência para o campo da filosofia geral, *mutatis mutandis*, o conceito de «paradigma» na sua acepção kuhniana. Todavia, como reconheceu o próprio Thomas Kuhn no *Postscript* que acompanha a segunda edição da sua obra *The structure of scientific revolutions* Chicago e Londres: The University of Chicago Press, 1970), o conceito de «paradigma» não se deixa apreender numa definição unívoca, admitindo sentidos vários. Não parece, porém, que a controvérsia em torno da polissemia da noção de «paradigma» desempenhe um papel relevante na compreensão do modelo hermenêutico que Apel propõe para a história da Filosofia. Em todo o caso, pode afirmar-se que Apel parece ter em mente o sentido de «paradigma» inserido na seguinte definição de Kuhn: «*Considerarei estes [=os paradigmas] como sendo aquisições científicas universalmente reconhecidas, que durante um determinado período de tempo fornecem problemas e soluções standard a uma comunidade de investigadores*» (*Op. cit.*, p. x). Os paradigmas (científicos ou filosóficos) podem mesmo ser concebidos como «centros de gravidade narrativa», como «atratores

seu próprio discurso e adquire o estatuto de uma verdadeira tese de filosofia da história da filosofia. Assim, segundo Apel, há uma teleologia imanente ao discurso filosófico, patente no esforço que historicamente desenvolve de reflectir de um modo crescentemente radical as suas próprias condições de possibilidade⁶.

Ora, o que sobressai nesse esforço (auto-)reflexivo é ele obedecer a uma estratégia ordinal – do tipo: *first thoughts first* – que impõe uma sequência (metodo)lógica na abordagem dos pressupostos da própria reflexão. Nesse sentido, o discurso filosófico nunca poderá reflectir suficientemente as suas próprias condições de possibilidade, enquanto não for capaz de identificar qual o tema mais primário da sua reflexão. Por isso, Apel defende que os paradigmas filosóficos são, efectivamente, paradigmas de *prima philosophia*, isto é, modelos de inteligibilidade fundacional.

Mas, qual deverá ser, então, o tema mais primário da reflexão filosófica? Um excelente candidato é, por certo, o problema do sentido⁷, que pode ser formulado do seguinte modo: qual o «lugar» próprio e quais as condições em que se torna possível algo ter sentido e, conseqüentemente, tornar-se inteligível? De acordo com Karl-Otto Apel, três respostas paradigmáticas foram dadas a esta questão no decorrer da história da Filosofia, e que podem ser entendidas como três etapas do seu desenvolvimento interno.

Num primeiro momento histórico, o paradigma da metafísica geral ou da ontologia, sobretudo na sua versão aristotélica, coloca como tema primário da Filosofia a questão do sentido do ente em geral, isto é, do ente enquanto não submetido, ainda, a qualquer especificação.

discursivos», utilizando a elegante metáfora proposta por Daniel Dennet no seu artigo «The Self as a Center of Narrative Gravity» *in*: F. Kessel *et alii*, eds., *Self and Consciousness: Multiple Perspectives*. Hillsdale (NJ): Erlbaum, 1992.

⁶ *Op. cit.*, p. 157.

⁷ No fundo, poderíamos falar de dois problemas irreduzíveis, mas co-dependentes: o problema da constituição do sentido e o problema da sua validação. Não sendo possível ocupar-me aqui desta complexa questão, gostara de referir que Apel a aborda, por exemplo, no artigo «Sinnkonstitution und Geltungsrechtfertigung. Heidegger und das Problem der Transzendentalphilosophie» *in*: Forum für Philosophie Bad Homburg, eds., *Martin Heidegger: Innen und Außensichten*. Frankfurt: Suhrkamp, 1989: 131-175 (versão portuguesa na *Revista Portuguesa de Filosofia*, fasc. 3 (inteiramente dedicada ao centenário do nascimento de Martin Heidegger). Trad.: Jorge Neves, 1989: 413-461), tentando mostrar que a relativa inconsistência do modelo filosófico de Heidegger reside na insuficiente tematização que o pensador de Meßkirch faz do problema da validação (epistemológica) das esferas (epocais) de abertura do sentido.

Porém, num segundo momento, que coincide com o aparecimento da modernidade, a prioridade atribuída, na ordem da reflexão, à determinação do sentido do *ens generalis* é posta em causa, na medida em que uma decisão prévia lhe subjaz: aquela que decidi já que ele é algo, em vez de nada. Surge, então, um novo paradigma de *prima philosophia*, que afirma como tema mais primário da reflexão filosófica revelar as condições de produção do sentido na consciência do sujeito cognoscente. Este paradigma adquiriu a sua forma padronizada na filosofia transcendental de Kant.

Num e noutro paradigma, mundo e consciência representam esferas irreduzíveis e sem mediação possível. São, pois, paradigmas que se excluem reciprocamente. Ainda assim, torna-se claro que, na transição do primeiro para o segundo paradigma, resulta uma mais-valia: a atribuição de uma função dinâmica ao sujeito dotado de consciência no processo de construção da inteligibilidade do mundo. No entanto, um aspecto negativo aproxima ambos os paradigmas: ao assumirem uma concepção instrumental da linguagem, nunca tematizam suficientemente o modo como ela efectivamente determina o conjunto das suas operações de inteligibilidade.

O terceiro paradigma emerge, naturalmente, da tentativa de promover a linguagem a tema mais primário da Filosofia, procurando mostrar que ela funciona não só como condição de possibilidade de todas as operações reflexivas e auto-reflexivas da consciência, mas também como *medium* universal para a elaboração intersubjectiva do sentido do mundo. Por isso, em jeito de síntese, afirma Apel:

(...) a «filosofia primeira» já não é a investigação da «natureza» ou da «essência» das «coisas» ou do «ente» («ontologia»), nem tão pouco a reflexão sobre as «representações» ou «conceitos» da «razão» («teoria do conhecimento»), mas a reflexão sobre o «significado» ou o «sentido» das expressões linguísticas («análise da linguagem»)⁸.

Eis, pois, as três etapas maiores do desenvolvimento interno da Filosofia. Porém, porquê apenas estes ou precisamente estes três paradigmas? A resposta poderá ser encontrada, em primeiro lugar, na reafirmação da tese de Charles Sanders Peirce de que o sentido apenas se constitui no âmbito de uma semiose ou de uma função signica, ou seja, que a sua constituição resulta de uma relação complexa que se produz entre um intérprete, um referente e um signo que os medeia.

⁸ Cfr. *TF*, vol. II, pp. 317-318.

Cada elemento é irreduzível e, de por si, uma condição insuficiente, embora necessária para a constituição do sentido. Assim, da sua relação parece emergir uma propriedade estrutural e processual, de natureza cognitiva, ausente nos elementos isolados: a formação da inteligibilidade ou do sentido acerca de algo. Ora, o que é constatável na história da filosofia, reconstruída na óptica dos paradigmas de *prima philosophia*, é que a estrutura semiológica da cognição humana já está sempre presente *potentialiter* na (auto)reflexão filosófica, em todos os seus momentos, como sua condição de possibilidade. Cada paradigma forma-se, então, a partir da dedução diacrónica e faseada dos vários elementos estruturais da relação semiológica, que se vai sucessivamente revelando, isto é, tornando *actualiter*⁹.

Há, certamente, nesta concepção filosófica de Karl-Otto Apel uma nítida conotação com aspectos do pensamento aristotélico, mas sobretudo, uma forte inspiração hegeliana. Percebe-se que a sua teoria dos paradigmas filosóficos corresponde, no fundo, a uma espécie de «fenomenologia do espírito» que vai auto-tematizando (objectivando), cada vez mais radicalmente, as suas próprias condições de reflexividade. Por isso, não estranha que seja o próprio Apel a referir que os paradigmas filosóficos, não podem ser vistos numa óptica de sucessão descontínua e revolucionária, como a que Kuhn adoptou para o seu modelo dos paradigmas científicos, mas numa perspectiva hegeliana, isto é, nos termos de uma dialéctica superadora-integradora (*Aufhebung*), em que cada novo paradigma simultaneamente suprime e conserva os paradigmas anteriores¹⁰. Assim, se no domínio da filosofia das ciências é possível propor um modelo da «estrutura das revoluções científicas», já no plano da filosofia geral parece mais justo falar-se de um «sistema das intussuscepções filosóficas».

Ficou subentendido que a semiose – enquanto relação triádica intérprete-signo-referente – adquire um estatuto transcendental no pensamento de Apel, de tal modo que já não se pode argumentar –

⁹ *Op. cit.*, pp. 148 e ss.

¹⁰ *Ibidem*; mais à frente, na p. 157, Apel afirma: «A minha concepção de uma sucessão revolucionária dos diversos «paradigmas» do pensamento distingue-se da de Thomas Kuhn, na medida em que ela implica uma espécie de ideia hegeliana do progresso possível na história do pensamento humano. Para dizê-lo com mais precisão, ela não implica a pretensão de uma necessidade de progresso que seja causalmente explicável e assim previsível, mas implica, de facto, a pretensão de uma **gradação estrutural**: os três paradigmas da **prima philosophia** formam uma ordem hierárquica dos planos da reflexão crítica, e assim uma ordem de sucessão **teleologicamente necessária**, e, por isso, compreensível **ex post**, sem deter à partida uma garantia da sua realização».

senão cometendo uma «falácia abstractiva»¹¹ – em favor de uma primazia de um elemento dessa relação sobre os restantes, mas que é precisamente a relação constituída triadicamente que funciona como condição de possibilidade da inteligibilidade ou do sentido acerca de algo. Por isso se pode justamente designar este terceiro paradigma por «semiótica transcendental». Ela

*(...) apresenta-se com uma dupla função: não só como um dos paradigmas da prima philosophia, mas, também, como a ideia fundamental a partir da qual a possibilidade dos três paradigmas de prima philosophia é deduzida. (...) ela não é apenas um terceiro tipo no seio de uma enumeração (aleatória) de tipos possíveis da prima philosophia, mas ocupa o seu lugar de acordo com uma ordem sequencial que ela própria pode justificar, de tal modo que possa assumir a função de síntese possível e necessária dos dois paradigmas precedentes da prima philosophia*¹².

É claro que os três elementos «primitivos» da relação semiológica podem ser submetidos a uma operação combinatória, que o próprio Apel se encarrega de levar a cabo, resultando daí um total de 7 paradigmas possíveis de *prima philosophia*. Porém, uma vez que os paradigmas «derivados» na operação combinatória pressupõem a existência dos elementos primários, será mais justo designá-los por «sub-tipos» ou «sub-paradigmas», continuando a identificar-se os três paradigmas já identificados como «(...) a coluna vertebral da história interna da filosofia (...)»¹³.

2. A transformação hermenêutica-linguística-pragmática da filosofia transcendental kantiana

Pelo que foi exposto, em termos bastante simplificados, a Filosofia tem passado por etapas de desenvolvimento histórico, que obedecem a uma lógica de radicalização das condições de possibilidade da sua (auto)reflexão e que parecem culminar, no momento actual, com o aparecimento de um novo paradigma da inteligibilidade filosófica: a «semiótica transcendental».

¹¹ Podemos considerar que se produz uma «falácia abstractiva», quando pelo menos um dos elementos da relação semiológica deixa de ser pressuposto como condição de possibilidade para a produção do sentido de algo.

¹² *Idem*, p. 157.

¹³ *Idem*, p. 158 e ss.

A emergência deste paradigma constitui um dos núcleos centrais da filosofia contemporânea e, em grande medida, um dos traços de identidade do pensamento pós-kantiano ou pós-hegeliano. Ele resulta, fundamentalmente, de um processo complexo e multifaseado de transformação da filosofia moderna – inaugurada por Descartes, canonizada por Kant e ulteriormente aprofundada por Husserl – que decorre ao longo do século XX. Por economia da exposição não irei reconstruí-lo aqui nos seus detalhes. Limitar-me-ei a algumas considerações breves, supostamente relevantes para a compreensão do resto da exposição.

Numa passagem autobiográfica que inclui também uma referência a Jürgen Habermas, afirmou Apel: «(...) *somos ambos herdeiros do hermeneutic-linguistic-pragmatic turn [os hífen são meus] da filosofia contemporânea e estamos de acordo com pensadores tais como Wittgenstein, Heidegger, Gadamer, Searle e Richard Rorty*»¹⁴. A expressão hifenada congrega as várias fases do processo transformacional da filosofia na actualidade, que corresponde, fundamentalmente, a uma transformação da filosofia transcendental kantiana. A recepção crítica e o balanço desse processo, nas suas várias fases, constitui um dos temas dominantes do primeiro período do pensamento de Karl-Otto Apel.

O que terá levado o paradigma mentalista, sobretudo na sua versão kantiana, a perder progressivamente a sua esfera de influência? Não há uma resposta única ou simples para esta questão. Contudo, um aspecto de ordem metodológica parece ter fornecido o motivo suficiente para se ter iniciado uma contestação generalizada, na filosofia contemporânea, aos pressupostos fundamentais do paradigma mentalista. Efectivamente, este paradigma, ao procurar afirmar-se como modelo de inteligibilidade primeira, ou seja, como modelo das condições de possibilidade do sentido em geral, posiciona a sua reflexão *ab ovo* no domínio restrito da consciência privada do sujeito. Esta seria o lugar próprio para a revelação ou a elaboração de todo o sentido. Ora, é precisamente esta estratégia, denominada por «solipismo metodológico», que irá ser posta em causa.

¹⁴ Cfr. «Penser avec Habermas contre Habermas. La moralité du monde vécu peut-elle assurer à la 'Théorie critique' un fondement normatif?». Trad.: Marianne Charrière. Combas (Gard): Editions de l'Éclat, 1990: 8. (Título original: «Normative Begründung der 'Kritischen Theorie' durch Rekurs auf lebensweltliche Sittlichkeit? Ein transzendentalpragmatisch orientierter Versuch, mit Habermas gegen Habermas zu denken» in: A. Honneth et alii, eds., *Zwischenbetrachtungen im Prozeß der Aufklärung*. Festschrift für J. Habermas. Frankfurt: Suhrkamp, 1989: 15-65).

Segundo o próprio autor, o «solipsismo metodológico» parte «(...) do pressuposto de que, em princípio, “um único [sujeito]” seria capaz de reconhecer algo enquanto algo (...) [isto é, algo enquanto dotado de sentido]»¹⁵ ou da suposição de que «(...) a possibilidade e validade de formar o juízo e a vontade pode compreender-se (...) até certo ponto como um produto da consciência individual»¹⁶. Ora bem, é esta tentativa de absolutização do sujeito e da consciência que irá ser disputada, fundamentalmente por duas razões: (a) em primeiro lugar, porque não se trata de um autêntico ponto de partida, no sentido de um ponto de partida totalmente isento de pressupostos, mas, pelo contrário, trata-se de um posicionamento já motivado, isto é, determinado por pressupostos que permanecem irrelatados; (b) em segundo lugar, porque não fornece um critério de validação universal do seu posicionamento, ou seja, não consegue demonstrar em que medida é que as produções de sentido, que se apresentem aceitáveis no plano de uma consciência individual, sejam igualmente aceitáveis no âmbito de outras consciências.

Um primeiro foco de contestação partiu do chamado movimento da «hermenêutica fenomenológica», que tem em Heidegger e Gadamer as suas figuras mais destacadas. A sua crítica mais directa à filosofia kantiana prende-se com o facto de nela se ter reduzido a consciência do sujeito a uma espécie de «máquina predicativa», que fabrica a objectividade (= o sentido) do mundo segundo os parâmetros rigorosos de juízos bem formados, dotados de validade universal. Na realidade, o ponto cego da reflexão kantiana reside na ausência de tematização da pré-compreensão que já sempre antecipa e domina todo o esforço de constituição do sentido do mundo na consciência de cada sujeito. A questão da abertura do sentido do mundo num plano ante-predicativo ou pré-judicativo permanece ausente da reflexão de Kant, muito embora o filósofo de Königsberg pareça tê-la pressentido, como

¹⁵ Cfr. *TF*, vol. II, pp. 223-224.

¹⁶ Cfr. *TF*, vol. II, p. 357 (nota 26). É interessante assinalar que um autor como Hilary Putnam, aparentemente muito distanciado de Karl-Otto Apel, mas, efectivamente, partilhando com ele múltiplos pontos de vista teóricos e doutrinários, tenha igualmente recorrido a este conceito no seu célebre artigo «The meaning of 'meaning'» (*Philosophical Papers*, vol. 2: *Mind, Language and Reality*. 1975), formulando-o do seguinte modo: «Quando os filósofos tradicionais falaram sobre os estados psicológicos (ou «estados mentais»), fizeram uma suposição que poderemos denominar por suposição do solipsismo metodológico. Esta suposição é a de que nenhum estado psicológico, propriamente assim designado, pressupõe a existência de um qualquer outro indivíduo, para além do sujeito ao qual esse estado é atribuído» (p. 220).

denota a sua teoria do «esquematismo dos conceitos puros do entendimento»¹⁷. Nesse sentido, a chamada de atenção para a dimensão histórica da consciência e para a circunstância dos actos cognitivos se realizarem sempre no interior de um «círculo hermenêutico», que pode ser aprofundado, mas não eliminado, levada a cabo pelo movimento da «hermenêutica fenomenológica», forneceu o impulso inaugural para uma transformação da filosofia moderna.

Mas, para além da «hermenêutica fenomenológica» – legítima herdeira da tradição continental das *Geisteswissenschaften* – também a «filosofia analítica» – parceira e, em certa medida, continuadora da tradição anglo-austro-americana do neo-positivismo lógico – contribuiu fortemente para esse processo de transformação da filosofia transcendental kantiana. E fê-lo, quase exclusivamente, em torno da figura de Ludwig Wittgenstein. Numa primeira fase, sob a influência do *Tractatus logico-philosophicus* (1921), tentando construir sistemas linguísticos formais, susceptíveis de traduzir a *lingua mentis*, que contivessem as regras de formação de enunciados com sentido acerca do mundo. O valor de verdade ou falsidade desses enunciados era determinado em função da sua correspondência (ou ausência dela) com estados-de-coisas ocorrentes no mundo, no caso de enunciados atômicos, ou em função do valor de verdade ou falsidade dos enunciados elementares, no caso dos enunciados moleculares. Mas, porquê construir sistemas linguísticos artificiais, quando já se dispõe de sistemas linguísticos naturais? Porque nestes últimos se torna muito difícil eliminar as ambiguidades (semânticas) e os equívocos (sintácticos), assim como um número significativo de antinomias decorrentes da sua auto-referencialidade, responsáveis por inúmeros erros de raciocínio. Em suma, pode dizer-se, num certo sentido, que a lógica transcendental kantiana foi, nesta fase do «linguistic turn», substituída por uma semântica construtiva (para a qual muito contribuíram, também, Carnap e Tarski).

Contudo, esta linha de investigação cedo se revelou aporética e demasiado restritiva. Por um lado, ao tentar solucionar o problema da auto-referencialidade recorrendo à hierarquização entre as chamadas linguagem-objecto e meta-linguagem – proposta na «teoria dos tipos» de Bertrand Russell – provoca o problema indesejado de uma hierarquia infinita de linguagens-objecto e meta-linguagens, que impede a construção de um sistema linguístico verdadeiramente consistente.

¹⁷ Cfr. *Kritik der reinen Vernunft*: A137/B176-A147/B187.

Por outro lado, não consegue refutar a acusação de que uma das condições de inteligibilidade das linguagens formais é precisamente a aquisição e domínio prévios de uma linguagem natural, de tal maneira que esta última adquire o estatuto de uma verdadeira meta-linguagem última. Finalmente, restringir os enunciados com sentido, apenas àqueles que podem receber os valores de verdade ou falsidade, equivalia a deixar de fora um conjunto muito significativo de enunciados linguísticos (interrogações, promessas, pedidos, etc.), não susceptíveis de receber um qualquer desses dois valores, mas, ainda assim, portadores de um sentido efectivo na determinação das relações (sociais) entre indivíduos.

A segunda fase do pensamento wittgensteiniano, polarizada em torno das *Philosophische Untersuchungen* (1953) vai voltar-se, ainda no âmbito do chamado «linguistic turn», para a dimensão pragmática da linguagem, que é promovida de «waste paper basket» da Linguística a tema central da reflexão da Filosofia. O retorno à análise da linguagem natural, enquanto lugar próprio para a formação do sentido e a construção de uma teoria (geral) dos actos de linguagem, intentada por John Austin, John Searle ou Dieter Wündelich¹⁸, integrando os actos declarativos – aqueles que só podem receber o valor de verdade ou falsidade – abrem um domínio fundamental da reflexão filosófica, inacessível à filosofia kantiana.

Eis, pois, um retrato hiper-esquemático das três fases, já referidas, que conduzem à transição do paradigma mentalista ou paradigma (kantiano) da consciência transcendental do sujeito para o paradigma (apeliano) da semiótica transcendental.

Todavia, uma última menção se impõe e que se prende com o *apport* original de Karl-Otto Apel para o culminar deste processo. Efectivamente, Apel é um autor que gosta de proceder a sínteses conceptuais relativamente audaciosas. Quem se lembraria de recuperar a metodologia transcendental de Kant em plena segunda metade do século XX? Mais, quem se lembraria de aplicá-la ao campo da pragmática da linguagem, que, por definição, lida com a interpretação de enunciados (ou expressões) em contextos muito heterogêneos, pouco sistemáticos e demasiado fluidos? A sua proposta de uma «Pragmática Transcendental» resulta desse duplo esforço. Ela traduz-se numa posição filosófica que procura determinar quais as condições de possibili-

¹⁸ Cfr., por exemplo, «Methodological remarks on speech act theory» in: John Searle et alii, eds., *Speech Act Theory and Pragmatics*. Dordrecht: Reidel, 1980: 291-312.

dade da interpretação de enunciados contextualmente dependentes – e por isso é indissociável de uma «Hermenêutica Transcendental» – e, na medida em que toda a interpretação de enunciados se faz por recurso ao uso de signos, procura revelar quais as condições de possibilidade do uso de signos. Ambos os domínios reflexivos – Pragmática Transcendental e Hermenêutica Transcendental – constituem parte integrante da sua Semiótica Transcendental¹⁹, que Apel justamente define como uma «(...) *auto-reflexão transcendental sobre as condições de possibilidade subjectivas e intersubjectivas da interpretação do mundo mediatizada pelos signos (...)*»²⁰ e que representa a *clef de voûte* do seu pensamento filosófico.

Parece, pois, que de uma maneira mais ou menos subtil, Apel procura recuperar a metodologia transcendental kantiana para o seio da reflexão filosófica contemporânea. Estaremos perante uma regressão? Não propriamente. A rigor trata-se de uma crítica que o autor faz a uma boa parte da filosofia contemporânea, acusando-a de se ter enredado num falso dilema: *ou* ser por Kant *ou* ser contra Kant. A exclusão de possibilidades intermédias redundou numa posição falaciosa. Ora, segundo Apel, este tipo de atitude é inconsistente, na medida em que, quase paradoxalmente, a própria filosofia contemporânea continua a girar em torno da filosofia transcendental kantiana, ainda que seja para lhe minar os pressupostos. Assim, o criticismo kantiano continua a exercer na actualidade a sua esfera de influência. Rejeitá-lo equivale a rejeitar, igualmente, uma das mais importantes aquisições históricas da reflexão filosófica.

Para escapar à falácia disjuntiva, Apel propõe, por um lado, uma transformação da filosofia transcendental kantiana à luz do novo paradigma semiológico, revelando-lhe a sua estrutura hermenêutica-linguística-pragmática e, por outro lado, uma retranscendentalização da filosofia contemporânea *qua* filosofia da linguagem e da comunicação, que lhe assegure uma instância normativa e legitimadora, sem a qual permanecerá relativizada e inconsistente.

¹⁹ Para uma abordagem mais extensa sobre a estruturação interna da «Semiótica transcendental», pode ler-se o artigo de Jesus Conill Sancho, «La Semiótica transcendental como Filosofía primera en K.-O. Apel», *Estudios Filosóficos*, 91, 1983: 493-516.

²⁰ *Op. cit.* (na nota 5), p. 159.

O conceito de tempo em Roberto Kilwardby

JOSÉ FILIPE SILVA
(Universidade do Minho)

Resumo: A questão do tempo é tratada por Roberto Kilwardby (?1215-1279) no seu tratado *De tempore*, datado de meados do século treze. O objectivo do meu texto é de apresentar as soluções propostas por Kilwardby de conciliação entre autores que lhe servem de referência, a saber, Aristóteles, Agostinho e Averróis. Kilwardby defende a distinção entre um tempo determinado, que depende da existência da mente que o determina, e um tempo indeterminado, não numerado, e por isso independente da mente. A definição de tempo realiza-se em relação ao movimento, pois o tempo, não sendo o movimento, não existe sem este. Para Kilwardby o tempo é a medida do movimento, e diz-se número do movimento uma vez que número é o nome próprio dessa medida. Kilwardby afirma também a unidade do tempo, pois o tempo é a medida de qualquer tipo de movimento. Por último apresenta-se a posição de Kilwardby relativamente à natureza do instante.

Palavras-chave: Tempo; movimento; mente; quantidade; número; instante.

Abstract: Robert Kilwardby (?1215-1279) deals with the problem of time mainly in his treatise *De tempore*, written around 1250. My aim with this text is to show Kilwardby's solutions as an attempt of conciliating of Aristotle, Augustine and Averroes on de nature of time. Kilwardby holds the distinction between a determinate time, which depends on the mind determining it, and an indeterminate time, non numbered, independent of the numbering mind. Time is defined in relation to motion, and it is said number of motion because number is the appropriate name for that measure. Kilwardby also sustains the unity of time, as time is the measure for any kind of motion. At last, I deal with Kilwardby's view on the nature of the instant.

Key Words: Time; motion; mind; quantity; number; instant.

I. Introdução

Roberto Kilwardby (1215?-1279) foi professor de Artes na Universidade de Paris (1237-45), entra na Ordem Dominicana por volta de 1245, sendo eleito Provincial da Ordem em Inglaterra (1261-72), e mais tarde escolhido para Arcebispo de Cantuária (1272-78) e por fim, Cardeal de Porto e Santa Rufina (1278-79). Na realidade, poucos foram os actos que realizou nesta condição de Cardeal, visto que morreu na corte papal em Viterbo pouco tempo depois de ter chegado a Itália¹. Mas o sucesso institucional de Kilwardby esconde a natureza polémica da sua figura, em particular dentro da Ordem Dominicana. Tal polémica é motivada sobretudo pelo seu envolvimento nas Condenações proferidas em Oxford, a 18 de Março de 1277, e cujo alvo principal tem sido (não sem discussão)² identificado com Tomás de Aquino. Tradicionalmente associado à corrente conservadora Agostiniana que, no século XIII, reage contra o novo Aristotelismo (ou para ser mais correcto, a alguns modelos de interpretação de Aristóteles), Kilwardby pertence a um grupo de pensadores que, pela dimensão e originalidade da sua obra, permanece em segundo plano. Muito existe por dizer sobre esta crítica bem como sobre um certo desinteresse a que a sua obra tem sido votada, mas não é este o lugar para essa discussão. O papel de Roberto Kilwardby no contexto das discussões filosóficas e teológicas do século XIII tem vindo a ser reconsiderado, com a edição de alguns dos seus textos, bem como de estudos recentes sobre aspectos particulares da sua obra (a que se faz referência na bibliografia). Não entrando aqui em excessivos detalhes, refira-se apenas o conjunto de comentários a obras lógicas que constitui o seu curso parisiense em *logica vetus* (Lewry, 1978), entre as quais se destacam a *Isagoge* de Porfírio, as *Categorias* e o *Perihermeneias* de Aristóteles, o anónimo *Liber Sex Principiorum* e o *Liber divisionum* de Boécio³. Do mesmo

¹ Para um estudo da vida e obra de Kilwardby, consultar a obra de E.M.F. Sommer-Seckendorff, *Studies in the Life of Robert Kilwardby, O.P.* (Dissertationes Historicae, VII), Roma, 1937. Uma versão resumida encontra-se em J.A. Weisheipl, «Robert Kilwardby», *New Catholic Encyclopedia*, New-York, 1967, p. 533.

² Para posições opostas sobre o assunto, cf. D. A. Callus, *The Condemnation of St. Thomas at Oxford*, Oxford, 1955 e L. E. Wilshire, «Where the Oxford Condemnations of 1277 directed against Aquinas?», *The New Scholasticism* 48, 1964, pp. 125-32.

³ P. O. Lewry, «Robert Kilwardby on meaning: A Parisean course on the 'Logica Vetus'», in *Sprache und Erkenntnis im Mittelalter*, A. Zimmermann (ed), Berlin-New York, De Gruyter, 1981, pp. 376-384.

modo, Kilwardby terá sido um dos primeiros comentadores da *Ethica nova et vetus* (os 3 primeiros livros da *Ética a Nicómaco*)⁴, dos *Segundos Analíticos*⁵ e autor de um influente comentário aos *Primeiros Analíticos*, no qual manifesta a influência de Averróis⁶.

A temática do tempo pode ser encontrada em várias obras de Kilwardby, principalmente no tratado *De tempore*, escrito provavelmente após o seu ingresso na Ordem Dominicana, isto é, pós 1245. Esta conclusão impõe-se pela maturidade da sua reflexão teológica, que seria deslocada no seu período de comentários gramáticos e lógicos na Faculdade das Artes de Paris. Essa maturidade deve aliás servir para colocar este tratado numa fase avançada, posterior ao *De ortu scientiarum* (ca. 1250). Uma outra fonte para o estudo do conceito de tempo em Kilwardby são as *Questiones in Librum Secundum Sententiarum*. Por último devemos referir-nos ainda a dois outros textos de Kilwardby onde o conceito de tempo aparece tratado, o comentário ao *Liber sex principiorum*, que faz parte do curso de *logica vetus* de Kilwardby⁷; e o tratado *De natura relationis*, editado por L. Schmucker em 1980 (em particular os capítulos 18-35). É ainda de salientar que dos 30 artigos das condenações proferidas por Kilwardby em Oxford em 1277, apenas um diz respeito ao tempo⁸. Esta (quase) ausência não pode deixar de ser vista como significativa, uma vez que, como sabemos, a questão relativa à eternidade do mundo é tema central nas condenações parisienses de 1277, onze dias anterior às de Oxford.

⁴ A. J. Celano, «Robert Kilwardby on the Relation of Virtue to Happiness», in *Medieval Philosophy and Theology* 8.2, 1999, pp. 149-162; *idem*, «Robert Kilwardby and the Limits of Moral Science», in *Philosophy and the God of Abraham: Essays in Memory of James A. Weisheipl*, R. J. Long (ed), Toronto, 1991, pp. 31-40; P. O. Lewry, «Robert Kilwardby's Commentary on the 'Ethica nova' and 'vetus'», in *L'Homme et son Univers au Moyen Age*, Louvain-La-Neuve, 1986, 2 vol., pp. 799-807.

⁵ D. Cannone, «Le Notule Libri Posteriorum di Robert Kilwardby: il commento ad *Analitici Posteriori*, I, 4, 73a34-b24», in *Documenti e studi sulla tradizione filosofica medievale* XIII, 2002, pp. 71-135.

⁶ P. Thom, *Medieval Modal Systems: Problems and Concepts*, Aldershot, Ashgate, 2003, p. 95; H. Lagerlund, *Modal Syllogistic in the Middle Ages*, Leiden, Brill, 1999, p. 81.

⁷ O texto foi parcialmente editado por P. O. Lewry na sua excelente tese de doutoramento, *Robert Kilwardby's writing on the logica vetus studied with regard to their teaching and method*, Oxford, 1978. Lewry edita a Introdução e a 1.^a *Lectio*, das quinze que compõem o comentário (Appendix D, pp. 390-407).

⁸ Na proposição número 9, relativa a questões de filosofia natural (*in naturalibus*) pode ler-se: «Item quod tempus non est in predicamento quantitatis», in *Chartularium Universitatis Parisiensis*, n. 474, p. 559.

A questão do tempo aparece no período medieval tratada nos comentários à *Física* de Aristóteles, nomeadamente no contexto da discussão sobre movimento nos livros III-VIII, e em particular nos capítulos 10-14 do livro IV (Weisheipl, 1982: 526). É o caso dos comentários de Alberto Magno e de Tomás de Aquino, entre outros. Embora G. Gàl tenha argumentado a favor da atribuição de um comentário de Kilwardby à *Física* de Aristóteles, tal atribuição deve ser considerada com reservas⁹. Partimos assim do princípio que a análise mais detalhada do problema do tempo se encontra, em Kilwardby, no seu tratado *De tempore*. Este tratado, não sendo um comentário à *Física*, segue de perto este texto, e é interessante observar como Kilwardby identifica as questões mais relevantes no texto de Aristóteles, e tenta apresentar as suas próprias soluções, tendo sempre em vista a conciliação das diferentes autoridades. Para além da sua edição (Lewry, 1987) e a sua tradução (Broadie, 1993), este tratado não mereceu até hoje nenhum estudo particular, para além de breves referências em obras sobre o tema. O mesmo pode ser dito, com assinaláveis excepções, sobre o conjunto da obra de Kilwardby, mas que se tem vindo a alterar nos últimos anos. Assim sendo, o objectivo principal deste artigo é fazer uma apresentação geral das questões levantadas por Roberto Kilwardby, em particular aquelas relacionadas com o *tempus*, isto é, a medida das coisas materiais criadas. De fora ficam as questões relativas às dimensões do *aevum* e da *eternitas*, bem como um estudo mais detalhado sobre o contexto destas questões.

II. O conceito de tempo

O tratado *De tempore* de Kilwardby apresenta-se na tradicional forma de questões (23 para sermos precisos, sendo objecto deste estudo as primeiras 16)¹⁰. O autor tenta seguir uma estrutura definida, que consiste na apresentação da questão, seguida de uma primeira resposta à questão, e alguns argumentos que suportam essa primeira resposta. Seguem-se depois argumentos do autor em defesa da sua solução, bem como de contra-argumentos em relação à primeira tese.

⁹ G. Gàl, «Robert's Kilwardby Questions in Metaphysics and Physics of Aristotle», *Franciscan Studies* 13, 1953, pp. 7-28.

¹⁰ O texto apresenta-se dividido em parágrafos, que serão representados pelo símbolo '*', seguido do número. Utiliza-se, por defeito, a edição do texto e não a sua tradução, excepto nos casos em que se considera relevante.

Deve contudo dizer-se que, tal como em outros autores, este esquema não é uniformemente seguido, variando consideravelmente ao longo do texto.

Kilwardby começa o *De tempore* com a questão de saber se o tempo é uma das coisas existentes fora da mente (1) ou pelo contrário, existe apenas na mente (2). Agostinho define o tempo como *distentio animae* (*Confissões*, 11) e Aristóteles como a medida do movimento (*Física* 4.11). O problema consiste em saber se o tempo tem uma existência própria, como atributo do movimento, independente da percepção do tempo por um sujeito, ou se o tempo existe como resultado de um acto de medição por parte de um sujeito da duração do movimento. O modo como as duas autoridades são apresentadas (*DT*, **4-5)¹¹ parece identificar Agostinho com a defesa de uma posição subjectivista do tempo (2)¹², enquanto Aristóteles com uma posição objectivista (1). Mas essa oposição é apenas aparente. Na verdade, Aristóteles define o tempo como o número do movimento em relação ao antes e ao depois, mas esses dois instantes apenas existem ao mesmo tempo na alma e não fora dela (*Física*, 4.14). Por isso, a existência do tempo parece estar dependente da existência de algo em relação ao qual a mudança nas coisas possa ser medida¹³. No mesmo sentido, Agostinho afirma que o tempo depende da mente, sendo *uma certa distensão, não de algo que existe fora da alma, mas da afectação da alma pelas coisas exteriores* (O'Daly, 1987: 157; Lloyd, 1998: 39)¹⁴. Ou seja, pela acção das coisas exteriores como causas accidentais, a alma (como causa *per se*. Silva, 2007) estende-se pelas dimensões do tempo, e a constância desta percepção é garantida pela memória (Knuuttila, 2001: 112-3; O'Daly, 1987: 160-1). Contudo, devemos ainda

¹¹ Por razões de simplificação, a referência ao tratado *De tempore* aparece em corpo de texto entre parêntesis, abreviado como '*DT*', seguido do símbolo '*' indicando o número do parágrafo.

¹² A resposta de Agostinho é muitas vezes definida como psicológica, traduzida na sua famosa expressão no livro 11 (14.17) das *Confissões*: «O que é, por conseguinte, o tempo? Se ninguém mo perguntar, eu sei; se o quiser explicar a quem me fizer a pergunta, já não sei».

¹³ O conceito de tempo ligado aos conceitos de mudança encontram-se quer em Aristóteles (*Física*, 4.10) quer em Agostinho (*Cidade de Deus*, 11.5). Sobre Agostinho, ver J. Rist, *Augustine: Ancient Thought Baptized*, Cambridge, Cambridge University Press, 1997, pp. 73-85.

¹⁴ «tempus secundum ipsum est quedam distensio non alicuius existentis extra anima set affectionis animi presentis eidem et derelicta in eo ex rebus transeuntibus», *De tempore*, *4.

considerar uma terceira autoridade, a de Averróis. Segundo este autor, o tempo existe potencialmente no movimento, tornando-se actual quando a mente mede esse movimento (*DT*, *75; Trifogli, 2001: 60)¹⁵.

Para resolver esta dificuldade, Kilwardby introduz, na questão quatorze, a distinção entre um tempo limitado e determinado e um tempo ilimitado e indeterminado (ou indefinido). O primeiro depende da mente para existir, porque é a mente que o determina. A mente mede o movimento e o tempo é a medida (da quantidade) do movimento, e por isso dizemos que o tempo é feito quando percebemos o sentido do antes e do depois no movimento¹⁶. A dependência do tempo em relação à mente funda-se na natureza do tempo como número (do movimento, entre dois instantes, o antes e o depois); ou seja, o tempo determinado resulta de um acto mental de enumeração¹⁷. Por outro lado, existe o tempo ilimitado e indeterminado, que é independente da mente, pois uma quantidade está em movimento antes do acto mental que mede esse movimento, i.e. *aquilo* que é medido existe antes de ser medido (*DT*, *77). Kilwardby conclui assim que Averróis e Aristóteles parecem estar de acordo. Esta coincidência de pontos de vista parece algo estranha, mas o argumento conciliatório pode ser resumido do seguinte modo. Aristóteles não afirma, segundo Kilwardby, que nós 'fazemos' (*facimus*) o tempo mas que nós determinamos (*determinamus*) o tempo, através da fixação de medidas limitadas, isto é, de unidades de medida, como horas, dias, etc. (*DT*, *77). Nós não fazemos o tempo, apenas o conhecemos (*cognoscimus*), porque apreendemos dois instantes (um antes, um depois), e o que existe entre esses dois instantes. Essa percepção dos dois instantes, que servem de medida para o tempo, são a nossa determinação do tempo, e não a sua produção. O tempo existe sempre como um atributo do movimento (*DT*, *75), mas de modos diferentes: o tempo enquanto percebido pela mente, e por isso determinado, e o tempo independente dessa percepção, e por isso indeterminado e não numerado.

O segundo problema diz respeito à afirmação de Aristóteles na *Física* (4.10) de que nas coisas compostas, a totalidade ou pelo menos

¹⁵ Para um esclarecimento das posições de Averróis, ver C. Trifogli, «Averroes's Doctrine of Time and its Reception in the Scholastic Debate», *The Medieval Concept of Time*, P. Porro (ed), Leiden, Brill, 2001, pp. 57-82.

¹⁶ «dicimus fieri tempus quando prioris et posterioris in motu percipimus sensum», *De tempore*, *77.

¹⁷ Aristóteles, *Física*, 4.14.223a21-9. Ver S. Snyder, «Thomas Aquinas and the Reality of Time», *Sapientia* 55, 2000, pp. 371-84.

algumas das suas partes existem simultaneamente. Kilwardby responde introduzindo uma distinção entre coisas compostas permanentes, cujas partes podem existir parcial ou totalmente ao mesmo tempo, e coisas compostas transitivas, em que a natureza das suas partes implica que elas existem sucessivamente. Este é o caso do tempo e do movimento (*DT*, *7). O tempo é composto de partes homogêneas, mas ao contrário das outras coisas compostas, nenhuma das partes que compõem o tempo existem simultaneamente (*DT*, *9)¹⁸.

De seguida, Kilwardby ocupa-se da resposta à pergunta *o que é o tempo?* Kilwardby identifica duas perspectivas na resposta a esta questão: a Agostiniana, classificada como metafísica, segundo a qual a alma é responsável pela medição do tempo, e a perspectiva física Aristotélica, segundo a qual o tempo é o número do movimento em relação a um instante anterior e outro posterior. E na opinião de Kilwardby as duas são conciliáveis (*DT*, *10 e *71). O primeiro momento desta conciliação consiste em assumir que tanto Aristóteles (*Física*, 4.11) como Agostinho (*Confissões*, 11.24.31, 12.11.14) defendem que o tempo não é o movimento, mas também não é independente deste. Por isso, antes de definirmos o que é o tempo temos de saber o que é movimento¹⁹.

O movimento consiste formalmente na existência da coisa móvel em transformação e direcção ao fim do movimento²⁰. Materialmente, o movimento consiste nesta transformação contínua da coisa móvel (*DT*, *62), isto é, na perda da forma actual e a aquisição sucessiva de uma forma contrária, que existe potencialmente na coisa móvel

¹⁸ Cf. Agostinho, *Confissões*, 11.15.19. Para uma análise do contexto da posição de Kilwardby, ver C. Trifogli, «Le questioni sul libro IV della *Fisica* in alcuni commenti inglesi intorno alla metà del sec. XIII. Parte II», *Documenti e studi sulla tradizione filosofica medievale* 9, 1998, pp. 179-260.

¹⁹ Kilwardby reconhece a existência dos seguintes movimentos ou mudanças (*species motus*): geração (*generatione*) e corrupção (*corruptione*), acréscimo (*augmentum*) e diminuição (*diminutionem*), alteração (*alterationem*). A esta lista devemos juntar ainda o movimento local ou mudança de lugar (*loci mutatione*).

²⁰ «*motus secundum essentiam formaliter nichil aliud est quam esse mobilis sine intermissione alteratum*», *De tempore*, *11 (também *94). Chamo a atenção para o facto de que, por lapso, a tradução de A. Broadie (p. 27), apresenta 'time' como tradução de 'motus'. A frase completa é: «*Ad cuius explanationem et dubitationum incidentium solutionem nota quod motus secundum essentiam formaliter nichil aliud est quam esse mobilis sine intermissione alteratum*», traduzida como «*For an explanation of this and for the solution to doubts which arise, note that in essence time is, formally, just the existence of a movable thing, an existence which is changing without interruption*». O restante parágrafo é esclarecedor relativamente ao termo utilizado.

(DT, *65)²¹. Tomemos por exemplo o primeiro tipo de movimento, que é o movimento local. O movimento local consiste num ocupar, sem interrupção, de sucessivos lugares, pela mesma coisa²². Também no caso da mudança qualitativa (DT, *94.), é a mesma coisa que passa pelo processo contínuo de mudança até ao seu término. Uma vez que o tempo se define em relação ao movimento é necessário provar a sua natureza contínua, de modo a poder concluir o mesmo do tempo (DT, *12). Este ponto tem uma particular relevância para Kilwardby.

O movimento, de modo a poder ser numerado (pelo tempo) tem de ser contínuo, i.e. tem lugar um antes e um depois, de acordo com a definição Aristotélica no IV livro da *Física*. E para poder ser contínuo, todas as coisas móveis têm de possuir magnitude, quer esta seja de massa ou força²³. (De massa para o movimento local, de força para os outros movimentos.) Ora, é essa magnitude de massa, no caso do movimento local, que justifica a continuidade²⁴. A coisa em movimento é contínua pois possui magnitude, e da divisibilidade das suas partes contíguas (DT, *17), uma vez que não existe distância alguma entre as suas partes (DT, *12; cf. Aristóteles, *Física*, 5.3), resulta a continuidade. O mesmo é dizer que o movimento é contínuo porque a coisa que se move é a mesma; de outro modo não seria um movimento contínuo da mesma coisa, mas duas coisas diferentes ocupando dois lugares distintos. Por isso, conclui Kilwardby, o movimento é simultaneamente o sujeito e a causa da quantidade contínua (que é, assim, um acidente do movimento: DT, *12), e é em razão dessa quantidade contínua que o movimento é medido (DT, *18). Como Kilwardby diz num outro momento do texto, o movimento do ponto de vista formal

²¹ Kilwardby, no seu *Tractatus De spiritu fantastico* *166, distingue entre uma concepção formal e material do movimento segundo Averróis. O movimento formalmente considerado consiste no caminho em direcção ao fim do movimento, enquanto que materialmente consiste na aquisição progressiva das diversas partes até ao movimento estar completo. Assim, do ponto de vista do conhecimento (no contexto do qual Kilwardby apresenta esta distinção), o movimento da alma formalmente consiste na sua reacção à afectação dos sentidos pelo objecto exterior; do ponto de vista material na aquisição da semelhança (*similitudinem*) da coisa sensível.

²² «tum quia motus localis primus est, et ideo ei primo accidit tempus», *De tempore*, *16.

²³ «in omni mobili est aliqua magnitudo siue molis siue virtutis ex cuius partibilitate accidit quantitas in motu et ex cuius indistanti partium explicatione fit continuitas», *De tempore*, *17.

²⁴ Kilwardby funda-se na autoridade de Aristóteles (*Física*, 6), para quem «o movimento é contínuo porque a magnitude é contínua», *De tempore*, *13. Ver J. Annas, «Aristotle, Number and Time», *The Philosophical Quarterly* 25, 1975, pp. 97-113 (107-8).

consiste na existência de uma coisa móvel, em permanente transformação; ora, o tempo é a quantidade ou duração dessa existência (DT, **94-5). Conclusão: o tempo é contínuo porque o movimento é contínuo e este é contínuo porque a magnitude é contínua.

Somos assim conduzidos à quinta questão, a saber, porque razão *tempo* não é definido como *quantidade de movimento*? (DT, *19). O termo *quantidade* refere-se tanto a quantidade como extensão quanto a quantidade como medida. O tempo deve ser considerado como sendo do segundo tipo, isto é, como medida²⁵. O tempo é a medida da quantidade do movimento²⁶, não porque ele próprio é quantidade (entendida como extensão), mas porque toda a medida é ela própria uma quantidade, ('o próprio da quantidade é medir aquilo de que é quantidade', *proprium enim quantitatis est mensurare illud cuius est quantitas*). Apenas deste modo pode o tempo ser dito quantidade (DT, **21-3). Os movimentos são mensuráveis na medida em que são uma quantidade contínua, e por isso o tempo consiste em medir, a partir de unidades de medida definidas, essa quantidade (DT, *22). Mas o nome da quantidade enquanto medida varia de acordo com a natureza do que é medido, e é definida por convenção humana (DT, *23). Ora, neste caso, prossegue Kilwardby, não existe em relação a essas medidas um nome geral que é dado ao conjunto das medidas parciais. No caso do movimento, contudo, para além das medidas parciais – 'hora', 'dia', 'semana', 'mês', 'ano' (DT, **23-24) – existe ainda um termo geral para essa medida, que é 'tempo'²⁷. O tempo é, deste modo, o nome (da medida) da quantidade do movimento.

Resumindo o que foi dito até aqui, Kilwardby começa por demonstrar que a definição de tempo depende da definição de movimento. De seguida, defende que a definição de movimento implica o conceito de sucessão e o de quantidade contínua. O movimento implica que a coisa móvel ocupe lugares sucessivos sem interrupção, e por isso é contínuo (Aristóteles, *Física*, 5.3). O tempo, sendo a medida (da quantidade) do movimento, é contínuo. Posto isto, identificou esta quantidade como medida e o tempo como nome da medida da quantidade do movimento.

²⁵ «Cum quantitas sit quantitas rei quante et mensura eiusdem, aliter tamen et aliter: quantitas enim inde est quod per se et primo extensionem habet; mensura autem unde applicata alteri quanto et eius ostendit quantitatem», *De tempore*, *20.

²⁶ «tempus est quantitas motus in ratione mensure considerata», *De tempore*, *25.

²⁷ «Set in motu aliter est; ibi enim nomen commune impositum est mensure simpliciter secundum quod huiusmodi quod est 'tempus', et nomina specialia imposita sunt partialibus mensuris, ut 'annus', 'dies' et huiusmodi», *De tempore*, *24.

Kilwardby prossegue tentando responder a duas questões: porque razão o tempo se define como número e não como medida? (DT, **25-29), e que tipo de número (como nome da medida da quantidade do movimento) é o tempo? (DT, **30-34). Em primeiro lugar, número refere-se não a uma quantidade qualquer (distinguindo-se por isso de «medida» em sentido lato) mas à quantidade contínua tornada discreta pela mente, considerando dois instantes – anterior e posterior –, e que serve de medida ao todo (DT, *26. Lewry, 1978, 397; Bostock, 1980, 148-69). A definição de tempo como número é mais significativa do que como medida, pois número implica também a natureza aritmética da quantidade, e por isso, da medida (DT, *27). O tempo é número do movimento, no sentido daquilo que é contado (*quod numeratur*), ‘tal como a quantidade de uma coisa é o número daquilo no qual a quantidade é’ (DT, *30), pois é a medida do movimento definida a partir da determinação de uma unidade fixa do movimento (DT, *49), e não o número puro ou abstracto com que (*quo*) contamos (Annas, 1975, 110-2). O tempo é número no sentido em que expressa o aspecto numerável do movimento, como medida, definida em relação a um antes e um depois. O tempo como número conta-se reflexivamente a si mesmo e ao movimento, e por sua vez é contado acidentalmente pelo movimento, e pelo número que resulta de um acto de apreensão mental de uma quantidade discreta (DT, *32).

A mais valia do tempo consiste precisamente na capacidade de expressar numericamente a continuidade sucessiva dos instantes (DT, *97). Para se medir o movimento segundo a sua quantidade é necessário, antes de mais, determinar uma unidade de medida desse movimento e é a partir desta quantidade mínima²⁸ medida (*parva quantitas motus modici*) que um parcela maior de movimento é medida (DT, *27). Esta determinação consegue-se estabelecendo um instante anterior e um instante posterior seguinte, e a quantidade de movimento entre estes dois instantes tem uma expressão numérica. Este número, que corresponde à quantidade de movimento entre dois instantes, é então utilizado para medir todos os outros movimentos (DT, *28). Do mesmo modo, tempo conta, a partir da medida determinada, o número de quantidades parciais iguais existentes em qualquer movimento. O tempo deve, assim, ser definido como *número do movimento* e não como *quantidade do movimento* uma vez que «número» é

²⁸ Este mínimo, que é uma quantidade discreta, é determinado pela mente, não existindo em absoluto, uma vez que num *continuum* não existem indivisíveis (cf. Kilwardby, *De tempore*, *33).

o nome da medida» (*'numerus' est nomen mensure. DT, *20*) da duração do movimento em relação a um instante anterior e a um instante posterior (*DT, *34*).

De seguida, Kilwardby coloca-se face à afirmação de Averróis de que o primeiro sujeito do tempo é o movimento circular diurno e que por isso este movimento entra na definição de tempo (*DT, *35*). Averróis na passagem referida por Kilwardby comenta Aristóteles (*Física, 4.14*) segundo o qual o tempo é o número do movimento da esfera celeste. Averróis define assim o tempo como acidente deste primeiro movimento, a saber, o movimento da última esfera celeste (*Aristotelis de Physico Auditu, IV, 178-179; Trifogli, 2001: 63-4; Averroes' Questions in Physics, III, 5; Duhem, 1985: 313*). Em resposta Kilwardby aceita que o movimento do *primum mobile*, pela sua natureza constante e uniforme, serve de movimento de referência para a determinação de uma quantidade que, por sua vez, sirva para medir a duração de todos os restantes movimentos (*DT, *49*), mas evita falar deste movimento como sujeito do tempo, como faz Averróis. O problema desta afirmação, a saber, é que, se o tempo é a medida do movimento, tem de ser a medida de qualquer movimento e não ter como sujeito um movimento particular (o movimento local da primeira esfera celeste). Se o tempo existe no movimento celeste como no seu sujeito, então como pode o tempo ser o mesmo para todos e em todo o lado, tal como defende Aristóteles? (*DT, **39, 42*) Kilwardby afasta-se desta interpretação²⁹, defendendo que a correcta leitura de Aristóteles é de que o movimento em geral, isto é, nenhum movimento em particular, é o sujeito do tempo (*DT, *43*), e o tempo é a medida de qualquer tipo de movimento (*DT, *114*)³⁰.

Esta solução gera, contudo, uma dificuldade que põe em causa a unidade do tempo, tida como axiomática: se o sujeito do tempo é o movimento (em geral), e se o tempo é um acidente do movimento, a multiplicação de sujeitos (isto é, de movimentos) leva à multiplicação de acidentes (*DT, *44*). O mesmo é dizer que, existindo vários movi-

²⁹ Esta mesma recusa encontra-se já em Agostinho, *Confissões*, 11.23.30 e 24-31. Agostinho utiliza como exemplo a batalha de Aijalom (Jos. 10: 12-15), durante a qual o sol parou no céu, mas o tempo continuou a 'passar'. (Cf. Rist, *op. cit.*, p. 81 e O'Daly, p. 158). Kilwardby refere-se a este mesmo exemplo na segunda questão da sua obra *De 43 questionibus*, mas curiosamente não utiliza no *De tempore* este exemplo como argumento. Cf. H. F. Dondaine, «Le 'De 43 Questionibus' de Robert Kilwardby», *Archivum Fratrum Praedicatorum* 47, 1977, pp. 5-50 (p. 15).

³⁰ «Hence, time is the number of motion simply and not some particular kind of motion», *On imagination*, *42.

mentos, teriam de existir vários tempos. Kilwardby responde que a unidade do tempo não está em causa, uma vez que é garantida pela unidade da medida definida, em relação a um instante anterior e outro posterior, e pelo movimento que serve de referência à determinação da unidade de medida (o movimento da esfera celeste). Expliquemos o argumento. O tempo é a medida do movimento, e para definir essa medida, partiu-se de um movimento de velocidade constante e circular, conhecido por todos: o movimento celeste diurno³¹. Este movimento não é, importa repetir, como Averróis o pretendia, o sujeito do tempo (sendo a unidade do tempo garantida pela unidade deste movimento), mas o movimento em relação ao qual são estabelecidos os limites e as medidas, que servem depois para medir qualquer outro movimento³². Imagine-se o seguinte caso. Eu escolho uma medida determinada, a saber, um metro, e utilizo de seguida esta medida definida para medir sucessivamente um campo, uma casa. Independentemente dos objectos da medição, a medida permanece ela mesma invariável, e só assim a medição faz sentido. O mesmo, diz Kilwardby, se passa com o tempo, e a necessidade de se partir de um movimento estável (constante e circular), como o movimento dos céus, para se fixar uma certa medida do movimento (minuto, hora, como medidas parciais do movimento. *DT*, *51). Assim, esclarece Kilwardby, esta medida resulta de um acto de determinação por parte de um sujeito, que apreende dois instantes e o que existe entre eles (*DT*, *77), a partir de um movimento que é numericamente um. Por isto, o tempo existe neste movimento *como* num sujeito (*DT*, *51), e deve a sua unidade à unidade da medida a partir deste sujeito individual (*DT*, **48, 51).

Por outro lado, também o tempo indeterminado é uno, embora a razão dessa unidade não se encontre no tempo como medida, mas na unidade da matéria de que todas as coisas existentes são feitas (*DT*, *64). Formalmente, existem muitos tempos indeterminados, que

³¹ A lista dos corpos celestes na cosmologia de Kilwardby é a seguinte (do mais próximo da Terra ao mais distante): Lua, Mercúrio, Vénus, Sol, Marte, Júpiter e Saturno (*qui est summus inter planetas*). Cf. Roberto Kilwardby, *De 43 questionibus*, q. 40, 43.129-134 (H.-F. Dondaine (ed), «Le 'de 43 questionibus' de Robert Kilwardby», *Archivium Fratrum Praedicatorum* 47, 1977, pp. 5-50). A esta lista devemos acrescentar ainda o *firmamentum*, o *caelum aqueum seu crystallinum* e ainda o *Empyrium* (cf. *Quaestiones in librum secundum Sententiarum*, q. 72). Para uma introdução ao número e natureza dos corpos celestes, ver E. Grant, «Celestial Orbs in the Latin Middle Ages», *Isis* 78, 1987, pp. 153-73.

³² «Vt igitur sciretur certa quantitas et diffinita cuiuslibet motus, preparata est mensura qua omnes mensurari possent», *De tempore*, *49; e *De tempore*, *50.

correspondem aos diversos modos de existência de acordo com as formas adquiridas, mas do ponto de vista da essência existe apenas um, porque a matéria em potência é una (DT, *57 e *66), e o tempo, via movimento, tem na matéria a sua causa longínqua (DT, *64)³³. A unidade do tempo indeterminado decorre assim da continuidade da existência da coisa móvel (*mobile*), de que o tempo é a medida (DT, **11, 51).

Finalmente, as duas últimas questões que vamos apresentar são relativas ao aparecimento do tempo, e em relação à natureza do *agora*. Em relação à primeira questão, o tempo terá começado a existir no tempo, na eternidade ou num instante indivisível? (DT, *79) Não é possível que tenha tido início na eternidade pois apenas o que é eterno existe na eternidade. Contudo, também não parece possível que tenha começado a existir no tempo pois isso implicaria uma regressão infinita: antes do tempo (t_1) começar a existir existiria já um tempo anterior (t_2). Mas a ser assim, então t_2 teria por sua vez tido um princípio em t_3 , e este por sua vez em t_4 e assim infinitamente (DT, *80).

Mais, se é um contínuo infinitamente divisível, então não pode haver um primeiro instante indivisível. O tempo é contínuo e o que é contínuo é divisível, logo o tempo é um contínuo infinitamente divisível. A hipótese do tempo ter início num instante indivisível implicaria que o contínuo seria composto de instantes indivisíveis (DT, *33; Aristóteles, *Física*, 6.1), e que o divisível conteria em si o indivisível, o que é impossível (DT, *81; Kilwardby, *Questiones*, q. 4). Na realidade, a resposta de Kilwardby concilia ambas as possibilidades.

Kilwardby responde que o tempo começa num instante indivisível, como extremo inicial do tempo, do mesmo modo que uma esfera é dita tocar um plano, num ponto de contacto indivisível, terminal e por isso, em rigor, o contacto não acontece num espaço contínuo (DT, *83). A diferença entre o ponto geométrico e o instante é significativa, pois o *mesmo* ponto é o término de uma linha e o início de outra, enquanto dois instantes são sempre diferentes (DT, *106 e *83). Por outro lado, podemos também afirmar que o tempo começou na eternidade, no sentido de que mesmo as coisas que não são eternas podem existir, por participação, na eternidade. Por último, o tempo começou no tempo, não num tempo diverso, mas em si mesmo como

³³ Cf. S. Bonaventurae, *Commentaria in Quatuor Libros Sententiarum*, II, dist. II, pars I, a. 1, q. 1, in *Opera Omnia S. Bonaventurae*. Ad Claras Aquas, Ed. Quaracchi, 1885, vol. 2, p. 56).

a sua própria medida, pois o tempo é a medida tanto do movimento como do tempo (DT, *84).

De seguida, Kilwardby tenta definir a natureza do instante como a presença (*presentia*) de um dos momentos da alteração contínua da existência da coisa considerada em si e não como parte de um contínuo (DT, *94). O tempo é um fluxo contínuo, medida de uma coisa cuja existência está em permanente mudança. O instante é uma das instâncias dessa mudança, presente e considerada abstraída desse fluxo, e por isso, o instante/agora (*nunc*) é sempre o mesmo do ponto de vista do ser da coisa (Lewry, 1978, 333), mas diferente do ponto de vista dos diferentes modos da sua existência (*modorum inesse*. DT, *95). De outro modo, existem dois elementos essenciais no movimento: a coisa móvel, que é uma quantidade permanente, e a existência da coisa móvel, em permanente transformação (DT, *12). Assim, conclui Kilwardby, o instante não é toda a substância do tempo (DT, *97).

De seguida, Kilwardby tenta explicar o que é estar no tempo. As coisas podem ser ditas estarem no tempo de dois modos, a saber, *per se et primo* e *per accidens* (DT, *87). No primeiro modo, as coisas estão em movimento, e uma vez que o tempo é *per se* a medida do movimento, as coisas estão no tempo por estarem em movimento. Por isso Kilwardby afirma que, *as coisas existirem no tempo nada mais é do que a sua existência ser medida e numerada pelo tempo*³⁴. Apenas acidentalmente o tempo mede as coisas quer em repouso, quer enquanto são (DT, *87).

III. Notas finais

Roberto Kilwardby apresenta no *De tempore* a síntese de algumas das questões filosóficas mais relevantes sobre o tema, a saber, a relação entre tempo e eternidade, a existência do tempo fora da mente, e por fim, o tempo como medida do movimento, e a sua relação com movimento celeste diurno. Para dar resposta a estas questões, Kilwardby faz uso das autoridades tradicionais sobre o tema, latinas (Agostinho), gregas (Aristóteles) e árabes (Averróis). Assim, Kilwardby tenta justificar a definição (física) aristotélica do tempo por relação ao movimento, a natureza do tempo enquanto medida e número, em

³⁴ «Res ergo esse in tempore nichil aliud est quam ipsarum esse mensurari et numerari tempore», *De tempore*, *86.

relação a uma quantidade contínua sucessiva, procurando integrar esta definição de tempo na tese (metafísica) Agostiniana da dependência do tempo em relação à mente.

Por último, Kilwardby coloca-se face aos problemas levantados por Averróis, nomeadamente a afirmação de que o movimento da esfera celeste é o primeiro sujeito do tempo, bem como a distinção entre um tempo que existe fora da alma apenas potencialmente e um tempo que existe em acto através de uma mente que conta (*DT*, *75). Definindo o tempo como número do movimento e número aqui entendido como aquilo que é contado (por oposição ao número como aquilo com que contamos), Kilwardby pode afirmar, contra Averróis, que nenhum movimento particular é o sujeito do tempo, mas antes que o tempo é a medida do movimento em geral. Kilwardby distingue ainda, como vimos, um tempo ilimitado, não numerado, independente da mente, de um tempo determinado que depende de um acto de medição e enumeração, e que por isso apenas existe porque existe a mente que mede e enumera. Assim, e conluo, o tempo não depende da mente para existir em si, mas depende da mente como a sua determinação. A percepção do tempo implica a sua determinação, em relação a um instante anterior e um instante posterior. Kilwardby pretende escapar a uma visão meramente subjectivista do tempo dependente da percepção por um sujeito, por recurso ao conceito de tempo como medida, tendo como objecto uma realidade contínua sucessiva que lhe serve de referência (sem ser o seu sujeito), que é o movimento celeste diurno. E por outro lado ainda, defendendo a existência de um tempo independentemente do sujeito que conta, e que por isso, é um tempo indeterminado.

O tratado *De tempore* talvez não se caracterize pela originalidade das posições assumidas pelo autor, com excepção para a distinção entre tempo determinado e indeterminado mas creio, contudo, que este texto constitui um exercício interessante de conciliação das diferentes autoridades, pelo que representa o conjunto da obra kilwardbiana.

Referências bibliográficas

- ROBERT KILWARDBY O.P. *De Tempore, De Spiritu Fantastico*, P.O. Lewry (ed), (Auctores Britannici Medii Aevi, IX.1), Oxford, Oxford University Press, 1987.
- ROBERT KILWARDBY O.P. *On Time and Imagination*, A. Broadie (trad), (Auctores Britannici Medii Aevi, IX.2), Oxford, Oxford University Press, 1993.
- ROBERT KILWARDBY, *De natura relationis*, L. Schmücker (ed), Brixen, A. Weger, 1980.
- ROBERT KILWARDBY, *Quaestiones in librum secundum Sententiarum* (Bayerische Akademie der Wissenschaften, Veröffentlichungen der Kommission für die Herausgabe ungedruckter Texte aus der mittelalterlichen Geisteswelt Bd. 16), Munique, 1992.
- ARISTÓTELES, *Physics*, W. D. Ross (trad.), Oxford, Clarendon Press, 1936.
- AGOSTINHO, *Confessionum libri XIII*, ed. Pius Knöl, (CSEL 33). Viena: F. Tempsky, Leipzig: G. Freytag, 1896. Tradução portuguesa: *Confissões*, J. Oliveira Santos e A. Ambrósio de Pina (trad.), Braga, Livraria Apostolado da Imprensa, 1990.
- AVERRÓIS, *Questions in Physics*, H. Goldstein (ed. et trad.). Dordrecht: Kluwer, 1991.
- AVERRÓIS, *Aristotelis de Physico Auditu*, in *Aristotelis Opera cum Averrois Commentariis*, vol. 4, Venetiis, Junctas, 1562.
- ANNAS, J., (1975). «Aristotle, Number and Time», *The Philosophical Quarterly* 25, pp. 97-113.
- BOSTOCK, D., (1980). «Aristotle's Account of Time», *Phronesis* 25, pp. 148-69.
- CALLUS, D. A., (1955). *The Condemnation of St. Thomas at Oxford*. Oxford, Blackfriars.
- DONDAINE, A., O.P., (1936). «Le 'De tempore' de Robert Kilwardby O.P.», *Recherches de Théologie Ancienne et Médiévale* 8, pp. 94-7.
- DONDAINE, H. F., (1977). «Le 'De 43 Questionibus' de Robert Kilwardby», *Archivum Fratrum Praedicatorum* 47, pp. 5-50.
- DUHEM, P., (1985). *Medieval Cosmology: Theories of Infinity, Place, Time, Void, and the Plurality of Worlds*, Chicago, Chicago University Press.
- GRANT, E., (1987). «Celestial Orbs in the Latin Middle Ages», *Isis* 78, pp. 153-73.
- KNUUTTILA, S., (2001). «Time and Creation in Augustine», in E. Stump & N. Kretzmann (eds), *The Cambridge Companion to Augustine*, Cambridge, Cambridge University Press, pp. 103-15.
- LEWRY, P. O., (1978). *Robert Kilwardby's writing on the logica vetus studied with regard to their teaching and method*, Ph.D. thesis, University of Oxford.
- LLOYD, G. (1998). «Augustine and the 'Problem' of Time», in G. B. Matthews (ed), *The Augustinian Tradition*, California, University of California Press.
- O'DALY, G., (1987). *Augustine's Philosophy of Mind*, London, Duckworth.
- RIST, J., (1997). *Augustine: Ancient Thought Baptized*, Cambridge, Cambridge University Press.
- SHARP, E., (1934). «The 1277 Condemnation of Kilwardby», *The New Scholasticism* 8, pp. 306-18.

- SILVA, J. F., (2007.1). «Robert Kilwardby on sense perception», *Theories of Perception in Medieval and Early Modern Thought*, P. Kärkkäinen and S. Knuuttila (ed). Springer.
- _____, (2007.2). «Robert Kilwardby on Celestial Motion», *Mediaevalia Philosophica Polonorum XXXV (II)* (no prelo).
- SNYDER, S., (2000). «Thomas Aquinas and the Reality of Time», *Sapientia* 55, pp. 371-84.
- SOMMER-SECKENDORFF, E. M. F., (1937). *Studies in the Life of Robert Kilwardby. O.P. (Dissertationes Historicae, VII)*, Roma.
- TRIFOGLI, C., (1998). «Le questioni sul libro IV della *Fisica* in alcuni commenti inglesi intorno alla metà del sec. XIII. Parte II», *Documenti e studi sulla tradizione filosofica medievale* 9, pp. 179-260.
- TRIFOGLI, C., (2001). «Averroes's Doctrine of Time and its Reception in the Scholastic Debate», *The Medieval Concept of Time*, P. Porro (ed), Leiden, Brill, pp. 57-82.
- WEISHEIPL, J. A. (1982). «The interpretation of Aristotle's *Physics* and the science of motion», in N. Kretzmann, A. Kenny, J. Pinborg (eds), *The Cambridge History of Later Medieval Philosophy. From the Discovery of Aristotle to the Disintegration of Scholasticism (1100-1600)*, Cambridge, Cambridge University Press, pp. 521-536.
- WILSHIRE, L. E., (1964). «Where the Oxford Condemnations of 1277 directed against Aquinas?», *The New Scholasticism* 48, pp. 125-32.

OBITUÁRIO

O filósofo que gostava de orquídeas: Richard Rorty (1931-2007)

JOÃO RIBEIRO MENDES
(Universidade do Minho)

Richard McKay Rorty faleceu em Palo Alto, na Califórnia a 8 de Junho de 2007. Um cancro no pâncreas impediu-o de chegar os 76 anos de idade. O lugar proeminente que, por mérito, soube manter no palco filosófico ao longo do último meio século e a admiração pessoal concorrem para justificar este obituário.

Nascido a 4 de Outubro de 1931 em Flatbrookville, Nova Jérсия, Rorty foi na sua infância um dedicado orquidófilo e um empenhado ornitólogo, dois interesses que, aliás, não cessou de explorar na idade adulta. A sua inteligência precoce permitiu-lhe obter uma graduação em Filosofia, pela Universidade de Chicago, com apenas 18 anos. Na sua autobiografia sugestivamente intitulada «Trotsky and the wild orchids» (*Common Knowledge*, 1 (3), 1992: 140-53) confessou:

«(...) I decided to major in philosophy. I figured that if I became a philosopher I might get to the top of Plato's 'divided line' – the place 'beyond hypotheses' where the full sunshine of Truth irradiates the purified soul of the wise and good: an Elysian field dotted with immaterial orchids. It seemed obvious to me that getting to such a place was what everybody with any brains really wanted.»

Em 1956 doutorou-se por Yale e após o cumprimento do serviço militar no exército americano iniciou uma carreira académica que se prolongou por mais de quatro décadas: em Princeton como professor de Filosofia (1961-1981), na Universidade de Virgínia como professor de Humanidades (1982-1997) e em Stanford como professor emérito de Literatura Comparada (1998-2005).

Deixou-nos uma obra extensa, que perpassa a filosofia, a política e a teoria literária, cujos títulos mais marcantes são *Philosophy and the Mirror of Nature* (1979; versão portuguesa: *A filosofia e o espelho da natureza*. Trad.: Jorge Pires. Lisboa: Dom Quixote, 1988); *Contingency, Irony, and Solidarity* (1989; versão portuguesa: *Contingência, ironia e solidariedade*. Trad.: Nuno Fonseca. Lisboa: Presença, 1994); *Objectivity, Relativism, and Truth: Philosophical Papers, vol. 1* (1991); *Essays on Heidegger and Others: Philosophical Papers, vol. 2* (1991); *Truth and Progress: Philosophical Papers, vol. 3* (1998).

Amplamente lido e apreciado fora do mundo académico, Rorty suscitou neste grande desconfiança, sobretudo junto da comunidade filosófica, a ponto de vários o considerarem como um pensador excêntrico e bizarro, apóstolo do «fim da filosofia».

Treinado inicialmente na filosofia analítica, enjeitou-a na década de 70 por entender que lhe faltava lastro histórico e voltou-se para o pragmatismo norte-americano, em particular para o pensamento de Charles Sanders Peirce (1839-1914) e John Dewey (1859-1952). Aí descobriu um reservatório de recursos intelectuais para levar a cabo uma crítica impenitente à metafísica tradicional, platónica, obcecada com a busca das essências, enquanto *nec plus ultra* da mente e do mundo – exactamente aquela que o atraiu à filosofia, como a citação supra transcrita deixa saber – à epistemologia moderna, cartesiana, que concebeu a mente como quintessência do humano e como órgão segregador de representações que espelham a realidade tal como ela é e, por fim, ao programa da filosofia transcendental, kantiana, guiado pelo sonho de uma fundamentação última, an-histórica e supra-cultural de todos os saberes.

Essa crítica valeu-lhe um sem número de acusações, entre as quais a de irresponsabilidade intelectual. Para muitos, o pragmatismo de Rorty constitui mera expressão de um cinismo frívolo, característico do pensamento dito pós-moderno que, apostado em atacar o valor epistémico da racionalidade, mais não faz que contribuir para criar uma perigosa atmosfera de nihilismo filosófico e de relativismo cultural.

Mas, apesar da sua postura filosoficamente hostil, Rorty tentou pôr de pé um programa intelectual centrado na asseveração de quatro ideias (contrastantes): aceitar a *contingência* (vs. necessidade) i.e., que tudo o que ocorre nas nossas vidas não resulta de algo decretado no Céu, mas é antes produto da temporalidade; actuar com *ironia* (vs. compromisso), ou seja, reconhecendo a efemeridade das nossas crenças mais dilectas e enjeitando compromissos com quaisquer sistemas de pensamento abstractos e grandiosos; fomentar a *conversação*

(vs. argumentação), a troca de ideias mediada pela discursividade retórica e literária mais que por justificações racionais; promover a *solidaridade* (vs. radicalismo), isto é, o empenhamento do intelectual na sensibilização para o sofrimento alheio e na compreensão da alteridade, mais do que dedicar os seus esforços ao refinamento de posicionamentos teóricos sociais e políticos de aspiração universalista. Foi com esse programa que Rorty procurou redefinir a agenda filosófica tradicional. A força indelével das ideias que o animam far-se-á sentir, por certo, na filosofia do porvir.

RECENSÕES

Como se Reergue um Estado, António de Oliveira Salazar, Esfera do Caos, Lisboa, 2007.

Como se Levanta um Estado, António de Oliveira Salazar, Atomic Books, Lisboa, 2007.

Não será muito habitual que duas editoras publiquem, quase em simultâneo, um texto doutrinário mais ou menos esquecido. É o que sucede com um escrito de Salazar publicado originalmente em Paris há setenta anos no contexto da Exposição Internacional organizada na capital francesa em 1937. Este pequeno tratado de política do ditador português, intitulado *Comment on Relève un État*, configura-se como um instrumento teórico de apresentação, legitimação e propaganda do regime salazarista dirigido, essencialmente, ao exterior, num tempo em que já amadureciam totalitarismos e diversas experiências autoritárias numa Europa onde a Inglaterra e França eram vistas, cada uma à sua maneira, como pátrias da liberdade.

Como aconteceu com outros momentos de propaganda, a organização deste opúsculo deve-se ao impulso do incansável António Ferro, sempre lesto em divulgar a figura de um «estranho» ditador que frustrava frequentemente o voluntarismo do director do SPN pela forma como lidava com a imagem, não se embrenhando nas multidões idólatras, gerindo pela sua presença discreta e sóbria e pela oportunidade das suas aparições um mito de imagem que se revelaria a forma mais duradouramente eficaz de culto da personalidade. Esta particularidade é, habitualmente, relevada para diferenciar a liderança do Estado Novo dos arquétipos totalitários que tanto valorizavam a *virtude da força* numa celebração eufórica da *acção directa* e da violência, o que não quer dizer que não se encontrassem elementos fascizantes no regime do Professor de Finanças.

A pequena obra que ora nos é apresentada foi lançada com um mês de diferença pela novíssima (pelo menos no nosso mercado) Atomic Books (Maio de 2007) e pela Esfera do Caos (Abril de 2007). O título é ligeiramente diferente nas duas versões (*Como se Reergue um Estado* na Esfera do Caos e *Como se Levanta um Estado* na Atomic Books), espelhando as diferenças de tradução do original francês

e que se tornam mais visíveis na leitura comparada das duas edições. A edição da Esfera do Caos inclui, também, a versão francesa e fracções fac-similadas do celebrizado discurso de Salazar proferido em Braga em Maio de 1936.

Esta obra, coincidência ou não, vem a público poucos meses depois de alguma comoção social provocada pelo resultado (e pelas suas leituras) de um programa de entretenimento televisivo que elencou figuras portuguesas elegíveis como as maiores do percurso colectivo (numa lógica de «à escolha do freguês»), mas também pela movimentação de algumas organizações de extrema-direita. O resultado foi uma incontinência de comentários e respostas, muitas vezes absurdos e irreais, sobre a natureza do salazarismo.

Em boa verdade, este escrito político não traz nenhum aspecto ignoto ou substancialmente diferente do pensamento de Salazar. A natureza deste texto remete-nos para as origens da sua feita a pedido da editora francesa *Flammarion*, então próxima dos círculos da *Action Française*, naturalmente interessada em divulgar a natureza ideológica de um regime que admirava e com quem ocupava alguns territórios doutrinários comuns (é, porém, erróneo pensar-se que existe uma comunhão plena de características entre Salazar e Maurras). Para corresponder a esse escopo, Ferro e Salazar compilaram alguns vectores nucleares de outros opúsculos de propaganda e de discursos. Como tal, os méritos desta reedição não estão tanto em trazer ao público e aos estudiosos aspectos inéditos que permitam aprofundar os conhecimentos relativos à natureza e ideário do salazarismo, mas em divulgar uma boa síntese (à semelhança das entrevistas conduzidas por Ferro, por exemplo) sobre a arquitectura ideológica do ditador.

Tal como nesses textos doutrinários, *Comment on Relève un État* invoca a instabilidade política, a suposta desadequação do liberalismo ao *fundo orgânico* da Nação portuguesa e a incapacidade dos sistemas democráticos em lidarem com os problemas nacionais e europeus, o que, segundo a propaganda do regime, constitui o melhor dos argumentários em prol do Estado Novo como regime da ordem, da segurança, da confiança e cujas fórmulas teóricas respeitassem o «sentir da Nação». Estão, também, presentes outros elementos ideológicos do regime como a rejeição da representação política baseada no parlamento, a teorização sobre as vantagens do modelo corporativo de sociedade, a família organizada mediante a figura patriarcal, o elogio do nacionalismo e as célebres distinções que Salazar estabelecia entre a sua ditadura e os modelos totalitários e estatolátricos do fascismo italiano e do nacional socialismo alemão.

SÉRGIO FILIPE DA ROCHA VIEIRA

Daniel Dennet (2006), *Breaking the Spell. Religion as a Natural Phenomenon*. Londres: Penguin-Allen Lane, xiv+448 pp.

Quem tem seguido o trajecto intelectual do A., um dos mais destacados, controversos e prolixos filósofos da mente da actualidade, não pode deixar de ficar um pouco surpreendido, de início, com a escolha da religião para objecto de inquirição deste seu último ensaio. Essa perplexidade cedo se esbate, contudo, quando após uma detida leitura nos apercebemos de que estamos perante mais um genuíno

produto do bom velho Dennett. Efectivamente, o actual co-director do Center for Cognitive Studies da Tufts University mais não parece fazer que tentar ampliar, neste trabalho, o alcance de um programa de investigação iniciado há cerca de quatro décadas, amplamente tributário do empirismo humeano e do evolucionismo darwiniano, fundado sobre dois supostos epistemológicos gerais: (a) a ciência é a medida de todas as coisas e (b) os fenómenos culturais podem e devem ser explicados com base em fenómenos biológicos. O primeiro, conhecido como doutrina da *scientia mensura*, foi claramente articulado por Wilfrid Sellars no seu já clássico *Science, Perception, and Reality* (Londres: Routledge and Kegan Paul, Ltd. 1963), onde afirmou «(...) *in the dimension of describing and explaining the world, science is the measure of all things, of what is that it is, and of what is not that it is not*» (p. 173). O segundo, que podemos apelidar de naturalismo epistemológico procura instituir as ciências naturais como bitola de aferição de toda a investigação científica, nomeadamente a que é conduzida no domínio das ciências culturais históricas, humanas ou sociais. (no apêndice B «Some more questions about science» (359-78), Dennett alonga as suas considerações sobre a relação da ciência com outros saberes, nomeadamente com a religião).

Este ensaio que almeja dirigir-se a uma audiência ampla e não exclusivamente académica, visto que, afirma espirituosamente o A. «(...) *I saw no point in preaching to the choir*» (xi) tem, pois, o propósito de examinar nos termos dos referidos supostos, com métodos e ferramentas científicas, o fenómeno religioso.

O texto encontra-se dividido em três partes que versam sucessivamente sobre as razões que justificam a realização de um inquérito desta natureza («Opening Pandora's Box»: 1-93), a génese e transformações da religião à luz do paradigma da biologia evolutiva («The evolution of religion»: 95-246) e a influência do fenómeno religioso na vida actual («Religion today»: 247-339).

Na primeira parte da obra – antecedida por um índice de matérias (vii-ix) e um curto prefácio (xi-xiv) Dennett explicita as razões que o conduziram à realização deste inquérito sobre a religião. Elas apresentam-se sintetizadas na expressão que o A. escolheu para dar título ao ensaio «*breaking the spell*» (quebrar o feitiço). Esta expressão não contém uma intenção de pôr em causa as crenças de quem quer que seja, mas, antes, encorajar a reflexão sobre a religião como um fenómeno tão natural como o contágio viral ou a queda de granizo; como o próprio afirma «*The spell that I say must be broken is the taboo against a forthright, scientific, no-holds-barred investigation of religion as one natural phenomenon among many*» (17).

Segundo o A., não existe qualquer razão válida para excluir, *a priori*, do domínio da investigação científica o fenómeno religioso. E em resposta ao temor frequentemente evocado de que «(...) *if that spell is broken – if religion is put under the bright lights and the microscope – there is a serious risk of breaking a different and much more important spell: the life-enriching enchantment of religion itself.* (Ibid.), afirma Dennett «*In assuming that religion is a natural phenomenon, I am not prejudging its value to human life, one way or the other. Religion, like love and music, is natural. But so are smoking, war, and death. (...) The natural sciences take everything in Nature as their topic (...)*» (26).

Os cinco capítulos da segunda parte são empregues pelo A. no desenvolvimento do posicionamento controverso de que o paradigma da biologia evolutiva fornece uma explicação naturalista satisfatória para as origens e desenvolvimento

da religião. A conjectura de Dennett é a de que a religião evoluiu, em boa medida, porque as ideias nela envolvidas foram seleccionadas como vantajosas, de algum modo, para os seus praticantes.

Para lançar luz sobre esse processo e consubstanciar a sua hipótese, Dennett faz uso da aparelhagem conceptual da teoria memética proposta por Richard Dawkins. O polémico biólogo evolucionista norte-americano, como se sabe, sustentou no último capítulo do seu célebre *The selfish gene* (1976) que os fenómenos da evolução cultural poderiam ser estudados e compreendidos em analogia com os fenómenos da evolução natural e propôs que a unidade básica de análise dos primeiros fossem os «memes» (um neologismo da sua autoria) e não os «genes». Um exemplo trivial de um meme *qua* unidade básica de transmissão cultural seria uma crença. Os memes, segundo Dawkins, não têm uma existência independentemente das mentes humanas, precisando delas para habitarem e se reproduzirem. (Quem nunca passou pela experiência de não conseguir deixar de trautear na cabeça um refrão de uma música brejeira da moda, de, irritantemente, não conseguir fazer com ele saia da cabeça? Eis um exemplo de uma entidade não biológica que parasita as nossas mentes e se replica com enorme rapidez e velocidade numa população de mentes).

Dennett, na esteira de Dawkins, procura investigar que características deveriam os memes religiosos possuir para se reproduzirem e disseminarem de forma bem sucedida? Numa elucidativa passagem afirma:

«(...) alongside the domestication of animals and plants, there was a gradual process in which the wild (self-sustaining) memes of folk religion became thoroughly domesticated. They acquired stewards. Memes that are fortunate enough to have stewards, people who will work hard and use their intelligence to foster their propagation and protect them from their enemies, are relieved of much of the burden of keeping their own lineages going. (...) The wild memes of language and folk religion, in other words, are like rats and squirrels, pigeons and cold viruses – magnificently adapted to living with us and exploiting us whether we like them or not. The domesticated memes, in contrast, depend on human guardians to keep going» (170-1).

Entende-se, assim, que a religião ou, melhor, as ideias nela envolvidas, passou por um processo evolutivo longo, cuja estratégia fundamental de sobrevivência tem consistido na sua gradual domesticação por parte dos organismos que as têm hospedado – algo equivalente a uma racionalização da fé – mas, também, pela sua involucação no secretismo, na ilusão e, sobretudo, na sistemática invulnerabilidade à desconfirmação empírica – à falsificabilidade, diria Karl Popper. E o sucesso de tal estratégia, claro, só é possível porque os seres humanos empenhados na domesticação de tais memes daí retiram benefícios (o apêndice A «The new replicators» (341-57) detalha alguns aspectos relativos à evolução memética; o apêndice C «The bellboy and the lady named Tuck» (379-89) analisa brevemente tópicos da memética de Dan Sperber).

A parte final da obra – que antecede os três apêndices referidos, notas de capítulos (391-412), referências bibliográficas (413-26) e um índice misto (427-48) – é dedicada pelo A. ao exame da religião na época contemporânea. É nela que

Dennett traz à reflexão as tensões crescentes provocadas pela religião na vida das sociedades actuais, exortando os defensores das várias religiões ao reexame profundo dos respectivos credos. No capítulo que encerra o ensaio Dennett quis deixar claro que a investigação que levou a cabo para a realização deste ensaio é propedêutica e deverá ser complementada, no futuro, por estudos empíricos aprofundados. Assim, afirma: «(...) *I would like nothing better than for this book to provoke a challenge – a reasoned and evidence-rich scientific challenge – from researchers with opposing viewpoints*» (312).

Eis, pois, um livro em que, através de uma prosa clara e cativante, um conjunto de argumentos tão sérios quanto provocatórios, sobre um dos fenómenos que mais fazem pensar na actualidade é apresentado. Não deixará indiferentes, por certo, aqueles que, de uma forma ou de outra, se interessam pelo fenómeno religioso, sejam crentes, agnósticos ou ateus.

JOÃO RIBEIRO MENDES

Sahotra Sarkar e Jessica Pfeifer, eds. (2006), *The Philosophy of Science: An encyclopedia*, 2 vols. Nova Iorque: Roulledge, xxxviii (bis)+965 pp.

Quando um domínio epistémico possui um objecto de estudo bem definido, explorado por uma comunidade de investigação autónoma (relativamente estável e profissionalmente estruturada) que apresenta e discute regularmente os seus resultados em congressos e jornais especializados (habitualmente organizados por sociedades científicas) os reproduz, no seu essencial, em unidades disciplinares integradas em currículos académicos (com os respectivos instrumentos de apoio: manuais, obras de referência, etc.) e os dissemina através de obras de divulgação, pode dizer-se que atingiu a fase de maturidade no seu processo de desenvolvimento.

Os indicadores (sociológicos) acabados de inventariar, destinados a aferir o estado actual de um domínio do saber e que apelido de «kuhnianos» (cfr. Thomas Kuhn (1996³) *The structure of scientific revolutions*. Chicago e Londres: The University of Chicago Press; pp. 18 e ss.), são integralmente satisfeitos pela Filosofia da Ciência há três quartos de século, pelo menos.

Mas, se algum resquício de dúvida existisse a respeito do estatuto de maioria alcançado por esta área do saber filosófico, a obra aqui recenseada definitivamente o remove. Efectivamente, uma obra desta natureza, que congloba uma parte significativa do universo de conhecimentos produzidos até ao momento no domínio, embora longe de o esgotar, constitui um marco importante na sua história. A publicação, do género, mais aproximada, de que tenho conhecimento, é a *Enzyklopädie Philosophie und Wissenschaftstheorie* (Mannheim et alii: Bibliographisches Institut) que foi dada à estampa entre 1980 e 1996 sob a organização de Jürgen Mittelstrass.

Não posso deixar de começar por saudar a audácia editorial que este texto representa: reunir contributos de mais de uma centena de personalidades, de

quatro continentes, que lideram os estudos filosóficos sobre a ciência (inventário consultável nas páginas xxvii-xxxi), para produzir um ímpar instrumento didático que apeteça, ainda mais, uma das disciplinas filosóficas que maiores incrementos sofreu na última centúria.

As cento e trinta e duas entradas da obra, dispostas de modo alfabético – o elenco é apresentado nas páginas xxxiii-xxxv, embora os editores sugiram uma disposição temática alternativa nas duas páginas seguintes, repartida pelas seguintes sete categorias (com o respectivo número de artigos): *Biologia* (17), *Epistemologia e Metafísica* (59), *Ciências físicas* (16), *Principais figuras* (25), *Psicologia e mente* (8), *Ciências sociais* (6) e *Estatística* (1) – encontram-se distribuídas por dois volumes (A-M e K-Z) com cuidada encadernação de capa dura, antecedentes, um e outro volume, por uma mesma introdução (pp. xi-xxvi).

As entradas possuem uma extensão variável – 11 colunas de texto em média (não considerando as referências bibliográficas) – e a seguinte estrutura fixa: título/epígrafe, corpo do texto, identificação do assinado, bibliografia, remissões para outras entradas da obra. A entrada temática mais longa é «*Bayesianism*» (36 colunas) e a mais breve «*Unity of science movement*» (2 colunas). Na categoria biográfica «*Kuhn, Thomas*» recebe a maior atenção (22 colunas) e a «*Mach, Ernst*» é dedicado o espaço mais diminuto (3 colunas).

O extenso e muito analítico índice misto que culmina os volumes (pp. 871-965) constitui uma ferramenta para navegar eficazmente dentro da própria obra.

Os editores explicitam, logo na abertura, os principais constrangimentos que se auto-impuseram na elaboração desta enciclopédia especializada. Em primeiro lugar, consideraram apenas os desenvolvimentos conceptuais ocorridos na área posteriormente à terceira década do século XX (anos 20). Esta escolha, tão típica quanto conservadora, vincula a constituição da Filosofia da Ciência como disciplina autónoma ao movimento do «positivismo lógico» do Wiener Kreis (que no pós-segunda guerra mundial, na sua fase de diáspora e internacionalização adoptou a designação «empirismo lógico», que havia sido escolhida pelo grupo congénere em Berlim) que dominou a área no referido período. Típica, porque perfilha uma interpretação amplamente disseminada entre os historiadores da disciplina a respeito da génese do domínio. Conservadora, porque menospreza o mais de meio século de gestação da disciplina que antecedeu, iniciado com os trabalhos de Bernard Bolzano, William Hershell, John-Stuart Mill, William Whewell, John-Stuart Mill, e tantos outros filósofos da ciência da chamada época victoriana. Apesar disso, os editores reconhecem algumas influências na formação do ideário filosófico do Wiener Kreis, nomeadamente Percy Bridgman, Pierre Duhem, Ernst Mach e Henry Poincaré, dedicando, a cada um deles uma entrada na obra.

Impuseram-se, em segundo lugar, incluir apenas contributos dados por filósofos profissionais e, simultaneamente, excluir todos aqueles que foram dados por cientistas, por maior que tenha sido a sua influência no desenvolvimento da área. É por isso que nomes como os de Niels Bohr, Louis de Broglie, Paul Dirac, Albert Einstein, Werner Heisenberg ou Erwin Schrödinger, para mencionar apenas um punhado de físicos que elaboraram não uma filosofia «espontânea» (no sentido althusseriano), mas uma profunda reflexão sobre os fundamentos seu domínio científico e sobre a ciência em geral não constam nas entradas desta enciclopédia como seria expectável.

A terceira restrição assumida afigura-se menos pacífica. Compreende-se que sejam convocados apenas os filósofos cujo trabalho esteja já envolto numa película história com espessura suficiente para ser avaliado com prudente distanciamento. Todavia, abrir uma exceção para figuras como Noam Chomsky, Hilary Putnam e John Searle, com base na justificação de que os seus trabalhos produziram um impacto em numerosas áreas, especialmente naquelas que são mais adjacentes à filosofia da ciências – *sc.*, filosofia da linguagem, filosofia da mente, ciências cognitivas e lógica – não parece convincente. Porquê excluir John Austin, Donald Davidson, Jerry Fodor, Daniel Dennett, Saul Kripke, para referir, tão somente, uma mão cheia de nomes?

Os editores, por fim, decidiram não limitar o espectro conceptual da obra à filosofia geral da ciência (incluindo epistemologia e metafísica), mas alargá-lo às ciências especiais, deixando de fora apenas as matemáticas, com base na promessa de que as incluirão numa próxima edição da obra. Poderá daqui inferir-se, portanto, que este texto terá versões futuras que o tornarão mais completo. As entradas «Astronomy, Philosophy of», «Biology, Philosophy of», «Chemistry, Philosophy of», «Economics, Philosophy of», «Linguistics, Philosophy of», «Physical Sciences, Philosophy of», «Psychology, Philosophy of», «Social Sciences, Philosophy of» e «Statistics, Philosophy of» constituem boas introduções aos principais problemas ontológicos, epistemológicos e metodológicos que os profissionais destas ciências especiais actualmente enfrentam.

Em balanço, gostaria dizer que, apesar de ser bastante recente, esta obra tornou-se já, para mim, num elemento de consulta permanente, num recurso que não prescindo de ter à mão na minha secretária. É uma obra de inegável valor, com a qual muito tenho (re)aprendido. Não é, contudo, um texto que possa ser facilmente manuseado por não especialistas ou mesmo por estudantes universitários em iniciação à Filosofia da Ciência. Certos tópicos são apresentados de um modo quicá demasiado técnico, como ocorre com a entrada «Bayesianism» da autoria de Roger Rosenkrantz (41-60), já referida, ou «Locality» da lavra de Hans Halvorson (451-57); outros, procurando num *vol d'oiseau* dar-nos uma perspectiva ampla sobre os temas meta-reflexivos de um território disciplinar, como ocorre com «Linguistics, Philosophy of» escrito conjuntamente por Joshua Brown, Peter Ludlow e Tim Sundell (444-50) ou sobre o estado da discussão de um enigma filosófico persistente, como é o caso do «Problem of induction» reconstruído por Sherrilyn Roush (379-83), ou sobre um conceito particularmente discutido na disciplina, como “Incommensurability” redigido por Howard Sankey (370-3) ficam bastante aquém do que seria suficientemente instrutivo sobre o assunto. Mas a maior parte dos tópicos estão, em meu entender, exemplarmente trabalhados. Saliento apenas três de entre aqueles que mais apreciei (sobretudo pela sua clareza, concisão, valor informativo e estímulo reflexivo): «Biology, Philosophy of» de Paul Griffiths (68-75), «Experiment» de Hans Radder (268-75) e «Immunology» de Alfred Tauber (363-69).

Colin McGinn, *Shakespeare's philosophy: Discovering the Meaning Behind the Plays*, New York, Harpercollins, 2006.

A bibliografia sobre Shakespeare é tão abundante e variada e a indústria de especialistas tão pujante e produtiva, que foi uma surpresa ver que também o filósofo britânico Colin McGinn, autor de várias obras importantes no âmbito da Filosofia da Mente – como *The Character of Mind* (1982), *The Subjective View: Secondary Qualities* (1983), *Mental Content* (1989), *The Problem of Consciousness* (1991), *Minds and Bodies: Philosophers and Their Ideas* (1997), *The Mysterious Flame: Conscious Minds in a Material World* (1999), *Consciousness and Its Objects* (2004), *Mindsight: Image, Dream, Meaning* (2004) – publicou um livro sobre aquele a quem chamam O Bardo.

À surpresa, afinal menos surpreendente se considerarmos que há já algum tempo que a literatura e outras formas artísticas, como o cinema (publica em 2005 *The Power of Movies: How Screen and Mind Interact*), fazem parte dos interesses, filosóficos e criativos, de McGinn, sucedeu-se a inveja quando, no prefácio, são dadas a conhecer as circunstâncias da produção do livro. Não, quero crer, uma inveja como a define Hobbes, «[a] tristeza causada pelo sucesso de um competidor em riqueza, honra ou outros bens (...) [q]uando ligada ao esforço para suplantar ou levantar obstáculos ao competidor(...)» (Thomas Hobbes, *Leviatã*, Lisboa, INCM, 1995, p. 63.), mas antes aquela, humeana, que «...é despertada pela alegria actual da outra pessoa a qual, por comparação, diminui em nós a ideia da nossa própria alegria (...). A alegria que é objecto da inveja, é geralmente superior à nossa própria.» (David Hume, *Tratado da Natureza Humana*, Lisboa, Gulbenkian, 2001, p. 439). É que, explica McGinn, este livro resulta do facto de o autor ter dado por si com tempo livre nas mãos, durante uma licença sabática, concluídos os seus projectos filosóficos. Serão realmente necessárias glosas ou comentários à aparentemente inócua mas futuramente, e proximamente futura, preciosíssima causa deste estado anímico apesar de tudo censurável a ponto de figurar no grande catálogo ocidental dos vícios que se qualificam até como pecados?

O livro de McGinn é, declaradamente, o livro de um filósofo profissional (e, acrescentar-se-á, de um filósofo treinado na tradição analítica) que se interessa por Shakespeare e não o de um especialista em Shakespeare que se interessa por filosofia. Organiza-se em doze capítulos, o primeiro apresentando três tópicos filosóficos gerais, o tema da possibilidade do conhecimento e a ameaça do cepticismo, o problema da natureza e persistência do eu, e a questão da causalidade e o modo como estrutura os acontecimentos que nos dizem respeito; os seis seguintes abordando individualmente seis das que o autor considera serem as principais peças de Shakespeare: *Hamlet*, *Sonho de Uma Noite de Verão*, *Otelo*, *Macbeth*, *Rei Lear* e *A Tempestade* – não são apresentados critérios para esta escolha; e os cinco últimos tratando de temas como género, psicologia, ética, tragédia e concluindo com uma apreciação do génio de Shakespeare. Sente-se a falta da política.

O modo como o livro se organiza visa permitir olhar para as peças de Shakespeare «expressamente do ponto de vista das suas preocupações filosóficas subjacentes», sem pretender substituir tratamentos literários ou históricos: assim, a promessa contida no subtítulo do livro de McGinn, *Discovering the Meaning Behind the Plays*, ganha precisão, ao mesmo tempo que se alivia um pouco aquela

tensão desconfiada que a leitura de um objectivo tão ambicioso e eventualmente insensato como o anunciado poderia causar em sobrolhos e cérebros.

Começar por tópicos filosóficos gerais, que McGinn considera serem os temas filosóficos principais das peças de Shakespeare, permite, segundo diz, dar desde logo ao leitor uma apreciação dos próprios problemas, e da sua relevância continuada ao longo de toda a história da filosofia até ao presente. Só depois se passa a uma leitura das peças à luz destes temas, desenvolvendo-os ao longo dessa leitura, para que se possa não apenas determinar qual é a «filosofia de Shakespeare» mas também que contributos pode a obra de Shakespeare dar à própria filosofia, duas tarefas paralelas que McGinn se atribui neste projecto no início do primeiro capítulo. E, uma vez que é esta a perspectiva do livro, os capítulos temáticos finais tratam o que McGinn considera serem outros temas filosóficos subsidiários dos temas principais que identificou no primeiro e com os quais interpretou as peças mencionadas.

Shakespeare filósofo é, então, um céptico, fortemente influenciado por Montaigne, particularmente sensível à dificuldade em distinguir sonho e vigília, realidade e ilusão (*Sonho de Uma Noite de Verão*), e também ao problema das outras mentes, do que é possível inferir em termos de pensamentos, motivos, emoções, intenções, a partir do que está publicamente disponível no comportamento e no corpo das outras pessoas (*Otelo*). O seu cepticismo estende-se também à questão da identidade pessoal, sendo o eu tão difícil de conhecer e estando o auto-conhecimento tão sujeito ao engano como o mundo exterior ou os outros (*Hamlet*); e o caso do eu é tanto mais perturbador quanto o que está em causa é não apenas a possibilidade do seu auto-conhecimento, mas também da sua auto-determinação racional e auto-controlo moral (*Macbeth*). Apesar desta apreensão escassa e frágil, sentido, valor, racionalidade, moralidade são do domínio do humano, mais ainda, são apenas e só do domínio do humano: a ordem causal do mundo é neutra, não teleológica, indiferente, e das grandes forças cósmicas, ou, se as houver, divinas, não temos muito, ou nada, a esperar (*Rei Lear*). Antes o enorme poder que parece operar e dominar grande parte da vida humana é o poder criativo, transformador, destruidor, misterioso da linguagem (*A Tempestade*).

Não sei se, como diz McGinn, o que Shakespeare faz, nas suas peças, é «desenvolver as consequências dramáticas de um problema filosófico». Que é possível encontrar temas filosóficos em Shakespeare, como em muitos outros autores que não são específicos, literal e sistematicamente filósofos, não me parece controverso; e os que McGinn identifica não só fazem todo o sentido como parecem até ser os da época do dramaturgo, como é manifesto nas obras do magnífico e abundantemente citado Montaigne ou do compatriota de Shakespeare e prolífico, excessivo, mestre da citação Robert Burton, autor de *The Anatomy of Melancholy*. Que Shakespeare contribua algo para a filosofia também não parece de todo absurdo: embora McGinn não explicita exactamente o quê, presumo que a lição filosófica principal de Shakespeare, para além das análises particulares que o tratamento de cada tema permite, estará no seu cepticismo, que McGinn vê como decorrendo do seu «naturalismo», isto é, da sua determinação em observar e registar factos acerca dos seres humanos e do seu mundo, implacavelmente, com total dedicação à verdade. Que seja esta dedicação à verdade a conduzir a um cepticismo acerca das pretensões humanas quanto ao conhecimento, parece aliás

estar de acordo com a posição filosófica do próprio McGinn, classificado como um «New Mysterian» por defender que há problemas filosóficos, e especificamente o chamado problema duro da consciência, cuja possibilidade de resolução está simplesmente para além das capacidades da razão humana. E não pensamos logo numa das frases de Shakespeare que toda a gente conhece? «Há mais coisas...»

Seguir as análises e interpretações de cada uma das seis peças de Shakespeare por McGinn, à medida que estes e outros temas vão sendo apresentados e desenvolvidos, é, sem dúvida, um prazer, e uma oportunidade de instrução, como é o caso do capítulo sobre *Macbeth*, onde se explora o mecanismo complexo, subtil, rico, variado da psicologia moral humana. O livro de McGinn permite-nos não esquecer que a literatura, e a espantosa obra de Shakespeare, é uma inesgotável fonte de experiência para filósofos. Mas curiosamente, ou talvez não, mais do que a sistematização de ideias e temas filosóficos propostos, o que vai ocupando o espaço mental do leitor é, crescentemente, o apetite de ler ou voltar a ler o próprio Shakespeare, tão poderosa é de facto a obra mesmo quando citada em pequenos fragmentos apenas. Shakespeare filósofo, felizmente, foi Shakespeare dramaturgo, escreveu peças de teatro e sonetos e não tratados ou ensaios (ou até diálogos filosóficos), criou personagens, monólogos, diálogos, e não teses, argumentos, e objecções. Certamente provocará, até ao fim dos tempos, se este vier, filósofos a escrever por ele a sua filosofia, e outros a escrever por ele muitas outras coisas. E estas serão por vezes fascinantes, outras vezes interessantes, outras ainda nem uma coisa nem outra. Entretanto, saboreemos o duplo privilégio, da coisa a ler sempre e que outros nos possam fazer ler um pouco melhor, sabendo o que dizia no século XVIII o Bispo Butler, que «uma coisa é uma coisa e não outra coisa qualquer».

ALEXANDRA ABRANCHES