

## ÍNDICE

*EDITORIAL* ..... 3

### *ARTIGOS*

RHÉTORIQUE ET TRANSCENDANCE DE LA PAROLE PUBLIQUE:  
L'ACTUALITÉ DU *DE ORATORE*  
Gilbert Larochelle ..... 5

DA GUERRA E PAZ COMO QUESTÃO FILOSÓFICA  
(ROUSSEAU, KANT, HEGEL)  
João Lopes Alves ..... 27

O LIBERALISMO EM JOHN RAWLS E A RESPOSTA AOS COMUNITARISTAS  
Denis Coitinho Silveira ..... 61

SINTHOMI TARDO-CAPITALISTI: UN'ANALISI TRA GODIMENTO E POLITICA  
ATTRAVERSO IL PENSIERO DI SLAVOY ŽIŽEK  
Luca Silvestri ..... 83

### *DEBATE*

1. RELEVÂNCIA DA FILOSOFIA NA SOCIEDADE DE HOJE  
Luís Crespo de Andrade e Maria Filomena Molder ..... 102

2. OLHARES SOBRE A FILOSOFIA. A FILOSOFIA NA ESCOLA,  
NA CIDADE E NA CULTURA  
SOBRE O ENSINO DA FILOSOFIA  
Adriano Moreira ..... 109

FILOSOFIA, CULTURA E SOCIEDADE. A FILOSOFIA, O TEATRO  
DO MUNDO E O MUNDO DO TEATRO: PELOS LABIRINTOS DA IDENTIDADE  
João Maria André ..... 113

ARENAS, COCHILHAS, FAENAS – O DISCURSO FILOSÓFICO E O ENSINO  
SECUNDÁRIO  
Maria Lúcia Lepecki ..... 121

FILOSOFIA E INTELIGIBILIDADE CIENTÍFICA  
José Matos Silva ..... 128

SABER PENSAR  
José Manuel Pereira de Almeida ..... 132

ENSINAR/APRENDER FIOFOSIA. O OLHAR DE ÉVORA NO SECUNDÁRIO Celestino Froes David .....	135
3. Deliberação do Conselho Científico da Faculdade de Direito da Universidade de Lisboa sobre a Supressão dos exames de Filo- sofia no Ensino Secundário .....	139
<i>ESTADO DA QUESTÃO</i>	
EI ΕΣΤΙΝ. HIPÓTESES DE EXISTÊNCIA EM ARISTÓTELES? António Pedro Mesquita .....	141
AGAMÉMNON EN ATTENDAND GODOT: DA HERÓICA PALAVRA TRÁGICA AO TRÁGICO SILÊNCIO DO EXÍLIO José Pedro Serra .....	183
SENTIMENTO DA NATUREZA E IMAGEM DO HOMEM: KANT-FEUERBACH-SIMMEL Adriana Veríssimo Serrão .....	203
<i>LEITURAS</i>	
ANOTAÇÕES SOBRE A <i>METAFÍSICA DOHNA</i> (1792/1793) Juan A. Bonaccini .....	225
DELFIN SANTOS E HENRI BERGSON: PROXIMIDADE E DIVERGÊNCIAS Magda Costa Carvalho .....	245
<i>RECENSÕES</i>	
Sarah CARVALHO, <i>Stahl – Leibniz. Controverse sur la Vie, l’Organisme et le Mixte</i> Adelino Cardoso .....	277
<i>Obras de José Marinho</i> , vols. VI, VII e VIII Renato Epifânio .....	282
A. CAMPOS MATOS, <i>Agostinho da Silva e Vasco de Magalhães-Vilhena, entrevistados sobre António Sérgio</i> Romana Valente Pinho .....	288
ÂNGELO ALVES, <i>Leonardo Coimbra (1883-1936): Filósofo, Orador e Político</i> Celeste Natário .....	293
GENEVIEVE LLOYD, <i>The Man of Reason ‘Male’ and ‘Female’ in Western Philosophy</i> Márcio Emanuel Machado .....	299
<i>INFORMAÇÕES</i> .....	305

## EDITORIAL

Ao dedicar o presente número à temática “Filosofia e Espaço Público”, a revista *Philosophica* pretende dar expressão a uma vertente da Filosofia, que lhe é tão própria quanto a busca de fundamentação ou o exercício do pensamento categorial.

A noção de Espaço Público é aqui tomada em sentido amplo. Abrange, por um lado, a ideia de um espaço de encontro no qual as ideias se formam através da discussão e da partilha, sedimentando uma racionalidade crítica e dialéctica, oposta à meditação solitária ou à transmissão unilateral de um saber já feito. Assume também a acepção mais ampla de *res publica*, a esfera social do viver humano, realidade extra-filosófica em cujas bases estruturantes filósofos de todos os tempos procuraram intervir, no cumprimento de uma racionalidade prática e comunitária.

A secção *Artigos* cobre o vasto leque temporal que vai da Antiguidade à actualidade. Descortinam-se nestes quatro ensaios diversos matices dessa vocação interveniente e múltiplas possibilidades de articulação entre teoria e prática, desde a função persuasiva do discurso à diagnose dos mecanismos enraizados no inconsciente colectivo.

Partindo da análise do *De oratore* de Cícero, Gilbert Larochelle evidencia os traços configuradores da concepção da retórica protagonizada pelo orador, exemplo do pensador comprometido com o conteúdo das mensagens que transmite e consciente do alcance educativo das palavras ditas.

João Lopes Alves aborda um tema nuclear da filosofia política, a delimitação conceptual da guerra e da paz, em três doutrinas clássicas: Rousseau, Kant e Hegel. Patente fica a complexidade deste problema, quer do ponto de vista jurídico (internamente, na tensão entre sociedade civil e Estado, externamente, no conflito entre Estados), quer no desfazamento entre a exigência da Paz como princípio racional último e os antagonismos emergentes da fragilidade da condição antropológica.

Sobre uma das mais influentes teorias contemporâneas, a concepção da justiça como equidade elaborada por John Rawls, que desde a publicação de *A Theory of Justice* tem sido objecto de inúmeras interpretações, defende Denis Coitinho Silveira que, para além de uma fundamentação conduzida no plano deontológico, a teoria da equidade contém elementos teleológicos e pontos de aproximação com a reflexão ética.

A impossibilidade de traçar fronteiras nítidas entre âmbito privado e domínio público é o fio condutor do artigo de Luca Silvestri dedicado a Slavoj Žižek e à análise do prazer como categoria política. Assim como a fruição individual se inscreve, nas sociedades massificadas, num terreno

simbólico e ideológico, também aos mecanismos da acção política subjazem modalidades várias de produção e regulação do prazer dos seus membros individuais.

As intervenções públicas que compõem a secção *Debate* foram pronunciadas entre final de 2006 e meados de 2007, num momento em que a supressão do exame de Filosofia do ensino secundário suscitou a maior preocupação na comunidade filosófica, por acarretar, a curto prazo, o próprio desaparecimento da disciplina dos *curricula* escolares. Perspectivas múltiplas do papel desta disciplina no desenvolvimento global do jovem como pessoa e como cidadão são abordadas por professores e outras personalidades de diferentes áreas através de contributos teóricos e testemunhos vividos.

Os estudos de António Pedro Mesquita, sobre Aristóteles, de José Pedro Serra, sobre o Trágico e de Adriana Veríssimo Serrão, sobre o Sentimento da Natureza – reunidos em *Estado da Questão* – foram recentemente apresentados em provas académicas de agregação na Universidade de Lisboa.

*Leituras*, secção dedicada à análise de textos e documentos, oferece a leitura de um manuscrito de Kant, a *Metafísica Dohna* (1792/1793), por Juan A. Bonaccini, e a investigação de Magda Costa Carvalho sobre as relações de Delfim Santos com Henri Bergson.

Completam o presente número as habituais rubricas *Recensões* e *Informações* do Centro de Filosofia da Universidade de Lisboa e do Departamento de Filosofia.

Fundada em 1993, a revista *Philosophica* chega ao seu 30.º número, prevendo-se para breve a organização do Índice dos materiais publicados.

É o momento de agradecer a todos os colaboradores, sem os quais a publicação regular não poderia ter sido assegurada, e de cumprimentar os seus leitores.

A.V.S.

## ARTIGOS

# RHÉTORIQUE ET TRANSCENDANCE DE LA PAROLE PUBLIQUE: L'ACTUALITÉ DU *DE ORATORE*

*Gilbert Larochelle*

Département des sciences humaines,  
Université du Québec à Chicoutimi

« [...] une fois la règle corrompue, l'éloquence s'est  
arrêtée, est devenue muette. »

Pétrone, *Satiricon*, II.

La vocation de la parole publique chez Cicéron dépend tout entière de la haute exigence de liberté qu'il associe à l'esprit républicain. Sa grandeur est dans l'engagement qu'elle porte, dans l'idée qu'elle sert à défendre, mieux encore dans la dévotion à la vie en commun qu'elle inspire. Rien qui ne soit digne de l'éloquence si parler ne signifie pas d'abord et avant tout se mettre au service d'autrui et poursuivre une finalité qui passe infiniment l'orateur lui-même. Le songe de Scipion à la fin du *De republica* n'annonce-t-il pas l'immortalité à celui qui aura usé de sa liberté pour dédier son existence aux intérêts de la cité? Mais ce culte païen pour les affaires publiques, nul ne le pourfendra davantage que saint Augustin qui reprochait à Cicéron, dans *Ciuitas Dei*, de sacraliser le profane et d'exciter les passions pour la «chose du peuple»<sup>1</sup>.

Certes, l'esprit républicain ennoblit la liberté et, à son tour, l'usage de celle-ci par la rhétorique doit permettre de fixer le sens en hauteur. Car nulle persuasion n'est possible dans un monde sans transcendance. Toutefois, il s'agit bien d'une drôle de république que celle qui n'appartient ni au peuple dans les faits ni ne lui revient de droit. La signification qu'elle

---

<sup>1</sup> Saint Augustin, *Ciuitas Dei*, II, XXI-XXII.

prend chez Cicéron paraît curieuse, sinon paradoxale pour un lecteur du XXI<sup>e</sup> siècle, mais aussi pour saint Augustin, peut-être l'un des plus grands critiques qui ne fût jamais encore à ce jour du *De republica*. D'une part, les appels à la *libertas* traversent la pensée de l'Arpinate: le rejet du pouvoir absolu (*Philippicae*), le souci de défendre les colonies contre l'empire (*In Verrem*), le désaveu des conspirations contre l'État (*In Catinam*), la promotion des institutions civiles (*Pro Murena*), le respect de la loi (*De legitibus*), la supériorité de l'intérêt public (*De oflinesignis*), etc. Cicéron se range du côté des citoyens ordinaires (*populares*). Et un seul chemin sied à l'exercice de la liberté: que la violence le cède à la persuasion, les armes à la toge: «*Cedant arma togae, concedat laurea linguae*»<sup>2</sup>.

D'autre part, la notion de *uirtus* rattache l'esprit républicain à un effort de dépassement: l'urbanité distinguées des *optimates* semble toujours placée à la verticale de la multitude, comme si les qualités des élites servaient de corrigé dans l'instruction des droits. En effet, la vertu doit faire autorité et seuls les plus forts savent se hisser vers elle. La valeur du mérite donne l'impression d'annuler, au moins de restreindre l'universalité de la participation à la «chose du peuple». Elle finit par laisser croire que la domination du plus fort est dans l'intérêt du plus faible. Somme toute, une ambivalence paraît se dessiner entre liberté et vertu, entre raison et participation, entre le poids du petit nombre et celui du grand nombre: saint Augustin, incisif, tranche: cette république n'existe pas, parce qu'elle ne se fonde ni sur un «consensus de droit» ni sur une «communauté d'intérêts»<sup>3</sup>. Plutarque rappelle que cette capacité à jouer sur des tableaux différents, parfois contradictoires est à l'image du parcours même de Cicéron dans le *cursus honorum*: dès qu'il se mit à «avocasser», dit-il joliment, le désir de gloire et la montée en dignité l'ont souvent emporté jusqu'à «lui faire oublier le devoir de l'homme de bien»<sup>4</sup>. Promotion de la justice la plupart du temps, mais à l'occasion quelques contorsions pour défendre l'escroquerie (*Pro Flacco*) ou pour innocenter le meurtre (*Pro Milone*).

<sup>2</sup> Cicéron, *De officiis*, I, 22, 77. «Que les armes le cèdent à la toge, les lauriers à l'éloquence». Il écrit aussi que la violence est propre à la bête, la persuasion à l'homme. *De officiis*, I, 11, 34.

<sup>3</sup> Saint Augustin, *Ciuitas Dei*, II, XXI. Sur l'impuissance du grand nombre à susciter la raison, Platon reste, par la voix de Socrate, le principal représentant de cette idée: voir le *Criton*, 44 a.

<sup>4</sup> Plutarque, *Vie de Cicéron*, VI et XXX. Tacite Partage la même opinion de Cicéron en le décrivant comme «envieux, jaloux et sujet aux autres défauts de la faiblesse humaine» *Dialogue des orateurs*, XXV, 6.

Dès lors, comment peut-on faire confiance à la rhétorique pour manifester la liberté et pour relever le défi de l'esprit républicain? Polybe croyait que c'est la «cohésion des sociétés humaines» qui fonde la reconnaissance de la *dignitas*<sup>5</sup>: ne faut-il pas s'inquiéter de constater que la capacité à persuader le grand nombre en constitue le moyen le plus déterminant? Quand les oreilles du peuple ne sont que «la flûte de l'orateur»<sup>6</sup>, le discernement peut-il advenir par l'éloquence? La rhétorique, ce «tyran très puissant» dont parle Gorgias dans son *Éloge d'Hélène*<sup>7</sup>, n'est-elle pas une forme d'antisociété parce qu'elle divise<sup>8</sup>, une fuite hors de la philosophie puisqu'elle indifférencie le trompeur et l'ami véritable, bref un détournement de l'esprit républicain où la licence se confond avec la liberté? Comment une ruse du diable – «la seule erreur des Grecs»<sup>9</sup> disait Ernest Renan – rapprocherait-elle du divin? Tel est le thème de ce propos: mais il s'agit plutôt de montrer l'actualité des *oratorii libri*, surtout du *De oratore* en rappelant que la vocation de la parole publique s'inscrit dans une poursuite de l'excellence dont l'enjeu ultime porte sur la transcendance de l'homme. Plus qu'un accident du langage, l'art du *bene dicendi* chez Cicéron est la substance de la *dignitas* et de l'esprit républicain. Il ne se révèle pleinement qu'aux points de suture entre la *libertas* et la *uirtus* pour réconcilier les termes de ce paradoxe politique. Signe d'élévation vers l'*humanitas*, il incarne le dépassement de soi dans le service public: voilà ce qui en représente l'élément distinctif. Et en l'absence de cette règle, remarquait Pétrone, l'éloquence s'arrête et devient muette. N'est orateur que celui qui s'engage, celui qui se lève debout pour faire objection au tyran – Antoine, Clodius, César, etc. –, bref celui qui défend des valeurs, en l'occurrence républicaines. Dans cette même ligne de pensée, Tacite observe en considérant l'histoire de Rome en rétrospective: la liberté est disparue avec l'éloquence et, après celle-ci, la grandeur du peuple. L'art de la parole importe d'autant plus qu'il entraîne des conséquences sur la vie en commun. «Dans aucune nation régie par un pouvoir fort, écrit-il, nous ne connaissons d'éloquen-

<sup>5</sup> Polybe, *Histoire*, VI, 14, 4-5.

<sup>6</sup> Cicéron, *Brutus* LI, 192. Tacite reprend cette idée en disant que les anciens orateurs «avaient considéré que le salaire de l'éloquence était la renommée et l'opinion de la postérité», *Annales*, XI, VI, 1.

<sup>7</sup> Gorgias, *Éloge d'Hélène*, B, XI, 8.

<sup>8</sup> L'idée de l'antisociété inhérente à la rhétorique est évoquée, par le Socrate de Platon, dans le *Protagoras* et dans le *Gorgias*.

<sup>9</sup> Cette sortie d'Ernest Renan fut faite en 1885 dans son discours de réception de Ferdinand de Lesseps à l'Académie française. Elle est citée par Antoine Compagnon, «La rhétorique à la fin du XIX<sup>e</sup> siècle (1875-1900)» in *Histoire de la rhétorique dans l'Europe moderne 1450-1950*, (sous la direction de Marc Fumaroli), Paris, Presses Universitaires de France, 1999, p. 1215.

ce»<sup>10</sup>. Bref, la rhétorique fournit donc l'outil du *consilium publicum*, l'instrument pour forger des principes communs.

Pourquoi revenir à Cicéron encore une fois? Peut-être, à la vérité, pour saisir, à travers lui, ce qui manque à notre temps pour qu'une grande rhétorique montre la voie comme chez les Anciens et pour tirer de ce rapprochement un moment d'interpellation. De nos jours, c'est le déclin de l'idée d'excellence dans l'espace public, de responsabilité dans l'exercice de la liberté et d'universalité dans la parole politique qui rend le retour à Cicéron utile et même pertinent. Pierre Grimal soutient que rien de nouveau ne peut être dit sur l'Arpinate<sup>11</sup>. Cependant, un tableau contrasté se dessine dans lequel apparaissent nettement les enjeux de la grande sophistique de l'heure. Invasion des signes et rétrécissement du sens, prolifération de l'éthique et éclipse de la morale, bref la rhétorique d'aujourd'hui, pourtant omniprésente (cf. la publicité) ne transporte plus rien au-delà d'elle-même. Elle ne permet plus de placer quoi que ce soit en hauteur, puisqu'elle est devenue son propre principe. Point d'engagement pour la cité ou contre le tyran, comme s'il n'y avait désormais d'éloquence que par la neutralisation du *consensus universorum*, par des accommodements qui, diluant la cohésion sociale, font monter à chaque fois l'insignifiance d'un cran. De cette impasse, Cicéron en fut conscient: la forme même des dialogues du *De oratore* en porte le témoignage en révélant la rhétorique comme l'antinomie du bavardage, parce que les mots ne doivent jamais y empêcher le sens de parler!

### **Bienséance et aptitude à la parole**

La mise en scène du *De oratore* contient une pédagogie à l'envers de l'esprit républicain. La forme retenue pour construire l'œuvre n'a rien d'anodine. Peut-être offre-t-elle une voie féconde pour en saisir la signification. En effet, le décor est planté de manière à faire oublier la rhétorique et ses lieux habituels de déploiement: ni la tribune du sénat ni le prétoire du plaideur, encore moins la foule excitée et livrée à la conquête de l'orateur. Plutôt y retrouve-t-on le ton familier d'une causerie où les marqueurs de l'éloquence sont singulièrement absents: la *uirtuosas*, la *grauitas*, la *majestas*, la *dignitas*, etc. Cicéron aménage une ambiance de dépouillement extrême pour décrire son contraire, comme si l'effet de miroitement inversé de la perspective allait réhausser l'entendement de ce que parler signifie dans le contexte de l'espace public.

<sup>10</sup> Tacite, *Dialogue des orateurs*, XL, 3. Cicéron fait ce lien entre liberté et éloquence dans *Brutus*, XII, 45.

<sup>11</sup> Pierre Grimal, *Cicéron*, Paris, Fayard, 1986, p. 7.

La trame du récit repose sur une série de dialogues empruntés, par une fiction littéraire, aux temps anciens. Elle est campée dans le paysage bucolique du Tusculum, localité située à une vingtaine de kilomètres au nord-est de Rome où les patriciens et les nobles se rendaient, surtout en été, pour échapper au climat torride et insalubre de la ville<sup>12</sup>. La conversation met aux prises deux représentants illustres de l'éloquence: Crassus et Antoine. Quelques personnages de moindre importance s'y joignent comme Sulpicius, Scævola, Cotta, Catulus, etc. Le charme des lieux inspire la détente et prédispose à la convivialité de l'*amicitia*. Le tableau paraît sortir du *Phèdre* de Platon quand Socrate, pour trouver un site favorable à l'entretien, exalte l'ombre rafraîchissante du platane, la douceur du gazon, le bon air de l'été<sup>13</sup>. Copie conforme de la manière grecque avec cette seule différence que Crassus réclame des coussins pour assurer l'aisance ou l'étiquette.

La société des amis apaise les soucis de la république: le *De oratore* est écrit en un temps où Rome bascule dans l'agitation entre les factions de Clodius et de Milon. Il devient une sorte de fuite vers le repos (*otium*) moins pour soulager l'esprit troublé de son auteur que pour le rendre disponible à la réflexion. Le cercle des villégiateurs annonce, dans le canevas narratif de Cicéron, une liberté de ton, l'abandon de toute réserve, des effusions de spontanéité, bref une fête de la parole. Du reste, la façon de parler sans pareille des deux héros tient de la légende: «[...] ce sont ces deux hommes qui, à mon avis, ont été nos plus grands orateurs: ce sont les premiers qui ont porté la gloire de l'éloquence latine à la hauteur de celle de la Grèce»<sup>14</sup>. Un sommet de l'excellence se prépare ainsi loin des artifices de l'*urbs* et même des effets de tribune du forum.

Toutefois, la discussion prend un tour imprévu dès le départ. Elle débute par un dialogue de sourds où chacun, de Crassus et d'Antoine, expose en parallèle sa conception différente et, somme toute, irréductible de l'art oratoire. L'un croit que celui-ci découle du travail toujours inachevé d'éducation de l'homme complet: il est, bien sûr, le visage d'emprunt que Cicéron prend pour défendre son point de vue; l'autre y voit plutôt une question d'habileté naturelle accrue par l'expérience. Puis, quand les soliloques cessent, la fusion intersubjective de l'échange tarde

<sup>12</sup> Lieu de villégiature réputé pour sa fraîcheur parce que situé à 670 mètres au-dessus du niveau de la mer, Tusculum se déployait sur le site de l'actuelle ville de Frascati. Caton, Sulpicius et Cicéron notamment aimaient à s'y rendre et à y tenir des conversations philosophiques. Frascati est encore aujourd'hui très renommée, mais pour l'excellence de son vin blanc...

<sup>13</sup> Platon, *Phèdre*, 230 b et c. Dans le *Brutus*, vi, 24, Cicéron ajoute même au décor, outre la pelouse, une statue de Platon.

<sup>14</sup> Cicéron, *Brutus*, xxxvi, 138. Aussi, dans le *De oratore*, ii, 1,1, Cicéron déclare que cette admiration pour Crassus et Antoine lui vient de l'éducation reçue de son père.

et même ne se produit véritablement jamais. De toute évidence, la simplicité du moment n'accommode plus les héros. Elle menace plus qu'elle ne favorise la prise de parole. D'un ton crispé, Crassus trouble la fête: «ce genre d'entretien m'a toujours déplu»<sup>15</sup>, confie-t-il. Et à Sulpicius qui lui avoue avoir toujours espéré, dès sa «tendre jeunesse», entendre le maître discourir sur son art, il renchérit par une justification rétrospective de sa réticence: «Ce n'était point fierté de ma part ou manque de savoir-vivre ou refus de seconder ton noble et louable empressement [...], mais je n'ai pas, je te le jure, la moindre habitude de ces discussions, et toutes ces règles enseignées sous forme technique ne sont point mon affaire»<sup>16</sup>. Le consentement de l'orateur ayant été obtenu à l'arraché, Cotta s'engouffre dans la brèche pour en savoir plus: il ne faut pas le «laisser partir», lance-t-il, le séquestrer au besoin pour le contraindre à parler, «puisque le résultat jugé le plus difficile, qui était de faire parler Crassus, nous l'avons obtenu»<sup>17</sup>.

Étrange situation que celle d'un maître de l'éloquence, le plus grand qui ne fût jamais par surcroît, que l'on ne réussit pas à faire parler! Le paradoxe atteint son point limite quand Crassus délégitime l'intérêt même de la discussion en commençant par sa raison d'être; d'abord, il accuse les circonstances: «c'est le hasard qui m'a jeté au milieu de votre entretien»<sup>18</sup>; puis, il dénonce l'impasse du débat: «Qu'y a-t-il en effet de plus sot que de parler sur la manière de parler, puisqu'en lui-même le fait de parler est toujours une sottise, à moins que ce soit une nécessité?»<sup>19</sup>. Ni l'ombre du platane ni le relâchement de la tension urbaine ne conviennent à l'orateur. Crassus est *lato sensu* hors de lui! Il se retrouve dans la position d'un combattant illustre que l'on forcerait à descendre de son cheval pour concéder, au fond, qu'il ne sait même pas marcher... Au second jour de la rencontre, une radicalisation se produit quand le *summus orator* décline la requête de César, nouvel interlocuteur arrivé à la villa du Tusculum, qui le prie d'engager une autre fois la conversation. Regrettant d'avoir parlé la veille, il confesse: «j'ai été faible»<sup>20</sup>. Pour récuser l'invite, il se déclare «inepte» (*ineptus*) où, si l'on préfère, «non apte». Or, un *ineptus*, c'est celui dont la parole s'avère hors d'ordre dans un débat. Il se distingue entre tous par son incapacité à apercevoir ce que parler veut dire, mieux à saisir le référent dans l'acte de parole. Bref, il ne discerne pas, note Crassus, «ce que demandent les circonstances»; mieux,

---

<sup>15</sup> Cicéron, *De oratore*, I, 22, 99.

<sup>16</sup> *Idem*.

<sup>17</sup> Cicéron, *De oratore*, I, 22, 100.

<sup>18</sup> Cicéron, *De oratore*, I, 24, 111.

<sup>19</sup> Cicéron, *De oratore*, I, 24, 112.

<sup>20</sup> Cicéron, *De oratore*, II, 4, 15.

il «manque de convenance ou de mesure»<sup>21</sup>: voilà l'*ineptus* dont l'attribut est de ne point avoir l'intelligence du moment. Son incapacité à entrer dans le langage de l'autre mène à la multiplication des quiproquos. Triste destin pour un orateur, d'autant moins compréhensible que les conditions de la parole sont libérées de toute entrave. Misère de la parole quand elle entreprend de parler d'elle-même!

Revers de fortune ou devoir de réserve: de quoi témoigne cette inaptitude à la parole dont la révélation constitue peut-être un *topoi* parmi les plus marquants du *De oratore*? L'esprit du *conuiuuium* frôle l'impasse, parce que l'acte de dire (*dicere*) est déployé en dehors de son champ d'expérience. Pour élucider les corrélations manquées entre la *ratio* et l'*oratio*, entre l'*otium* (le repos) et la *dignitas* (le rôle public), bref entre la liberté du moment et la vertu républicaine, plusieurs facteurs s'avèrent nécessaires. Ces inadéquations sévissent dans tous les pôles de la communication: le locuteur, l'auditoire, le contexte, le message.

D'abord, le *locuteur*. Un Romain, surtout s'il est une figure en vue, ne sait pas quitter son personnage (*persona*: masque). Il reste en représentation, même dans l'amitié. Quand Cicéron relate le premier entretien, un détail trahit ce fait: «[...] si la journée avait rappelé les séances du sénat, le repas du soir fut digne du Tusculum»<sup>22</sup>. Constat: la causerie n'était donc pas sortie des codes inhérents à la scène publique. De plus, la forme dialogique elle-même place aussi l'orateur, dans la culture romaine du moins, en situation d'anomalie. Rien ne détonne davantage pour lui que de devoir partager la parole en s'insérant dans les modalités de la réciprocité. Alain Michel écrit que l'éducation, dans l'empire, «forme des orgueilleux»<sup>23</sup>. Celui qui s'apprête à prononcer un discours doit sentir qu'il fait événement et qu'il se détache de la multitude. Le *Brutus* rappelle que son art tient de l'exception: «il n'y a rien au monde qui soit plus difficile»<sup>24</sup>. Il manque à Crassus une certaine hauteur de ton, cette solitude du sommet où réside l'excellence, mieux où s'affirme, par une identification à double sens, la commune supériorité du locuteur et de l'objet même dont il parle. L'orateur est, par définition, un individualiste: «Oui! qu'y a-t-il de plus admirable que de voir, en face d'une immense multitude, un homme se dresser seul et, armé de cette faculté que chacun a

<sup>21</sup> Cicéron, *De oratore*, II, 4, 17.

<sup>22</sup> Cicéron, *De oratore*, I, 7, 27.

<sup>23</sup> Alain Michel, *Rhétorique et philosophie chez Cicéron*, Paris, Presses Universitaires de France, 1960, p. 24. Sur le thème de l'éducation romaine, un ouvrage remarquable s'impose: Henri Irénée Marrou, *Histoire de l'éducation dans l'antiquité*, Paris, Éditions du Seuil, 1965. Voir aussi l'ouvrage monumental de Paul Veyne, *L'empire gréco-romain*, Paris, Éditions du Seuil, 2005.

<sup>24</sup> Cicéron, *Brutus*, VI, 25.

cependant reçue de la nature, en user comme il est seul alors, ou presque seul, en mesure de le faire?». Et son plaisir est de forcer le respect de tous: «Quelle puissance, renchérit Crassus, que celle qui dompte les passions du peuple, triomphe des scrupules des juges, ébranle la fermeté du sénat, merveilleux effet de la voix d'un seul homme?»<sup>25</sup>. L'évocation de la solitude revient quatre fois dans ce passage. Elle condense les trois dimensions de la rhétorique classique: l'*ethos* par la *dignitas* de l'orateur, le *pathos* par l'émotion du bien dire, le *logos* par l'esprit républicain. Si l'éloquence est «l'art dominateur»<sup>26</sup>, celui qui crée la cité et en préserve le lien, son usage légitime, en tant que parole publique, doit viser «le salut même de l'État tout entier»<sup>27</sup>.

Parler pour parler, c'est descendre de sa dignité. S'incliner devant l'ordinaire (*vulgatus*) de la vie publique et en méconnaître la portée véritable. Le langage étant la chose du monde la mieux partagée selon une parité de condition entre tous les *homines loqui*, son ennoblissement dans l'art oratoire relève du sublime. La rareté de l'occurrence fait ici la cherté de la parole éloquente. Crassus emprunte aux deux univers en se refusant à concevoir l'un sans l'autre: il use du matériau le plus répandu pour l'inscrire dans l'art le plus réservé. Bref, le plus démocratique des moyens, le plus aristocratique des résultats. Ainsi, se déclare-t-il «esclave du peuple»<sup>28</sup>, mais à la condition que l'*eloquentia popularis* s'autorise de la *sapientia*. Or, sortir de cette dialectique, c'est accepter que l'«art dominateur» domine celui qui le pratique. Cicéron n'accepte pas d'être débouté par le langage: le malaise de son héros tient du sentiment qu'il éprouve, autour du platane, d'être incarcéré dans un espace intralinguistique. Cette impression rappelle la concession du sophiste de Leontium, Gorgias, pour qui le langage est un «tyran» dont la puissance envoûte et subjugué. Montaigne reprendra la même image en dénonçant la «tyrannie parlée»<sup>29</sup>. Dominer le langage ou être dominé par lui: l'opposition recouvre la démarcation entre Rome et Athènes, mieux entre les *oratores* et les *rheto-res*. Tout l'effort de Cicéron incite à cultiver le déni des seconds au profit des premiers, ceux-là seuls qui élèvent la parole à la *majestas*. Plinie l'Ancien souligne que, dans la hiérarchie du prestige à Rome, l'orateur

<sup>25</sup> Cicéron, *De oratore*, I, 8, 31.

<sup>26</sup> Cicéron, *De oratore*, I, 8, 30.

<sup>27</sup> Cicéron, *De oratore*, I, 8, 34. Aussi, dans le *De inventione*, I, 2, 2-3, Cicéron explique que la cité fut constituée, à l'origine, par l'éloquence avec la lucidité d'un «homme manifestement supérieur et sage».

<sup>28</sup> Cicéron, *De oratore*, I, 52, 225-226.

<sup>29</sup> Michel de Montaigne, *Essais*, t. III, Paris, Éditions Gallimard, coll. «La Pléiade», 1962, p. 910.

arrive au deuxième rang, soit après les honneurs militaires<sup>30</sup>. Par contre, les *rhetoires latini* inspirent le mépris des Grecs, peuple bavard et parfaitement insipide auquel l'Arpinate réserve ses qualificatifs les plus caustiques. Un peuple qui s'adonne à parler pour parler: le *Cato Maior* assimile ce radotage à un signe de la sénilité<sup>31</sup>.

Puis, l'*auditoire*. La *dignitas* d'un grand orateur ne peut advenir, disions-nous déjà, que si elle est reconnue. Et le salaire du mérite est payé par la multitude comme le disait Polybe. Crassus se sent désemparé au Tusculum, parce qu'il a perdu ses «flûtes»: les oreilles du peuples. L'orgueilleux ne livre sa prestation que s'il dispose d'un théâtre et d'un public. Cicéron pose, dans le *Brutus*, les conditions de travail de l'orateur: «Je veux qu'à la nouvelle qu'il parlera on se presse d'occuper les bancs, le tribunal siège au complet, les scribes se montrent obligeants pour indiquer une place ou céder la leur, le cercle des curieux soit considérable, les juges attentifs; qu'au moment où se lève celui qui va parler, le cercle des curieux réclame le silence; qu'ensuite il y ait des applaudissements réitérés, de nombreux cris d'admiration»<sup>32</sup>. À la domination et à l'orgueil s'ajoute la vanité. Tacite reprend l'idée en d'autres mots. Il avertit que si les circonstances ne sont pas des plus graves (*grauissima*), l'éloquence «devient infirme et s'effondre». Par contre, il limite la superbe de l'orateur en soulignant que l'enthousiasme de la foule provient du fait que le peuple romain était persuadé que, par-delà le cérémonial, «c'était son intérêt qui se trouvait en jeu»<sup>33</sup>.

Parler ne suffit pas: l'acte n'ouvre vers une plénitude que s'il rejoint ce que Perelman eût appelé un «auditoire universel». Cicéron délimite ainsi le destinataire de l'art du *bene dicendi*: «Mais quand je parle en public, c'est l'approbation du peuple que je veux. Car l'orateur qui par son langage réussit, dit-il, à avoir l'agrément de la multitude, il est impossible qu'il n'ait aussi l'agrément des connaisseurs»<sup>34</sup>. Les priorités paraissent claires: le peuple d'abord, l'élite suivra. En filigrane, les effets habituels du discours rhétorique se trouvent classés selon une disposition conséquente: instruire (*docere*), séduire (*delectare*) et émouvoir (*movere*). Instruire n'importe, dans l'éloquence, que si le savoir atteint les autres dimensions de l'auditeur: l'admiration (la reconnaissance) et l'émotion

<sup>30</sup> Pline l'Ancien, *Histoire naturelle*, VII, 43, 139

<sup>31</sup> Cicéron, *Cato Maior de Senectute*, XI, 36. Un des passages les plus marquants contre les Grecs se trouve dans le *De oratore*, II, 28, 75 quand Cicéron parle des «vieux radoteurs»: *deliros senes*. Aussi, les *rhetoires* désignent, au sens péjoratif, les «habiles», et les *oratores*, au sens mélioratif, les «sages».

<sup>32</sup> Cicéron, *Brutus*, LXXXIV, 290.

<sup>33</sup> Tacite, *Dialogue des orateurs*, XXXIX, 2, 5.

<sup>34</sup> Cicéron, *Brutus*, XLIX, 184.

(les passions). Point de persuasion sans *ethos* et sans *pathos*: Cicéron dans le *De oratore*: «La majeure partie du discours doit avoir pour but d'émouvoir»<sup>35</sup>. Ou encore dans le *Brutus*: «L'effet produit est beaucoup plus grand par celui qui enflamme le juge que par celui qui l'instruit»<sup>36</sup>. Fénelon, dans ses *Dialogues sur l'éloquence*, exprime la nuance faisant de l'orateur non pas un dévoyé du savoir, mais celui qui s'adresse à l'homme complet dans la tradition de l'*humanitas*, quitte à laisser perçer l'ambition dans l'intention: «Je dis que le philosophe ne fait que convaincre, et que l'orateur, outre qu'il convainc, persuade»<sup>37</sup>. Bref, la vérité ne convient que par le souci de l'altérité qui la reçoit.

Aussi, le *contexte*. Le malentendu du Tusculum porte une leçon sur le langage lui-même. L'attitude de Crassus enseigne, par la négative, qu'il n'y a de parole que située. Bien avant les perçées de la linguistique moderne et des théories cognitives, Cicéron alléguait que le discours ne se fait jamais qu'à travers des contraintes déterminées. Le mot ne suit pas, pour lui, la dictée de l'être, comme dans le *Cratyle* de Platon. Son épistémologie de la rhétorique est plutôt fondée sur des «conjonctures de parole». En clair, parler c'est s'adapter: tenir compte de l'«esprit du lieu», toujours insufflé par les attentes de l'auditoire. L'orateur tient son efficacité du savoir de ce qui convient: «Quoique sans la chose le mot ne soit rien, cependant la même chose est souvent approuvée ou rejetée selon qu'on la présente avec tel ou tel mot»<sup>38</sup>. Alors que le langage lui-même revêt les caractéristiques d'une «cire très molle»<sup>39</sup> qui se dérobe au maniement comme à la maîtrise de l'*ineptus*, le défi devient celui d'apprécier les exigences d'une conjoncture de parole et de saisir les codes non écrits. Il faut mesurer le «jusqu'où» on peut aller, retrancher le «trop» et compléter le «trop peu», écrit Cicéron, pour que le discours soit conforme à la séance, mieux à ce «qui est séant»<sup>40</sup>. En somme, l'art du bien dire découle d'une bien-séance; et c'est le convenable qui circonscrit la métaphysique de l'orateur.

L'atteinte au *decorum* est au cœur de la tension dialogique. La notion recouvre celle de convenance et sert à rappeler l'idéal dont le comporte-

<sup>35</sup> Cicéron, *De oratore*, II, 82, 337. Aussi: 27, 114-115.

<sup>36</sup> Cicéron, *Brutus*, XXII, 89. Une plaidoirie trop stoïcienne ne fonctionne pas: *De oratore*, I, 53, 230. De plus, les stoïciens ont asséché, selon Cicéron, l'art de parler de façon persuasive. *Oratore*, 32, 113.

<sup>37</sup> Fénelon, *Dialogues sur l'éloquence*, in *Œuvres*, t. 1, Paris, Gallimard, coll. «La Pléiade», 1983, p. 32.

<sup>38</sup> Cicéron, *Oratore*, XXI, 72. Il écrit également (cf. 71) que «les auditoires ne doivent être traités avec la même sorte de mots ou d'idées».

<sup>39</sup> Cicéron, *De oratore*, III, 45, 177.

<sup>40</sup> Cicéron, *Oratore*, XXI, 71, 73.

ment pratique doit être inspiré. Tirée du verbe *decet* et du substantif *decens* (décence), elle renvoie à la beauté morale, de même qu'à l'*honestum*. Le *De officiis* l'associe à un usage prudent de la parole<sup>41</sup>. Elle transcende et s'impose à travers toute la variété infinie des contextes. Loin de se rabattre sur la technicité d'une règle de protocole, le *decorum*, pour un Romain, est substance autant que forme. Contrarié, l'orateur du Tusculum ne voit pas la substance dans la forme. Pourquoi parler si la liberté, la question la plus grave que l'on ait à traiter<sup>42</sup>, n'est pas en jeu? Or, le *decorum* constitue le seul lieu possible où la *libertas* rencontre la *uirtus*. Car l'art oratoire réside tout entier dans une fonction salvatrice: son horizon d'exercice consiste à maintenir les valeurs républicaines, à les défendre lorsqu'elles basculent du côté de la tyrannie. Cicéron recourt, de toute évidence, à un argument des sophistes: Calliclès, dans le *Gorgias*, soutient que l'éloquence sauve<sup>43</sup>. Cependant, celle-ci n'est plus un effet de langage, mais un devoir (*officium*) lié aux exigences de la citoyenneté exemplaire qui doit être le fait de l'orateur. Et les *Tusculanae disputationes* énoncent que la plénitude de l'âme tient à un devoir pleinement accompli<sup>44</sup>.

Platon, au début de sa *République*, disait qu'il faut savoir lire les «petites lettres» dans les «grosses lettres»<sup>45</sup>. Aristote, dans sa *Rhétorique*, signalait que les lois non écrites l'emportent sur les lois écrites<sup>46</sup>. Cicéron insiste à son tour sur le rôle dévolu à l'environnement de la parole avec la notion de *decorum*. Or, celle-ci est clairement placée sous la dépendance du stoïcisme et de sa loi d'airain. Elle permet d'exprimer cette harmonie entre *ratio* et *oratio*, entre volonté et contingence. À ce titre, deux corollaires ressortent de l'équation: la *relativité* de toute conjoncture de parole et le caractère *pratique* de son application. Certes, si le souci du convenable (*decere*) marque la précellence de l'orateur à la différence du rhéteur, c'est parce que le savoir dont il procède ne peut pas être appris et maîtrisé une fois pour toutes. Érasme s'insurgeait, dans son *Ciceronianus*, de voir les prédicateurs de son temps n'aspirer qu'à devenir une copie conforme de l'orateur romain sans tenir compte de la situation: «Allons-nous, alors que nous sommes chrétiens, parler à des chrétiens comme le païen Cicéron parlait à des païens?»<sup>47</sup>. Ainsi, la relativité ap-

<sup>41</sup> Cicéron, *De officiis*, I, xxvii, 94.

<sup>42</sup> Cicéron, *De oratore*, I, 40, 183.

<sup>43</sup> Platon, *Gorgias*, 511 b et c.

<sup>44</sup> Cicéron, *Tusculanae disputationes*, xxiii, 54-55. Cette préoccupation est également transversale au *De officiis*.

<sup>45</sup> Platon, *République*, II, 368 d-369 a.

<sup>46</sup> Aristote, *Rhétorique*, 1375 a, 15-17

<sup>47</sup> Érasme, *Dialogus ciceronianus*, in *Érasme*, Paris, Robert Laffont, coll. «Bouquins», 1992, p. 433.

paraît comme une sorte de théorème dans l'art de l'éloquence, même si son interprétation reste liée à une référence à la nature, cet universel concret et intangible. Quant à la dimension pratique, rien qui ne puisse lui céder: «Toute la qualité en effet de la vertu réside dans l'action»<sup>48</sup>, stipule le *De officiis*. Et l'action outrepassé tous les préceptes de la philosophie. Ainsi, l'orateur dont parle Cicéron s'illustre à la fois comme visionnaire du probabilisme (il travaille sur l'opinion vraisemblable) et comme virtuose du cas d'espèce (il s'adapte à l'infini). Voilà deux dimensions qui font de lui un champion de la casuistique dont procède au demeurant tout le stoïcisme. Enfin, le *message*. Quand la parole est tournée vers elle-même, de quoi parle-t-elle au juste? L'acte performatif qui s'ensuit confine alors à l'esprit de système. On reconnaît celui-ci à l'espérance d'enfermer l'éloquence dans des règles. «Il n'est point de connaissance qu'on puisse réduire en système, lorsqu'on se borne à savoir le détail de sa matière»<sup>49</sup>. Toute l'importance de Cicéron se trouve dans ce combat contre les maîtres de la scolastique et leur propension à laisser croire que des formules bien enseignées mènent à une éloquence bien développée. Or, la tentative de codifier les procédés de la parole constitue, dit-il, une injure à l'intégrité du réel: le langage n'est jamais susceptible d'une déclinaison en techniques dont l'application machinale assurerait, à qui détient un tel savoir, une clairvoyance du signifié. L'orateur est plutôt celui qui énonce un message fort dans lequel règne non pas l'alignement des mots, mais l'engagement d'une pensée. Il suffit de l'écouter à la tribune ou au sénat, prescrit Cicéron, et «vous distinguerez bientôt s'il s'est borné à l'entraînement mécanique de la déclamation d'école ou s'il est venu à l'éloquence avec le solide bagage d'une vaste culture générale»<sup>50</sup>. De là procède le véritable défi de la pratique du *bene dicendi*: l'éducation.

L'éloquence ne s'accomplit jamais autant que lorsqu'elle parvient à se faire oublier. Pascal reprend Cicéron sans rien y ajouter: «La vraie éloquence se moque de l'éloquence»<sup>51</sup>. À Rome, moins l'orateur ne laisse voir son art, plus il est écouté; plus il montre qu'il ne doit rien à la Grèce, plus on le croit<sup>52</sup>. Bref, la persuasion dissimule moins par tromperie que pour faire jour à des dimensions plus fondamentales: la règle demeure à l'arrière-plan pour que prédominent l'éducation et la culture. Le raisonnement de Cicéron est fondé sur une déploration: que les maîtres de l'éloquence réduisent leur enseignement à la matérialité d'un savoir-faire.

---

<sup>48</sup> Cicéron, *De officiis*, I, VI, 19.

<sup>49</sup> Cicéron, *De oratore*, I, 41, 186.

<sup>50</sup> Cicéron, *De oratore*, I, 16, 72; aussi: 12, 50; 5, 19.

<sup>51</sup> Blaise Pascal, *Pensées*, 24, in *Œuvres complètes*, Paris, Gallimard, 1954, p. 1094.

<sup>52</sup> Cicéron, *De oratore*, II, XXXV, 153.

Crassus est forcé au Tusculum de dévoiler son jeu: c'est l'épiphanie des ruses du diable! Montaigne se félicitait, dans ce même esprit, que son fils ne fréquentât point les «escholes de la parlerie»<sup>53</sup>.

L'insistance des *oratorii libri* sur le contenu du message reste d'une formidable actualité. En effet, de nos jours, le procéduralisme a introduit dans l'espace public une espèce de tyrannie du fonctionnel où ne compte à la fin que l'observance des règles. Il tend à supplanter le discours philosophique et à réduire *ad minima* les exigences de l'engagement républicain au nom de l'efficacité pratique que garantirait la prépondérance des formes. Il couronne le triomphe décisif du signe sur le sens: la déclinaison sans fin de l'un dans l'immanence de son déploiement et l'indifférence vis-à-vis de l'autre avec la croyance d'assurer l'équité dans la pluralité des cultures. Merleau-Ponty écrit: «On a bien raison de condamner le formalisme, mais on oublie d'habitude que son tort n'est pas d'estimer trop la forme, mais de l'estimer si peu qu'il la détache du sens»<sup>54</sup>. Le détachement du sens, c'est l'esprit de système où prévaut une circularité référentielle et, par ricochet, une parole prise au piège de ses propres filets. L'effort de Cicéron n'aura-t-il pas été d'enseigner, à la différence de Quintilien, que l'art oratoire représente plus qu'une *dispositio* (pro cédure) et qu'il participe pleinement de l'*inventio* (le sens lui-même). L'*artificium* (les règles) doit le céder à l'*ingenium* (le génie) dans l'éloquence, à la créativité plutôt qu'à l'imitation. Rappeler cette pédagogie n'est certes pas inutile, car elle seule permet d'apercevoir la portée profonde de la rhétorique en évoquant son antipode: le bavardage, l'indifférence au concret, bref cette prolifération des signes détachés de tout référent précis!

### Bavardage et rhétorique: une antinomie fondamentale

À Athènes, le défi est de faire taire l'orateur; à Rome, de le faire parler. L'espace privé favorise le débat d'un côté; dans l'autre, il l'entrave. De toute évidence, l'arbre à palabre ne couvre pas de son ombre une reprise à l'identique d'une culture par une autre. De Platon à Cicéron, seul un regard superficiel escamote les différences. Or, la mise en scène offre une clef de lecture, disions-nous déjà. Pour l'interprétation de Cicéron certes, mais aussi pour prendre la mesure de ce qui le distingue du philosophe grec. L'Arpinate emprunte tout<sup>55</sup>, mais n'imité pas tant qu'on le

<sup>53</sup> Michel de Montaigne, *op.cit.*, p. 905.

<sup>54</sup> Maurice Merleau-Ponty, *Signes*, Paris, Gallimard, 1960, p. 96.

<sup>55</sup> Pierre Grimal, saluant «l'effort immense» de Cicéron, finit par lui refuser, dans la même phrase, toute originalité philosophique, puisqu'il ne fit que reprendre «ce que les philosophes d'école avaient élaboré et continuaient de répéter inlassablement, avec de

crût. Que ce soit au Pirée ou au Tusculum, la figure principale du récit occupe, dans chaque cas, une fonction irréductible. Platon propose un Socrate qui, par son humilité feinte ou fausse, se place de facto en périphérie du point central de l'intérêt. Se situant lui-même dans la position de l'ignorant, il interroge. Il habite le lieu de l'étonnement: celui des questions. Bref, c'est un Persan à Paris! Le doute est son meilleur allié et jamais un discours final n'arrive à le dissoudre complètement: «On reprendra tout cela demain», semblent suggérer, à chaque fois, les protagonistes épuisés.

*O tempora, o mores*: le maître, à Rome, s'installe au centre, comme la métropole dans l'empire. Et c'est la médiocrité qui s'adresse à la gloire en postulant l'insignifiance, l'intérêt marginal de la question sur la réponse attendue. Le disciple interroge, le savant répond. Les ignorants auto-proclamés, les Sulpicius et les Cotta, ne parlent que pour reconnaître la supériorité de celui qui s'apprête à dissoudre les énigmes. Le maître anticipe, à chaque détour, la cessation souhaitée de son tour de parole, comme pour se délester d'un fardeau qui lui pèse. On ne va surtout pas reprendre cela plus tard, insinue avec insistance Crassus au début du second entretien; il repousse la curiosité de ceux qui voudraient approfondir la question. Pire, il regrette de ne pas avoir amené un Grec de service pour lui passer le relais dans la conversation entre bavards<sup>56</sup>. Si le dialogue, en sa forme même, ressortit à une stratégie d'humanisation de la dispute, il reste marqué ni par la vivacité ni par la fluidité des échanges, mais plutôt par les implications pratiques d'un apprentissage.

Le savoir, cependant, ne voyage pas d'un point A vers un point B sans qu'il y ait des enrichissements réciproques, des assouplissements significatifs. Cicéron choisit un scénario où l'éloquence prend, en première approximation, un tonalité impériale, une teinte pompeuse qui laisse entrevoir l'humeur, sinon l'impatiente supériorité d'un *optimatus* devant des *populares*. Projection autobiographique ou artifice propre à la fiction, Sainte-Beuve pousse le rapprochement jusqu'à dire de lui, dans ses *Causeries*, qu'il fut «le seul génie que le peuple romain ait eu de vraiment égal à son empire»<sup>57</sup>. Mais, à l'inverse de la trajectoire unilatérale du sens dans l'empire – de la métropole vers les colonies, en l'espèce du savant vers les ignorants –, le canevas des dialogues fait montre d'une réelle ouverture de la position de chacun à l'argument de l'autre, de telle sorte des nuances surgissent, des amendements se prépa-

---

temps en temps quelque variante». *Op.cit.*, p. 444. Ernest Renan énonçait le même jugement sur Cicéron: *Histoire des origines du christianisme*, t. 1, Paris, Éditions Robert Laffont, coll «Bouquins», 1995, p. 472.

<sup>56</sup> Cicéron, *De oratore*, I, 22, 104.

<sup>57</sup> Charles Augustin Sainte-Beuve, *Pline le naturaliste*, 22 avril 1850, in *Causeries du lundi*, t. II, Paris, Garnier Frères, 1926-1947, p. 55.

rent, des concessions surviennent comme pour rappeler à la fin le primat de la discussion, voire de la persuasion en toute chose<sup>58</sup>. Crassus et Antoine reconnaissent la légitimité du point de vue de l'autre et redéploient à tour de rôle leur démonstration pour atténuer la rigueur de la controverse et pour circonscrire le bénéfice direct que chacun retire de l'échange.

En fait, la structure même du *De oratore* enchâsse le statut de l'argumentation dans une méthode qui évolue sans cesse à égale distance de la certitude hautaine et du relativisme. Même si la servilité des disciples contribue à hisser Crassus sur un piédestal – Cotta se compare à un «enfant» et déclare sa «honte» devant un personnage aussi éminent<sup>59</sup> –, les interlocuteurs suivent une procédure d'enquête non dogmatique et marquée par l'intériorisation du principe de contradiction. Rempart contre les assurances trompeuses sur une vérité dernière, l'orateur véritable, souligne Cicéron, est celui qui, sur chaque point, se montre capable de soutenir le «pour» et le «contre» et, par ricochet, de fragiliser tout raisonnement linéaire<sup>60</sup>. Il reconnaît, dans les *Tusculanae disputationes*, employer la manière socratique pour découvrir le vraisemblable; certes, n'épouse-t-il l'avis contraire que dans l'intention de forcer une éclaircie dans la conversation et de produire une représentation du probable<sup>61</sup>. Ainsi, il n'en émanera jamais une certitude de nature métaphysique.

Ce modèle de prise en compte des opposés dans un débat correspond à la dialectique et l'insertion de celle-ci au cœur même de la rhétorique vise à signifier que l'horizon de toute argumentation reste marqué par une pluralité de choix possibles, par des entendements alternatifs en toutes situations. Et c'est en cela précisément que le statut de la rhétorique cicéronienne dépend d'abord et avant tout d'une formidable capacité de décentrement de soi et d'adaptation aux valeurs de l'autre. Or, sortir de soi pour prendre la posture de l'*advocatus diaboli* et pour plaider tour à tour les différentes thèses, y compris celle que commande le jugement, c'est le secret de la méthode d'Antoine: «Je plaide la cause de la partie adverse, afin de le [il parle de son client] forcer à plaider la sienne et à mettre au jour toutes les réflexions que son cas lui suggère. Après qu'il m'a quitté, je remplis à moi seul trois rôles différents et, avec la plus complète impartialité, je prends successivement la place du défenseur, de

<sup>58</sup> Michael Mendelson, «Everything Must Be Argued: Rhetorical Theory and Pedagogical Practice in Cicero's *De oratore*» in *Journal of Education*, Volume 179, Number 1, 1997, pp. 15-47. Par exemple, voir les concessions de Crassus à Scævola: *De oratore*, I, 12, 54; 13, 55; 13, 56.

<sup>59</sup> *De oratore*, I, 35, 163.

<sup>60</sup> *De oratore*, III, 21, 80. Voir aussi le *De officiis*, II, 2, 8.

<sup>61</sup> *Tusculanae disputationes*, I, 4, 8.

l'adversaire et du juge»<sup>62</sup>. Le *De oratore* emporte à cet égard deux implications: d'abord, la capacité de parler *in utramque partem* (des deux côtés) constitue un moment sophistique, le locuteur étant, au moins virtuellement, disponible pour prendre n'importe quel point de vue dans le débat; ensuite, le dénouement de celui-ci, s'il s'écarte de toute vérité finale, est relégué à une échelle humaine. L'ombre de Protagoras plane pour dire que «l'homme est la mesure de toute chose».

Par contre, si le procédé dialogique du *De oratore* repose sur la transversalité du contradictoire, sur un développement où le principe d'opposition devient le signe annonciateur d'une clairvoyance, il ne se solde jamais par l'impuissance ni par la suspension du jugement. Le scepticisme n'est qu'un épisode intermédiaire. Loin de tout relativisme, Cicéron se démarque de l'attitude sophistique en ce qu'il y a dépassement de l'échange immédiat par la recherche de principes communs. Ainsi, il laisse entrevoir un débouché «post-sophistique» qui n'a rien à voir avec une épistémologie antifondationnelle. Ni certitude ni dissolution quant aux références dont le langage doit demeurer le serviteur: Crassus évite l'un et l'autre de ces extrêmes et il prouve, malgré les soubresauts de son humeur, que son différend, notamment avec Antoine, est surpassé par un esprit de coopération qui déjoue la superficialité de l'affrontement: «Pour moi, cédant à vos désirs, j'ai voulu vous indiquer les sources où il vous faut puiser, les chemins qu'il vous faut suivre; mais je n'ai nullement prétendu vous guider en personne jusqu'au but: entreprise infinie et d'ailleurs surperflue. Je me suis contenté de vous mettre sur la voie et, comme à des voyageurs, de vous montrer du doigt la direction des sources»<sup>63</sup>. L'humilité et la réserve de l'orateur enseignent ici que l'aménagement d'un *logos* partagé exige une réelle association et même une capacité de compromis en droite ligne avec l'humanisme.

Polybe aide à comprendre ce qui allait devenir, un siècle après lui, la spécificité du moment cicéronien dans la conception de la rhétorique. Certes, il reproche aux Grecs de l'avoir circonscrite à un art de la controverse (l'éristique) où l'attention est portée à la technicité du «pour» et du «contre». Il appelle «paradoxe» cette stratégie d'argumentation qui reflourira au Moyen-Âge sous le nom de *disputatio*. Or, un tel procédé est le fait d'arme des habiles (*rhetoires*) qui finissent par oublier jusqu'à la nécessité de poser le défi des questions morales<sup>64</sup>. L'*art* aux Grecs, les

<sup>62</sup> *De oratore*, II, 14, 102.

<sup>63</sup> *De oratore*, I, 46, 203.

<sup>64</sup> Polybe, *Histoire*, XII, 26 c. Le raisonnement de Polybe n'est pas tout à fait juste. Il décrit bien, certes, le *Gorgias*, mais certainement pas le *Phèdre* où l'échange conduit à l'admission d'une collusion au moins latente, sinon explicite entre la parole et l'élévation vers la beauté morale.

*mœurs* aux Romains: Polybe laisse entendre que l'esprit de combat devrait être supplanté par l'établissement de convergences langagières, l'art oratoire, après tout, devant ses lettres de noblesse à la propension à façonner du sens commun dans le but d'édifier la cité.

La dialectique porte donc la rhétorique; mais c'est la philosophie qui la transporte au-delà d'elle-même pour faire voir le principe en toute chose. Un des temps forts du *De oratore* survient quand Crassus reproche à Socrate d'avoir divisé la forme et le fond, la parole et l'esprit, l'art du bien dire et l'exigence du bien penser: «Avant lui, ceux qui traitaient, discutaient, enseignaient ce dont nous nous occupons aujourd'hui, (...) s'appelaient tous du même nom, parce que la connaissance et la pratique des notions les plus relevées n'avaient aussi qu'un nom, la philosophie. Ce fut lui qui leur enleva ce nom, jusque-là porté en commun, et qui, par sa dialectique, sépara deux choses, liées au fond l'une à l'autre, la science de bien penser et celle d'écrire dans un style brillant. C'est d'alors que date cette séparation si importante, je dirais volontiers entre la langue et le cœur, séparation vraiment choquante, inutile, condamnable, qui imposa deux maîtres différents pour bien vivre et bien dire»<sup>65</sup>. La capacité de relier la contingence à une transcendance, de pratiquer un usage référentialiste du langage signe, chez Cicéron, la vocation de la parole dans l'espace public. Elle constitue le fondement de l'ordre civil, le critère anthropologique de l'humanisation qui permet de bâtir une civilisation, de surmonter la dispersion, bref de faire habiter la diversité en un lieu commun<sup>66</sup>.

Aussi, les artifices du dialogue n'offrent-ils qu'une façade dont la didactique commande à chaque tournant une compréhension au second degré, à l'instar du monde des apparences chez Platon. Et toute la ruse du *De oratore* consiste à exposer un problème en le théâtralisant. Elle évite la déduction syllogistique et la démonstration théorétique que pour mieux illustrer le propos en le vivant par une mise en acte qui rappelle, au passage, le primat romain de la *uita actiua* sur l'*otium*. Il s'agit de jouer un rôle dans une atmosphère tragique où se détermine la pédagogie d'une lecture inversée. Ce renversement, dont la figure classique est le péritrope, Crassus le pratique à souhait en voulant dire à tous moments: «Voyez, la rhétorique, ce n'est pas cela». Plus il s'exaspère autour du platane, plus le témoignage devient puissant. Plus la séance confine au bavardage, plus la rhétorique est placée en hauteur. À travers ce personnage central, c'est dans le soin que Cicéron prend à ne pas dire qu'il affirme le plus. Procédé tout à fait cohérent, d'ailleurs, avec la primauté du contradictoire et consistant à proposer ce qu'il faut appeler une «explication vécue».

<sup>65</sup> *De oratore*, III, 16, 60-61. Antoine soutient le contraire: *De oratore*, I, 54, 233.

<sup>66</sup> *De oratore*, I, 8, 32-33. Aussi: *De republica*, I, 7, 12.

Rien n'aide mieux que le bavardage à apercevoir *a contrario* ce que la rhétorique présuppose. Or, bavarder, c'est tenir une «parole séparée» qui ne montre rien au-delà d'elle-même; user du langage pour ne laisser surgir aucun signifié, le faire revenir à lui-même inlassablement comme un boomerang, de manière à ce que les signes ne parlent jamais que des signes dans l'indifférence totale au concret; c'est l'enfermer par le fait même dans une modalité circulaire qu'illustre, du reste, la disposition des interlocuteurs sous le platane. Certes, la menace est celle d'une parole sans hauteur qu'aucun fondement ne soutient. Les mots s'y multiplient en proportion de leur désengagement vis-à-vis de tout référent. Une prolifération sans épiphanie où l'acte de parler conduit à l'impossibilité de créer une correspondance entre le verbe et le monde.

La transcendance des signes de la communication est le levain secret de l'art oratoire. Nulle autre voie ne tient, selon Cicéron, pour qui tente de prendre la mesure de l'éloquence. Les épicuriens n'y comprennent rien, puisqu'ils méprisent l'engagement politique et la *uita actiua*; les stoïciens ne valorisent que l'énoncé sec et enfermé dans la rationalité des paradoxes; le spécialiste d'école limite son discernement en essayant de saisir la «parole ailée» (Homère) en dehors de son véritable champ d'application: le forum. Les *rhetores latini* ne perçoivent guère que le bien dire produit un agrandissement du monde qui, par-delà les circonstances contingentes, ouvre sur l'universalité d'un principe. L'antinomie entre bavardage et rhétorique se décline donc sur le fond d'un contraste irréductible. Elle départage des attitudes éthiques davantage que de simples méthodes. D'un côté, l'autonomie du langage, l'absence d'une emprise sur les choses, le repli vers la condition paisible de spectateur du monde (*uita contemplatiua*) font du bavard un locuteur omnipuissant. Il a des réponses sur tout, parce qu'il ne *représente* rien. Il ne dépend de personne, parce que son discours est autoréférentiel, fictif, arbitraire et, pour cette raison, dangereux pour l'esprit de la république. D'un autre côté, l'orateur est celui qui a besoin de l'autre, de son approbation pour faire advenir le *probabile*, la vraisemblance par un compromis négocié en vue du maximum d'effets sur le bien public<sup>67</sup>. Il opère, certes, en deça de la vérité, Cicéron lui réservant la pleine conscience de sa fragilité, de ses limitations cognitives, de son enracinement dans les modulations changeantes de l'histoire. Bref, un anti-Platon.

Le *De officiis* pose une partition lexicale qu'il faut mettre en parallèle-

---

<sup>67</sup> Le probable est en lui-même une limite imposée à la connaissance de l'orateur. Il s'insère dans ce que Cicéron appelle le devoir «moyen» qu'il faut différencier du devoir «parfait». *De officiis*, I, 3, 8; *De finibus*, III, 58-59. Aussi: Clara Auvray-Assayas *Cicéron*, Paris, Les Belles Lettres, 2006. Sa lecture de l'œuvre de Cicéron est construite autour de la notion de *probabile*.

le avec l'antinomie entre bavardage et rhétorique. Il différencie deux types de discours: la parole de la conversation (*sermo*) et la parole de l'éloquence (*contentio*); l'une convient à la rencontre informelle des amis, l'autre sied plutôt aux tribunaux, au sénat, au forum<sup>68</sup>. On sait que Socrate excellait dans la conversation: il en fit le chantier, mieux le *modus operandi* de la philosophie. Par contre, en spécifiant deux cadres distincts pour fixer l'exercice de la parole, Cicéron entendait bâtir la perception de la convenance non seulement selon le contexte, mais aussi selon le genre. Or, dans le *sermo*, il est nécessaire, disait-il, de faire preuve de modération, de se «rendre compte d'abord de quoi l'on parle» et «d'éviter la présence de quelque défaut de caractère»<sup>69</sup>. Les risques y sont, néanmoins, des potentialités réelles dans la mesure où s'y retrouve un petit groupe d'interlocuteurs qui dialoguent à visière fermée. Car, n'est-ce pas dans le cénacle de l'échange privé que se produit le plus souvent le *male dicere* dont il recense les variantes: dénigrement, médisance, injure contre les absents et, en général, la banalité (*idle talk*)<sup>70</sup>? Quand Crassus dit: «ce genre d'entretien m'a toujours déplu»<sup>71</sup>, c'est bien le *sermo* qu'il met en cause. Et à son tour, quand il se fait servir la fanfaronnade de Scævola à titre de réplique, l'accusation qu'il encaisse passe, au comble de sa virulence, par le désaveu de la conjoncture de parole elle-même. En clair, le cadre inhibe l'accès au contenu: «Il faut que nous soyons ici sur tes terres, où tu règues, pour que j'aie supporté pareille prétention». Puis, l'offensive se poursuit en notifiant qu'un autre genre d'échange verbal (la *contentio*) eût permis de révéler le contenu, de rétablir la transparence propre à l'espace public, d'éviter de dire n'importe quoi. Il renchérit en exaltant sans retenue les procédés du forum: «Autrement je soufflerais à une foule d'opposants les formules nécessaires, qui leur permettraient de te combattre, armés de l'ordonnance du préteur, ou de t'assigner hors du tribunal au lieu contesté... »<sup>72</sup>. Bref, la conversation tourne à vide et se mue en bavardage quand elle excède sa limite, quand ce dont elle parle exige une mise en œuvre au grand jour et une pleine reconnaissance par le contrôle de la multitude.

Le bavardage définit une forme dégradée de la conversation. Montaigne le vilipendait et s'alarmait que l'on puisse «eslever les mots» et «deprimer le sens»<sup>73</sup>. On déprime le sens quand apparaît, au cœur de la

<sup>68</sup> *De officiis*, I, 37, 132.

<sup>69</sup> *De officiis*, I, 37, 134.

<sup>70</sup> *Idem*.

<sup>71</sup> *De oratore*, I, 22, 99.

<sup>72</sup> *De oratore*, I, 10, 41.

<sup>73</sup> Michel de Montaigne, *Essais*, t. I, Paris, Éditions Gallimard, coll. «La Pléiade», 1962, p. 245.

conjoncture de parole, une «dissonance cognitive» dans la corrélation entre le locuteur, l'auditoire, le decorum et le message. Or, il y a dans cette dynamique un bris du lien social, au minimum une accentuation de la difficulté à édifier des principes partagés et à habiter un horizon commun. Mais la mise en scène de Cicéron ne signifie pas que le *sermo* soit condamnable. Elle dévoile plutôt les dangers de la manipulation dont le langage devient l'occurrence sous le mode d'une antirhétorique lorsqu'il se replie sur lui-même et cède à l'esprit de système. Mieux encore, elle démontre que plus la parole se réduit au formalisme de son efficacité, plus la capacité à dépister les impostures de son usage diminue. Les appels respectifs de Crassus et de Scævola résonnent comme des incitations à préserver les mécanismes de la persuasion publique afin de débusquer les aveuglements et d'élargir sans cesse les champs d'application possibles de la discussion.

À l'heure où les démocraties résolvent les conflits en standardisant les structures de la parole afin de contourner les débats, en rabattant les relations sociales sur le recours à des procédures dont la fonction consiste à faire taire par anticipation toute controverse, ne faut-il plus s'étonner de constater l'évidence du lien causal entre la perte de sens et le rétrécissement de la place accordée à l'échange verbal? Ainsi pointe, de façon lente mais décisive, un monde où l'homme n'est plus placé devant son prochain, mais devant des choses. La tendance actuelle à vouloir tout objectiver pourrait bien être l'indice le plus sûr d'un amoindrissement de la liberté, parce qu'elle dépossède l'individu de son plus précieux outil pour l'exercer: la parole. La discipline imposée par ces processus de réification sociale a pour résultat d'affaiblir la capacité critique, de neutraliser peu à peu les réflexes de défense devant les pratiques de manipulation et, plus grave encore, de distraire toute tentative de réflexion sur les finalités de la vie en commun. La persuasion glisse et migre vers le règne des moyens: techniques, procédures, normes et lois inspirent désormais des automatismes et de moins en moins cet effort de tous et chacun pour bâtir ensemble la *concordia*. Elle est déployée de façon à réduire, voire à éliminer les obstacles à son efficacité et non pas à ouvrir le champ des options possibles qui rendraient l'argumentation nécessaire. Peut-il en ressortir une «démocratie de l'indifférence» quand la vocation de l'éloquence s'arrête à mesure que s'installent l'abstraction du locuteur et la passivité résolue de l'auditoire? Le constat que Cicéron fit en 54 peut servir de décalque pour notre temps: «Ce sont nos fautes, non le hasard qui font que, si nous avons encore le mot république, nous n'avons depuis quelque temps déjà plus la chose»<sup>74</sup>. Un préjugé tenace a, depuis lors, rendu

---

<sup>74</sup> *De republica*, v, 1, 2.

l'éloquence suspecte, parce que la transcendance qui la fonde, l'esprit d'excellence que l'on y rattache serait le signe distinctif de l'aristocratie<sup>75</sup>.

Mais la rhétorique témoigne plutôt d'une extrême attention à l'autre. Telle se révèle la signification du *De oratore* dont la trame repose sur la confiance de Cicéron en la discussion raisonnée, sur la capacité résolutoire de l'échange verbal à la condition qu'il demeure ouvert et transparent. L'œuvre entière postule un interlocuteur de bonne volonté sur l'approbation duquel il est sage de miser pour négocier sans relâche un univers de sens où s'incarne le destin de la cité. Toutefois, l'exercice de la parole publique recèle maints périls et qui davantage que l'Arpinate en paya plus cher le prix pour en avoir aussi longtemps savouré la volupté? Avec une conscience de la précarité ontologique de la vie en commun, il sut mieux que quiconque rappeler que la liberté par la parole publique reste l'insigne grandeur du «métier d'homme»<sup>76</sup>.

## RÉSUMÉ

Pourquoi revenir à Cicéron encore une fois? Peut-être, à la vérité, pour comprendre, à travers lui, ce qui manque à notre temps pour qu'une grande rhétorique montre la voie comme chez les Anciens et pour tirer de ce rapprochement un moment d'interpellation. De nos jours, c'est le déclin de l'idée d'excellence dans l'espace public, de responsabilité dans l'exercice de la liberté et d'une universalité dans la parole publique qui rend le retour à Cicéron utile, sinon nécessaire. Une relecture des *oratorii libri* permet de faire surgir un tableau contrasté dans lequel apparaissent les enjeux de la grande sophistique de l'heure. Invasion des signes et rétrécissement du sens, prolifération de l'éthique et éclipse de la morale, bref la rhétorique, pourtant omniprésente (cf. la publicité), ne transporte plus rien au-delà d'elle-même. Le présent essai montre que, de cette impasse, Cicéron en fut conscient: la forme même des dialogues du *De oratore* en porte le témoignage en révélant la rhétorique comme l'antinomie du bavardage, dans la mesure où la véritable éloquence porte toujours, en dernière analyse, sur une recherche du *consensus universorum*.

---

<sup>75</sup> George Steiner, *Dans le château de Barbe-Bleue. Notes pour une redéfinition de la culture*, Paris, Gallimard, coll. «Folio», 1973, p. 127.

<sup>76</sup> *De republica*, vi, 15, 15. Notons que l'expression latine *munus humanum* est traduite, selon les éditions, tantôt par «métier d'homme», tantôt par «mission de l'homme».

## RESUMO

RETÓRICA E TRANSCENDÊNCIA DA PALAVRA PÚBLICA:  
A ACTUALIDADE DO *DE ORATORE*

Porquê voltar uma vez mais a Cícero? Talvez para compreender através dele o que falta ao nosso tempo: uma grande retórica que indique, como nos Antigos, o caminho, e para retirar dessa aproximação um momento de interpelação. Nos nossos dias, o declínio da ideia de excelência no espaço público, de responsabilidade no exercício da liberdade e de universalidade na palavra pública tornam o retorno a Cícero útil, se não mesmo necessário. Uma releitura dos *oratorii libri* permite evidenciar um quadro contrastado em que aparecem os desafios da grande sofística do momento. Invasão dos signos e encolhimento do sentido, proliferação da ética e eclipse da moral, em suma, a retórica, embora omnipresente (veja-se a publicidade), não transporta mais nada para além dela mesma.

O presente estudo mostra que Cícero teve consciência deste impasse: a própria forma dos diálogos do *De oratore* é testemunho da retórica como antinomia do palavreado, sendo que a verdadeira eloquência incide sempre, em última análise, numa busca do *consensus universonum*.

# DA GUERRA E PAZ COMO QUESTÃO FILOSÓFICA (ROUSSEAU, KANT, HEGEL)

*João Lopes Alves*  
Jurista, Lisboa

## 1. A Guerra segundo Rousseau

Pode surpreender que, apesar do papel nuclear no pensamento político moderno desempenhado por Jean-Jacques Rousseau, as reflexões do “Newton do mundo moral” (Kant) sobre o fenómeno da guerra não tenham alcançado (e, de meu conhecimento, continuam a não alcançar) o lugar que mereceriam na imponente massa de literatura secundária suscitada pela sua obra.

A insuficiência impressiona de facto, mas não supõe nada de muito misterioso. Penso que contribuiu em decisiva medida para algum efeito de alheamento do comentarismo, apesar de tudo relativo,<sup>1</sup> que o trabalho de exegese e crítica fosse fortíssimamente atraído pelo fulgor do “*petit traité*”, como o adjectivou Rousseau, publicado em 1762 sob o título “*Du Contract Social, ou Principes du Droit Politique*” <CS> (Rousseau, 1964). Ora, esta obra de intensidade literária e teórica verdadeiramente única, tendo a crédito uma influência avassaladora, incidiu principalmente no “direito estatal interno”, se quisermos recorrer a uma epígrafe hegeliana <das innere Staatsrecht> (Hegel, 1974: §§ 260 ss.; no caso de Hegel cito com referência aos parágrafos <§> que dividem o texto) por contraposição à juricidade “externa” que, *grosso modo*, corresponderia ao direito das gentes (ou, em linguagem de hoje, de focagem mais especializada, Direito Internacional Público), onde são cruciais as questões de guerra e

---

<sup>1</sup> Refiro, com viva recomendação de leitura, os estudos de Stelling-Michaud, sobre os *Écrits sur l'Abbé de Saint-Pierre*, em J.-J. Rousseau, 1964, Vol. III, pp. CXX-CLVIII; Hoffmann, ‘Rousseau, la guerre et la paix’, 1965; Truyol Y Serra, ‘La guerra y la paz en Rousseau y Kant’, 1979, pp. 47-62; Hassner, ‘Rousseau and the Theory and Practice of International Relations’, 1997, pp. 200-19; Morgado, ‘Rousseau e o Projecto de Paz Perpétua’ (2006) 153-73.

de paz. Acresce que o filósofo genebrino renunciou intencionalmente a tratar do relacionamento inter-Estados que coroaria o universo político. Como se sabe e o próprio Rousseau destacou, o CS seria, no propósito originário do autor, tão-só a primeira parte de um tratado muito mais amplo no seu objecto, a que pensava dar o título de “*Institutions Politiques*”<sup>2</sup>. Todavia, o projecto gorou-se, por razões cujo sentido geral é comentado na conclusão do CS:

“Após estabelecer os verdadeiros princípios do direito político <n.a.: o “direito estatal interno”> e empreender a fundação do Estado sobre a respectiva base, estaria apoiá-lo mediante as suas relações externas, o que abrangeria o direito das gentes, o comércio, o direito da guerra e as conquistas, o direito público, as ligas, as negociações, os tratados, etc.. Tudo isto porém forma um novo objecto demasiado vasto para a minha curta vista; sempre deveria fixá-lo mais perto de mim” (Rousseau, 1964, *Oeuvres Complètes* <OC>, III, p. 470).

A ablação da matéria internacional que prolongaria o CS não obistou a que o tema da guerra comparecesse em ordem dispersa por vários lugares da obra rousseauiana: no *Discurso sobre as causas da desigualdade entre os homens* (Rousseau 1964: OC, III, pp. 178-9), no artigo *Économie Politique* da *Encyclopédie* de Diderot e d’Alembert (*Idem*, 268-9), em trechos do próprio CS e de o *Emílio* (*Idem*, pp. 357-8 e Rousseau, 1969, OC, IV, 848-9), naturalmente no *Extracto* e no *Julgamento sobre o Projecto de Paz Perpétua do Abade de Saint Pierre* (Rousseau, 1964, OC, III, pp. 563-616) e, associados aos escritos sobre o famoso Projecto do Abade, nalguns fragmentos respeitantes à guerra e ao “estado de guerra” (situação segundo Rousseau distinta da de guerra, como adiante comentarei; *Idem*, pp. 1899-1904). No seu conjunto, estes textos não só desenham ideias que contribuem para iluminar o significado da guerra como se conjugam com as noções da célebre mansuetude do “estado de natureza” rousseauiano e da sua transição para um “estado social”, esse sim necessariamente belicoso. Neste particular, Rousseau pensa a guerra a partir de uma crítica radical do que ele chama o “horrível sistema de Hobbes” e a “absurda doutrina” do filósofo inglês. (*Idem*, p. 610)

Sabe-se como Hobbes, precisamente nos antípodas daquilo que Rousseau pensará, concebe que a guerra (talvez melhor dito, neste contexto, relações de violência) é consubstancial ao estado de natureza dos humanos, visto sob a imagem de “guerra de todos contra todos”, com os corolários do medo constante de morte violenta (the Fear of Violent

<sup>2</sup> As referências de Rousseau ao projecto gorado das *Institutions Politiques* encontram-se esparsas por lugares da sua obra além do CS, nomeadamente nas *Confessions*, OC, I, p. 404.

Death) que a proximidade do outro significa *por natureza*, a suspensão de quaisquer termos de convivialidade satisfatória e o inerente bloqueio das potencialidades de inventiva industriosa e artística, de conhecimento racional das coisas, de circulação das pessoas, dos bens e das ideias. Neste cenário descoroçoante, Hobbes pode concluir incisivamente que a vida em estado de natureza é “solitária, pobre, sórdida, selvagem e curta”. (Hobbes, 1995, p. 111). Terá sido justamente para sair do ‘tale of horror’ do seu estado “natural”, que o homem se auto-inflingiu o “artifício” do poder irrestrito (mas não arbitrário) do Leviatã como um dispositivo de prevenção e repressão das pulsões da liberdade natural. Ao conjecturar que são partes contratantes do hipotético pacto inter-individual de constituição do Leviatã os homens em relação de vizinhança, logo sob ameaça permanente de se trucidarem uns aos outros, Hobbes, como é sabido, avança a ideia de que, pelo pacto assim ficcionado, delegam *de jure*, num dado homem ou numa assembleia (oligárquica ou democrática), “o poder soberano ilimitado de os representar a todos eles, legislando, governando, julgando e policiando, a fim de se assegurar, pela força da espada se necessário, que os contratantes vivam em paz uns com os outros e estejam protegidos dos restantes homens” (Alves, 2005, p. 127). Deste modo, reprime-se a violência da guerra “natural”, desregrada e generalizada, por recurso à contenção coerciva da paz civil que o Estado institui e assegura, segundo as regras que o próprio Estado estabelece. Numa palavra: *natureza* significa guerra, *sociedade* significa paz ou, mais precisamente, segurança.

Uma brecha na plausibilidade desta visão das coisas foi detectada por Montesquieu, no *Espírito das Leis*, com a sua sagacidade habitual. Considera Montesquieu que numa situação de igualdade virtual de forças em que todos se sentissem por igual ameaçados, como é suposto por Hobbes<sup>3</sup>, a tendência mais verosímil consistiria não em se entre-atacarem, *mas em se evitarem*, e a paz, que não a guerra, seria “a primeira lei natural”. Vê-se que Rousseau já não anda longe. E Montesquieu acrescenta, enunciando uma crítica que virá a concitar consideráveis concordâncias, a de Rousseau à cabeça, que a ideia de império e de domínio, atribuída ao homem natural, “é tão compósita e depende de tantas outras ideias” que decerto não a teria em mente originariamente. No fundo, Hobbes não

---

<sup>3</sup> Uma das ideias chave da antropologia hobbesiana é a de que a natureza fez os homens tão iguais nas faculdades de corpo e de espírito que mesmo as diferenças de força entre indivíduos não são suficientes para que algum possa reivindicar benefícios que não estejam ao alcance dos outros, até porque os mais fracos têm sempre o recurso de compensar as suas inferioridades pelo uso da astúcia e da inteligência (Hobbes, 1995, pp. 109 ss.). É esta posição de igualdade que torna o medo ou desconfiança de uns homens perante os outros homens uma lei geral do “estado de natureza” (sobre o tema, Alves, 2005, pp. 125-35).

atenderia a que atribui aos homens, “antes do estabelecimento das sociedades”, desejos e motivos que não podem surgir-lhes enquanto não as houver, só a partir de então se suscitando razões de ataque e de defesa (Montesquieu, 1979, p. 126).

Rousseau desenvolverá esta linha de argumentação, que decerto seria de seu conhecimento como grande leitor e admirador de Montesquieu. Sustenta, também ele, que “o homem é, de seu natural, pacífico e assustadiço, pronto a fugir ao menor perigo”. (Rousseau, 1964, OC, III, p. 601) Coisas como a honra, o interesse, a vingança, a vontade de império, que poderiam empurrá-lo a arrostar com os perigos e a morte, “sont loin de lui dans l'état de nature” (*Idem*). A par destas razões pela negativa, intervém no cenário, pela positiva, o sentimento humano básico da “Pitié”, ou compaixão, que manifesta a repugnância do homem em provocar nos semelhantes mais sofrimento do que o estritamente necessário. Trata-se, diz Rousseau, de “uma disposição conveniente a entes tão débeis e sujeitos a tantos males como nós somos” (*Idem*, p. 154). Sentimento natural prévio a qualquer forma de reflexão, da compaixão se pode dizer que, temperando os efeitos do “amour de soi même”, contribui crucialmente para a conservação da espécie (*Idem*, p. 156).

Tal é o fundamento antropológico primordial da tese rousseauiana do que seria popularizado sob a designação (muito imprópria) de “bom selvagem”. O qual, observa Rousseau, não poderia ser bondoso porque, em rigor, nem sabe o que significa ser-se maldoso. A neutralização das paixões e a ignorância dos vícios impedi-lo-iam de fazer o mal intencionalmente. O ‘estado de natureza’, em Hobbes matriz tempestuosa de violência, transforma-se em Rousseau num campo de calma e de estagnação civilizacional que, todas as contas feitas, seria propícia afinal, numa contabilidade de custos / benefícios de felicidade e infelicidade, ao que de melhor podem esperar os homens. Ou seja, bem pouco. O olhar hostil com que Rousseau considerava, em contra corrente na época, as chamadas “luzes do progresso”, tão intimamente associadas às ideologias suas contemporâneas da modernidade, ganha aqui explicação e justificação<sup>4</sup>.

Mas se o estado de natureza é isto, as razões de ser da guerra como flagelo endêmico da humanidade devemos procurá-las no contrário disto que é o “estado social”. O movimento da inversão teórica anti-hobbesiana fica assim completo.

---

<sup>4</sup> Primeiro crítico da modernidade com um olhar moderno, Rousseau dirige à ideia de progresso, tão cara ao iluminismo setecentista, uma severa barragem de contestações, inaugurada, como se sabe, com o polémico *Discurso sobre a Ciência e as Artes*, datado de 1750, em que são antecipados muitos dos temas das correntes actuais de criticismo aos malefícios do progresso e da “civilização” em geral (Rousseau, 1964, III, pp. 1-57).

A passagem do “paleolítico” de solidões do estado de natureza ao “neolítico” do estado social teria sido movida pelo ímpeto de apropriação egoísta dos bens da terra por alguns homens e a pulsão cúpida de proibir aos outros a sua fruição (aquilo que justamente se chamará ‘propriedade privada’ enquanto que operação de privar de propriedade os outros).

Paralelamente, surge a delimitação exclusivista dos territórios e a superveniência de mil predações, mil desigualdades de fortuna e poderio, mil violências de ataque ou defesa.

É bem conhecido o proémio de Rousseau à 2.<sup>a</sup> parte do *Discurso sobre a origem da desigualdade*:

“Quem primeiro delimitou um terreno e decidiu declarar *Isto pertence-me* [...] foi o verdadeiro fundador da sociedade civil. Quantos crimes, guerras, mortes, quantas misérias e horrores, teria poupado ao género humano [...] quem houvesse gritado aos seus semelhantes: Cuidai de não escutar este impostor; estais perdidos se esquecerdes que os frutos são de todos e a Terra é de ninguém” (Rousseau, *Idem* p. 164).

Daqui cai à terra o germe das guerras, pois o grande fautor desta doença crónica da humanidade “civil” veio a consistir no impulso que o estabelecimento da hipotética primeira sociedade deu ao de todas as outras. A razão de ser de que proliferem sociedades que evoluirão rapidamente para Estados mais ou menos complexos pois “une société ne sauroit exister sans un gouvernement” (Montesquieu), e governar grupos gera necessariamente complexidade, é fácil de entender. Rousseau resume com acutilância a sua ideia num troço incluído nos escritos sobre o Abade de Saint-Pierre, intitulado ‘Que l’état de guerre naît de l’état social’:

“Da primeira sociedade formada segue-se necessariamente a formação de todas as outras. Tem de se fazer parte dela ou de a ela nos unirmos para lhe resistir. Há que imitá-la ou deixarmo-nos engolir por ela”. (*Idem*, p. 603)

Vale por dizer que a dinâmica da guerra com o seu cortejo de calamidades se põe em marcha devido ao pluralismo das sociedades políticas, ou, *breuitatis causa*, dos Estados que se têm formado em todo o vasto mundo. Aquilo que, no *status naturae* ou no estado “pré-civil”, digamos assim, das rudimentares sociedades primitivas, poderia resultar em conflitos fugazes entre indivíduos ou, quando mais, entre minúsculos grupos efémeros, pela disputa deste ou daquele bem particular, dá lugar a lutas organizadas de longa duração entre grandes corpos colectivos com vocação de permanência e alta complexidade estrutural, visando objectivos

*políticos* estrategicamente determinados: dominar, conquistar, preservar os domínios e as conquistas, prevenir ameaças de ataque. Um diagnóstico desta nova qualidade nos conflitos humanos aparece condensado no CS:

“A guerra não é de modo algum uma relação de homem a homem, mas uma relação de Estado a Estado em que os particulares não são inimigos senão acidentalmente, não como homens, nem mesmo como cidadãos, mas como soldados”. (*Idem*, p. 357)

O mesmo é afirmado no ‘Estado de Guerra’ com máxima concisão: “não há guerra entre os homens; somente há guerra entre os Estados” (*Idem*, p. 604). A caracterização *política* da guerra como acontecimento circunscrito aos confrontos entre Estados remete, pois, um como que sucedâneo “civil” do belicoso estado de natureza hobbesiano para o patamar das relações internacionais.

Não que tal signifique alguma moderação nos níveis de violência. Pelo contrário, para Rousseau agrava-os, e isto num duplo registo. Por um lado, um registo de grandeza. Rousseau salienta-o, com clareza:

“A independência retirada aos homens acantona-se nas sociedades, e estes grandes corpos, entregues às suas próprias impulsões, produzem os choques mais terríveis, na proporção em que as suas massas excedem as dos indivíduos”. (*Idem*, p. 604)

Deste ponto de vista, a “artificialidade” de dimensão dos Estados, comparada à “naturalidade” dos indivíduos, pode piorar a propensão à belicosidade (e sabemos que piora). De facto, enquanto que os homens esbarram nos limites insuperáveis de força e de expressão física estabelecidos pela natureza, os Estados, sendo criações artificiais, não têm medida determinada, a sua grandeza é indefinida e pode sempre ser aumentada ou restringida, com o acicate de que um Estado “se sente fraco tanto quanto existam outros mais fortes do que ele” (Rousseau, *Idem*, p. 605).

Por outro lado, a passagem do “estado natural” ao “estado social” gera uma condição de duplo constrangimento (condição mista, nas palavras de Rousseau), grávida de violências reforçadas. Uma vez mais, a explicação de Rousseau é cristalina:

“De homem a homem, vivemos no estado civil, submetidos às leis; de povo a povo, cada um goza da liberdade natural; o que, no fundo, torna a nossa situação pior do que se ignorássemos estas distinções. Pois, vivendo simultaneamente no estado social e no estado de natureza, estamos sujeitos aos inconvenientes de um e de outro, sem encontrar segurança em nenhum deles”. (*Idem*, p. 610)

Rousseau estabelece depois uma ligação intrínseca entre guerras externas e despotismo interno. É uma das suas ideias, aliás não original, que influenciará segmentos determinantes do idealismo clássico alemão, mormente Kant e Fichte, conhecerá prolongamentos até ao nosso tempo (basta lembrar *a contrario* a relação orgânica entre Paz e “Estado de Direito” democrático contida na Declaração Universal dos Direitos do Homem) e, o que é mais importante, terá confirmações bem tristes na ordem do acontecimento. Eis como o “Citoyen de Genève” analisa a situação, no *Jugement sur le Projet de Paix Perpétuelle* do Abade de Saint-Pierre, forçando as cores, com recurso à sua infungível retórica:

“É fácil de compreender que, por um lado a guerra e as conquistas, e, por outro lado o progresso do despotismo, se ajudam mutuamente; que se deita mão à vontade, num povo de escravos, <n.a.: metáfora forte de gente submetida e submissa> ao dinheiro e aos homens de que se precise para subjugar outros homens; que, reciprocamente, a guerra fornece o pretexto de exações pecuniárias e outro, não menos especioso de manter grandes exércitos para se conservar o povo em respeito. Enfim, todos podemos lobrigar bastante bem que os Príncipes conquistadores tanto fazem guerra aos seus súbditos como aos seus inimigos e que a condição dos vencedores não é melhor do que a dos vencidos”. (*Idem*, p. 593)

A visão rousseauniana do mundo dos homens, no seu traçado actual, resulta, assim, mais sombria do que a do próprio Hobbes. Na verdade, o autoritarismo armado do *Leviathan* permitiria que se coabitasse em segurança, mediante a repressão “institucional” dos apetites anómicos do estado de natureza. Para Rousseau nada se salva: nem no novo estado de “segunda natureza” civil, com as inerentes desigualdades de propriedade e a violência competitiva que faz alastrar entre os homens, nem no “estado social”, gerador de guerras e de despotismo. Talvez se não salve sequer o tempo ideal retrospectivo de um hipotético estado de natureza, povoado de humanos tidos por “bons” apenas porque são “bornés et stupides”. Como quer que seja, parados num tempo sem história, *absolutamente irrecuperável*, uma vez passado o Rubicão histórico da entrada na “civilização” devido a algum conjunto fortuito de circunstâncias externas, sobre as quais podemos conjecturar, mas nada sabemos de seguro (*Idem* p. 140). Como comentará Starobinski, “a transformação é irreversível; o caminho de regresso está aberto somente aos sonhadores” (Starobinski, 1964, p. LVII). As ténues esperanças de melhoria da condição humana às quais Rousseau acena projectam-se não no passado, nem no presente, mas no *futuro hipotético* da possibilidade de se promover a educação para a liberdade a que aponta o que podemos chamar ‘contrato educacional’

do *Emílio* e de se alcançar o estágio de *legitimidade* do poder político segundo os direitos da razão e a razão do direito ser direito que encontra fundamento no “contrato social”.<sup>5</sup> *Possibilidades* essas que se mostram de verificação terrivelmente improvável, aprisionadas como estão “num horizonte de extremismo lógico [...] a reflectir um horizonte de extremo risco existencial. O rol de horrores da história humana ilustra-o com eloquência: há o risco de que os governantes confisquem o poder, o risco de que a guerra, interna e externa, perverta e aniquile o corpo político, o risco de que prevaleçam os egoísmos particulares, os pessoais e os colectivos, abolindo-se nas realidades da exploração a possibilidade de fazer valer o interesse comum, há enfim o risco maior de que os povos “não vejam” a razão – eventualidade que se bloqueou o pensamento político de Platão, como não haveria de bloquear outros pensamentos!” (Alves, 1983: p. 48). Mas precária que seja, a aposta num futuro melhor ou menos mau é tudo quanto nos resta, pois da “história do presente” só temos a esperar o pior.

Quanto à relação de Estado a Estado da guerra, o pessimismo de Rousseau adensa-se. Mesmo num contexto de sociedades políticas legítimas, a questão da guerra não ficaria resolvida. Note-se que Rousseau não ignora os esforços históricos porfiados de se trazer as disciplinas do direito ao relacionamento entre Estados, guerra incluída (o Projecto do Abade de Saint-Pierre inscreve-se nesse movimento, muito vivo doutrinariamente no século XVIII), mas a fraqueza de raiz do direito das gentes – falta de uma instância supra-estatal com o poder efectivo de sancionar as prevaricações – deixa-o muito céptico sobre a possibilidade de se alcançar um estágio de paz genuína entre entidades soberanas independentes:

“Quanto ao que se chama comumente o direito das gentes, certo é que, faltando as sanções, as suas leis não passam de quimeras mais fracas ainda do que a lei natural. Esta, pelo menos, fala ao coração dos particulares, ao passo que as decisões do direito das gentes, sem outra garantia senão a utilidade de quem se lhe submete, são respeitadas apenas quando o interesse as ratifica”. (Rousseau, 1964, OC, III, p. 610).

É patente, no entanto, que a guerra desencadeada não se processa de forma ininterrupta, mas como situação recorrente, e que os Estados conseguem intervalar relações temporárias de coexistência não directamente bélicas, bi ou multilaterais (ligas e confederações, p.e.)<sup>6</sup>. Simplesmente, trata-se de situações que não são de paz efectiva permanente mas de tré-

<sup>5</sup> Sobre a discutidíssima noção de “contrato social” em Rousseau, permito-me citar Alves, 1983, pp. 11-56, e 2005, pp. 137-53, bem como a bibliografia aí referenciada.

<sup>6</sup> É interessante que Rousseau tenha dedicado grande atenção à constituição e ao papel das confederações (Rousseau, 1964, III, pp. 564 ss.).

gua passageira. No essencial, os Estados vivem neste caso aquilo que Rousseau chama “estado de guerra”, distinguindo-o explicitamente da guerra e que é algo como um purgatório entre céu e inferno. O rasgo conceitual merece realce e a mais de um título. Em primeiro lugar, porque cola à realidade das coisas muito melhor do que uma retórica tremendista de guerra permanente de todos contra todos<sup>7</sup>. Gagnebin observa que Rousseau desenvolve aqui uma noção nova que não encontramos em Hobbes, Grócio, Pufendorf ou nos autores do século XVIII (Gagnebin, 1964: p. 1904). Nova, e de considerável impacte para a compreensão das relações internacionais<sup>8</sup>. Realmente, se não houvesse pausas longas na beligerância, nem se vê como seria concebível o surgimento de algum princípio de civilidade no contacto entre Estados. Ora, *a existência de um módico de regras de civilidade impõe-se à observação*. Mesmo os peles-vermelhas iroqueses de Montesquieu, que comiam os prisioneiros, enviavam e recebiam embaixadas e reconheciam direitos de guerra e de paz. Rousseau explica-se com a clareza habitual:

”Embora os dois termos de guerra e de paz pareçam exactamente correlativos, o segundo compreende uma significação muito mais extensa, atendendo a que se pode interromper e perturbar a paz de muitas maneiras sem se ir até à guerra”. (*Idem*, p. 1902)

Pode-se, é certo, prolongar uma situação de hostilidades contínuas e é o que se chama “fazer a guerra”. Mas sucede também que por exaustão recíproca ou pela impossibilidade de chegarem a um desenlace, os Estados inimigos fiquem expectantes provisoriamente e não empreendam actos ofensivos um contra o outro. A sua relação de hostilidade não muda, procuram acumular meios de combate com vista à guerra próxima futura, aguardam ou fomentam oportunidades favoráveis para se atacarem, mas têm os actos de guerra efectiva suspensos. Para os leitores que nós somos, recém chegados ao terceiro milénio com trânsito pela segunda metade do século XX, a proximidade deste estado intermédio entre guerra e “não-guerra” à noção de “guerra fria”, lembrada de passagem por Bernard Gagnebin, acode irresistivelmente.

---

<sup>7</sup> Hobbes: “durante o tempo em que os homens vivem sem um poder comum capaz de os manter a todos em respeito, eles se encontram naquela condição a que se chama guerra; e uma guerra que é de todos os homens contra todos os homens” (1995, p. 111).

<sup>8</sup> Gagnebin, 1964, p. 1899. Note-se que Hobbes se aproxima da ideia de estado intermédio entre guerra e não-guerra mas não a tematiza com a nitidez de Rousseau: (“... a guerra não consiste apenas na batalha, ou no acto de lutar, mas naquele lapso de tempo durante o qual a vontade de travar batalha é suficientemente conhecida [...] a natureza da guerra não consiste na luta real, mas na conhecida disposição para tal, durante todo o tempo em que não há garantia do contrário. Todo o tempo restante é de paz.”: Hobbes, 1995, p. 111).

A terminologia perfilhada – estado de guerra – é também desde logo significativa de que para Rousseau a distinção entre “guerra” e “estado de guerra” não estabelece a linha de separação entre guerra e paz, mas muito mais uma diferenciação de graus dentro do género “guerra”. De resto, Rousseau é perfeitamente esclarecedor a este respeito, ao caracterizar a situação como um estado de guerra modificado “em que os dois inimigos se atam as mãos sem perderem nem disfarçarem a vontade de se destruírem” (*Idem*, p. 1904). No fundo, esta noção, aliada a um grande cepticismo, e é dizer pouco, sobre a efectividade do direito das gentes, parece manifestar que Rousseau se resigna à inevitabilidade de relações de guerra quando estejam em causa entes políticos soberanos. (Truyol y Serra, 1979, p. 54) Quer dizer: não considera viável a criação de condições de paz genuína entre os Estados. Os seus escritos relativos ao Projecto do Abade de Saint-Pierre vão no mesmo sentido, independentemente da grande simpatia e admiração que exprime pelo sentido geral do Projecto e pela qualidade humana do autor que chegara a conhecer pessoalmente<sup>9</sup>.

Mas não é obrigatório que se pense assim, embora este tivesse sido, e talvez ainda seja, o pensamento dominante. No seu futuro imediato, a reflexão de Jean-Jacques Rousseau cruza-se com a concorrência de duas orientações paradigmáticas não homólogas da sua: a de Kant, que recusa a resignação e procura encontrar os caminhos da paz; a de Hegel, que integra a guerra nos planos da razão.

A elas vamos passar de seguida.

## 2. O Imperativo de Paz segundo Kant

Considero que um dos títulos de grandeza da filosofia de Kant é a sua reflexão sobre as questões da paz e da guerra. Título de grandeza, e verdadeiramente um marco miliário na história do pensamento ocidental, como escrevi noutra lugar (Alves, 2004, p. 256). Não porque antes dele se não houvesse debatido profusamente o tema, muito mais pelo ângulo da guerra do que pelo da paz, deve dizer-se, como, por exemplo, no caso, que acabámos de apreciar, de Jean-Jacques Rousseau. O traço distintivo kantiano consistiu em que, por um lado, inscreveu a questão não como algo de lateral ao sistema de ideias da sua filosofia, mas de *intrínseco*, para não dizer constitutivo dessa filosofia, e, por outro lado, atacou o

<sup>9</sup> Entre várias outras menções leiam-se as primeiras linhas do *Extrait du Projet de Paix Perpétuelle de Monsieur l'Abbé de Saint Pierre*: “Como nunca houve Projecto mais elevado, mais belo e mais útil a ocupar o espírito humano do que o de uma Paz perpétua e universal entre todos os povos da Europa, nenhum autor mereceu mais a atenção do público do que aquele que propôs os meios para pôr este Projecto em execução” (Rousseau, 1964, III, p. 563).

binómio guerra/paz do ponto de vista *das condições objectivas de estabelecimento de um estado de paz entre os povos*. Neste conspecto, o fenómeno da guerra passa a ser relegado para o estatuto, de certo modo subalterno teoricamente, de ausência de paz, ao passo que, inversamente, a tradição pré-kantiana tendia a ver a paz como ausência intervalar de guerra. Quer-se dizer que, antes de Kant, o lugar da necessidade era ocupado pela guerra, não pela paz, e a esta “realidade” (que aparentava sê-lo, de facto, nas práticas humanas) opunham-se tão-somente, quando oposição havia, lamentos piedosos ou exortações de ordem moral (a condenação da guerra por Erasmo fornece um exemplo muito elaborado disto mesmo: Erasmo, 1999).

Com Kant as coisas entram noutra patamar de exigência reflexiva. O horizonte antropológico-político da filosofia kantiana perspectiva a questão da Paz como uma finalidade imperativa para a afirmação do que *deve* vigorar de racionalmente humano na humanidade.

Pode dizer-se que o tema da Paz percorre transversalmente todo o pensamento de Kant. Há uma isomorfia de fundo entre o “projecto de paz perpétua metafísica” da *Crítica da Razão Pura* (Hassner), o projecto político de paz interna associável ao primado do Direito, considerado dentro dos limites da simples razão (*Doutrina do Direito*, conclusão) e o projecto cosmopolítico de paz universal esquematizado monograficamente no opúsculo sobre a Paz Perpétua. Estes diversos cruzamentos convergem no fim último da História que trará à luz da razão o plano escondido da Natureza. Leia-se Kant:

“Pode-se considerar a história da espécie humana, em seu conjunto, como a realização de um plano oculto da natureza para estabelecer uma constituição política perfeita interiormente e, quanto a este fim, também exteriormente perfeita, como o único estado no qual a natureza pode desenvolver plenamente, na humanidade, todas as suas disposições”. (Kant, 2003, p. 17)

Ora, falar de uma “constituição política perfeita” significa na esfera interna que se saiu do “*status naturae*” entre os indivíduos humanos para o Estado de Direito, pressupondo a metáfora fundadora do “contrato originário” ideal; e, na esfera externa, a análoga superação do “estado de natureza” anárquico nas relações inter-Estados, criando-se condições de renúncia à violência para dirimir conflitos. Num caso e noutro, o imperativo da “razão moral prática” formula um veto irrevogável: “*não deve haver guerra*” (Kant, 2005, p. 243).

Não deixa de ser paradoxal (ou talvez não) que o filósofo da Paz, contrariamente ao sentido da ‘*démarche*’ teórica de Rousseau, enraíze a sua reflexão num julgamento da natureza humana tributário, em larga

medida, da visão pessimista de Hobbes, e isto apesar de ter escrito uma refutação política anti-Hobbes (Kant, 1988, pp. 73-98). Kant tira partido da recepção das grandes linhas do “*status naturae*” hobbesiano para apoiar uma ideia muito idiossincrática da sua filosofia, a de que a Natureza faz surgir, da discórdia dos homens, a harmonia, mesmo contra a vontade humana (Kant, 2003, p. 9 e 1988, p. 140). Com efeito, segundo Kant, o bem providencial da Paz *não é natural*, carece de ser *instaurado* contra as pulsões de violência de um “estado de natureza” humana em bruto, ainda não disciplinado pela razão, meio ambiente não de paz, mas de guerra declarada, ou na iminência de o ser. Tomando a liberdade de mais uma auto-citação alongada, direi que, na rede conceitual kantiana, “o estádio de paz permanente configura-se perante os homens como um ‘bem racional’ ao mesmo tempo de *dever* e de *esperança*, que pode alcançar plenitude prática e, justamente porque *pode*, *devemos* empenhar-nos em que alcance. Por isso se conclui no *Zum ewigen Frieden* que a questão da paz não se oferece de chofre às possibilidades humanas, é um problema que deve ser resolvido pouco a pouco”. (Alves, 2005, p. 27)

Ou, nas palavras de Kant, a paz perpétua não é uma ideia vazia, “mas uma tarefa que, pouco a pouco resolvida, se aproxima constantemente do seu fim” (Kant, 1988, p. 171).

Kant não se contenta em proclamar que assim deve ser. Com escrúpulo intelectual característico, delinea um plano muito pormenorizado das condições ideais de efectivação da Paz. Estamos, é certo, convém nunca esquecer, a contas com aquilo que Kant designa por “ideia de razão”, sendo, no entanto, de ter presente também que, no contexto da filosofia kantiana, uma “ideia de razão” não é, a nenhumas luzes, a expressão de alguma inclinação subjectiva arbitrária. É, sim, um imperativo racional que deve ganhar realidade como critério de legitimação teórica das boas práticas, enquanto que princípio orientador do entendimento e da acção que se exerce na multiplicidade pluriversal da experiência humana. Se assim não for, ou são viciosas as práticas, ou não é boa a teoria (cf. Kant, 1988, pp. 5-102).

Qual pode ser, então, o esquema racionalmente procedente de um projecto filosófico de Paz, por experiência tão contrário à *natureza* das relações entre os homens e entre os povos? Como implantar esse projecto de civilização contra as tendências naturais dos seres humanos, alimentadas pelas paixões da cupidez e pelas pulsões desenfreadas da belicosidade?

O opúsculo de 1795/ 96, *Para a Paz perpétua. Um projecto filosófico*, contém a resenha mais bem articulada das ideias de Kant na matéria<sup>10</sup>.

<sup>10</sup> Muito desvalorizado por alguma crítica, quando da publicação (1795), como trabalho menor, se não ferido de senilidade do autor, o ensaio sobre a Paz Perpétua – aliás, imediatamente entendido na sua importância por um Fichte e um Humboldt, p.e.– foi recu-

Esboçando com suave ironia um simulacro das formas canónicas dos verdadeiros tratados internacionais, Kant distingue aí o que chama “artigos preliminares para a paz perpétua entre os Estados”, “artigos definitivos” com o mesmo escopo, dois “suplementos” e um “apêndice” dividido em duas partes.

Nos artigos preliminares, ou condições prévias de consecução, pela negativa, do estádio de paz (*aquilo que os Estados devem abster-se de perpetrar*), será útil, para início de debate com o sentido do pensamento de Kant, destacar sumariamente as suas exigências:

a) Que os Estados não celebrem convenções de paz com reserva mental de admitirem que a paz é vulnerável a circunstâncias justificativas do recurso à guerra;

b) Que não acolham pretensões de apropriação, pela força, de outros Estados;

c) Que não mantenham exércitos permanentes, até porque – um curioso argumento – as despesas com forças armadas podem tornar a paz mais insuportável do que uma guerra curta;

d) Que não contraiam dívidas públicas para financiamento de iniciativas de política externa, o que – outro curioso argumento – pode levar à constituição de tesouros a todo o tempo mobilizáveis para a guerra;

e) Que não interfiram, pela força, nas escolhas e nos conflitos de política interna de outros Estados;

f) Que não recorram a práticas de guerra pífidas (como assassinatos políticos, desrespeito de actos de rendição, instigações à traição, etc.), as quais, destruindo a confiança em acordos futuros de paz, são propensas a estimular guerras de extermínio.

Devo dizer que este elenco de requisitos negativos para a paz constitui, no seu conjunto, uma introdução relativamente decepcionante, ou assim o julgo. Não tanto por algumas trivialidades que se não priva de exhibir, mas sobretudo porque o seu acolhimento generalizado pressuporia que a paz já reinasse nas relações internacionais. No fundo, cai-se na armadilha frequente de propor para um problema medidas cuja adopção supõe que o problema se encontra resolvido.

Com a passagem aos “artigos definitivos”, as coisas mudam de figura. Dir-se-ia que o poderoso pensamento de Kant começa energeticamente a pensar.

E que nos propõe ele de essencial? Três proposições, qual delas a mais significativamente importante.

É bem conhecido e comentado que Kant designa, em primeiro lugar, *como condição necessária de paz entre os Estados*, a instauração *generalizada* de constituições políticas de modelo republicano e, em segundo lugar, que advoga a criação de uma *sociedade ou liga de Estados livres* (de constituição republicana, está implícito) com o objectivo (restrito) de dirimir os conflitos inter-Estados por meios pacíficos.

Por último, Kant propõe a definição de um *direito de cidadania cosmopolita*, circunscrito à institucionalização de condições de *hospitalidade universal*, não como máxima filantrópica, mas sob forma de regra jurídica em sentido próprio.

As condições de viabilidade de um estádio de paz perpétua articulam-se em torno a este feixe de requisitos. Vale a pena examinar um pouco mais em pormenor o conjunto do esquema e o alcance de cada uma das suas componentes.

É visível que o traço profundo da combinatória kantiana passa pela conjugação entre *factores de ordem política interna* (o modelo constitucional republicano) e *factores externos* (liga de Estados e cidadania cosmopolita). E, mais marcante ainda, que a peça de charneira do conjunto consista no republicanismo do Estado. Com efeito, a ideia chave de Kant não é que a sustentação da situação de paz perpétua entre os povos assente apenas na convenção de uma sociedade universal de Estados, ideia muito antiga na tradição europeia e que ganhara frescura renovada no *Projecto de Paz Perpétua*, quase contemporâneo, do Abade de Saint-Pierre. Verdadeiramente inovadora e percuciente é a ideia de que a Liga de Estados deva ser formada por parceiros *politicamente homogêneos*, e que a homogeneidade se apure com referência à formatação constitucional dos colectivos políticos segundo os princípios republicanos do “Estado de Direito”.

Com flexibilidade suficiente como para acomodar regimes de monarquia *constitucional*, o que, aliás, permite repudiar qualquer forma de autocracia<sup>11</sup>, o republicanismo kantiano ampara-se nos termos do núcleo duro conceitual da figura que entrou na terminologia jurídico-política sob a denominação de “Estado de Direito”. *Grosso modo*, um modelo constitucional baseado na separação entre poder legislativo e poder executivo, na igualdade dos cidadãos perante a lei e na formação das leis de modo que os cidadãos as aceitem como se nelas houvessem consentido. Não se quer dizer com isto que o republicanismo de Kant corresponda, ponto por

---

<sup>11</sup> Consistindo os pontos nodais do republicanismo kantiano na separação do poder executivo e do poder legislativo, como princípio constitucional, e no sistema representativo como forma de governação, sem o modo republicano de governar, remata Kant, “todo o governo é despótico e violento (seja qual for a sua constituição)”: (Kant, 1988, p. 14).

ponto, ao Estado demo-liberal tal hoje entendemos o conceito. Designadamente, o “contrato social originário” de Kant, pura “ideia de razão”, não exige que a vontade popular se manifeste historicamente; o decisivo é que o legislador produza as leis *como se* elas derivassem da vontade comum e cada cidadão seja considerado *como se* houvesse dado o seu consentimento àquela vontade. Movemo-nos, assim, no que concerne à vontade política, num mundo de ficções jurídicas em sentido próprio, ancoradas no princípio tipicamente kantiano do “als ob” que prescinde de confirmações fácticas.

Ao lado da novidade do republicanismo, acabam por aparecer como aspectos quase menores as exclusões de cidadania activa em razão da falta de independência económica ou do estatuto familiar e do sexo, que Kant também acolhe, não se emancipando do fundo ideológico das apertadas malhas censitárias do primeiro liberalismo. Mas é indiscutível que, embora peado por limitações epocais, o republicanismo kantiano exprime um modelo de constituição gerador de regimes de tipo representativo em que a vontade dos cidadãos ganha *de direito* o estatuto de causa primeira das escolhas, conquanto ao nível de abstracção acima referenciado, e, o que é verdadeiramente determinante, eleva-se ao papel de *condição obrigatória do estádio de paz perpétua entre os povos*.

O abandono das decisões de paz e de guerra ao poder absoluto dos príncipes de “Ancien Régime” é, pois, banido sem ambiguidade dos caminhos de emancipação da humanidade como ente de razão, por cuja abertura Kant pugnou intelectualmente sem descanso. No fundo, diz-nos que, sem o “estado de paz” dentro dos Estados a que a constituição republicana dá forma, não há espaço para o estado de paz entre os povos.

A suspicácia de Kant acerca da aceitação espontânea, pela vontade humana, dos juízos da razão, mesmo os que pareceriam mais consensuais, tais os que sinalizam a paz como bem precioso a obter e a preservar, isto a par de certezas sombrias acerca da “maldade da natureza humana”, terão contribuído para a sua coincidência com a proposta de Saint-Pierre de criação convencionada de uma liga ou federação “de tipo especial” (a expressão é de Kant), na verdade uma “federação de paz (*foedus pacificum*)”, estritamente defensiva, contra as ameaças de guerra, que, indo incommensuravelmente mais fundo do que os tratados de paz ordinários, destinados a terminar guerras “empíricas”, visaria pôr fim à GUERRA.

Este desiderato, o mais ambicioso a que se pode almejar no relacionamento internacional, requereria a garantia de que os Estados membros fossem *internamente* livres e governados sob o império do Direito. Situa-se aqui a principal fractura entre o Projecto de Saint-Pierre e o de Kant, pois, alheio à exigência de republicanismo, o Abade deixava as decisões ao poder tendencialmente absoluto dos governantes. Bem pesadas as coisas, tratar-se-ia de uma Liga não de povos, mas de Príncipes. Ora, para

Kant somente numa república, não de súbditos, mas de cidadãos, se pode presumir com legitimidade teórica o seu consentimento racional para decidir da paz e da guerra, pois apenas *cidadãos* detêm o atributo de autonomia de juízos própria de sujeitos livres. Só num povo de entes livres é de supor, nas decisões, o genuíno conhecimento de causa de quem paga os custos e suporta as terríveis provações da guerra; pelo contrário, numa constituição não republicana, decidir a favor da guerra é coisa de somenos para o príncipe que não a paga nem a sofre (Kant, 1988, p. 129).

Duas questões críticas irrompem, então como hoje. Por um lado, a questão da coercibilidade na imposição de arbitragens da federação opostas ao interesse imediato de um Estado soberano; de facto, quem coage, e com que meios? Foi este vazio nas relações internacionais que justificou, vimo-lo atrás, a descrença de Rousseau sobre as possibilidades de se implantar uma situação de paz permanente entre os Estados e constitui um desafio central num pensamento como o de Kant que atribui à coerção <*Zwang*> o papel de critério distintivo do Direito. Por outro lado, fica em aberto a questão de se determinar se o objectivo da federação deve (ou não deve) suscitar algo como uma forma de governação mundial que, sustentando-se num “contrato social” inter-Estados, controlaria a situação de anarquia nas relações internacionais, analogamente ao “contrato originário” entre indivíduos para controlo da selvajaria do estado de natureza pelo advento do Estado de Direito.

Ora, é interessante que Saint-Pierre correspondesse ao problema da coerção com uma resposta clara e linear, adequada à situação o suficiente para, no essencial, reaparecer uns duzentos e trinta anos depois na Carta das Nações Unidas, enquanto que Kant, neste particular, vacilasse. No Projecto de Saint-Pierre, a liga ou federação de Estados é dotada de um órgão judicial, designado pelos soberanos membros, para decidir por via processual pacífica os litígios entre as partes e tem assegurados, pelos Estados, os meios de impor, *manu militari* se necessário, contra algum Estado prevaricador o cumprimento das decisões da Liga e, de um modo geral, prevenir ou reprimir actos que violem, ou ameacem violar, o compromisso de paz. Prevê-se, assim, um dispositivo de garantia coerciva que pode ir até fazer-se guerra ao serviço da paz. É discutível, como comenta Miguel Morgado, se esta modalidade de beligerância, no contexto do Projecto, configura o conceito técnico-jurídico de guerra, ou se tem mais “o carácter de uma acção policial do que propriamente militar” (Morgado, 2006), mas, como quer que seja, aparece desenhado um sistema de paz sem pacifismo em que se não prescinde do recurso à força para elidir a guerra.

Kant não se pronuncia sobre a solução de Saint-Pierre, nem propõe alternativas. Talvez lhe repugnasse que uma Liga de Estados livres e

soberanos fosse dotada do poder de fogo bastante para fazer guerra a algum deles. Mas não se pronunciando, condena-se a ficar por injunções excessivamente vagas sobre a coactividade das leis internacionais, o mesmo é dizer sobre a sua efectiva obrigatoriedade. Assim, escreve na conclusão da defesa do segundo artigo definitivo para a Paz Perpétua (que o direito das gentes se deve fundar numa federação de Estados livres):

“Os Estados com relações recíprocas entre si não têm, *segundo a razão*, outro remédio para sair da situação sem leis, que encerra simplesmente a guerra, *senão o de consentir leis públicas coactivas*” (Kant, 1988, p. 136; sublinhados meus).

Isto, tal os homens singulares prescindem da sua liberdade selvagem (sem leis) a favor de um poder *supra omnes* “artificial” que controle os malefícios e sofrimentos da violência anárquica. Ressaltam desta passagem duas notas: por um lado, a indestrutível confiança de Kant na bondade dos veredictos da razão, o que no seu pensamento vive em tensão constante com a desconfiança acerca da aceitação espontânea das decisões racionais pelos interessados; por outro lado, a óbvia insuficiência da resposta ao problema que enfrenta, no caso o da *necessidade* de leis na esfera internacional dotadas de amparo coercivo. No fundo, Kant limita-se a enunciar o problema, ao passo que Saint-Pierre foi à procura de uma solução.

A resistência à ideia de dar resposta ao problema com a instauração de um “Estado de Povos” que no limite “abrangeria todos os povos da terra” é mais argumentada. Kant não exclui que a ideia possa ser correcta *in thesi* mas duvida fortemente da sua aceitabilidade *in hypothesi*. E, de facto, são convocáveis vários argumentos contra. Limitando-me a uma resenha simplicíssima, temos problemas práticos de governabilidade, do que as dificuldades políticas dos grandes impérios históricos dão bons retratos *en raccourci*; o risco, para não dizer certeza, de formas de governação despótica (outra vez a História o confirma, a uma escala que a dimensão da república mundial transcenderia vertiginosamente); a extrema violência revolucionária (é o termo!) que tal empresa exigiria para ser levada a cabo, com efeitos de sofrimento humano provavelmente superiores aos benefícios esperados. É interessante, a propósito, registar a mesma preocupação em Rousseau, feita relativamente ao Projecto de Saint-Pierre mas comentando no caso de espécie a ideia de uma Liga da cristandade europeia que Henrique IV e o ministro Sully tinham preconizado, sem êxito:

“... Devemos admirar um plano tão belo e ter o consolo de não o ver em execução, pois tal não seria possível senão por meios violentos e

temíveis para a humanidade [...] Qual de nós se atreveria a dizer que esta Liga Europeia é de desejar ou que é de temer? Talvez produzisse mais desgraças de um só golpe do que as que evitaria durante séculos”. (Rousseau, 1964, OC, III, p. 600)

Kant observa na *Doutrina do Direito* que os obstáculos que tornam irrealizável alguma associação universal de Estados acabam por submergir do mesmo passo, no imediato, a ideia de paz perpétua. Mas já é admissível que os princípios que apontam no sentido da formação da associação universal se configurem como “meios de aproximação contínua a essa ideia”, fundados num *dever* que é também *direito* das pessoas e dos Estados (Kant, 2005, p. 238). Esta disposição de paciência histórica, caracteristicamente kantiana, explica os contornos defensivos da federação de Estados livres. Para que “nem tudo se perca” (Kant), propõe-se o sucedâneo negativo de uma federação contra a guerra, de funcionamento permanente e em expansão contínua, embora sob o perigo constante de a guerra voltar a irromper (Kant, 1988, p. 136). Trata-se, pois, de uma federação de finalidade limitada, cujo objectivo *único* consiste em afastar o recurso à guerra para resolver conflitos entre os Estados. Note-se que não se pressupõe a abolição do conflito, ou mesmo relações amistosas entre os indivíduos e os Estados, mas tão-somente (um somente enorme, convenhamos) a *juricidade* dos diferendos, neutralizada a guerra. Doutro modo, os Estados continuarão a resolver disputas “de forma bárbara (à maneira dos selvagens), quer dizer, por intermédio da guerra” (Kant, 2005, p. 239). E barbárie é o que, desgraçadamente, não tem faltado nos percursos da História.

O direito cosmopolita a que se refere o terceiro artigo definitivo para a paz perpétua não deve ser dissociado deste cenário de federalismo frouxo. Embora reivindique ser, mais do que uma máxima filantrópica, uma *regra de direito*, restringe-se a significar “o direito de um estrangeiro a não ser tratado com hostilidade em virtude da vinda ao território de outrem”. É, diz Kant, um *direito à hospitalidade* (Kant, 1988, p. 137).

Não é, porém, uma noção irrelevante ou simplesmente um ideia curiosa, como comentou Hannah Arendt em momento menos inspirado. Em primeiro lugar, porque atribui ao *indivíduo*, na sua singularidade, o papel de sujeito de direito internacional, abrindo o caminho de uma cidadania mundial, e isto é tudo menos despiendo. E, ao acentuar que o direito de visita contempla obrigações bilaterais, nem o visitado devendo agredir o visitante, *nem o visitante agredir o visitado*, o que põe implicitamente em tela de juízo toda a crónica de ignomínias da colonização europeia moderna<sup>12</sup>, Kant conclui este tópico no *Para a Paz Perpétua*, de

<sup>12</sup> Sobre este tópico, v. o comentário sucinto e esclarecedor de Terra, 2004, pp. 51-4.

forma surpreendente pela amplitude de vistas, antecipando muitos dos nossos temas, leitores de hoje, sujeitos e pacientes da chamada globalização mundial:

“Como se avançou tanto no estabelecimento de uma comunidade (mais ou menos estreita) entre os povos da Terra que a violação do direito num lugar da Terra se sente em todos os outros, a ideia de um direito cosmopolita não é nenhuma representação fantástica e extravagante do direito, mas um complemento necessário de código não escrito, tanto do direito político como do direito das gentes, num direito público da humanidade em geral e, assim, um complemento da paz perpétua, cuja contínua aproximação só é possível encontrar sob esta condição”. (Kant, 1988, p. 140)

Encerrando este capítulo, ainda direi que encontramos em Kant uma grande ambição no objectivo e uma modéstia cautelosa no processo. O sereno filósofo de Königsberg nutre a ambição enorme de melhorar o mundo, e, neste aspecto, herda a benefício de inventário a grande tradição militante do jusnaturalismo racionalista moderno; mas guarda também a prudência de preconizar processos que, por um lado, sejam praticáveis segundo as luzes comuns do entendimento e, por outro, não façam correr o risco de provocar mais sofrimentos do que aqueles que se pretende suprimir. Não deixa por isso de ser irónico que o tenham acusado de utopismo irrealista, quando um dos seus cuidados principais foi o de ladear as quimeras da utopia.

Porém, a era das revoluções calçara as botas de sete léguas, como dirá Hegel. O republicanismo de Kant é inseparável de uma leitura iluminista restritiva das revoluções americana e francesa que tinham criado as primeiras repúblicas de grande porte da idade moderna; só que essas revoluções seguiram vias que não foram as entreabertas pelo pensamento kantiano. Às fases revolucionárias sucedem Napoleão, a Santa Aliança, os prenúncios do imperialismo norte-americano, e o pacifismo de Kant quebra-se contra o adamastor da guerra. O espírito do tempo toma o nome de Hegel.

### **3. Hegel: a guerra como empresa racional**

Sabe-se que a filosofia hegeliana da guerra é um dos aspectos que contribuiu fortemente para algumas das vagas de incompreensão hostil que, bom ano mau ano, distorcem a correcta receptividade do pensamento de Hegel em geral. Se Kant ganhou no quadro de honra da tradição filosófica ocidental o lugar de filósofo da Paz, e é justo que tenha ganho, Hegel foi consideravelmente incompreendido por efeito da má reputação

de parecer um filósofo da guerra. A qualificação até talvez não seja de todo despropositada, mas devemos entender-nos sobre o que pode significar dizer-se que Hegel é um filósofo da guerra. Ora, tal como a questão da paz não é exterior à nervura da filosofia de Kant, antes se situa no íntimo dessa filosofia (cf. cap. *supra*), a compreensão do pensamento de Hegel sobre a guerra é indissociável das linhas de força da sua filosofia.

O filósofo que se propôs pensar o “real” como razão em acto e o “racional” como expressão consciente dos avatares da realidade – “was vernünftig ist, das ist wirklich; und was wirklich ist, das ist vernünftig” – e para quem “a História é a figuração do Espírito sob forma de acontecimento” (Hegel, 1974, § 348), não poderia abster-se de questionar um fenómeno recorrente nos percursos da humanidade com uma persistência aparentemente perene. Por outro lado, ao imperativo filosófico sempre se acrescentariam os desafios do tempo próprio. Realmente, seria dar mostras de grande distração filosófica passar ao lado do sentido da guerra quando se vive ao longo de toda uma época marcada pelo seu uso como instrumento *reflectido* de desígnios revolucionários e contra-revolucionários (Revolução Americana, Revolução Francesa, Império napoleónico, Santa Aliança) e, no mesmo movimento, se redesenha à ponta de baioneta o mapa político mundial. Uma época, portanto, em que a guerra pode ser pensada como a arma de última instância da razão política. Na conhecida tipologia de concepções ideológicas da guerra que Rapoport delineou – a *escatológica* (que vê na guerra o ‘*ersatz*’ paroxístico de realização de grandes desígnios providenciais – divinos, naturais ou humanos – tais como guerras santas, consagração da raça eleita, revolução do proletariado redentor, cumprimento do destino manifesto dos EUA, etc.); a *cataclísmica* (a guerra seria como um flagelo de Deus punitivo dos desmandos da humanidade, ou uma catástrofe natural que foge aos cálculos e manobras de políticos e generais); a *política* (a guerra como instrumento racionalmente controlado de objectivos políticos: Rapoport, 1976, pp. 8 ss.), a época hegeliana representa incontestavelmente, e no terreno que não só nas ideias, o predomínio de uma concepção política do fenómeno-guerra. Não surpreende, por isso, que pensadores da grandeza de Fichte, de Hegel, de Clausewitz, de certo modo também Kant enquanto pensador da Paz, sejam, a par de nomes menos significativos na história das ideias<sup>13</sup>, referências capitais da procura da razão-de-ser do papel da guerra na história dos conflitos humanos.

Na apreciação do filósofo de Berlim, “a guerra de nenhum modo deve ser vista como um mal absoluto ou um puro acidente” (Hegel, 1974, § 324) e esta perspectiva distancia-o imediatamente da guerra como o

---

<sup>13</sup> Merece uma chamada de atenção a qualidade, na senda de Clausewitz, de obras de oficiais do Exército prussiano, como R.V. Lilienstern e A.v. Gneisenau.

cenário de horror sangüinário que Rousseau abominava, ou a manifestação de selvajaria não racional aduzida por Kant. Com Hegel, a guerra *respeitabiliza-se* como empresa de razão. Mas não de qualquer maneira, nem a qualquer preço. A mais-valia racional da guerra não é um valor absoluto, deve observar limites na violência e seguir normas de conduta.

Antes de examinar, na especialidade, os limites e as normas, há que não esconder, à partida, o carácter altamente discutível desta orientação de pensamento de, na generalidade, se incluir o fenómeno-guerra do lado de dentro da razão.

Que se tome a guerra como alvo da reflexão filosófica nem é de estranhar (estranho é ignorá-la), nem é novo (lembre-se apenas, nas inevitáveis origens gregas, os fragmentos do enigmático Heraclito sobre as virtudes genesíacas da guerra, inspiradores de toda uma ilustre descendência de pensamento). Mas tomar a guerra a sério não inculca necessariamente qualificá-la como acto de razão. Pode mesmo dizer-se que a propensão mental mais frequente consiste em, contrariamente, repelir a guerra para zonas de aberração irracional. Tolstói, na esteira de Schopenhauer e mobilizando para o pleito todo o seu portentoso génio literário, é um defensor bem persuasivo desta atitude intelectual<sup>14</sup>. Mesmo na perspectiva hegeliana do “real que é racional e do racional que é real”, com a sua astúcia característica de fazer significar as monstruosidades irracionais como elementos *a contrario* do processo da razão, não se estaria inibido de, sem deixar de reconhecer que a guerra faz parte integrante da história da humanidade, avaliar o fenómeno como uma das doenças infantis da evolução da espécie, revogável ou superável pelo amadurecimento paulatino dos valores racionais. Por esta rota se encaminhou a reflexão kantiana, como aflorei no cap. anterior. Mas não Hegel. Para ele, não há que apresentar desculpas em nome da razão pelos factos de guerra. Mais: como uma das malhas que a razão tece, Hegel vê na guerra um factor *positivamente insuperável da dimensão ética do homem*.

Na verdade, ao longo do seu percurso intelectual, desde os escritos de juventude até aos de maturidade, Hegel sempre atribuiu à guerra papéis de primeira importância na economia geral do sistema da ética, actuantes uns na constituição interna dos Estados, outros, na “soberania para o exterior” <Die Souveränität gegen aussen>, dentro do campo de acção das relações internacionais.

Na esfera interna, a guerra configuraria um factor positivo de realização da ética porque determina um grau de exigência cívica capaz de arrancar drasticamente o homem “privado” do casulo dos seus interesses particulares, compelindo-o, a golpes de sofrimento e sacrifício, no limite o sacrifício da própria vida, a tomar consciência de que o seu ser indivi-

---

<sup>14</sup> Sobre o tema, Philonenko, 1980, pp. 181-91.

dual, para subsistir e desenvolver as potencialidades humanas próprias, é devedor da pertença a um todo colectivo que transcende os círculos restritos da família, da propriedade e dos mesteres. “No estado de guerra a futilidade das coisas e bens temporais, objecto, em tempos de normalidade, de tantos tropos edificantes, passa a ser tomada a sério”. (Hegel, 1974, § 324). A lei do todo em guerra pode impor o sacrifício de “bens, opiniões, e tudo o mais que se contém na existência singular” (*Idem*). Trata-se de uma situação extrema de suspensão dos direitos do indivíduo e, se tal for preciso, de sacrifício do direito supremo à vida própria, perante um estado de necessidade colectivo que não tolera tergiversações. No fundo, “War is ... the ultimate proof that the values of civil society are only relative” (Avineri, 1974), p. 196. Repito que a ideia não é inédita, nem é rara, mas isso não quer dizer que seja indiscutível. Há uma grande plétora especulativa, seja na assunção das virtudes de educação ética da guerra, à Hegel, seja no seu contrário, pois também é possível sustentar que um ambiente de guerra pode estimular, em vez de dissolver, o egoísmo individual, levando-o mesmo a extremos de ferocidade por imperativos de sobrevivência. O mais provável é que, num estado de guerra, ambas as propensões coexistam e, por vezes, nos mesmos homens. De facto, a guerra é um grande alimentador de protocolos de ambivalência como, de outro ponto de vista, Hegel salientou no célebre artigo sobre o Direito Natural, de 1802-3<sup>15</sup>: as inter-relações dos povos oporiam o lado positivo da “igual e calma subsistência de duas individualidades, coabitando em boa paz” e o lado negativo da auto-afirmação agressiva de cada povo perante os outros. Hegel enuncia aqui uma ideia a que se manterá fiel e que é basilar na sua teoria da guerra: aquele confronto é animado pela energia dramática de significar um choque entre *direitos absolutos* – o absoluto que cada povo encarna – e é a impossibilidade de dirimir pelo julgamento da razão dois absolutos um dos factores que faz da guerra uma prática histórica necessária.

“Na rivalidade que opõe os Estados uns aos outros, quando as vontades particulares de cada um deles não alcançam resolver os seus diferendos por negociação, *somente a guerra pode decidir*” (Hegel, 1974, § 334).

Hegel sugere, pois, que entre *direitos iguais perante os juízos da razão* decidem as razões da força. O vencedor não ganha mais razão por que vence; é simplesmente o que vence.

---

<sup>15</sup> Título completo: “Sobre as maneiras de tratar cientificamente o Direito Natural, seu lugar na filosofia prática e relação com as ciências positivas do Direito”.

Em ligação com a temática da guerra, deve-se ainda a Hegel uma cuidada teoria da instituição militar e do soldado. As guerras entre os Estados podem implicar que se morra em favor do todo, e, de facto, não seria preciso que os filósofos no-lo lembrassem. A esta capacidade, quando assumida reflectidamente, chama Hegel “virtude de bravura”. O *militar* é o tipo humano que adopta a bravura como dever de profissão. O seu perfil profissional significa assim uma como que “corporativização” do risco de morte ao serviço do todo que o Estado personifica. Note-se que a assunção da bravura como dever profissional permanente do militar não exime os mais cidadãos de comprometerem bens e vida sempre que estejam em jogo situações de ameaça à existência independente do Estado:

“Os diferendos entre Estados podem dizer respeito a qualquer aspecto das suas relações. A classe particular consagrada à defesa do Estado < a classe militar > tem por missão cuidar destes conflitos. Mas quando o Estado enquanto tal for *ameaçado na independência, o dever chama à sua defesa todos os cidadãos*” (Hegel, 1974, § 326).

Neste contexto conceptual, dificilmente se pode fugir à valorização ética da condição militar. Pois, o que

“mesmo para o selvagem aparece como objecto de máxima admiração? Um homem que não se apavora, que não teme, que, portanto, não cede ao perigo, mas ao mesmo tempo procede energicamente com inteira reflexão. Até no estado maximamente civilizado prevalece este apreço superior pelo guerreiro (...) Por isso se se pode ainda polemizar quanto se queira na comparação do estadista com o general sobre a superioridade do respeito que um merece perante o outro, o juízo estético decide a favor do último”.

Hegel? Não, Kant!! E o filósofo da Paz Perpétua diz mais algumas coisas à primeira vista nele surpreendentes:

“Mesmo a guerra se é conduzida com ordem e no sagrado respeito pelos direitos civis, tem em si algo de sublime e ao mesmo tempo torna a maneira de pensar do povo que a conduz assim tanto mais sublime quanto mais numerosos eram os perigos a que estava exposto e sobre os quais tenha podido afirmar-se valentemente. Contrariamente uma paz longa encarrega-se de fazer prevalecer o espírito mercantil, porém com ele o baixo interesse pessoal, a covardia e moleza, e ainda de humilhar a maneira de pensar do povo” (Kant, 1992, p. 160).

O que ressalta em primeiro lugar deste trecho de Kant é que a valorização ética da guerra e do guerreiro não representava um exclusivo de Hegel mas algo que circulava no espírito do tempo; em segundo lugar,

que Kant, a chamar-se-lhe pacifista, era tudo menos um pacifista ingénuo, incapaz de ajuizar o fenómeno-guerra senão como mal histórico absoluto. Kant não hesita mesmo em falar da guerra como “algo de sublime”. E sublime, porque, para Kant, tal como mais tarde para Hegel, pode dizer-se que *a guerra faz falta* à higiene cívica dos povos.

Se quisermos confrontá-lo directamente às ideias hegelianas, o “pacifista” Kant evidencia o aspecto paradoxal de uma admiração entusiástica pela figura do soldado que não encontramos tão marcada em Hegel. É que para este a guerra só vale dentro dos estritos parâmetros conceptuais da sua filosofia geral de compreensão da razão-de-ser íntima daquilo que as coisas são. Donde que a “virtude de bravura” se recorte, para o militar, como virtude apenas formal. O valor efectivo da bravura prende-se exclusivamente ao seu fim último de defesa da soberania do Estado (Hegel, 1974, § 328). De facto, “the courage of the warrior is not simply the courage of risk but the courage of risking one’s life for the sake of an ethical ideal” (Verene, 1972, p. 179). Bravos podem ser os ladrões, os assassinos ou os aventureiros movidos pela ganância de ganhos materiais, também eles podem exibir a coragem de arriscar a vida pelos seus desígnios, mas daí não vem qualquer valia ética nem para os desígnios, nem para a coragem (Hegel, 1974, § 328). O que valoriza eticamente a bravura como atributo de classe do soldado não são as proezas espectaculares ou os sacrifícios nos teatros de guerra mas que proezas e sacrifícios se produzam ao serviço da finalidade universal de defesa do Estado. Assim, a bravura do homem de guerra vale no mundo moderno não a título de virtude pessoal de um indivíduo mas como o contributo de “um membro do todo”. Donde – observação fundamental para se compreender o alcance e limites da guerra no pensamento hegeliano e que lembra as passagens de Rousseau sobre a guerra como choque não entre indivíduos mas entre Estados – que a coragem militar deva ser dirigida não contra “outras pessoas tomadas individualmente, mas contra um outro todo hostil em geral, de maneira que a coragem pessoal aparece como coragem que já não é pessoal”, mas algo de “mecânico”, que se inscreve no espírito de universalidade que caracterizaria a era moderna. A invenção das armas de fogo não teria sido alheia a esta disposição do Espírito, antes a reforçaria, “e não foi por acaso que a invenção de tais armas transformou o aspecto puramente pessoal da coragem num aspecto mais abstracto” (Hegel, *Idem*).

O corolário é que, diferentemente dos lugares comuns da copiosa literatura de panegírico das virtudes do guerreiro em torno aos actos de destruição exercidos sobre outrem, a violência triunfante não merece de Hegel qualquer acolhimento de glorificação. A mais-valia ética atribuída à guerra estriba-se nos valores patrióticos de defesa do Estado, e tanto melhor se se puder prescindir de arrojados pessoais nos campos de batalha,

como o armamento moderno permite. No fundo, “Hegel propõe que na era do advento da ciência filosófica se deve converter as guerras em puros actos de razão, poupando o mais possível nas emoções e nos heroísmos. Aquiles e Heitor tornaram-se excedentes de mão-de-obra desejavelmente dispensáveis”. (Alves, 2004, p. 254)

Aliás, note-se que, como exercício no terreno, as virtudes da guerra são preponderantemente *negativas*. Se a guerra pode desempenhar o seu papel de termocautério ético que relativiza o relativo é porque gera limitações dolorosas aos direitos individuais, transporta destruição e provações, suscita pavores e sofrimento. Afinal, aquilo que, segundo Hegel, são os espaços da *positividade* – autonomia da pessoa, livre pensamento, reconhecimento recíproco dos direitos, vida de família – caem todos do lado da Paz.

Precisamente por isso um dos traços cruciais da filosofia hegeliana da guerra consiste na ideia de que a finalidade racional última de qualquer guerra *deve ser a definição dos termos da Paz*. “War in Hegel’s account is not an act of total destruction undertaken by one nation against another” (Verene, 1972, p. 171). A guerra (como empresa de razão) serve não para destruir mas para decidir disputas entre os “direitos absolutos” de cada Estado beligerante. Num quadro de racionalidade, a paz que preserve a sobrevivência do vencido deve figurar sempre como horizonte indefectível da guerra. Assumindo com toda a nitidez que as guerras “racionais” são por definição conflitos entre Estados, a posição de Hegel é claríssima acerca dos limites “civilizados” que devem circunscrever o conflito

“Devido ao facto de os Estados se reconhecerem mutuamente como tais, subsiste entre eles uma ligação de respeito recíproco como detentores de um valor em si e para si. Daí que no decurso das guerras a própria guerra se determine na perspectiva de não ser uma situação perpetuável. A guerra comporta, assim, a regra do direito das gentes de que se preserve a possibilidade de paz e, por exemplo, se respeitem os embaixadores, além de que não deve ser dirigida contra as instituições internas e a pacífica vida familiar e privada, ou contra os civis <privat Personen>. (Hegel, 1974, § 338)

E, sabe-se, a protecção dos não-combatentes permanece até hoje como preocupação preventiva e repressiva axial da legislação internacional vigente sobre os actos de guerra.

É abissal o fosso que separa esta concepção estritamente político-militar da guerra e a “Weltanschauung” de guerra pela guerra, de adoração da violência, de cultivo do ódio ao estrangeiro, de vontade demencial de domínio, que alimentará o imaginário de não poucos delírios ideológi-

cos que haveriam de povoar com terrível impacte os nossos tempos, como foi o caso dos nazi-fascismos. Vale a pena sublinhar a diferença, pois o pensamento hegeliano foi aproximado destas patologias com surpreendente irreflexão, por parte de alguns autores<sup>16</sup>. Mas não seria apropriado opostamente querer adoçar as ideias de Hegel como se não postulassem que a guerra é um ingrediente positivamente constitutivo da história humana. É certo que para Hegel o destino da guerra deve consistir em preparar a paz, que a guerra deve ser comandada não pelo ódio mas pela razão, que, como tal, deve deixar de fora dos seus cenários de destruição pessoas e infraestruturais civis, que o filósofo de Berlim veria o sinistro conceito de “guerra total” estimulado pela alta tecnologia industrial-militar como algo de criminoso, mas não por isso a guerra deixa de ser GUERRA. E não por isso deixa de ser diagnosticada por Hegel como um elemento de que se não pode prescindir nas relações entre Estados, se se quiser desatar nós górdios. Mais: sem a guerra o espírito de solidariedade activa dos membros de um povo amoleceria nos cálculos do comércio e dos egoísmos privados. Perpetuar a guerra seria uma aberração do espírito que a razão repele; querer perpetuar a paz, uma perigosa ilusão ou, pior, um pantanoso factor de decaímento cívico.

Situa-se neste ponto fulcral o desencontro entre a esperança kantiana da paz perpétua e a valorização hegeliana da guerra nas dialécticas da História. Há nas *Grundlinien der Philosophie des Rechts* de Hegel uma crítica directa ao Projecto de Kant que vale a pena reter:

“Não existe pretor que decida os diferendos entre Estados. Quando muito existem árbitros ou mediadores que, em qualquer caso, inter-vêm de maneira contingente, conforme a vontade particular dos Estados interessados. O projecto kantiano de paz perpétua, realizável por uma federação de Estados – federação que resolveria os conflitos e enquanto que potência reconhecida pelos Estados federados arbitraría os diferendos, tornando impossível o recurso à guerra para obter decisões – pressupõe a adesão unânime dos Estados. Só que uma tal decisão repousará sobre razões de ordem moral, religiosa ou outras e, em última instância, estará sempre dependente de vontades particulares soberanas, permanecendo, portanto, imersa na contingência” (Hegel, 1974, § 333).

Esta crítica mostra-se claramente insuficiente. Hegel passa por alto o republicanismo kantiano na ordem interna e o direito cosmopolita de

---

<sup>16</sup> Sem falar de intérpretes desprovidos de qualquer interesse, ou de obras historicamente distantes como o clássico *Hegel und seine Zeit* (1857), de R. Haym, vejam-se os ataques, não tão longínquos, de Popper em *The Open Society*, e, em polémica com Pelczynski e Avineri, o artigo ‘Hegel Rehabilited?’ de S. Hook.

protecção individual na ordem externa. Ora, como apreciámos no cap. anterior, estes dois elementos são verdadeiramente fundamentais na economia do argumento kantiano. Se os deixamos na sombra, falhamos a compreensão do alcance e pressupostos do projecto de Kant. Com efeito, limitando-se a dirigir o foco da crítica sobre o federalismo de Estados, Hegel obtém um ganho de causa fácil, pois, mesmo que, sem mais, se alcançasse um pacto federativo como o proposto por Kant, o pacto ficaria vulnerável às opções de governos nacionais movidos, por natureza e definição, pelos interesses particulares próprios. De facto, os governos dos Estados são “formas de sabedoria particular, não de providência universal” (Hegel, *Idem*, § 337). Nada garante, excepto a pura contingência de razões de poder, a perpetuidade dos tratados bilaterais ou multilaterais que subscrevam. No fundo, o pacto kantiano seria ferido pela fraqueza comum à generalidade do direito das gentes: a sua universalidade não supera o nível do dever-ser, e por isso mesmo as relações entre Estados alternam fases de respeito e fases de desrespeito dos tratados (Hegel, *Idem*, § 333); quebrada a anuência – e pode sempre ser quebrada – a necessidade da guerra como regulação de conflitos reaparece no horizonte. Revela-se aqui alguma coincidência de Hegel com Rousseau no que se chamou atrás resignação à guerra, embora seja hiante a separação entre ambos acerca da avaliação que fazem do fenómeno.

Sobraría a superação do recurso à guerra pela constituição de um governo mundial. Se para Kant a ideia é aceitável em tese mas muito dificilmente afirmável por hipótese, para Hegel nem isso. No pensamento hegeliano, que não cabe desenvolver neste artigo, a pluralidade dos Estados particulares, com os seus atributos constitutivos de independência e de soberania, é verdadeiramente o *nec plus ultra* “terreno” do que Hegel denomina por Espírito Objectivo, círculo ideal compreensivo da “objectivação” das obras humanas na história, na cultura <Bildung>, nas formações do relacionamento ético, *maxime* na política. A universalidade absoluta do Espírito – o denominado Espírito Absoluto – essa produz-se apenas e tão-só como *hegemonia das formas de pensamento* nas figuras da Arte, da Religião e da Filosofia<sup>17</sup>. Na história política não se pode esperar racionalmente, pouco importando aspirações sem suporte racio-

---

<sup>17</sup> Retomando uma aproximação ultra-sinóptica: “Ao (re)descobrir-se como o “elemento” comum das diferenciações históricas que o manifestam ou *objectivam*, o Espírito reconhece-se o mesmo nas particularidades desta segunda natureza, instituída pela acção humana (...) e pode, legitimamente, pensar-se como *absoluto*. Por três grandes vias de realização se desenvolve a esfera do “Espírito Absoluto”: a Arte, em que o Absoluto se efectiva pela intuição e como forma; a Religião, que o realiza pelo sentimento e como representação; enfim, a Filosofia (...) genuína “consciência” do Absoluto que nela devém diáfano como pensamento puro e emancipado que a si mesmo se pensa na identidade das suas várias figurações” (Alves, 1983, p. 140).

nal, ir além da particularidade dos Estados, o que instala irremediavelmente a guerra (embora com os constrangimentos de “civilidade” acima referenciados) na posição de árbitro de última instância dos conflitos inter-estatais.

Aparentemente, o tribunal do mundo foi reconhecendo bastas razões à razão de Hegel face às grandes linhas do contraposto projecto kantiano de paz, e nem precisamos de desenvolver esta afirmação, de visível que ela é. Devemos, no entanto, interrogarmo-nos se Hegel é tão convincente quanto parece e Kant tão pouco.

Em primeiro lugar, como sublinhei atrás, no plano da interpretação filosófica Hegel não convence. Omitir a análise da exigência republicana na constituição interna dos Estados e da necessidade de um direito cosmopolita dos indivíduos fere de morte a procedência da crítica hegeliana. Não é aceitável que se afaste com as costas da mão o projecto kantiano sem pelo menos discutir estes dois pressupostos, explicitamente alegados por Kant como essenciais, e a verdade é que Hegel nem sequer os menciona. Por outro lado, mesmo quanto à efectividade do pacto federativo de Paz, julgo que Kant não duvidaria também das suas fragilidades no presente histórico. A proposta de Kant dirige-se claramente ao *futuro*, e a um futuro longínquo, para ser atingido “pouco a pouco”, com a paciência da ideia que não tem pressa, em percurso que se sabe que vai ser feito de avanços e de recuos.

Estas observações são, porém, de simples técnica hermenêutica e valem o que valem. No confronto Kant/Hegel, realmente paradigmático, o que mais deve interessar são as mudanças no rumo das coisas submetidas ao julgamento da razão. Mudam no sentido de Kant? Confirmam Hegel? Infirmam ambos? Reservo algumas tentativas de resposta para a breve conclusão seguinte.

#### 4. Conclusão

Como vimos, a concepção de Hegel de que as relações internacionais se fixam num insuperável “estado de natureza” tendencialmente belicoso apoia-se em duas ideias basilares: por um lado, a de que a pretensão kantiana de se constituir convencionalmente uma federação de Estados para a Paz releva da pura contingência dos interesses que os Estados envolvidos defendam como seus, o que mantém a guerra (efectiva ou virtual) como última *ratio* no solucionamento de conflitos críticos; por outro lado, a ser assim, então as guerras apresentam-se como meios a que se pode apelar para solucionar conflitos nos casos de esgotamento da negociação diplomática. Mas este reconhecimento não garante de per si a racionalidade das guerras, e muitas delas são, de facto, manifestações de

irracionalidade crassa ou brutal. Para se manterem dentro de padrões de racionalidade, para serem conduzidas “com ordem e no sagrado respeito pelos direitos civis”, como pretendia Kant, as guerras devem ter um escopo militar *restrito* que deixe as populações civis a salvo dos efeitos de destruição e visar sempre a reconstituição das possibilidades de paz.

Tais são os requisitos de que a guerra se cumpra como acto de razão. Ora, assim como a invenção das armas de fogo, sublinhada por Hegel, alterou os parâmetros dos factos de guerra e a própria essência da guerra, o progresso da tecnologia militar do nosso tempo, ligado intimamente aos desenvolvimentos tecno-científicos da grande indústria, devastou o cenário hegeliano da guerra como empresa racional, por destruição dos seus pressupostos.

De facto, os tremendos efeitos de destruição e os massacres colossais das duas guerras mundiais do século XX fizeram da pretensão de civilidade da guerra segundo Hegel algo de brutalmente obsoleto. Com esses desastres humanos, ganhou uma realidade temível a visão apercebida por Clausewitz de que quanto mais grandiosos forem os motivos e os meios postos em movimento pela guerra mais esta se aproximará da sua forma abstracta e tenderá ao esmagamento do inimigo. Fins políticos e fins militares sobrepor-se-iam e a guerra seria cada vez mais guerreira e cada vez menos política (Clausewitz, 1976, p. 88).

O conceito e a prática de *guerra total*, associada a carnificinas de alta tecnologia, a envolver nas redes de violência e de devastação a generalidade das populações e todas as estruturas materiais da vida quotidiana, contrariam drasticamente o pressuposto hegeliano de racionalidade que consistiria na militarização *à outrance* da guerra, com exclusão dos civis, ressalvados casos extremos de ameaça à independência nacional. Nos cenários de guerra total, a tendência é para se inverter a equação: massacram-se os civis e preservam-se os militares como recursos humanos raros e de qualificação valiosa.

O surgimento e os progressos fulminantes do armamento nuclear, que continuam euforicamente o seu caminho, agora, segundo parece, no sentido de uma miniaturização “táctica” facilmente manejável, levam às últimas consequências o efeito filosófico, se me permitem dizê-lo assim, subentendido em todos estes desenvolvimentos. A ideia chave de Hegel é, como referi atrás, que a guerra pode ser, e nos casos de impossibilidade da via negociada é mesmo, o único instrumento disponível para a solução racional de conflitos entre Estados. A tecnologia militar avançada, com a sua roleta russa de terrores geridos à beira do abismo, em que se põe em jogo o cancelamento de qualquer futuro vivível para a inteira humanidade, trouxe algo de inédito à história do género humano: a suspeita paradoxal de que o formidável potencial adquirido pelos meios de guerra esvazia objectivamente a guerra de sentido útil. Dito de outra maneira: o

*recurso à guerra deixou de ser uma solução racional de conflitos.* Persistir num tipo de jogo competitivo que *pode* (e realmente pode) implicar a aniquilação dos contendores e a desapareição do próprio campo de jogo, recorta um caso limite intolerável de irracionalidade da razão. Em perda de pertinência pelo menos desde 1914-18, o paradigma hegeliano de resignação ao “ser” da guerra caduca quando deflagram as bombas de Hiroshima e de Nagasaki. Em paralelo, o “dever-ser” kantiano da paz reentra nos percursos da história.

Assegurar a paz num mundo de egoísmos em competição tornou-se a preocupação maior dos povos, agora que o recurso à guerra, mormente se envolver algum dos Estados que Hegel chama “os dominantes” numa dada época, pode significar, na expressão de Michel Lacroix, um puro e simples “humanicídio” (Lacroix, 1994). A emergência da questão ambiental, em larga medida imbricada nas questões militares, traz um fortíssimo acrescento ao arsenal dos terrores que nos afligem. A paz deixou de ser questão de desejo ou opção ao lado de outras, para se nos impor como *a questão prévia de todas as questões*. O futuro da humanidade, ou, mais precisamente, as possibilidades de que a humanidade tenha um futuro, prendem-se inexoravelmente à viabilidade de um estado de paz. Pensar a paz obriga a pensar uma dimensão cosmopolita dos destinos humanos, e isto é Kant puro.

Esta ligação intrínseca do espírito do tempo ao espírito de Kant não é para ser vista como um simples produto intelectual. Encontramo-la nas realizações jurídico-políticas básicas do relacionamento internacional (e, qualquer que seja o seu futuro imediato, a humanidade não as vai esquecer, tal não esqueceu os contributos da Revolução Francesa, apesar dos fracassos e até dos crimes revolucionários), nomeadamente a Carta das Nações Unidas e a Declaração Universal dos Direitos do Homem <DUDH>, fontes e inspiração de uma legislação de concretização densa e diversificada que faz mancha de óleo pelo mundo. Nas suas grandes linhas, esta matéria dá testemunho de um impressionante “poder de intuição profética” da parte de Kant (Friedrich, 1962, p. 139).

Se recapitularmos a renovada arquitectónica das relações entre os Estados e dos Estados com os cidadãos que nos envolve ideologicamente – em bosquejo grosseiro: a afirmação do direito à auto-determinação das nações; o reconhecimento e protecção dos direitos do homem por um “regime de direito”; o direito dos indivíduos e dos povos a que prevaleça um ordenamento da vida internacional que favoreça “o desenvolvimento de relações amistosas entre as nações” (preâmbulo da DUDH); o reconhecimento de que as justas exigências da moral, da ordem pública e do bem-estar geral só numa sociedade democrática podem encontrar satisfação; a interdependência estabelecida na Carta das Nações Unidas e na DUDH entre as estruturas internas do “Estado de Direito” e a possibilida-

de de um ordenamento externo de liberdade, de justiça e de paz – encontramos a inspiração do pensamento de Kant a cada esquina. Acima de tudo, teria, certamente, encantado Kant a verificação de que, embora por ínvios e sangrentos caminhos, a espécie humana pudera *aproximar-se* da consciência de que a paz perpétua, universal, não somente era desejável (como outros antes de Kant já tinham demonstrado) e concebível (o que também já fora demonstrado) mas necessária e inevitável (Friedrich, *Idem*).

Ao mesmo tempo, novos sopros de crise ameaçam de ruína um outro pilar da arquitectónica hegeliana: a soberania estatal como “valor supremo”. Como se sabe e tem sido copiosamente propagandeado, a soberania do Estado-Nação está a ser erodida internamente pela proliferação de colectividades intermédias e de múltiplos e pluriformes centros privados de representação dos interesses, que começam a ter mesmo na esfera das relações externas uma expressão que leva a falar-se do surgimento de uma “sociedade civil internacional” (Slaughter, 1995, Schutter, 1996, Alves, 2005, pp. 69-81) e, externamente, pela chamada globalização mundializante, tendencialmente federadora da decisão política. Nesta curva dos percursos da humanidade, pesam alterações cruciais nos cenários de guerra e paz e, a montante, os fantásticos desenvolvimentos tecnológicos com o seu cortejo de novas expectativas e de novas ameaças nas esferas entrecruzadas do social, do político, do cultural, do ambiental. Inopinadamente, o providencialismo kantiano revela-se “realista” e o “realismo” hegeliano parece obsoleto.

Fica em aberto a questão de se reflectir sobre se problemas mundiais não vão requerer obrigatoriamente qualquer coisa como o “Estado Mundial Homogéneo” que Alexandre Kojève julgou ver contido no pensamento de Hegel (Kojève, 1972, pp. 289 ss. e 1981, p. 586). Não creio que se possa pensar produtivamente o problema, seja em Kant, que, sem o recusar, dificilmente lhe reconhecia aceitabilidade prática, menos ainda em Hegel que, pesem as imaginosas pretensões de Kojève, negou explicitamente a procedência de verdadeiros poderes “terrenos” acima dos Estados particulares, ou em Rousseau que veria na ideia o cume do perigo, para não dizer certeza, do despotismo. De facto, nenhum deles pensou seriamente, a não ser pela negativa, a possibilidade e, sobretudo, a *desejabilidade* de um governo mundial dotado, designadamente, de meios de controlo, pela força, da guerra e do que à guerra conduz. Mas nós, humanos à entrada do século XXI, não nos podemos considerar dispensados de o *pensar*, talvez mais na sua expressão “civilizacional” cosmopolita do que como resposta política. Afinal, a marcha do mundo trouxe ao campo das realidades factores novos impensados (porque obviamente impensáveis) por um Rousseau, um Kant ou um Hegel, que fazem do problema uma polémica que, sem deixar de interessar à filosofia, a transborda por

todos os lados. Tal não será, porém, o quinhão dos problemas autenticamente filosóficos que batem à porta da filosofia, esse discurso de balanço e contas do real? Pensá-los, não será o nosso dever mínimo?

*N.B.: As traduções em português adoptadas neste artigo são da responsabilidade do autor, salvo outra indicação específica.*

## Referências

- Alves, J.L. 2005, *Ética & Contrato Social (Estudos)*, Lisboa: Edições Colibri.
- 2004, *O Estado da Razão. Da ideia hegeliana de Estado ao Estado segundo a ideia Hegeliana*, Lisboa: Edições Colibri.
- 1983, *Rousseau, Hegel e Marx. Percursos da Razão Política*, Lisboa: Livros Horizonte.
- Avineri, S. 1974, *Hegel's Theory of the Modern State*, Cambridge: CUP.
- Clausewitz, C.v., 1976, *Da Guerra* (trad. de Teresa B.P. Barroso), Lisboa: Perspectivas & Realidades.
- Erasmus, 1999, *A Guerra e Queixa da Paz* (trad. do latim de A. Guimarães Pinto), Lisboa: Edições 70.
- Friedrich, C.J., 1962, 'L'Essai sur la Paix. Sa position centrale dans la philosophie morale de Kant', em AA VV, "Annales de Philosophie Politique" – 4, Paris: PUF.
- Gagnebin, B., 1964, 'Notice' sobre 'Guerre et État de Guerre', em Rousseau, *Oeuvres Complètes* <OC>, vol.III, Paris: Gallimard, Bibliothèque de la Pléiade, p. 1899.
- Hassner, P., 1997, 'Rousseau and the Theory and Practice of International Relations', em C.Orwin & N.Tarcov (eds.), *The Legacy of Rousseau*, Chicago/London: The University of Chicago Press.
- Hegel, G.W.F., 1974, *Grundlinien der Philosophie des Rechts*, em K.H. Ilting (ed.), *Vorlesungen über Rechtsphilosophie, 1818-1831*, 2.º vol., Estugarda – Bad-Cannstatt: Frommann-Hoolzboog.
- Hobbes, T., 1995, *Leviatã* (trad. de J.Paulo Monteiro e M.B. Nizza da Silva), Lisboa: Imprensa Nacional-Casa da Moeda.
- Hoffmann, S., 1965, 'Rousseau, la guerre et la paix', em AA VV, "Annales de Philosophie Politique" – 5, Paris: PUF.
- Kant, I. 2005, *A Metafísica dos Costumes* (trad. de José Lamego), Lisboa: Fundação Calouste Gulbenkian.
- 2003, *Ideia de uma História Universal de um ponto de vista cosmopolita* (trad. de Rodrigo Naves e Ricardo R.Terra), São Paulo: Livraria Martins Fontes.
- 1988, *A Paz Perpétua e outros Opúsculos* (trad. de Artur Morão), Lisboa: Edições 70.
- Kojève, A., 1981, *Esquisse d'une phénoménologie du Droit*, Paris: Gallimard.
- 1972, *Introduction à la lecture de Hegel*, Paris. Gallimard.
- Lacroix, M. 1994, *L'Humanicide. Pour une morale planétaire*, Paris: Plon.

- Montesquieu, M. de, 1979, *De l'Esprit des Lois*, Paris: Garnier-Flammarion.
- Morgado, M., 2006, 'Rousseau e o Projecto de Paz Perpétua' em "Política Internacional", II Série, n.º 30, Lisboa: IPRIS / CIDEDEC.
- Philonenko, A., 1980, 'Hegel, Tolstoï et Clausewitz', em "*Revue Européenne des Sciences Sociales. Cahiers Vilfredo Pareto*", Tome XVIII, n.º 12, Genève: Librairie Droz.
- Rapoport, A., 1976, 'Prefácio' a C.v.Clausewitz (trad. de M.ª Teresa Ramos), *Da Guerra*, ed. cit. acima.
- Rousseau, J.J., 1964, *Oeuvres Complètes*, vols. I,II,III; 1969, IV; Paris: Gallimard, Bibliothèque de la Pléiade.
- Saint-Pierre, C.I. C., 1986, *Projet pour rendre la paix perpétuelle en Europe: 1713*, Paris: Fayard.
- Schutter, O.De, 1996, 'Sur l'émergence de la société civile en droit international: le role des associations devant la Cour européenne des droits de l'homme', em "European Journal of International Law".
- Slaughter, A.M., 1995, 'International Law in a World of Liberal States', em "European Journal of International Law".
- Starobinski, J., 1964, 'Introduction' a *Discours sur l'Origine et les Fondements de l'Inégalité*, em Rousseau, OC,III, ed.cit.acima, pp. XLII-LXXI.
- Stelling-Michaud, S., 1964, "Introduction" a *Écrits sur l'Abbé de Saint-Pierre*, em Rousseau, OC, III, ed.cit.acima, pp. CXX-CLVIII.
- Terra, R., 2004, *Kant & o Direito*, Rio de Janeiro, Jorge Zahar Editor.
- Truyol Y Serra, A., 1979, 'La guerra y la paz en Rousseau y Kant', em "Revista de Estudios Políticos", 8 (Nueva Época), Madrid: Centro de Estudios Constitucionales.
- Verene, D.P., 1972, 'Hegel's Account of War', em Z.A. Pelczinski (ed.), *Hegel's Political Philosophy*, Cambridge, CUP.

## Agradecimento

Este artigo foi publicado originariamente na "Revista Eletrônica Estudos Hegelianos" da Sociedade Hegel Brasileira, Ano 3.º-n.º 05 Dezembro 2006 <http://www.hegelbrasil.org/re05a.htm>, cuja anuência à presente publicação se agradece.

## RESUMO

1. Oposição de Rousseau ao sistema de Hobbes relativamente ao binómio 'estado de natureza' / 'estado social'. 2. A guerra como decorrência do 'estado social' e conflito entre Estados, segundo Rousseau. 3. Guerra e despotismo em Rousseau. 4. A distinção rousseauiana entre "guerra" e "estado de guerra". 5. A inevitabilidade da guerra num ambiente de pluralidade de entes políticos soberanos, nos pontos de vista de Rousseau e de Hegel. 6. O imperativo racional de Paz segundo Kant. 7. A Paz Perpétua como tarefa de realização histórica paulatina.

8. Republicanismo de Estado, cidadania e paz no pensamento kantiano. 9. A federação defensiva do “Zum ewigen Frieden” e a associação mundial de Estados como horizonte de esperança para a Paz. 10. O direito cosmopolita. 11. Hegel, ou a guerra como empresa racional insubstituível de solução de conflitos críticos entre os Estados. 12. A guerra como prolegómeno à virtude cívica em Hegel e também em Kant. 13. A profissionalização militar da “virtude da bravura” e os constrangimentos na condução da guerra como acto de razão segundo Hegel. 14. A nova tecno-ciência militar como factor de irracionalização da guerra. 15. O regresso de Kant.

Palavras-chave:

Estado de Natureza; Estado Social; “Guerra” e “Estado de Guerra”; Paz Perpétua; Republicanismo; Cidadania; Cosmopolitismo; Federação; Estado Mundial.

#### ABSTRACT

1. Rousseau versus Hobbes’ system regarding the opposition between ‘State of Nature’ and ‘Civil State’. 2. War as a consequence of the ‘Civil State’, as well as, according to Rousseau, a kind of conflict between States. 3. War and Despotism in Rousseau’s Thought. 4. The rousseauian distinction between “Guerre” and “État de Guerre”. 5. The War’s inevitability in a sovereign entities’ context, from the different points of view both of Rousseau and of Hegel. 6. The kantian rational Imperative of Peace 7. The Perpetual Peace as a progressive historical achievement. 8. Republican State, Citizenship and Peace according to Kant. 9. The defensive Federalism from the “Zum ewigen Frieden” and an Universal Association of States as hopeful prospects for Peace. 10. The Cosmopolitan Law. 11. The Hegelian view of War as a rational procedure to settle critical conflicts between States. 12. War as civic virtue training, according to Hegel, as well as to Kant. 13. The military “professionalism of courage” and the constraints of rational Wars conduct, according to Hegel. 14. The advanced military technology as a factor to make the War irrational. 15. Kant’s coming back.

Keywords:

State of Nature; Civil State; “War” and “State of War”; Perpetual Peace; Republicanism; Citizenship; Cosmopolitanism; Federation; Worldwide State.

# O LIBERALISMO EM JOHN RAWLS E A RESPOSTA AOS COMUNITARISTAS

*Denis Coitinho Silveira*  
Universidade Federal de Pelotas

## Introdução

A teoria da justiça como equidade foi apresentada por John Rawls em 1971, com a publicação da obra *A Theory of Justice*, que estabeleceu um novo marco em filosofia política na segunda metade do século XX, no mundo ocidental. Sua teoria da justiça como equidade parte de um pressuposto ético motivacional, com a pergunta pelas razões para o compromisso enquanto membro de uma comunidade moral, defendendo a tese da co-originalidade de liberdade (*liberty*) e igualdade (*equality*) em uma sociedade marcada pelo pluralismo razoável (*reasonable pluralism*) de doutrinas abrangentes (*comprehensive doctrines*), visando fornecer uma orientação filosófica e moral para as instituições democráticas.

Os comunitaristas, como Michael Sandel, Michel Wazer, Alasdair MacIntyre e Charles Taylor, tendem a interpretar a teoria da justiça como equidade como deontológica, procedimental, universalista (abstrata) e que estabelece a prioridade do justo sobre bem. Estas críticas comunitaristas a Rawls estão situadas no debate liberalismo-comunitarismo (*the liberal-communitarian debate*) ambientado na década de 80 e tiveram início após a publicação de *A Theory of Justice*, que propiciou um novo modelo de teoria da justiça para a filosofia política, gerando fortes críticas tanto dos libertarianos, como Nozick, ou dos igualitaristas, como Dworkin, bem como dos comunitaristas<sup>1</sup>. As críticas dos comunitaristas à teoria da justiça de Rawls podem ser sintetizadas em cinco teses, a saber: 1 – opera com uma concepção abstrata de pessoa que é consequência do modelo de representação da posição original sob o véu da ignorância;

---

<sup>1</sup> Ver a análise das principais críticas feitas à teoria da justiça de Rawls realizada por Véronique Munoz-Dardé em *La Justice Sociale: le libéralisme égalitaire de John Rawls*. Paris, Nathan, 2000.

2 – utiliza princípios universais (deontológicos) com a pretensão de aplicação em todas as sociedades, criando uma supremacia dos direitos individuais em relação aos direitos coletivos; 3 – não possui uma teoria da sociedade em função de seu contratualismo, trazendo como consequência uma atomização do social, em que a pessoa é considerada enquanto átomo isolado; 4 – utiliza a idéia de um Estado neutro em relação aos valores morais, garantindo apenas a autonomia privada (liberdade dos modernos) e não a autonomia pública (liberdade dos antigos), estando circunscrita a um subjetivismo ético liberal; 5 – é uma teoria deontológica e procedimental, que utiliza uma concepção ética antiperfeccionista, estabelecendo uma prioridade absoluta do justo em relação ao bem.

Meu objetivo é apontar que essas críticas podem ser facilmente respondidas, evidenciando que a teoria da justiça como equidade utiliza alguns mecanismos e pressupostos encontrados em modelos teleológicos/substanciais, a saber: possui uma concepção deontológica com grandes características teleológicas, na qual o justo e o bem são complementares; está circunscrita a uma concepção substancial de justiça, não sendo apenas procedimental; seu universalismo não se fundamenta no idealismo transcendental, pois não determina *a priori* os seus princípios de justiça, com a intenção de apontar para os aspectos aproximativos entre comunitaristas e liberais. Para tanto, parto das críticas realizadas pelos comunitaristas à teoria da justiça como equidade; posteriormente, analiso os aspectos teleológicos contidos em seu modelo deontológico; em seguida, destaco a intrínseca relação entre o procedimental e o substancial em sua teoria; por fim, apresento as respostas às críticas comunitaristas à Rawls, destacando a especificidade de sua concepção de justiça.

## 1. As Críticas dos Comunitaristas à Rawls

Para os comunitaristas, os liberais (universalistas) estariam simplesmente preocupados com a questão de como estabelecer princípios de justiça que poderiam determinar a submissão voluntária de todos os indivíduos racionais, mesmo de pessoas com visões diferentes sobre a vida boa. O que se estabelece como crítica é que, para os comunitaristas, os princípios morais só podem ser tematizados a partir de sociedades reais, a partir das práticas que prevalecem nas sociedades reais<sup>2</sup>. Para eles, em John Rawls, encontram-se premissas abstratas de base como a liberdade e a igualdade que orientam (ou devem orientar) as práticas legítimas. A

---

<sup>2</sup> Ver Chandran Kukathas; Philip Pettit, "A Theory of Justice" and Its Critics. Oxford, Polity, 1990, p. 111. Sobre debate entre os comunitaristas e os liberais ver o trabalho de Shlomo Avineri e Avner De-Shalit, *Communitarianism and Individualism*. Oxford, Oxford University Press, 2001.

questão colocada é que, na interpretação comunitarista, a prática tem precedência sobre a teoria, e não seria plausível que pessoas que vivem em sociedades reais identifiquem princípios abstratos para sua existência<sup>3</sup>. A crítica comunitarista aponta como insuficiente a tentativa de identificar princípios abstratos de moralidade através dos quais sejam avaliadas as sociedades existentes. A questão-chave é a negação de princípios universais de justiça que possam ser descobertos pela razão, pois, em sua avaliação, as bases da moral não são encontradas na filosofia, e, sim, na política. Os comunitaristas criticam o esquema contratualista da teoria da justiça de Rawls que procura compreender as estruturas da sociedade de uma forma idealizada. Também criticam a idéia de uma justiça procedimental que, de forma independente, possa oferecer uma base suficiente para as instituições sociais<sup>4</sup>. Para os comunitaristas, só é possível o estabelecimento de leis e regras para as instituições a partir de uma análise da tradição da comunidade e da moral efetivada por essa comunidade para a identificação de valores que podem ser aceitos por todos.

As principais críticas dos comunitaristas à teoria da justiça como equidade de John Rawls podem ser agrupadas em cinco teses que problematizam determinados aspectos do pensamento liberal. Em primeiro lugar, criticam a concepção abstrata de pessoa que seria consequência do modelo de representação da posição original sob o véu da ignorância, em que ter-se-ia a distinção entre a pessoa e suas concepções de bem. Para os comunitaristas a pessoa não pode possuir realidade de forma independente de sua concepção de bem, em função de ela ser constitutiva da identidade pessoal<sup>5</sup>. Uma segunda crítica se dirige à universalidade dos princípios da justiça na teoria da justiça como equidade de Rawls, na qual esses princípios deontológicos teriam a pretensão de aplicação em todas as sociedades e trariam, por consequência, a predominância dos direitos

---

<sup>3</sup> Ver Stephen Mulhall; Adam Swift, "Rawls and communitarianism". In: Samuel Freeman (Ed.). *The Cambridge Companion to Rawls*. Cambridge, Cambridge University Press, 2003, p. 460.

<sup>4</sup> Ver María Elósegui Itxaso, "Comunitarismo versus Liberalismo, estado de la cuestión". *Veritas*, Porto Alegre, v. 43, n. 2, junho/1998, p. 290.

<sup>5</sup> Este é o problema central apresentado por Michael Sandel em *Liberalism and the Limits of Justice*, isto é, que a teoria da justiça como equidade de Rawls opera com uma concepção de sujeito moral como um eu completamente dissociado de suas experiências contingentes. Para Sandel, uma pessoa com essas características seria incapaz de realizar escolhas morais, porque lhe faltariam a experiência e a motivação, invalidando sua capacidade de escolha. A concepção de pessoa que está contida na posição original não dá conta de inserir referências ao mundo empírico, revelando uma concepção de sujeito completamente desencarnado, sendo uma concepção formal, abstrata e distanciada das contingências e, sendo assim, incapaz de identificar as motivações necessárias. Ver Michael Sandel, *Liberalism and the Limits of Justice*. Cambridge, Cambridge University Press, 1982, pp. 20-28.

individuais em relação aos direitos sociais<sup>6</sup>. Os comunitaristas criticam a pretensão de universalidade do liberalismo e apresentam como alternativa uma proposta multiculturalista que evidenciaria que diferentes culturas incluem uma diversidade de valores e diferentes formas sociais e institucionais. Em terceiro lugar, criticam a concepção individualista e atomizada de pessoa na teoria da justiça como equidade, o que impediria a existência de uma teoria da sociedade no esquema procedimental contratualista (posição original sob o véu da ignorância), o que traria, por conseguinte, uma atomização do social<sup>7</sup>. Os comunitaristas identificam a matriz social a partir de um ponto de visto sócio-filosófico, como sendo a responsável pela formação de uma concepção de bem e, dessa maneira, criticam o ponto de vista liberal em que a sociedade seria vista como uma aventura cooperativa para o benefício individual, em que a sociedade é interpretada como uma associação privada formada por indivíduos que possuem interesses de maneira independente da comunidade. Uma quarta crítica é endereçada ao subjetivismo ético contido na teoria de Rawls que operaria com a idéia de um Estado neutro com respeito aos valores morais, garantindo apenas a liberdade de expressão dos indivíduos, isto é, a capacidade de decidir livremente e perseguir racionalmente uma certa concepção de bem<sup>8</sup>. O contraponto oferecido pelos comunitaristas destaca que o Estado

<sup>6</sup> Essa crítica é estabelecida principalmente por Michael Walzer em seu livro *Spheres of Justice*, apontando que toda teoria da justiça que se pretende filosófica e na qual se percebe a presença do filósofo que sai da caverna para descobrir princípios universais incorre em um fundamental erro, pois não respeita a cultura própria de uma comunidade política, criando um mecanismo artificial que não condiz com a realidade política da comunidade real. Para Walzer, a teoria de justiça rawlsiana erra quando pretende que as práticas da comunidade política sejam examinadas a partir da razão abstrata do filósofo e pensadas a partir de padrões abstratos e utópicos por ele construídos e identificados como princípios (Michael Walzer, *Spheres of Justice*. Oxford, Blackwell, 1983, pp. 15-16).

<sup>7</sup> O que está em questão é uma forte crítica a uma concepção individualizada e atomizada de pessoa, em que os direitos individuais estariam acima dos interesses da sociedade. Para Charles Taylor, as teorias liberais de justiça, em especial a teoria da justiça como equidade de Rawls, ao afirmarem a prioridade na escolha de fins por parte dos indivíduos, estariam afirmando os direitos individuais em sobreposição aos direitos da sociedade. Essa interpretação ressalta que a teoria liberal concebe a pessoa atomisticamente, sendo incapaz de explicar de forma adequada a questão da sociabilidade humana. A questão apontada é que o cerne das teorias liberais encontra-se nos direitos individuais e, sendo assim, as instituições liberais não possuem capacidade de avaliação da importância do apoio em relação às capacidades humanas que tornam possível a escolha individual. Para Taylor, as instituições deveriam estar preocupadas em garantir que o contexto social e político sirva de modelo para auxiliar no desenvolvimento das capacidades que possibilitam a escolha individual. Ver Charles Taylor, "Atomism", In *Philosophical Papers*. 2 vol. Cambridge, Cambridge University Press, 1985, pp. 187-210.

<sup>8</sup> Esta crítica é realizada por Alasdair MacIntyre, em *After Virtue*, afirmando que não é possível esperar que a investigação a respeito das estruturas sociais aconteça a partir de um ponto de vista desinteressado e imparcial e afastado da comunidade, e que isto possa servir como paradigma com valor moral positivo. A questão é a afirmação de uma razão

não deve ser neutro em relação a uma hierarquização dos valores, tendo a tarefa de fomentar esses valores, promovendo a virtude através da educação e excluindo os piores valores. Por último, a teoria da justiça como equidade de Rawls é interpretada como somente procedimental e deontológica, na qual imperaria uma neutralidade do Estado e das leis, com uma concepção ética antiperfeccionista, que estabelece uma prioridade absoluta do justo em relação ao bem<sup>9</sup>. A crítica comunitarista aponta a impossibilidade de separação entre a esfera pública, que operaria com critérios unitários, e a esfera privada, que resguardaria a prática das distintas concepções morais, em função de que determinadas visões morais incluem como parte dessa ética uma visão global do indivíduo, não podendo distinguir as concepções éticas das atuações e escolhas públicas<sup>10</sup>.

## 2. Teoria Deontológica/Teleológica

O objetivo de Rawls é elaborar uma teoria da justiça como equidade que se apresente como alternativa ao utilitarismo em suas diversas versões (*TJ* § 6: 25)<sup>11</sup>. Como, na teoria utilitarista, o bem se define de maneira independente do justo, esta teoria é caracterizada como teleológica e no, contratualismo de Rawls, seu objetivo é estabelecer a prioridade do justo em relação ao bem, a teoria da justiça como equidade se identifica como deontológica. O que é importante demonstrar é que a teoria teleológica que se mostra distante de forma absoluta da teoria da justiça como equidade é o utilitarismo clássico, isto é, o contraponto que é estabelecido por Rawls quer analisar as diferenças substanciais das duas doutrinas. Dessa forma, é possível analisar as semelhanças da teoria da justiça como equidade com outros modelos teleológicos, revelando que esta teoria não é puramente

---

prática como uma atividade ordenada que leve em consideração a perspectiva da comunidade que compartilha crenças sobre bens e disposições inseridos em práticas compartilhadas comumente. Ver Alasdair MacIntyre, *After Virtue. A Study in Moral Theory*. 2. ed. London, Duckworth, 1985, pp. 426-427.

<sup>9</sup> Para MacIntyre, a teoria da justiça como equidade de Rawls não contribui em nada com o objetivo de reconstrução da comunidade, insistindo em um projeto que está condenado ao fracasso absoluto, isto é, a um projeto que está centrado em um indivíduo racional atomizado que se sobrepõe à sociedade, em que os interesses individuais antecedem ao estabelecimento de laços morais entre si, sendo independente dessa criação, o que implica assumir uma ética antiperfeccionista que impõe uma prioridade do justo sobre o bem. Ver Alasdair MacIntyre, *After Virtue A Study in Moral Theory*. 2. ed. London, Duckworth, 1985, p. 419.

<sup>10</sup> Ver Cesar Augusto Ramos, "A crítica comunitarista de Walzer à teoria da justiça de John Rawls". In: Sônia Felipe (Org.), *Justiça como Equidade*. Florianópolis, Insular, 1998, p. 235.

<sup>11</sup> John Rawls, *A Theory of Justice (TJ)*. Cambridge, Mass, Harvard University Press, 2000 (Revised Edition).

deontológica, como é apresentada em seu modelo clássico, pois pressupõe elementos teleológicos como, por exemplo, o consequencialismo.

Rawls procura formular uma concepção de justiça como equidade (*justice as fairness*), colocando a equidade como base articuladora da justiça, tendo como objetivo central superar a debilidade teórica da filosofia moral predominante no mundo anglo-saxão, combatendo principalmente a tese utilitarista que prioriza o bem em relação ao justo. O resultado será uma teoria moral deontológica e não-naturalista, uma teoria que estabelece a prioridade do justo (*right*) sobre o bem (*good*), capaz de dar um fundamento filosófico a esse dever ou à noção de justiça que deve ser ontologicamente anterior a qualquer concepção empírica do bem. Sua proposta é estabelecer uma concepção de justiça que generalize e eleve a um plano superior a teoria contratualista de Locke, Rousseau e Kant, estabelecendo um construtivismo de tipo kantiano. O papel da justiça é especificar os direitos e deveres básicos dos cidadãos e determinar as partes distributivas apropriadas, sendo a justiça a virtude mais importante das instituições sociais, significando que cada pessoa possui uma inviolabilidade normativa fundada na justiça (*TJ* § 1: 3). O objetivo primário da justiça é a estrutura básica da sociedade, isto é, a forma pela qual as instituições sociais (constituições e acordos) distribuem direitos e deveres fundamentais e determinam a divisão de vantagens vindas da cooperação social. O conceito de justiça, então, se define pela atuação de seus princípios na atribuição de direitos e deveres e na definição da divisão apropriada de vantagens sociais, não constituindo conflito com a noção tradicional de justiça (*TJ* § 2: 10). É possível perceber, inicialmente, que por mais que a intenção de Rawls seja estabelecer uma concepção deontológica em *TJ*, ele não consegue escapar de uma perspectiva consequencialista, em que as consequências são fundamentais para a valoração moral de um ato, distinguindo-se de uma visão estritamente deontológica, na qual as consequências não são levadas em consideração para o estabelecimento do valor moral de uma ação, por basear-se somente em critérios absolutos. Esse consequencialismo, que está associado a uma perspectiva teleológica, é percebido na justiça como equidade no momento em que se compreende a justiça como a virtude mais importante das instituições sociais e se identifica a estrutura básica como objeto da justiça e não a correção ou incorreção moral de conduta dos agentes particulares, estabelecendo uma relação necessária com as consequências ou os efeitos que as várias configurações institucionais possuem para a distribuição de benefícios e encargos (direitos e deveres) na sociedade, constituindo-se como uma teoria “consequencialista-contratual”<sup>12</sup>.

---

<sup>12</sup> Sobre o papel do consequencialismo na teoria da justiça como equidade ver Thomas Pogget, “Three problems with Contractarian-Consequentialist ways of assessing social

Rawls propõe uma teoria contratualista (que opera em um plano mais abstrato que as teorias contratualistas clássicas), apresentando uma concepção de justiça que surge de um consenso original e estabelece princípios para a estrutura básica da sociedade. Em uma posição original de igualdade, pessoas livres e racionais que têm a preocupação de promover seus interesses aceitam princípios como definidores dos termos básicos de sua associação. Esses princípios têm a função de regular todos os acordos, bem como as formas de governo e os tipos de cooperação social, e é essa maneira de interpretar os princípios da justiça que é identificada com a justiça como equidade. A concepção exposta por Rawls é a da justiça como equidade, que opera com uma noção pública da justiça específica de uma sociedade bem-ordenada. O que significa encontrar princípios defensáveis por um conjunto de seres racionais em uma situação de igualdade inicial, pois só a partir da igualdade, esses seres racionais serão capazes de colocarem-se de acordo e decidirem imparcialmente. É essa imparcialidade, equidade (*fairness*), o que define propriamente a justiça. Dessa forma, os indivíduos chamados a optar por uma idéia de justiça serão seres racionais e mutuamente desinteressados. Estarão dispostos a perseguir os fins, especificando os meios para alcançá-los, e capazes de atuar sem buscar unicamente a satisfação de seus interesses privados, capazes de comprometerem-se na elaboração de um ideal de justiça. O que está em jogo é apresentar um modelo procedimental de representação, uma situação imaginária de imparcialidade, em que não entrem em ação referências contingentes. Em uma posição original (*original position*), os princípios de justiça são escolhidos sob o véu da ignorância (*veil of ignorance*), em que ninguém conhece as condições particulares. Ninguém conhece o seu lugar na sociedade, a posição de sua classe ou *status* social, sua sorte na distribuição de habilidades naturais, sua inteligência, força etc. Conhecem apenas algo tão impreciso como as bases elementares da organização social e da psicologia humana. As pessoas, sob o véu da ignorância, escolhem os princípios de justiça como resultado de um consenso ou ajuste equitativo. As partes que entram em consenso na posição original, sob o véu da ignorância, são racionais e desinteressadas (não possuindo interesse no interesse das outras) e, sendo assim, não podem escolher um princípio utilitário porque não garantiria vantagens e/ou direitos para uma minoria em benefício de uma maioria. As partes escolheriam, então, dois princípios. O primeiro princípio escolhido seria aquele que exigiria a igualdade na atribuição de deveres e direitos básicos, assegurando, assim, a liberdade. O segundo princípio escolhido seria aquele que afirmaria que as desigualdades econômicas e

sociais, como desigualdade de riqueza e autoridade, são justas se resultarem em benefícios para cada um e especialmente para os membros menos favorecidos da sociedade, sendo que esses princípios possuem uma ordem lexicográfica entre eles (*TJ* § 11: 53). Mas, por que as partes não poderiam escolher um princípio utilitário que não garantiria vantagens e/ou direitos para uma minoria em benefício de uma maioria e por que escolheriam o segundo princípio, que estabelece que as desigualdades são justas se resultarem em um aumento de vantagens para os menos favorecidos? Parece ser provável que, em uma situação de incerteza, a escolha do ponto de vista racional utilizasse o princípio da utilidade, que afirma que a ação é válida moralmente se maximizar o que é o bem (felicidade, bem-estar, preferências)<sup>13</sup>. O que as leva à negação do princípio utilitário e à afirmação do princípio da diferença é o pressuposto de uma ética das virtudes, que considera a igualdade dos seres humanos como pessoas éticas, que têm uma concepção de bem e senso de justiça<sup>14</sup>, isto é, na posição original, estão pressupostas premissas morais que não podem ser apagadas (escondidas) pelo modelo procedimental contratualista pretendido, a saber: um critério forte de igualdade moral e um pressuposto motivacional de que é possível agir segundo um senso de justiça<sup>15</sup>.

Já na posição original, sob o véu da ignorância, as pessoas que escolhem os princípios de justiça para orientar a estruturação social possuem ponderadas convicções sobre a justiça (*our considered convictions of justice*) (*TJ* § 4: 18)<sup>16</sup>. Essas convicções sobre a justiça já estão pressupostas – mesmo na posição original sob o véu da ignorância – bastando

<sup>13</sup> Segundo Harsanyi, na posição original sob o véu da ignorância, a melhor escolha racional em condições de incerteza deve encontrar-se em um princípio de maximização da utilidade média e não o princípio da diferença defendido por Rawls. Ver J. Harsanyi, "Can the Maximin Principle Serve a Base for Morality? A critique of John Rawls's theory". *American Political Science Review*, v. 69, 1995, pp. 594-606.

<sup>14</sup> *TJ* § 3: 11: "For given the circumstances of the original position, the symmetry of everyone's relations to each other, this initial situation is fair between individuals as moral persons that is as rational beings with their own ends and capable, I Shall assume, of a sense of justice.

<sup>15</sup> Clark Wolf interpreta que as duas faculdades morais (senso de justiça e concepção de bem) são elementos cruciais para a concepção de cidadãos como livres e iguais, sendo que a capacidade de senso de justiça é necessária para possibilitar a cooperação social. Ver Clark Wolf, "Fundamental rights, reasonable pluralism and the moral commitments of liberalism". In: Davion ; Wolf (Eds.). *The Idea of a Political Liberalism: essays on Rawls*. Lanham and Oxford, Rowman & Littlefield Publishers, 2000, p. 105.

<sup>16</sup> Na interpretação de Kenneth Baynes, a posição original não representa a situação de escolha baseada simplesmente em uma noção neutra de racionalidade, e isto porque ela pressupõe uma concepção de sociedade bem-ordenada (*well-ordered society*) e pessoa (*person*) que possui uma compreensão do que é justo. Ver Kenneth Baynes, "Rawls's model-conception of the person". In: *The Normative Grounds of Social Criticism: Kant, Rawls, Habermas*. Albany, Suny Press, 1992, pp. 125-135.

agora a teoria da justiça definir a regra que efetive a justiça<sup>17</sup>. Aceitar os princípios de justiça equivale a subscrever uma determinada noção de bem comum, pois o que obriga a estabelecer certos procedimentos específicos, visando garantir a equidade é uma determinada compreensão da vida humana e, portanto, uma concepção de bem<sup>18</sup>. Na posição original, sob o véu da ignorância, se dá por pressuposto o direito dos bens primários (*primary goods*) (liberdades fundamentais, oportunidade, renda, riqueza e auto-respeito), já que estes constituem as condições necessárias para que as diferenças pessoais cheguem a satisfazer suas diversas concepções de bem (*TJ* § 15: 78-81)<sup>19</sup>. Os bens primários são aceitos sobre a base de uma determinada concepção de personalidade moral, a qual subjaz à noção de justiça como equidade<sup>20</sup>. Revela-se, assim, a finalidade específica do equilíbrio reflexivo (*reflective equilibrium*), que é uma situação de avanços e recuos na posição original, em que se estabelecem os princípios e consensos acerca do bem, estabelecendo um diálogo permanente entre os princípios e os juízos particulares (*TJ* § 4: 18).

Evidencia-se que a proposta de John Rawls é deontológica, pois não especifica o bem de maneira independente do justo ou não interpreta o justo como maximizador do bem. Sua proposta é construir uma teoria procedimental de justiça. As partes envolvidas na posição original não se movem a partir de uma concepção prévia de dever ou justiça. A justiça é o resultado imediato de um procedimento, sendo uma justiça procedimen-

---

<sup>17</sup> Adina Schwartz defende o posicionamento que a teoria da justiça como equidade é mais teleológica do que Rawls gostaria de admitir. Isto porque há premissas teleológicas que subjazem à posição original sob o véu da ignorância, como se mostra pela presença dos juízos particulares de justiça (*our judgments of justice*) no método do equilíbrio reflexivo (*reflective equilibrium*). Adina Schwartz. "Moral neutrality and primary goods". *Ethics* 83 (1973), 294-298.

<sup>18</sup> Charles Taylor, in "Le Juste et le Bien", *Revue de Métaphysique et de Morale*. Paris, anné 93, n.1, jan/mars, 1988, pp. 33-56, defende a idéia de que toda teoria que estabelece a prioridade do justo em relação ao bem, encontra-se fundamentada em uma concepção de bem, pois o que estabelece a obrigatoriedade de estabelecer certos procedimentos é uma certa compreensão da vida humana em uma doutrina antropológica e, sendo assim, em uma concepção específica de bem.

<sup>19</sup> Stéphane Chauvier aponta que o motivo para introduzir uma noção como a de bens primários possui uma dupla exigência de neutralidade e de compatibilidade com a responsabilidade individual que pesa sobre a teoria liberal de justiça social. Ver Stéphane Chauvier, "Biens premiers et besoins fondamentaux". In: Cathérine Audard (Coord.). *John Rawls: politique et métaphysique*. Paris, PUF, 2004, p. 70.

<sup>20</sup> Paul Ricoeur defende a idéia de que a teoria deontológica usada por Rawls não é desprovida de perspectivas teleológicas, pois na posição original, embora não se saiba sobre sua concepção de bem, já se sabe que os indivíduos preferem ter mais bens sociais em relação a ter menos. Ver em Paul Ricoeur, "On John Rawls' *A Theory of Justice*: is a pure procedural theory of justice possible?" *International Social Science Journal* 42 (1990), 557.

tal pura (*pure procedural justice*). Entretanto, as pessoas são movidas pelo interesse moral, pela capacidade de serem eqüitativos, interesse esse que se faz específico na formulação de bens primários, em que está pressuposto que todos têm direito a uma igual parcela dos bens primários produzidos em uma sociedade. Aqui, se percebe claramente o limite de uma teoria de justiça procedimental, em função de, na justiça como eqüidade, se reconhecer a necessidade de uma precompreensão de bem ou dos bens que a sociedade vai distribuir. A posição original é o local no qual se concordam com princípios que proporcionam que os bens sejam repartidos de forma justa, eqüitativa, e tem como pressuposto essencial uma ponderada convicção sobre a justiça, que garante bens como a liberdade, a vida, a igualdade e bens sociais mínimos para a sobrevivência, assumindo claramente um caráter igualitário, inserindo, de uma certa maneira, algum conteúdo no esquema formal (deontológico), operando uma complementaridade entre o justo e o bem<sup>21</sup>. Esta aproximação em direção a um modelo teleológico serve, também, para objetar a respeito de interpretações que têm por objetivo a associação da teoria da justiça como eqüidade com as teorias utilitaristas, que identificam a escolha dos princípios da justiça na posição original com o desejo racional de satisfação individual.

### 3 Teoria Procedimental/Substancial (Universalista, mas não-Transcendental)

Em *TJ* § 87, no qual Rawls procura fazer alguns comentários finais a respeito de sua teoria da justiça como eqüidade, identifica, como sua intenção, desenvolver uma teoria substantiva de justiça (*TJ* § 87: 507). A questão colocada é procurar identificar as características fundamentais da justiça como eqüidade, demonstrando a discordância com as teorias éticas que se utilizam da justificativa cartesiana (dedutiva) ou da justificativa naturalista. Rawls destaca que a obra *TJ* foi dividida em três partes (*Theory* – Teoria, *Institutions* – Instituições e *Ends* – Objetivos) e que cada parte propiciou apoio à outra, dando uma idéia de todo ordenado. Na primeira parte (*Theory*), acontece a apresentação dos elementos essenciais da estrutura teórica e a argumentação em favor dos princípios da justiça com base em estipulações razoáveis em razão da escolha dessas concepções. Na segunda parte (*Institutions*), Rawls examinou os tipos de instituições prescritas pela justiça como eqüidade e os tipos de deveres e obrigações que ela impõe. A terceira parte (*Ends*) verifica se a justiça

---

<sup>21</sup> Ver o texto de Samuel Freeman sobre a congruência do direito (*right*) e bem (*good*) e seus limites em “Congruence and the Good of Justice”. In: S. Freeman (Ed.). *The Cambridge Companion to Rawls*. Cambridge, Cambridge University Press, 2003, pp. 277-315.

como equidade é uma concepção viável, obrigando à investigação sobre a estabilidade e sobre a relação entre o justo e o bem (*TJ* § 87: 506-514). Rawls confirma que essas considerações não determinam o reconhecimento inicial dos princípios, mas o confirmam, em função de mostrar que a natureza humana permite que a escolha original seja implementada, abrindo espaço para uma interpretação moral da natureza humana (*TJ* § 87: 514).

Em *Political Liberalism* IV, 7, Rawls analisa a passagem de um consenso constitucional (*constitutional consensus*) para um consenso sobreposto (*overlapping consensus*)<sup>22</sup>. A profundidade (*depth*) de um consenso sobreposto determina que seus princípios e ideais políticos tenham por base uma concepção política de justiça que faça uso das idéias fundamentais de sociedade e pessoa da forma especificada pela justiça como equidade. A extensão (*breadth*) do consenso sobreposto obriga a esses princípios irem além da abrangência dos princípios políticos no horizonte de procedimentos democráticos, estabelecendo certos direitos substantivos (*substantives rights*), como a liberdade de consciência e pensamento, igualdade equitativa de oportunidades e princípios que atendam às necessidades básicas (*PL* IV, 7.1: 164). Para Rawls, um consenso constitucional é “restrito demais” (*too narrow*), em função de ser um consenso puramente político e procedimental que não terá possibilidade de promulgar uma legislação que abordará os fundamentos constitucionais e as questões de justiça básica. Aqui, se revela a importância da extensão do consenso sobreposto que estabelece uma legislação que garante a liberdade de consciência (*liberty of conscience*) e pensamento (*freedom of thought generally*), a liberdade de associação (*freedom of association*) e movimento (*freedom of movement*) e a satisfação das necessidades básicas dos cidadãos (*basic needs of all citizens*), garantindo a participação na vida política e social (*PL* IV, 7.3: 166)<sup>23</sup>. Essa abordagem do consenso sobreposto a respeito de sua profundidade, extensão e especificidade revela que a justiça como equidade utiliza-se de princípios substanciais de justiça e não somente de princípios que respeitam o procedimento justo<sup>24</sup>.

<sup>22</sup> John Rawls, *Political Liberalism* (*PL*). New York, Columbia University Press, 1996.

<sup>23</sup> Em *Justice as Fairness* (*JF*), Rawls trata da noção de consenso sobreposto e conclui afirmando que (1) não há garantia de que a justiça como equidade possa alcançar o apoio de um consenso sobreposto, dadas as visões abrangentes existentes em sociedade, mas (2) quer articular uma concepção de justiça para um regime constitucional que seja defensável em si mesma e também que possa ser endossada por todos (*JF* I, § 11: 37-38). John Rawls, *Justice as Fairness. A Restatement*. Edited by Erin Kelly. Cambridge, Mass, Harvard University Press, 2001.

<sup>24</sup> Brian Barry defende o argumento de uma circularidade não-viciosa em Rawls, em que o critério da aceitabilidade razoável de princípios confere uma certa substância à idéia de igualdade fundamental ao mesmo tempo em que deriva dessa mesma idéia. É a idéia de uma sociedade bem-ordenada como sendo aquela que a igualdade humana funda-

Em *PL V*, 5, Rawls ressalta que a justiça como equidade não é neutra no sentido procedimental (*is not procedurally neutral*), pois seus princípios de justiça são substantivos e expressam mais que valores puramente procedimentais (*procedural values*)<sup>25</sup>. Fica ressaltado que a forma de neutralidade da justiça como equidade não pode ser confundida com algumas formas de liberalismos que defendem uma neutralidade por não utilizarem nenhuma idéia do bem, somente as puramente instrumentais. A justiça como equidade pretende ser objeto de um consenso sobreposto, a saber, como um todo pretende articular uma base pública de justificação para a estrutura básica de uma sociedade bem-ordenada, partindo de idéias que estão subjacentes à cultura pública e abstraindo as doutrinas abrangentes. Seu objetivo é encontrar um terreno comum, um terreno neutro político como objetivo de um consenso sobreposto. Rawls considera que a justiça como equidade pode encorajar certas virtudes morais como as de tolerância, senso de justiça e razoabilidade e afirmar a superioridade de certas formas de caráter moral (*PL V*, 5.4: 194). A questão que já tinha sido identificada por Rawls é que as idéias de bem podem ser introduzidas para a complementação da concepção política de justiça, desde que essas idéias de bem sejam políticas, isto é, desde que estejam identificadas com uma concepção política razoável de um regime constitucional. Essas virtudes morais associadas às idéias de bem estão vinculadas aos princípios de justiça política e, sendo assim, são compatíveis com o liberalismo político. Essa concepção de regime constitucional que favorece a tolerância, desencorajando as discriminações religiosas ou sociais não assume a forma de um Estado perfeccionista. Esse Estado se vale de medidas razoáveis para fortalecer as diversas formas de sentir e pensar que dão sustentação à cooperação social equitativa entre seus cidadãos livres e iguais (*PL V*, 5.4: 195). Entretanto, podemos perceber que essa concepção de Estado que assume certas virtudes político-morais não pode ser confundida com a interpretação do liberalismo clássico de um Estado mínimo. A justiça como equidade assume certas virtudes políticas para a garantia da equidade social, demonstrando, assim, a substancialidade de seus princípios e, também, a aproximação a uma ética das virtudes<sup>26</sup>.

---

mental é reconhecida pela partes. Ver Brian Barry, *Justice as Impartiality*. Oxford, Clarendon Press, 1995, p. 8.

<sup>25</sup> *PL V*, 5.3: 192: "Justice as fairness is not procedurally neutral. Clearly its principles are substantive and express far more than procedural values, and so do its political conceptions of society and person, which are represented in the original position".

<sup>26</sup> Analisando a circularidade de *TJ*, que, nas partes da *Theory e Institutions*, utiliza-se da justiça como princípio e, na parte que trata dos *Ends*, trata da justiça como virtude, percebe-se uma circularidade que aponta para uma aproximação entre a ética deontológica e a ética das virtudes. Isso porque o princípio da justiça passa a ser compreendido

Em *PL VII*, 9, Rawls adverte da importância de incorporar uma forma ideal para a estrutura básica (*basic structure*), além do elemento de justiça procedimental pura, para a determinação das partes distributivas de maneira eqüitativa (*PL VII*, 9: 281). Uma questão essencial, então, é investigar a respeito do papel específico da estrutura básica, a saber, a partir de qual princípio as pessoas morais livres e iguais podem aceitar a argumentação de que as desigualdades sociais e econômicas decorrem da boa ou má sorte ou das contingências históricas e naturais? A resposta apresentada é que as partes, como pessoas morais, livres e iguais partirão da suposição de que todos os bens primários, como renda e riqueza, deveriam ser iguais, levando em consideração os requisitos organizacionais e a eficiência econômica. A partir desse raciocínio, não seria justo (ou razoável) se contentar com uma divisão igual. A estrutura básica, então, deve permitir desigualdades econômicas e organizacionais, considerando-se que estas desigualdades melhorem a situação de todos, especialmente a situação dos menos privilegiados, desde que as desigualdades sejam uma coerência com a liberdade igual e a igualdade eqüitativa de oportunidade (*PL VII*, 9: 282). Sendo a divisão igual o ponto de partida, os que estão em uma situação em que menos se beneficiam possuem um poder de veto. Dessa maneira, as partes chegam ao princípio da diferença. Para a compreensão do princípio da diferença, é importante destacar, que os dois princípios de justiça, quando operam juntos, incorporam um elemento fundamental de justiça procedimental pura na repartição das parcelas distributivas. Esta é a insuficiência e o limite da justiça procedimental pura, pois não estabelece o que é o seu conteúdo distributivo, não estabelecendo o que deve ser objeto de distribuição (*PL VII*, 9: 283). Em função desse raciocínio, temos que os princípios de justiça, e, em especial, o princípio da diferença, aplicam-se aos princípios públicos e às políticas mais importantes que regulam as desigualdades sociais e econômicas<sup>27</sup>. Os princípios de justiça não exigem a distribuição igual, mas revelam a idéia basilar que ninguém deve possuir menos do que receberia numa divisão igual de bens primários e, também, que, quando a cooperação social possibilitar uma melhora em termos gerais, as desigualdades que

---

enquanto uma virtude moral, entretanto, esta virtude não vai além de sua função orientadora, o que não resulta em uma fundamentação tradicional da esfera da justiça. Creio que é possível pensar em uma complementaridade entre uma ética dos princípios e uma ética das virtudes, interpretando a virtude moral como uma outra face do princípio moral que possui a função de lhe confirmar a validade.

<sup>27</sup> A aplicação do princípio da diferença acontece na tributação de renda e propriedade, na política fiscal e econômica e no contexto institucional (direito público, normas legais) das transações específicas. Ver Philippe Van Parijs, "Difference Principles". In: Samuel Freeman (Ed.). *The Cambridge Companion to Rawls*. Cambridge University Press, 2003, pp. 200-240.

existem devem beneficiar aqueles que estão em uma situação mais desfavorecida, tendo por base de referência a divisão igual<sup>28</sup>. Os princípios de justiça têm a finalidade de especificar uma forma ideal para a estrutura básica, forma essa que restringirá e ajustará os processos institucionais e procedimentais<sup>29</sup>. Essa análise a respeito do papel dos princípios de justiça nos aponta, novamente, para os limites de uma teoria puramente procedimental de justiça, que não contém princípios estruturais para uma ordem social justa e, assim, não oportuniza um critério mais forte que tenha como objetivo político eliminar a injustiça e esclarecer a respeito das mudanças para uma estrutura básica justa da sociedade. Essa é a defesa do ponto de vista de uma justiça substancial, em que se percebe a especificação dos princípios estruturais fundamentais, apontando os elementos essenciais da ação política, que servem como fundamentação racional da equidade social<sup>30</sup>. Essa interpretação do papel forte dos dois princípios de justiça, que devem garantir os bens sociais primários para a estrutura básica da sociedade, revela o aspecto substantivo da justiça como equidade e demonstra a idéia que uma teoria procedimental de justiça não é autônoma, contribuindo para a efetivação de um sentido substancial de justiça que está pressuposto.

É de fundamental importância fazer referência ao texto *Replay to Habermas*, em que, na quinta parte, Rawls debate com Habermas a respeito da questão da justiça procedimental *versus* justiça substantiva, esclarecendo seu posicionamento de defesa de uma concepção liberal substantiva de justiça. Habermas, depois de estabelecer as objeções<sup>31</sup> a

---

<sup>28</sup> Este é o argumento utilizado por Scanlon que aponta que a tese central do princípio da diferença constitui-se na idéia de que as instituições básicas da sociedade possuem uma base cooperativa, tomando os cidadãos como parceiros iguais. T. M. Scanlon, "Rawls' Theory of Justice". In: Norman Daniels (Ed.) *Reading Rawls*. Stanford, California, Stanford University Press, 1989, p. 204.

<sup>29</sup> A teoria da justiça como equidade se ocupa dos princípios que vão orientar a estrutura básica da sociedade e não as escolhas de nível privado, princípios esses que se constituem como objeto de uma teoria de justiça social.

<sup>30</sup> PL VII, 9: 285: "A purely procedural theory that contained no structural principles for a just social order would be of no use in our world, where the political goal is to eliminate injustice and to guide change toward a fair basic structure. A conception of justice must specify the requisite structural principles and point to the overall direction of political action".

<sup>31</sup> Jürgen Habermas, "Reconciliation through the public use of reason: remarks on John Rawls Political liberalism". *The Journal of Philosophy*, XCII, n.3, 1995. A primeira objeção de Habermas é a dúvida se o esquema da posição original é adequado para assegurar a imparcialidade de princípios de justiça deontológicos. Em segundo lugar, destaca que Rawls deveria separar as questões de aceitação. Fica a suspeita de que a neutralidade de sua concepção de justiça política frente às concepções de mundo inválida a pretensão de validade cognitiva. Em terceiro lugar, para Habermas, essas duas decisões estratégicas têm como consequência uma construção de um Estado de direito

alguns aspectos da realização do projeto rawlsiano, tece algumas considerações a respeito do contraponto entre a justiça procedimental em relação à justiça substancial. Habermas propõe uma teoria procedimental da moral e do direito limitada aos aspectos procedimentais do uso público da razão que desenvolve o sistema de direitos a partir da idéia de sua institucionalização jurídica. Habermas propõe que a filosofia se limite ao esclarecimento do ponto de vista moral e do procedimento democrático e à análise das condições do discurso e à negociação racional, de um ponto de vista puramente reconstrutivo; sendo que, as respostas substanciais que precisam ser dadas se deixa a cargo dos participantes, o que não exclui o filósofo de participar da discussão pública no papel de intelectual e não no papel de especialista.

Rawls responde à acusação de Habermas de que a teoria da justiça como equidade é substantiva em vez de procedimental. A justiça procedimental estabelece a justiça de um procedimento ou é o procedimento que tem o valor de imparcialidade, enquanto a justiça substantiva espera a justiça de seu resultado. Para Rawls, existe uma conexão entre a justiça procedimental e a substantiva, como se pode observar a partir de dois casos, a saber: no primeiro, teríamos a justiça procedimental perfeita, como procedimento de sentido comum de dividir um pastel (igual divisão); no segundo, teríamos a justiça procedimental imperfeita, como em um juízo criminal, em que nenhum procedimento criminal pode garantir que condena o acusado se, e somente se, o acusado cometeu o crime. Dessa forma, a justiça procedimental depende da justiça substantiva (RH § 5.1: 421)<sup>32</sup>. Para Rawls, não é possível uma legitimidade procedimental sustentada sobre si mesma, sendo necessária uma justiça substantiva. Os cidadãos, na sociedade civil, não usam a idéia de justiça como equidade como uma plataforma, conduzidos pelo filósofo (*expert*), de onde julgam os ordenamentos e políticas existentes. Os cidadãos têm que possuir algumas idéias do direito e da justiça, possuindo alguma base para a sua reflexão. Segundo Rawls, Habermas considera que sua concepção se limita aos aspectos procedimentais do uso público da razão; pelo uso regular da idéia de legitimidade, mais do que pela idéia de justiça. Rawls chama a atenção para a diferença entre legítimo e justo. Por exemplo, um governante legítimo não garante um governo justo. A legitimidade é uma idéia mais fraca que a idéia de justiça, pois se pergunta pelo procedimento e não pelo resultado; mas, em algum ponto, a injustiça do resultado de

---

que coloca os direitos básicos liberais sobre o princípio democrático de legitimação, invalidando sua tentativa de conciliação entre as liberdades dos modernos e as liberdades dos antigos.

<sup>32</sup> John Rawls, *Replay to Habermas (RH)*. In: *Political Liberalism*. New York, Columbia University Press, 1996, pp. 372-434.

um procedimento democrático legítimo corrompe sua legitimidade, trazendo a injustiça. Um procedimento legítimo é um procedimento que todos podem aceitar razoavelmente como livres e iguais enquanto todos têm que tomar decisões coletivas e falta normalmente o acordo. É importante observar, resalta Rawls, que a legitimidade das legislações depende da justiça da constituição, e quanto maior o desvio em relação à justiça, maior a probabilidade de um resultado injusto, sendo que as leis não podem ser injustas se se pretendem legítimas. Dessa reflexão, conclui-se a necessidade de juízos de justiça substantiva (RH § 5.1: 423-424).

Habermas acusa a teoria da justiça como equidade de ser substancial por incluir a condenação da escravidão, da perseguição religiosa, da subordinação das classes trabalhadoras, da opressão das mulheres, da acumulação de vastas fortunas, da tortura etc. Não é um problema para Rawls admitir que sua teoria é substantiva e não puramente procedimental (RH § 5.4: 431). A justiça como equidade é substantiva por surgir no horizonte da tradição do pensamento liberal das sociedades democráticas, como pertencente ao *éthos* das comunidades políticas de cultura plural e democrática<sup>33</sup>. Dessa maneira, a teoria da justiça não pode ser identificada como puramente formal em um âmbito puramente universalista, pois não opera com pressupostos transcendentais, como é a interpretação de Habermas. Como doutrina política, a justiça como equidade não quer tomar parte de nenhuma doutrina compreensiva da forma e dos pressupostos estruturais do pensamento e da ação. Prefere deixar essas doutrinas como estão e estabelecer a crítica somente na medida em que não forem razoáveis politicamente (RH § 5.4: 432-433). Com isso, Rawls, respondendo à objeção de Habermas, conclui que não é possível uma legitimidade procedimental de forma auto-sustentada, sendo necessária uma justiça substantiva. Os cidadãos, na sociedade civil, não utilizam a idéia de justiça como equidade como plataforma, conduzidos pelo filósofo, de onde julgam os ordenamentos e políticas existentes. Os cidadãos devem possuir algumas idéias do direito e da justiça, possuindo uma base objetiva para sua reflexão. Para Rawls, a legitimidade é uma idéia mais fraca do que a idéia de justiça, pois ao perguntar-se apenas pelo procedimento e não pelo resultado, é possível que a injustiça do resultado de um procedimento legítimo corrompa a legitimidade, efetivando a injustiça. Dessa maneira, não existe nenhum impedimento em admitir que a justiça como equidade é substantiva e não puramente procedimental, pois resalta uma

<sup>33</sup> Segundo Álvaro de Vita não é necessário recorrer ao mecanismo contratual da posição original para assegurar a validade dos princípios de justiça em uma sociedade bem-ordenada, mas, que é a própria sociedade bem-ordenada que oferece a validade a respeito dos princípios de justiça através da tradição democrática que oferece consensos básicos a respeito da justiça. Ver: Álvaro Vita, *Justiça Liberal: argumentos liberais contra o neoliberalismo*. Rio de Janeiro, Paz e Terra, 1993, pp. 34-35

conexão intrínseca entre justiça procedimental e justiça substantiva, a fim de preservar a justiça equitativa<sup>34</sup>.

É importante observar que Rawls não utiliza o esquema do idealismo transcendental de Kant em sua posição de construtivismo político (*PL* III, 2: 99-101 – *Kant's moral constructivism*), pois nega o universalismo apriorístico de Kant. O universalismo utilizado por Rawls é consensual (pragmático e não-transcendental), pois se relaciona com a idéia de um consenso sobreposto entre doutrinas abrangentes divergentes, que busca encontrar um *minimum* político para a coexistência em sociedade que se encontra habitada por diversas concepções de bem, religiões e doutrinas filosóficas, não sendo uma idéia deduzida da razão<sup>35</sup>. Em Rawls, se percebe a utilização de uma razão (racionalidade) mais fraca do que em Kant, isto é, ele utiliza-se do razoável (em vez do racional puramente), que procura encontrar acordos consensuais dialógicos, operando com uma razão *a posteriori*, diferenciando-se da razão apriorística utilizada por Kant<sup>36</sup>. O universalismo de Rawls dialoga com premissas particularistas no momento em que pretende desenvolver e articular a noção de justiça contida no senso comum da comunidade democrática, estabelecendo uma complementaridade entre o universalismo e o particularismo<sup>37</sup>. Vale lembrar que em *RH*, Rawls responde a Habermas que sua teoria não utiliza argumentos quase transcendentais como é percebido na teoria do agir

<sup>34</sup> Nythamar de Oliveira argumenta na mesma direção, afirmando que o procedimento contratual de inspiração kantiana utilizado por Rawls possibilita a articulação entre uma concepção substantiva de justiça e uma concepção procedimental de justiça a partir da própria concepção de “sociedade democrática liberal”, significando a noção de sociedade e de sua estabilidade. Ver: Nythamar de Oliveira, *Tractatus Ethico-Politicus*. Porto Alegre, Edipucrs, 1999, p. 174. É importante ressaltar que a teoria da justiça como equidade defende uma co-originalidade entre a autonomia pública e privada, estabelecendo uma complementaridade entre a liberdade dos antigos e a liberdade dos modernos.

<sup>35</sup> O que está em questão, para Rawls, é a elaboração de uma teoria política e não-metafísica que engloba posições universais com preocupações particulares. Esta é a interpretação de Cathérine Audard, ao analisar a autonomia doutrinal em Rawls, apontando que o trabalho do filósofo é o de construir uma teoria da justiça que seja plenamente autônoma e adaptada às condições da democracia, a fim de que os princípios de justiça sejam adotados pelos cidadãos livres e iguais, racionais e razoáveis. Ver Cathérine Audard, “La cohérence de la théorie de la justice”. In: *Idem* (Coord.). *John Rawls: politique et métaphysique*. Paris, PUF, 2004, p. 21.

<sup>36</sup> Segundo Loparic “(...) cabe reexaminar, parece-me, o sentido em que se pode continuar falando em filiação kantiana da filosofia prática de Rawls” (Zeljko Loparic, “Sobre a interpretação de Rawls do fato da razão”. In: Sônia T. Felipe (org.). *Justiça como Equidade*. Florianópolis, Insular, 1998, p. 85).

<sup>37</sup> Ver o capítulo “L’universalisme et la diversité des peuples”, em que Bertrand Guillaume analisa as características do universalismo na teoria da justiça como equidade rawlsiana e seu respeito pelas culturas locais e diversidade. Bertrand Guillaume. *Rawls et l’Égalité Démocratique*. Paris, PUF, 1999, pp. 258-288.

comunicativo habermasiano, não situando seu pensamento em um universo puramente formal e universal no sentido transcendental, defendendo uma concepção “*freestanding*” de justiça (RH § 1: 373-385).

O liberalismo político de Rawls é uma doutrina que pertence ao âmbito do político, sendo uma teoria da justiça como equidade, isto é, uma concepção política liberal de justiça para um regime democrático que pode ser aceito por todas as doutrinas compreensivas razoáveis existentes em uma democracia, tratando somente do político, possuindo uma fundamentação de caráter puramente político-filosófico, afastando-se de um fundacionalismo metafísico ou transcendental. Rawls não pretende alterar as doutrinas religiosas, metafísicas e morais (doutrinas compreensivas) politicamente razoáveis. Para se alcançar o razoável, são necessários dois elementos básicos: a vontade de propor termos equitativos de cooperação social (pessoas como livres e iguais) e o reconhecimento dos limites do juízo, tendo como consequência a tolerância. O liberalismo político possui três características básicas: 1 – se aplica à estrutura básica da sociedade (sociedade democrática), considerando como estrutura básica as instituições políticas, econômicas e sociais, formando um sistema unificado de cooperação social; 2 – pode ser formulado independentemente de qualquer doutrina compreensiva de caráter religioso, filosófico ou moral, estabelecendo uma relação através do consenso sobreposto, entre a diversas doutrinas compreensivas; 3 – está baseado em idéias fundamentais como o liberalismo político, a sociedade política como um sistema equitativo de cooperação social, cidadãos como razoáveis, racionais, livres e iguais; sendo estas idéias, políticas e familiares a uma sociedade democrática e às suas tradições de interpretação da constituição e leis básicas (RH § 1.1: 376).

Seu universalismo não se fundamenta no idealismo transcendental de tipo kantiano, pois não determina *a priori* os seus princípios de justiça, mas dialoga entre um mecanismo de representação universal que estabelece os princípios razoáveis de justiça com a aplicação às instituições democráticas da sociedade. A posição original (*original position*) é um mecanismo analítico destinado a formular uma conjectura (hipótese). Quando se perguntam quais são os princípios mais razoáveis da justiça política para uma democracia, cujos cidadãos são considerados livres e iguais, razoáveis e racionais, a resposta é que estes princípios são dados por um mecanismo de representação na qual as partes racionais estão situadas em condições razoáveis e limitadas por estas condições, assim os cidadãos livres e iguais contemplam como alcançado por si mesmos um acordo sobre os princípios políticos e condições que representam aqueles cidadãos igualmente razoáveis e racionais. É apenas uma hipótese que os princípios alcançados sejam os mais razoáveis. Para Rawls, é necessário que se examine em que medida os princípios se aplicam às instituições

democráticas, estabelecendo uma revisão de juízos se necessário através do equilíbrio reflexivo (*reflective equilibrium*) (RH § 1: 381, 384, 388, 389). É possível defender a tese de que é o método do equilíbrio reflexivo que fundamenta a teoria da justiça como equidade de Rawls e não a posição original sob o véu da ignorância, sobretudo a partir de *PL*<sup>38</sup>. É importante ressaltar que essa fundamentação no equilíbrio reflexivo só tem validade para as questões de justiça social e política e não para as questões morais em geral. Este mecanismo de segurança serve para possibilitar a revisão dos princípios instituídos através do julgamento particular dos indivíduos; entretanto, são esses princípios que servem de referência para os juízos contingentes do que é o justo.

### Considerações Finais

Essa interpretação da teoria da justiça como equidade responde as principais críticas levantadas pela interpretação comunitarista, bem como possibilita pensar em aspectos concordantes entre os liberais e os comunitaristas, visando uma concepção de justiça que integre tanto o universalismo como o particularismo. Os princípios de justiça são deontológicos (universais), porém, uma forte característica teleológica é identificada, em que o justo e o bem são interpretados como complementares, não estabelecendo uma sobreposição dos direitos individuais em relação aos direitos coletivos, mas, sim, operando com uma concepção de justiça política que reconcilia a liberdade dos modernos (autonomia privada) com a liberdade dos antigos (autonomia pública), levando em consideração as condições particulares (contingentes) de uma sociedade democrática. Não identifico na teoria da justiça como equidade uma concepção abstrata de pessoa, em função da utilização de uma concepção política de indivíduo que, por um lado, é considerado livre, igual e racional e, por outro, é considerado enquanto membro de uma sociedade da qual está inserido. Em razão disso, não é defensável a crítica de uma concepção individualista e atomizada de justiça política em Rawls, em que não existiria uma teoria da sociedade, existindo apenas uma atomização do social. Ressalto que não se faz necessário recorrer obrigatoriamente ao mecanismo da posição original para assegurar a validade dos princípios de justiça em uma sociedade bem-ordenada, levando-se em conta de que é a

---

<sup>38</sup> Norman Daniels interpreta que em *PL*, a justiça como equidade está baseada em um ponto de vista político independente "*freestanding view*", em que é possível o consenso sobreposto sobre doutrinas abrangentes. Ver Norman Daniels. "Reflective equilibrium and justice as political". In: Victoria Davion; Clark Wolf (Eds.) *The Idea of a Political Liberalism: essays on Rawls*. Lanham and Oxford, Rowman & Littlefield Publishers, 2000, pp. 136-137.

própria sociedade bem-ordenada que oferece a validade a respeito dos princípios de justiça através da tradição democrática que oportuniza consensos básicos a respeito da justiça por meio do equilíbrio reflexivo (*reflective equilibrium*) ou do consenso sobreposto (*overlapping consensus*). Dessa maneira, não é apropriado apontar um subjetivismo ético liberal na teoria de Rawls, em que teríamos um Estado neutro que garantiria somente a liberdade de expressão, em função de os princípios de justiça serem utilizados como parte de uma doutrina da economia política, na qual se destaca a necessidade de efetivação da justiça com a finalidade de combater as desigualdades sociais, econômicas e políticas.

Analisada sob este prisma, a teoria de Rawls não dista consideravelmente de uma ética comunitarista, em razão de não ser verificada uma neutralidade do Estado em relação à esfera pública, em que se identifica uma inserção de substancialidade no modelo procedimental e deontológico, no qual justo e bem são evidenciados como complementares. A idéia fundamental defendida é a de uma sociedade como um sistema equitativo de cooperação social, o que implica a pensar nos cidadãos como livres e iguais, isto é, como membros com capacidade cooperativa e na sociedade enquanto bem-ordenada, em que todos aceitam os princípios de justiça política e possuem um senso de justiça. Os cidadãos estão envolvidos na cooperação social, escolhendo o pertencimento a uma comunidade moral e isso representa compreender as pessoas como livres e iguais do ponto de vista normativo, isto é, com duas faculdades morais: faculdade de ter um senso de justiça, que é a capacidade de compreender a aplicar os princípios de justiça que determinam os termos equitativos da cooperação e agir a partir deles e a faculdade de ter uma concepção de bem, que é a capacidade de ter, revisar e buscar alcançar uma concepção de bem de modo racional.

## Referências Bibliográficas

- AUDARD, Catherine (Coord.). *John Rawls: politique et métaphysique*. Paris: PUF, 2004.
- “La cohérence de la théorie de la justice”. In: AUDARD, Catherine (Coord.). *John Rawls: politique et métaphysique*. Paris: PUF, 2004, pp. 15-38.
- AVINERI, Shlomo; DE-SHALIT, Avner. *Communitarianism and Individualism*. Oxford: Oxford University Press, 2001.
- BARRY, Brian. *Justice as Impartiality*. Oxford: Clarendon Press, 1995.
- BAYNES, Kenneth. *The Normative Grounds of Social Criticism: Kant, Rawls, Habermas*. Albany: SUNY Press, 1992.
- CHAUVIER, Stéphane. “Biens premiers et besoins fondamentaux”. In: AUDARD, Catherine (Coord.). *John Rawls: politique et métaphysique*. Paris: PUF, 2004, pp. 63-94.

- DANIELS, Norman (Ed.) *Reading Rawls. Critical Studies on Rawls' 'A Theory of Justice'*. Stanford California: Stanford University Press, 1989.
- DANIELS, Norman. "Reflective equilibrium and justice as political". In: DAVION, Victoria; WOLF, Clark (Eds.) *The Idea of a Political Liberalism: essays on Rawls*. Lanham and Oxford: Rowman & Littlefield Publishers, 2000, pp. 127-154.
- DAVION, Victoria; WOLF, Clark (Eds.) *The Idea of a Political Liberalism: essays on Rawls*. Lanham and Oxford: Rowman & Littlefield Publishers, 2000.
- DE VITA, Álvaro. *A Justiça Igualitária e seus Críticos*. São Paulo: Editora Unesp, 2000.
- *Justiça Liberal: argumentos liberais contra o neoliberalismo*. Rio de Janeiro: Paz e Terra, 1993.
- FREEMAN, Samuel (Ed.). *The Cambridge Companion to Rawls*. Cambridge University Press, 2003.
- "Congruence and the good of justice". In: FREEMAN, Samuel (Ed.). *The Cambridge Companion to Rawls*. Cambridge University Press, 2003, pp. 277-315.
- GUILLARME, Bertrand. *Rawls et l'Égalité Démocratique*. Paris: PUF, 1999.
- HABERMAS, Jürgen. "Reconciliation through the public use of reason: remarks on John Rawls Political liberalism". *The Journal of Philosophy*, XCII, n.3, 1995.
- HARSANY, J. "Can the maximin principle serve a base for morality? A critique of John Rawls's theory". *American Political Science Review* 69 (1995): 594-606.
- ITXASO, María Elósegui. "Comunitarismo versus Liberalismo: estado de la cuestión". *Veritas*, Porto Alegre, v. 43, n. 2, junho (1998): 287-302.
- KUKATHAS, Chandran e Philip PETTIT. *Rawls: A Theory of Justice and its Critics*. Oxford: Polity, 1990.
- LOPARIC, Zeljko. "Sobre a interpretação de Rawls do fato da razão". In: FELIPE, Sônia T.(Org.). *Justiça como Equidade*. Florianópolis: Insular, 1998, pp. 73-85.
- MACINTYRE, Alasdair. *After Virtue. A Study in Moral Theory*. 2. ed. London: Duckworth, 1985.
- MULHALL, Stephen; SWIFT, Adam. "Rawls and communitarianism". In: FREEMAN, Samuel (Ed.). *The Cambridge Companion to Rawls*. Cambridge: Cambridge University Press, 2003, pp. 460-487.
- MUNOZ-DARDÉ, Véronique. *La Justice Sociale: Le libéralisme égalitaire de John Rawls*. Paris: Nathan, 2000.
- OLIVEIRA, Nythamar F. de. *Tractatus Ethico-Politicus*. Porto Alegre: EDIPUCRS, 1999.
- POGGE, Thomas W. *Realizing Rawls*. Ithaca: Cornell, 1989.
- "Three problems with Contractarian-Consequentialist ways of assessing social institutions". *Social Philosophy and Policy*, v.12, n.2 (1995).
- RAMOS, Cesar Augusto. "A crítica comunitarista de Walzer à teoria da justiça de John Rawls". In: FELIPE (Org.). *Justiça como Equidade*. Florianópolis: Insular, 1998, pp. 231-243.

- RAWLS, John. *A Theory of Justice*. Cambridge: Harvard University Press, 2000 (Revised Edition).
- *Political Liberalism*. New York: Columbia University Press, 1996.
- *Replay to Habermas*. In: *Political Liberalism*. New York: Columbia University Press, 1996, pp. 372-434.
- *Collected Papers*, Ed. S. Freeman. Cambridge: Harvard University Press, 1999.
- *Justice as Fairness: A Restatement*. Edited by Erin Kelly. Cambridge: Harvard University Press, 2001.
- RICOEUR, Paul. "On John Rawls' *A Theory of Justice*: is a pure procedural theory of justice possible?" *International Social Science Journal* 42 (1990): 553-564.
- SANDEL, Michael. *Liberalism and the Limits of Justice*. Cambridge: Cambridge University Press, 1982.
- SCANLON, T. M. "Rawls' Theory of Justice". In: DANIELS, Norman (Ed.) *Reading Rawls*. Stanford, California: Stanford University Press, 1989, pp. 169-205.
- SCHWARTZ, Adina. "Moral neutrality and primary goods". *Ethics* 83 (1973): 294-307.
- TAYLOR, Charles. "Atomism". In: *Philosophical Papers*. 2 vol. Cambridge: Cambridge University Press, 1985, pp. 187-210.
- "Le Juste et le Bien". *Revue de Métaphysique et de Morale*. Paris, année 93, n.1, jan/mars, 1988, pp. 33-56.
- VAN PARIJS, Philippe. "Difference Principles". In: FREEMAN, Samuel (Ed.) *The Cambridge Companion to Rawls*. Cambridge University Press, 2003, pp. 200-240.
- WALZER, Michael. *Spheres of Justice*. Oxford: Blackwell, 1983.
- WOLF, Clark. "Fundamental rights, reasonable pluralism and the moral commitments of liberalism". In: DAVION; WOLF (Eds.). *The Idea of a Political Liberalism: essays on Rawls*. Lanham and Oxford: Rowman & Littlefield Publishers, 2000, pp. 102-126.

## ABSTRACT

### RAWLS' THEORY OF JUSTICE AS FAIRNESS: COMPLEMENTARY MODEL BETWEEN COMMUNITARIAN AND LIBERAL THEORIES

The aim of his article is to characterize the John Rawls's theory of justice as fairness developed in *A Theory of Justice* (1971), *Political Liberalism* (1993), *Replay to Habermas* (1995) and *Justice as Fairness: A Restatement* (2001), with a view to identifying the convergent points between deontological conception with teleological characteristics and identify a substantive conception of justice, not purely procedural, which is universalist albeit not transcendental, making possible an approach between communitarian and liberal ethical theories.

# SINTHOMI TARDO-CAPITALISTI: UN'ANALISI TRA GODIMENTO E POLITICA ATTRAVERSO IL PENSIERO DI SLAVOJ ŽIŽEK

Luca Silvestri

Mestre pela Università degli Studi di Padova

Nell'Introduzione all'edizione rivisitata di *Enjoy your Symptom!*<sup>1</sup>, la cui prima pubblicazione risale al 1992, il suo autore – Slavoj Žižek – afferma che è solo con quest'ultima che il volume diventa a tutti gli effetti «un suo libro», e ciò grazie all'aggiunta *ex novo* di un sesto capitolo:

«Since my standard book formula is for a length of six chapters, and since the book had in its first edition only five chapters, it is only now, after the delay of eight years, that *Enjoy your Symptom!* effectively became my book.»

Ora, prima di cedere alla facile tentazione di trovare una risposta all'istintivo «perché proprio sei capitoli?», dovremmo invece trovare la forza di *insistere* sulla domanda, ovvero sul vuoto che essa ci spalanca innanzi: non si tratta infatti proprio di uno di quegli emblematici casi žižekiani in cui qualunque risposta risulterebbe essere piuttosto una sorta di «toppa» fantasmatica<sup>2</sup> al fatto che non vi è alcuna reale giustificazione

---

<sup>1</sup> S. Žižek, *Enjoy Your Symptom!* (1992), Routledge, London-New York, 2001.

<sup>2</sup> Il *fantasma*, termine di risonanza psicoanalitica reso in inglese da Žižek con l'ambiguo «fantasy», si riferisce ad un prodotto illusorio della vita psichica che non resiste al confronto con la realtà. Come messa in scena del desiderio, il fantasma è anche luogo di operazioni difensive ma più in generale, secondo Freud, tutta la vita del soggetto è strutturata da una fantasmatica inconscia. L'esempio usato da Lacan per spiegare questo snodo del pensiero di Freud è quello di un dipinto la cui cornice coincide perfettamente con lo stipite della finestra davanti alla quale è messo: l'immagine del dipinto così posto, coprendo il vuoto spalancato dalla finestra, serve dunque a suturare il buco simbolico rappresentato dalla finestra stessa attraverso una raffigurazione fantastica. Questo termine assume in Žižek un valore intrinsecamente politico in quanto la fantasia (l'Immaginario lacaniano) è ciò che supporta come suo doppio osceno il tessuto esplicito della Legge.

alla scelta di siffatta formula editoriale? Questa funge piuttosto da *sinthomo* di «ciò che in Žižek è più di Žižek stesso», cioè di quella perturbante  $x$  che nell'intimo della soggettività risulta estranea ed incontrollabile ma che segna l'accesso al godimento del soggetto stesso (come quando canticchio insistentemente una canzonetta che odio oppure mi stuzzico ossessivamente un dente dolorante). Ebbene sì, non «sintomo», cioè quella formazione dell'inconscio che costituisce il *segno* di un'istanza psichica rimossa e dunque ha la struttura di significante, bensì *sinthome* – secondo l'antica grafia francese che Jacques Lacan utilizza per differenziare i due concetti e che indica il fatto che *non-tutto* della pulsione riesce a metabolizzarsi nell'ordine simbolico<sup>3</sup>. Il *sinthomo* è manifestazione di quel surplus ovvero il Reale refrattario all'ordine simbolico che Lacan definisce come la causa del godimento.

Godimento dunque. Ecco il concetto fondamentale attorno al quale si sviluppa tutto il pensiero di Žižek. Godimento che, lungi dal rappresentare la forma postmoderna di edonismo individualistico, è invece considerato nella sua dimensione dirompente di *categoria politica* (Žižek direbbe piuttosto «fattore politico»): qualsiasi posizione soggettiva di enunciazione non è mai neutrale, bensì *già-da-sempre* inscritta in un tessuto ideologico che la rende contemporaneamente anche politica; e al fondo di ogni posizione politica vi è sempre in gioco una qualche forma di godimento.

Sullo sfondo del «godimento come fattore politico» si può allora mettere in nuova luce la tesi lacaniana de «l'inconscio strutturato come un linguaggio», o, più precisamente, «come un linguaggio *dell'Altro*»<sup>4</sup>: infatti, l'essere già da sempre gettato in un preesistente universo di senso del soggetto significa che egli si costituisce propriamente in un'assenza, come per sempre alienato da se stesso entro un contesto simbolico-

<sup>3</sup> Il campo psichico lacaniano è costituito dal Reale – ovvero l'eccesso non simbolizzabile –, il Simbolico – una rete di significanti che avvolge, determina e precede il soggetto nella forma del linguaggio alienandolo a se stesso – e l'Immaginario – che attraverso la fantasmatica soggettiva, cioè l'insieme delle formazioni illusorie della vita psichica, struttura definitivamente il soggetto entro l'ordine simbolico. Žižek riferendosi al Simbolico parla altresì di ordine sociosimbolico: da un punto di vista strettamente lacaniano il termine risulta ridondante in quanto il registro del simbolico comprende già tanto la dimensione individuale quanto quella sociale; o meglio, esse sono assolutamente indiscernibili. Tuttavia Žižek fa ampio uso di questo termine riferendosi all'intrinseca politicità del soggetto il quale struttura lo spazio intersoggettivo attraverso la fantasmatica soggettiva ed il suo legame con il godimento.

<sup>4</sup> Lacan categorizza negli anni cinquanta questo nuovo elemento del suo pensiero come «Altro» maiuscolo per segnare la differenza con «l'altro» minuscolo inteso come simile, come altro io. L'Altro rappresenta l'ordine simbolico che si traduce nell'ordine familiare, culturale, sociale cui il soggetto è già da sempre sottomesso. La tesi del primato dell'ordine simbolico, di derivazione strutturalista, colloca il soggetto in una trama personale di significanti che egli non ha creato ma nella quale è preso, così come lo è nel retaggio della propria cultura.

-linguistico in cui non può mai dominare completamente «ciò che intendeva dire». Il soggetto diventa così termine di un movimento dialettico in cui per essere pienamente se stesso, per godere di se stesso, deve rinunciare a sé, non essere se stesso, in altre parole deve godere *ma dell'altro* (il godimento proprio in quanto funziona in maniera indiretta è infatti, secondo Lacan, sempre «godimento dell'altro»): *godi il tuo prossimo come te stesso*, dunque; è così che Žižek riscrive il comandamento cristiano. Si tratta ovviamente di un lettura di Lacan con Hegel (i due riferimenti fondamentali di tutto il pensiero žižekiano) il quale ne *La Scienza della Logica* attribuisce all'ente finito/determinato la qualità di essere costituito simultaneamente del suo opposto negativo – il non-ente; gli attribuisce cioè la qualità di riferirsi a sé come altro ovvero come negativo. L'omologia strutturale tra il pensiero di Lacan e quello di Hegel vale altresì per il Grande Altro, l'ordine simbolico entro il quale il soggetto è inscritto e che non può essere considerato una semplice catena significativa: anch'esso si costituisce, attraverso la riflessione in sé che assume il negativo, come intrinsecamente «barrato», «non-tutto» [*pas tout*], cioè strutturato attorno ad un vuoto, un buco. Ed è proprio il Reale di quel buco che funziona da limite intrinseco a tale ordine e lo affetta attraverso l'indefinita insistenza su se stesso che scatena il godimento, ciò che proprio per questo Lacan può definire «il Reale del Simbolico». In termini lacaniani ciò equivale a dire che la struttura simbolica non può mai chiudersi su se stessa se non nel riferimento ad un elemento apparentemente spurio: l'universalità simbolica, il tentativo soggettivo di dare un senso simbolico alla realtà, necessita di un appiglio esterno – il *punto di capitone* – la cui repressione strutturale regge l'ordine simbolico stesso. L'universalità è dunque strutturalmente bucata, essa si regge sull'esteriorità di questo elemento che la rende eternamente non-tutta.<sup>5</sup>

Il Reale come termine correlativo del godimento ci porta così a riconoscere che la forma di soggettività come negatività che si relaziona indefinitamente a sé va necessariamente estesa dall'individuale all'universale, e dunque al politico. La verità dell'universale politico diventa allora possibile solo attraverso il riconoscimento del rovescio negativo della politica stessa, del lato osceno della legge senza il quale la legge stessa non potrebbe sussistere. È qui che si inserisce l'interesse di Žižek per la cultura di massa: i suoi continui riferimenti cinematografici come quelli alla

<sup>5</sup> Per una migliore comprensione di questo punto teoricamente molto complesso si richiederà all'attenzione il classico esempio di Wittgenstein del campo visivo contenuto nel *Tractatus* (Cfr. L. Wittgenstein, *Tractatus logico-philosophicus e Quaderni 1914-1916* (1961), trad. It. Einaudi, Torino 1998, pr. 5.633): nel campo visivo la visione si origina dall'occhio ma proprio per questo, cioè in quanto condizione di possibilità della visione, esso rimane fuori dal campo visivo stesso. Analogamente, il soggetto in quanto origine dell'ordine simbolico ne è escluso, o meglio, ne è *incluso fuori*.

cultura popolare (*pop culture*) lungi dall'essere ornamento o esemplificazione di un discorso teoreticamente complesso sono invece un momento teoreticamente fondante. La cultura di massa, intesa come doppio immaginario del simbolico Altro, contiene la verità nascosta e oscena di quest'ultimo; essa è, in altre parole, un sintomo di come una società organizza il proprio accesso al godimento. L'Immaginario del Grande Altro è il modo in cui il discorso simbolico del Padre<sup>6</sup>, il Potere, raddoppia fantasmaticamente se stesso al fine di occultare la sua inconsistenza, di coprire il vuoto attorno al quale si costituisce. In questo senso, piuttosto che rappresentare le tendenze represses di una società, la fantasmatica propria dell'Immaginario è il modo in cui i soggetti si strutturano definitivamente dentro l'ordine simbolico rinunciando al movimento dialettico che invece sarebbe loro proprio.

Tutto il lavoro di Žižek è teso a riattivare tale dialettica attraverso l'insistenza sul Reale, o meglio, attraverso *il Reale che insiste*: in questo saggio non faremo altro che perseguire questo togliamento.

Secondo Žižek, tutta la fantasmatica soggettiva è organizzata intorno al mistero del godimento. È proprio questo godimento nella sua declinazione più intrinsecamente politica ciò che tiene insieme una comunità nella forma dell'identificazione con una specifica forma di trasgressione della legge.

Quella di *jouissance* è una categoria centrale anche nel pensiero di Lacan<sup>7</sup> ed è considerata come ciò a cui si deve rinunciare al fine di poter accedere all'ordine sociosimbolico. Tuttavia il punto cruciale per Lacan è che si deve evitare l'illusione di avere rinunciato a qualcosa che precedentemente avevamo; è proprio questa fantasia che genera lo spettro del «furto di godimento»<sup>8</sup> e che sostiene il nucleo osceno del potere nella forma della narrazione mitica di come l'accesso al godimento venga precluso da qualche minaccioso agente esterno responsabile della sua perdita (ebrei, alieni, extra-comunitari, meridionali, ecc.).

---

<sup>6</sup> Secondo Lacan, affinché il campo delle regole simboliche – la Legge – conti effettivamente come proibizione, deve paradossalmente essere fondato su una qualche autorità tautologica oltre le regole stesse che dica: “È così perché lo dico io!”. La funzione di tale significante, rappresentato dal *Padre/Padrone [Maître]*, diventa così quella di coprire l'inconsistenza strutturale dell'Altro conferendo coesione al sistema simbolico; si noti infatti che il Padre, proprio in quanto significante limite e tautologico, è un significante *vuoto*, cioè senza alcun referente, e dunque la consistenza che conferisce all'ordine dell'Altro funziona solo a livello di immaginario.

<sup>7</sup> Cfr. J. Lacan, *Il Seminario, Libro XX. Ancora (1972-1973)* (1975), trad. It. Einaudi, Torino 1983.

<sup>8</sup> Secondo Lacan, tale formazione fantasmatica ha la funzione di coprire l'inconsistenza del significante paterno attraverso uno spostamento simbolico che individua nell'*altro* il responsabile della frustrazione del proprio desiderio.

Qual è lo statuto del godimento rispetto al desiderio? Se la prima versione lacaniana del desiderio era quella del desiderio come desiderio dell'Altro, cioè come domanda di riconoscimento simbolico rivolta all'Altro, di riconoscimento inter-soggettivo che presuppone la mediazione simbolica della Legge; nel tardo Lacan il desiderio viene invece teorizzato come metonimia<sup>9</sup> della mancanza-ad-essere. Tale formula oltrepassa l'orizzonte del riconoscimento simbolico in quanto mostra un aspetto trascendente del desiderio che, da un lato, viene a corrispondere alla mancanza che lo produce e, dall'altro, è supportato da questa stessa mancanza che si mantiene sempre identica a se stessa pur essendo l'oggetto del desiderio ogni volta diverso. Non è dunque il desiderio che è del soggetto ma piuttosto il soggetto che è del desiderio; desiderio che infatti lo trascende e lo assoggetta alla catena significante nella quale emerge l'incompatibilità del desiderio stesso con la parola, cioè l'impossibilità di esprimerlo linguisticamente.

È in questo cortocircuito linguistico che si apre la questione del godimento come irriducibile al desiderio. Il desiderio si manifesta sempre nella sua articolazione dialettica con l'Altro, il desiderio è sempre desiderio dell'Altro; il godimento invece è in rapporto alla Cosa, l'oggetto perduto freudiano, una «realtà muta» che, piuttosto che segnalare l'esistenza di un'origine precedente la rimozione, indica l'idea di una perdita originaria. È attorno ad essa che gravita tutta l'attività rappresentativa dell'uomo e tuttavia essa è un vuoto al centro del reale, non rientra nel campo simbolico-immaginario del senso; essa è piuttosto il buco interno all'ordine simbolico.

Tale vuoto, la  $x$  che Lacan definisce «oggetto  $a$ »<sup>10</sup>, non è però direttamente la Cosa, non coincide completamente con il godimento ma è piuttosto un godimento localizzato che offre al soggetto la possibilità fantasmatica di compensare la perdita di godimento reale e al contempo sostiene la fantasia di un accesso pieno ad esso. Come nota Lacan nel *Seminario XX*, il godimento segue strettamente la logica della prova ontologica dell'esistenza di Dio: secondo questa prova, il mio percepirmi

<sup>9</sup> La *metonimia* è una formazione linguistica che testimonia il funzionamento dei processi inconsci. Essa offre la possibilità di raffigurare l'oggetto che soddisferebbe il desiderio inconscio spostandolo senza fine lungo la trama delle allusioni a oggetti contigui. Tale spostamento non perviene mai tuttavia ad un oggetto definitivo; di fatto, la proibizione dell'incesto (la castrazione), privando il soggetto dell'accesso all'oggetto del desiderio, fonda il desiderio stesso sulla mancanza: in altre parole, anche il desiderio è metonimico.

<sup>10</sup> In psicoanalisi con il termine *oggetto* si intende l'elemento correlativo della pulsione e cioè ciò tramite cui la pulsione arriva a un certo soddisfacimento. L'oggetto è l'elemento più variabile della pulsione in quanto non è direttamente collegato ad essa ma le è assegnato soltanto per il fatto di rendere possibile il suo soddisfacimento. La peculiarità dell'oggetto  $a$  è di essere una formazione limite che non ha alcun correlativo.

come essere finito e limitato fa immediatamente nascere la nozione di un essere infinito e perfetto che, in quanto tale, non può non esistere; analogamente, il nostro accesso ad un godimento finito e localizzato – in termini psicanalitici – «castrato» fa nascere in me la nozione di un godimento pieno e illimitato la cui esistenza è presupposta da ogni soggetto e sempre associata all'altro (il soggetto-supposto-godere). L'oggetto *a* indica quindi contemporaneamente sia l'oggetto perduto sia il residuo di questa perdita, cioè ciò che la compensa e che perciò conferisce al soggetto la possibilità di realizzare, a partire da questa sottrazione di godimento, un più di godimento, o meglio, un plusgodimento<sup>11</sup>.

Proprio in riferimento al plusgodimento correlato all'oggetto *a* si capisce come il godimento sia al di là del principio del piacere<sup>12</sup>: mentre infatti il piacere si produce attraverso una sorta di equilibrio lungo l'asse bisogno-soddisfazione, il godimento è destabilizzante, traumatico, eccessivo. Come opera tale godimento a livello politico? L'esempio canonico di Žižek è quello che si riferisce alle odierne forme di razzismo: esse sopravvivono proprio nel costante riferimento a ciò che è percepito a livello fantasmatico come il godimento eccessivo dell'altro. Il razzista odierno non si limita semplicemente a disprezzare l'altro (tale posizione nel tempo del *politically correct* sarebbe inaccettabile), egli piuttosto si dimostra compiacente verso lo straniero («io non sono razzista ma...») *sebbene* ci sia quel dettaglio molesto, quel qualcosa di fastidioso nell'altro: il suo odore, il cibo che mangia, il modo di vestire; quella caratteristica indecifrabile che viene percepita come eccessiva ed attorno alla quale si condensa il godimento dell'altro.

A livello più generale, tutta la politica conta sull'economia perversa del godimento. Quando nel 1943 Goebbels pronunciò il suo discorso sulla «Guerra totale» nella conclusione chiedeva a gran voce la «mobilitazione totale» e rivolgendosi alla folla domandava: volete lavorare di più?, chiudere teatri e ristoranti costosi? e così via sulla linea della rinuncia ai piaceri (ovviamente la folla euforica rispondeva «sì!»); infine chiede: volete uno stato di guerra totale? E la folla grida ancora una volta il suo estatico «sì!». *Questo è il godimento come categoria politica* nella sua forma più pura: è assolutamente chiaro che le espressioni drammatiche del discorso

<sup>11</sup> Tale nozione è di evidente derivazione marxiana: così come il plusvalore si realizza a partire da una sottrazione (la parte di lavoro che non viene retribuita dal salario) che nondimeno permette al capitalista di realizzare il suo profitto, il plusgodimento si realizza a partire dalla rinuncia originaria che tuttavia regola l'accesso al godimento stesso. In entrambi i casi, la condizione che permette la produzione di un plus dipende da una spoliazione originaria: il «più» si costituisce sempre sullo sfondo di una perdita. (Cfr. A. Di Ciaccia e M. Recalcati, *Jacques Lacan*, Mondadori, Milano, 2000, cap. 5).

<sup>12</sup> S. Freud, *Al di là del principio del piacere* (1920) in *Opere di Sigmund Freud 9 (1917-23)*, a cura di C. L. Musatti, Bollati Boringhieri, Torino, 1977.

e le ingiunzioni rivolte alla folla a rinunciare ai piaceri ordinari della vita venivano compensate dalla produzione di uno stato di euforico godimento che oscurava il contenuto esplicito del discorso.<sup>13</sup>

A fronte di questo esempio non si può però sostenere che ricercando soddisfazioni dirette del desiderio è possibile evitare questo tipo di godimento perverso. Il problema infatti è che il godimento non funziona mai in maniera diretta bensì solo attraverso un'interferenza esterna. È di nuovo il caso paradossale delle permissive società occidentali che, da un lato, fanno del perseguimento del piacere il loro obiettivo primario e, dall'altro, regolano l'accesso ad esso in maniera subliminale attraverso categorie sociali quali prestanza fisica, magrezza, abbronzatura che sottopongono i soggetti a nuovi regimi disciplinari<sup>14</sup> che ancora una volta rovinano l'accesso pieno al piacere.

Da quanto detto sembra che oggi giorno non si stia affatto assistendo alla realizzazione della «politica del godimento» o – come il Papa vorrebbe – della «cultura dell'edonismo», quanto alla sua regolazione e amministrazione. Il godimento è infatti in sé un eccesso innominabile che proprio per questo si cerca di regolare. In breve, se l'imperativo superegoico che attualmente ci obbliga a godere funziona in modo opposto all'imperativo kantiano ovvero sostituisce il «Puoi, perché devi!» con un «Devi, perché puoi!», l'ingiunzione edonistica a «provare tutto», a «godere fino in fondo» trasforma inevitabilmente il godimento consentito in godimento obbligatorio. L'esito di questo processo è che le ingiunzioni che ci intimano a godercela e a realizzare fino in fondo la nostra vita sono in verità ingiunzioni che mirano a *evitare* il godimento eccessivo in favore della ricerca di un equilibrio. Basti pensare a tutta la mistica New Age o al buddismo pop che fanno della «giusta misura», cioè l'evitare i comportamenti estremi, il loro principio orientatore.<sup>15</sup> Tuttavia è troppo semplicistico denunciare le modalità di godimento proposte dal mercato come false, un vuoto contenitore senza sostanza: è infatti proprio questo buco, questo vuoto al centro dei nostri piaceri ciò che struttura il godimento stesso.

## 1. Nazionalismo come fantasma di un furto

La funzione più strettamente politica del godimento non è tanto quella di regolamentare le possibilità di accesso ad esso, quanto quella di

<sup>13</sup> Cfr. G. Daly e S. Žižek, *Conversations with Žižek*, Polity Press, Cambridge (UK), 2004, p. 114.

<sup>14</sup> Sulla questione dei regimi disciplinari si veda: M. Foucault, *Microfisica del Potere* (1977), trad. It. Einaudi, Torino, 1977.

<sup>15</sup> Cfr. S. Žižek, *America oggi, Abu Ghraib e altre oscenità* (2005), trad. It. Ombre Corte, Verona, 2005, cap. 2.

fungere da collante sociale attraverso la sua incarnazione in una «cosa» che catalizzi le capacità di identificazione simbolica dei suoi membri e simultaneamente sostenga, attraverso il fantasma del suo furto, le fantasie paranoiche di una minaccia esterna. L'insorgere a partire dagli anni '90 di tutta una nuova ondata di nazionalismi, con i suoi caratteristici fenomeni di xenofobia e razzismo, ha proprio a che vedere con questa dinamica perversa del godimento. L'identificazione nazionale è sostenuta infatti da una relazione con la nazione in quanto *cosa*, cioè in quanto nucleo specifico grazie al quale noi siamo noi stessi, una «cosa nostra» accessibile solo a noi e di cui «loro» non possono partecipare sebbene la minaccino costantemente.

La nazione-cosa assume ogni volta connotazioni diverse: è destinata in gran parte a rimanere un'entità elusiva di cui si riconoscono i frammenti nel «nostro stile di vita», nelle feste, cerimonie e rituali intorno ai quali una comunità si riconosce; essa è, per così dire, «la cosa reale»<sup>16</sup> ovvero quella modalità specifica e univoca attraverso la quale la comunità organizza il proprio godimento. Bisogna però fare attenzione, questa *x* indecifrabile non è direttamente la somma dei rituali di identificazione simbolica che costituiscono lo «stile di vita» di una nazione; essa è qualcosa di più, essa rispecchia la struttura riflessiva dello spazio inter-soggettivo entro il quale i membri di una comunità «credono nella loro cosa» poiché «credono che gli altri credano». La cosa, o meglio «causa», nazionale esiste finché i membri della comunità credono in essa, essa è effetto di questo credere. Tuttavia, come già abbiamo visto nel discorso di Goebbels, tale tessuto ideologico non avrebbe alcuna consistenza se non fosse, oltre il suo testo esplicito, oggetto dell'investimento libidico dei soggetti che vi si appellano. Una nazione esiste solo in quanto la sua specifica forma di godimento continua a materializzarsi nelle sue pratiche sociali e conferisce così consistenza ontologica al discorso nazionale.

Il nazionalismo diventa così il luogo privilegiato dell'esplosione del godimento di una società: la causa nazionale non è altro che il modo in cui i soggetti organizzano il proprio godimento attraverso miti nazionali. Ciò che è in gioco nelle tensioni etniche è sempre il possesso della cosa nazionale, cioè la paura che «l'altro», a cui imputiamo un godimento eccessivo e perverso, possa sottrarcela. E questo è anche il paradosso di fondo in cui tale fantasmatica è strutturata: la cosa è infatti concepita come inaccessibile all'altro e allo stesso tempo è costantemente minacciata da esso. Quello che viene taciuto quando si imputa all'altro il furto di godimento è che *noi non abbiamo mai posseduto ciò che sosteniamo ci*

<sup>16</sup> "It's the real thing" è il vecchio slogan della Coca-Cola. Nel dettato inglese *real* può anche significare "vero, autentico, puro", la cosa reale è dunque quel nocciolo duro di autenticità e genuinità che è riferimento essenziale nell'identificazione nazionale.

*sia stato rubato*: la rinuncia al godimento (la castrazione) è infatti originaria; in altre parole, il godimento si dà solo in quanto rubato, la sua presenza si dà come assenza, come togliimento.

La comprensione di tale logica è fondamentale per afferrare i processi ideologici contemporanei. Ciò che innesca la logica del furto di godimento non è infatti la realtà sociale in quanto tale, ma piuttosto l'antagonismo intrinseco alla comunità stessa ed, in particolare, l'antagonismo intrinseco alla società capitalistica. Quando, ad esempio, sentiamo la classica frase razzista «Ci sono troppi immigrati nelle nostre strade!», quello che ci dobbiamo chiedere è «come – da che punto di vista – il soggetto realizza ciò che dice?» Ovvero come è organizzato lo spazio simbolico per permettergli di percepire la presenza degli immigrati come un fastidioso eccesso? La percezione di una mancanza così come quella di un eccesso implica sempre un universo simbolico di riferimento che in qualche misura predetermina il modo in cui «leggiamo» la realtà.<sup>17</sup> La nostra percezione dell'ebreo, così come quella di un eccesso di immigrati nelle nostre strade, è sempre mediata da una struttura ideologico-simbolica attraverso la quale viene sublimato tale antagonismo.

Il punto fondamentale è che il godimento si costituisce precisamente attraverso questa dislocazione; in altre parole, la sua organizzazione fantasmatica non può prescindere da questa trasposizione della percezione dell'antagonismo sociale nella fascinazione dell'altro. È per questo che la logica del furto di godimento bene esemplifica la tesi lacaniana secondo la quale il godimento è sempre godimento dell'altro e quindi l'odio verso il godimento dell'altro è sempre odio verso il proprio godimento. Che cosa sono le fantasie sull'eccessivo godimento dell'altro – ad esempio sulla superiore potenza sessuale dei neri o sullo speciale rapporto col denaro degli ebrei o sullo stacanovismo dei giapponesi – se non altrettante modalità di organizzare il nostro stesso godimento? Quando si prova una particolare soddisfazione nel supporre che l'altro goda in modi a noi inaccessibili, in tale fascinazione è all'opera proprio la rappresentazione della nostra peculiare relazione con il godimento; l'altro dunque non è semplicemente una minaccia alla nostra identità, ma dà forma alla nostra alienazione fondamentale e ci evita così l'identificazione completa con noi stessi, con quel nucleo osceno che «è in noi più di noi stessi»: l'odio verso l'altro è, in ultima analisi, l'odio verso il nostro stesso eccesso di godimento.

Ma questa non è anche la formula base dell'idealismo hegeliano? La riflessione in se stesso, il ribaltamento auto-riflessivo del conflitto che scopre in ciò che combatte il suo stesso eccesso? La ragione che si con-

---

<sup>17</sup> Cfr. S. Žižek, *The Specter of Ideology* in Aa. Vv., *Mapping Ideology*, edited by Slavoj Žižek, Verso, London-New York, 1994, pp. 10-12.

fronta con l'altro da sé è in verità impegnata nel confronto con il suo stesso costitutivo eccesso, con il suo momento di follia: nell'attivarsi del movimento di opposizione all'Altro si sta in verità combattendo il proprio nucleo eccessivo. La freudiana *pulsione di morte* è precisamente il nome di questa costitutiva follia della ragione: nel tentativo di spiegare il funzionamento della psiche umana in termini di principio del piacere, Freud diventa sempre più consapevole di un disturbante malfunzionamento, di un momento di radicale negatività di cui non poteva rendere ragione; e questo è esattamente ciò che egli indica come pulsione di morte e a cui poi Lacan associa la dimensione di negatività originaria del godimento. Tutta la riflessione di Žižek è incentrata su questa lettura incrociata della pulsione di morte in termini della negatività auto-riflessiva propria dell'idealismo tedesco e proprio su di essa si regge la circolarità soggetto-Altro in cui si articola il godimento.

## 2. Il discorso politically correct

Nel discorso delle potenze occidentali, che si oppone sistematicamente al nazionalismo e dunque ne è il momento negativo, l'espressione dell'ambivalenza nei confronti del godimento dell'altro è data da quell'atteggiamento ossessivo che si definisce *politically correct* e che implica la rinuncia sistematica di tutta quella gamma di comportamenti che suoni razzista, sessista o comunque discriminatoria. Sullo sfondo di questo atteggiamento vi è ovviamente il punto di vista tollerante del multiculturalista in base al quale tutti gli individui condividono lo stesso diritto ad affermare la propria specificità, cioè il proprio peculiare modo di godimento; solo la posizione di maschio-bianco-eterosessuale deve rimanere vuota ovvero deve sacrificare il proprio godimento in favore di quello degli altri. Tuttavia, tutti questi sforzi di rinuncia e di sacrificio sono in definitiva una farsa, è uno stratagemma che nasconde il fatto che l'individuo *politically correct* non può rinunciare a ciò che conta davvero: *l'atto stesso del sacrificio*. La sua menzogna fondamentale – la menzogna del sacrificio – consiste dunque nel disconoscere il fatto che il suo obiettivo è quello di assicurarsi che *ci sia un Altro* in grado di replicare al sacrificio: lungi dall'implicare la consapevole accettazione della castrazione, esso rappresenta il modo più sofisticato per rinnegarla, cioè per agire come se si possedesse davvero il tesoro nascosto che ci rende un degno oggetto d'amore.

Analogamente all'auto-umiliazione ascetica, il soggetto *politically correct* nasconde dietro al suo sacrificio l'auto-compiacimento per l'essersi elevato ad una posizione di superiorità rispetto agli altri. In breve, l'atto stesso di svuotare la posizione di maschio-bianco-eterosessuale

di ogni contenuto positivo eleva tale posizione a forma universale della soggettività. Questa, al fine di mantenere la propria egemonia ovvero al fine di poter sostenere lo sguardo idealizzante che l'Altro le rivolge, necessita della *politically incorrectness* quale doppio osceno contro il quale erigersi. Il vero timore di questa forma di soggettività è allora la scomparsa del problema che sostiene la sua posizione ovvero la scomparsa degli «scorretti» contro cui apparentemente si scaglia<sup>18</sup>.

Infine, è impressionante notare con quanta rapidità la tolleranza multiculturalista scemi di fronte a fenomeni culturali disturbanti quali l'infibulazione in Somalia, la pratica indiana in cui le donne si lasciano bruciare assieme al marito defunto oppure l'obbligo del velo nelle società musulmane. Mentre le prime due mettono irrimediabilmente in discussione la posizione multiculturalista, almeno la questione del velo supera l'impasse nel momento in cui le donne indossano il velo non per imposizione ma per libera scelta. Tuttavia, la donna musulmana che accetta tale cambio di prospettiva, cambia allo stesso tempo il significato stesso del velo: esso non è più segno di appartenenza alla comunità islamica ma espressione della sua individualità idiosincratca. Ecco perché, più in generale, chi decide di conservare un'appartenenza religiosa nelle nostre società laiche si trova sempre in una posizione subordinata: le sue convinzioni sono tollerate, ma solo come espressione delle proprie personali opinioni idiosincratciche; nel momento in cui se ne fa una questione di appartenenza sostanziale esse divengono «fondamentaliste». L'inganno ultimo del tollerante multiculturalista è dunque proprio quello di bandire qualunque tipo di differenza «verticale» che con il suo riferimento ad un contenuto universale riaccenda l'antagonismo sociale, per sostituirlo con l'idea neutra di differenze «orizzontali» con le quali dobbiamo imparare a convivere in quanto si completano l'una con l'altra. È così che l'atteggiamento egemonico odierno è diventato quello della «resistenza» nella forma di gruppi di pressione (omosessuali, malati, pensionati, immigrati, emarginati, ecc.) che si oppongono al potere centrale<sup>19</sup>.

Il crudele paradosso che investe la tolleranza multiculturalista è che il suo contrappunto necessario è la segregazione. Nell'era del capitalismo globale, le uniche cose che possono circolare liberamente sono le merci, mentre la circolazione delle persone è sempre più controllata e ciò non è in nessun modo dato dall'incompiutezza del «progetto globale» quanto piuttosto dalla sua intrinseca vera dialettica che oggi si materializza nella spinta a costruire sempre nuovi muri (non solo quello tra Israele e Cis-

<sup>18</sup> Cfr. S. Žižek, *Tarrying with the negative*, Duke University Press, Durham 1993, cap. 6. Si veda anche Id., *Difesa dell'Intolleranza* (1998), trad. It. di L. Chiesa, Città Aperta, Troina (En), 2003.

<sup>19</sup> Id., *Difesa dell'Intolleranza*, cit.

giordania, ma anche quello spagnolo a Gibilterra, parte di un programma più vasto di chiusura dello spazio europeo, e infine la chiusura della frontiera tra Stati Uniti e Messico). È così che coloro che rimangono dall'altra parte del muro diventano sempre più oggetto di fantasie: essi si trovano sempre più in un altro mondo, in una zona vuota che funge da schermo per la proiezione delle nostre paure, angosce e desideri<sup>20</sup>.

La logica perversa del *politically correct* ritorna anche nell'ideologia della vittimizzazione. Žižek a questo proposito distingue due livelli nel discorso della vittima (una, per così dire, vittimologia): da un lato vi è il discorso della vittima proprio della classe media delle società occidentali basato su una logica narcisistica per cui ogni contatto con l'altro è una minaccia potenziale alla propria soggettività; dall'altro, ci sono gli esclusi del Terzo Mondo la cui posizione di vittima richiede come condizione aggiuntiva che gli si proibisca di trasformarsi in agenti attivi. Nel primo caso, tale discorso si manifesta nella forma della molestia: noi come soggetti siamo costantemente vittime di molestie verbali, sessuali, di qualche forma di violenza, del fumo, persino dell'obesità. Una vittimologia così declinata è allora necessariamente accompagnata dalla «logica del risentimento», risentimento nei confronti di coloro che sono supposti godere attraverso un gesto eccessivo (si pensi all'atto di fumare) che disturba il mio normale accesso al piacere e dunque mi danneggia. La caratteristica specifica di questa logica coincide con una chiamata indirizzata all'Altro affinché rimetta le cose in ordine e mi indennizzi per il godimento di cui vengo privato.

Al contrario, nella sua declinazione, per così dire, terzomondista essa, da un lato, ci presenta l'altro come meritevole di compassione e altresì bisognoso del nostro intervento umanitario (si pensi ai reportage sui bambini malnutriti africani, ecc.) e, dall'altro, giustifica le ingerenze delle potenze occidentali nel resto del mondo a partire dalla posizione del paladino dei diritti dell'uomo che difende le specificità etniche (questa non è altro che la variazione a livello di politica estera della posizione di enunciazione del maschio-bianco-eterosessuale). Žižek fa qui riferimento al paradosso del bombardamento NATO in Jugoslavia durante il conflitto in Kosovo: esso non consisteva tanto nel fatto, lamentato dai pacifisti, che attraverso il bombardamento si sarebbe causato il disastro umanitario che si intendeva evitare, quanto in quello che la NATO, intervenendo in favore delle vittime kosovare, si preoccupava al tempo stesso che queste *rimanessero vittime*. Infatti, negando aiuti finanziari all'UCK (l'esercito di liberazione del Kosovo) e bloccando il suo patrimonio finanziario, la NATO impediva attivamente l'unica valida alternativa all'intervento delle forze armate occidentali ovvero la creazione di una forza politico-

<sup>20</sup> Id., *Presunzioni Sbagliate* in "Internazionale" n° 614, Anno XII, 28/10/2005.

-militare autosufficiente ed autonoma. Con questa strategia perversa la NATO si è resa co-responsabile del dramma che intendeva evitare. Il paradosso di questo intervento, che risponde perfettamente alla logica della vittimizzazione, è che l'altro da proteggere è «buono» solo e soltanto nella misura in cui rimane una vittima (e per questo i servizi sul Kosovo vertevano su immagini di madri inconsolabili, vecchi o bambini terrorizzati e sofferenti, ecc.); nel momento in cui l'altro si presenta come forza attiva, ecco che si trasforma in terrorista o fondamentalista<sup>21</sup>.

La variazione, per così dire, politico-governativa della posizione di maschio-bianco-eterosessuale spiega inoltre perché l'Occidente sia stato tanto affascinato dal crollo del comunismo nell'Europa orientale. È come se la consumata democrazia occidentale, a partire dai primi anni '90, avesse vissuto un momento di rinascita e di reinvenzione attraverso la democratizzazione dei Paesi dell'Est. Ovviamente tale fascinazione era puramente ideologica: l'Europa orientale funzionava in quel frangente da punto di vista da cui l'Occidente vedeva se stesso in forma gradevole e idealizzata; era come se lo sguardo dei paesi dell'est potesse cogliere ancora il tesoro che produce l'entusiasmo democratico e che nei paesi occidentali è già da tempo perduto.<sup>22</sup> L'avvento dei nazionalismi ha presto infranto queste fantasie, tuttavia, poiché come abbiamo visto la posizione della soggettività universale multiculturalista si può sostenere solo sullo sfondo di uno sguardo idealizzante, il mondo occidentale si regge oggi sull'ipotesi fantasmatica che il resto del mondo voglia entrare a farvi parte ovvero sull'ipotesi che il Terzo Mondo guardi all'occidente come il punto ideale cui tendere. In breve, ciò che in definitiva affascina i paesi occidentali, al di là delle diverse forme che esso assume, è *lo sguardo dell'Altro su di noi*; nonostante noi per primi non crediamo in noi stessi, vi è tuttavia qualcuno che crede ancora in noi, vi è ancora qualcuno che ci guarda desiderando di essere come noi. Questa è la forma fondamentale dell'immaginario tardo-capitalista, la fantasia che sostiene la società occidentale: il puro sguardo.

### 3. Coca-Cola come oggetto a

In che modo la logica del godimento così delineata diventa la caratteristica specifica delle società capitalistiche? Secondo Žižek, il capitalismo si caratterizza per la totale assenza di uno stato di equilibrio che rappresenti la normalità; esso consiste piuttosto in uno squilibrio strutturale, nella produzione permanente di un eccesso: l'unico modo di soprav-

---

<sup>21</sup> Cfr. Id., *Il godimento come fattore politico* (2000), trad. It. Raffaello Cortina, Milano, 2003, cap. 3.

<sup>22</sup> Cfr. Id., *Tarrying with the negative*, cit., cap. 6.

vivere per il capitalismo è di espandersi. È questo fondamentale presupposto che permette a Lacan di sostenere che esso sostituisce il discorso del Padrone (quello dell'etica pre-capitalistica che regola l'accesso ai piaceri attraverso la loro interdizione) con il *discorso dell'Isterico* che scatena il circolo vizioso per cui la soddisfazione dei propri bisogni e desideri non fa che aumentare l'insoddisfazione e dunque produce ancora più bisogni da soddisfare. Il paradosso fondamentale del capitalismo consiste nell'accettare il fatto che il solo modo per preservare e aumentare il proprio capitale è di spenderlo: questo fenomeno non si riscontra persino nelle più basilari strategie di marketing che fanno appello all'economia del consumatore? Il messaggio ultimo di tutte le offerte promozionali e della pubblicità (dal 3x2 al 10% di dentifricio omaggio ai 100 sms gratuiti al giorno a soli 8€) non è forse «più spendi, più risparmi» oppure «comprane di più ed avrai un surplus gratuito»? In definitiva, nella cornice capitalista la definizione di prezzo giusto è un prezzo scontato e dunque il consumo diventa possibile solo nella forma del suo contrario: il fare economia; non vi è in altre parole alcun consumo smodato, quanto il suo essere permesso solo nella forma manifesta del suo opposto<sup>23</sup>.

Questo circolo vizioso della compulsione al consumo ci permette di capire quale sia il legame tra la dinamica capitalistica del plusvalore e quella libidica del plusgodere. Žižek elabora tale raffronto riferendosi alla Coca-Cola come «plusgodere incarnato».<sup>24</sup> La Coca-Cola – merce capitalistica per eccellenza – nel suo trascendere il diretto valore d'uso (come, ad esempio, l'acqua che placa la sete e dunque produce un appagamento del desiderio) rappresenta il puro plusgodere, cioè quella  $x$  evanescente, l'IT<sup>25</sup> che noi tutti ricerchiamo nel consumo smodato delle merci. È proprio il suo carattere superfluo che rende la sete di Coca-Cola insaziabile: più ne bevi, più ne berresti. La Coca-Cola quale oggetto  $a$ , cioè come plusgodere, corrisponde allora perfettamente alla logica eccessiva del plusvalore: più profitto ottieni, più ne vuoi; da qui tale alterazione è applicabile a tutti gli altri ambiti per analogia («più soddisfi i tuoi desideri, più sei insoddisfatto», «più compri, più devi spendere» o, come accade nel Terzo Mondo, «più accetti gli aiuti del FMI, più ne diventi dipendente», ecc.). L'oggetto  $a$  diventa così la chiave di questa dinamica: esso si dà in una sorta di «spazio curvo nel quale più ti avvicini ad esso, più esso elude la tua presa (o, più lo possiedi, più si accresce la mancanza).»<sup>26</sup> È precisamente in questa cornice

<sup>23</sup> Cfr. S. Žižek, *Credere* (2001), trad. It. di G. Illarietti e M. Senaldi, Meltemi, Roma, 2005, pp. 18-23.

<sup>24</sup> Cfr. Id., *Il godimento come fattore politico*, cit., cap. 3.

<sup>25</sup> Uno degli slogan più recenti delle campagne pubblicitarie Coca-Cola era: "Coke, that's IT!".

<sup>26</sup> Cit. S. Žižek, *Il godimento come fattore politico*, cit., p. 121.

che si incontra il denaro nella sua forma più pura: l'incredibile aumento delle richieste di risarcimento conseguente all'affermarsi della logica della vittima (basti pensare alle richieste di risarcimento alle grandi multinazionali del tabacco per danni da fumo, o a quelle di persone obese alle catene di fast food americane o addirittura a quelle degli ebrei per le sofferenze dell'olocausto) non fa che riprodurre questa dinamica isterica in cui il denaro – il consumo – diventa l'impossibile equivalente di ciò che non ha prezzo: il desiderio stesso nella sua forma metonimica.

Questa dinamica vertiginosa del «più» che traduce l'elusività dell'oggetto perduto nell'ambito del capitalismo non è anche un buon esempio di come esso ci costringa a confrontarci costantemente con la natura illusoria della realtà? Žižek individua nell'ironia postmoderna dello scambio tra mondo occidentale e orientale un momento chiave della contemporaneità: proprio quando il capitalismo occidentale trionfa in tutto il mondo, la sovrastruttura ideologica giudaico-cristiana è minacciata dall'avanzata del pensiero asiatico new age. Questo è, secondo Žižek, il più alto esempio di identità degli opposti che ci offre la civiltà globale contemporanea. Il buddismo pop, infatti, risulta essere il perfetto complemento ideologico del capitalismo; esso si presenta come un rimedio alla tensione stressante delle dinamiche capitalistiche attraverso la ricerca della pace interiore grazie alla quale possiamo prendere le distanze dai ritmi vertiginosi della società. Il progresso avanza troppo in fretta per permettere agli individui di andare adattandosi di pari passo, dunque il ricorso a pratiche orienteggianti permette di seguire la corrente e al tempo stesso mantenere la necessaria distanza interiore, distanza basata sull'intuizione che tutti i rivolgimenti sociali e tecnologici sono in realtà una proliferazione non sostanziale di apparenze. La lezione del buddismo pop riguarda dunque il fatto che possiamo partecipare al gioco capitalista, ma sempre mantenendo una certa distanza interiore, conservando cioè sempre la consapevolezza che non è la realtà oggettiva la fonte della nostra sofferenza quanto piuttosto il nostro attaccamento ad essa.<sup>27</sup> Da questo punto di vista il capitalismo con i suoi continui rivoluzionamenti e le sue dinamiche di obsolescenza<sup>28</sup> potrebbe addirittura costituire un primo passo verso la liberazione: esso ci mette direttamente a confronto con l'insostanzialità della realtà; tutto quello che rimane da fare è rinunciare al desiderio e adottare un atteggiamento di pace interiore...

In questa cornice Žižek introduce anche la sua critica a Marx<sup>29</sup>: se-

<sup>27</sup> Cfr. Id., *Capitalismo stellare* in "Internazionale", n° 591, Anno XII, 20/05/2005.

<sup>28</sup> Si pensi ai PC o in generale alle strumentazione elettroniche che devono essere sostituiti di anno in anno allo scopo di «essere sempre aggiornati» cioè di stare al passo con le incalzanti evoluzioni tecnologiche.

<sup>29</sup> Cfr. S. Žižek, *Il godimento come fattore politico*, cit., cap. 3.

condo l'intellettuale di Lubiana bisogna riconoscere a Marx il merito di avere individuato la dinamica intrinseca al capitalismo per cui gli è essenziale una produttività che accresce continuamente se stessa e il cui unico limite è il capitale stesso da cui dipende il continuo rivoluzionario delle condizioni di produzione. Dall'altro lato, bisogna altresì riconoscere l'errore fondamentale di Marx ovvero l'aver teorizzato un ordine superiore (quello Comunista) che avrebbe liberato il potenziale della produttività che accresce se stessa dall'ostacolo intrinseco costituito dal capitale e dalle periodiche crisi economiche. In breve, ciò che Marx non considera è il fatto che questo ostacolo, cioè l'impossibilità del completo sviluppo delle forze produttive, è al tempo stesso la condizione di possibilità del capitalismo in quanto scatena la corsa incontrollata alla produttività crescente: se togliamo l'ostacolo perdiamo anche l'antagonismo intrinseco ai meccanismi di produzione capitalistici. In un certo senso l'illusione di potere mantenere la spinta alla produttività generata dal capitalismo, liberandosi al tempo stesso dell'antagonismo ad essa correlato, l'idea di una società a produttività incontrollata al di fuori della cornice del capitale è una fantasia congenita al capitalismo stesso e, da questo punto di vista, è una posizione destinata a ricadere entro il medesimo ambito ideologico. In ultima analisi, Marx, considerando la produttività incontrollata come qualcosa di indipendente dalla formazione sociale sottostante, riafferma nel tentativo di superarlo il presupposto fondamentale del capitalismo: è per questo che il real socialismo ha fallito; esso si configurava come una sottospecie del capitalismo e dimostrava così come il progetto comunista piuttosto che utopistico non era invece abbastanza radicale, lasciava infatti sopravvivere la spinta alla produttività incontrollata.

In conclusione, ciò che secondo Žižek Marx si è lasciato sfuggire e che è invece il nucleo essenziale che rende ragione del funzionamento dell'ideologia è che essa è proprio l'illusione originaria che traspone in un ostacolo esterno un'impossibilità *intrinseca*, quella dell'accesso al godimento. Tuttavia è necessaria molta attenzione poiché questo è anche l'ultimo e definitivo passo dell'ideologia stessa: elevare qualcosa ad impossibilità è infatti il mezzo ultimo con cui si rimanda senz'appello, con cui si evita l'incontro con la Cosa. L'ideologia rivela così il suo estremo paradosso: nel momento in cui sostiene a vari livelli fantasie paranoiche sull'accesso negato al godimento, essa è anche e soprattutto un modo di mantenere e modulare una certa distanza rispetto a quell'incontro che nella sua impossibilità si rivela altresì come una terrificante possibilità. Il Reale dunque non è impossibile semplicemente nel senso di un incontro fallito, esso è anche impossibile nel senso di un incontro traumatico che *succede nonostante la nostra incapacità di confrontarci con esso*.

## RESUMO

Desde crianças que conhecemos o conto de Hans Christian Andersen, a *Roupa Nova do Imperador*: não havia ninguém que não elogiasse a beleza do seu manto novo, um manto invisível. Todos menos uma criança que, inconsciente do engano, disse: “O Rei vai nu!”. O engano foi desvendado, mas o Imperador, definitivamente seguro de que a criança tinha razão, continuou, caminhando mais apurcado, seguido dos cortesãos que seguravam a cauda que não estava lá. Não será isto um exemplo perfeito do modo como a ideologia trabalha, isto é, de como a rede socio-simbólica, na qual estamos *já-sempre* enredados, não se baseia de modo algum em factos, mas em ficções simbólicas predeterminadas? A finalidade deste ensaio é a de acompanhar Slavoj Žižek na análise dos mecanismos ideológicos em relação à fantasia subjectiva.

O conto de Andersen apresenta-nos de forma *parodística* que, pelo funcionamento de ajustes simbólicos, temos sempre, por um lado, uma pré-compreensão da realidade e, por outro, que tal realidade tem um núcleo intrinsecamente perverso e cínico. De facto, mesmo quando o engano é revelado – isto é, quando embatemos contra a insubstancialidade da ordem simbólica – continuamos agindo como se esta ordem ainda fosse eficaz.

## ABSTRACT

Everybody must have heard the Andersen's tale *The Emperor's new clothes*. It tells about a vain Emperor who would get new and more elegant clothes made all the time. One day, two adept impostors visited the Emperor, declared themselves accomplished weavers and offered to craft a new suit for His Majesty with a textiles with the magical property of being invisible to those not at the height of their own charge or else unforgivably stupid.

The weavers received the assignment and wove throughout the days before the parade that was organized to display the new garment. They pretended to weave on an empty loom and worked with such an ability that none of the Emperor's civil employees, who were asked to supervise the job of the weavers, had the courage to admit that they could not see anything at all. Meanwhile, the news about the special properties of the burlap spread throughout the Empire. On the parade day, the Emperor wore his new invisible dress and exited the parade. There was not a soul who did not praise the beauty of the new dress. Everyone but a child who, unaware of the deceit, said: “the King is naked!” The trick was revealed but, despite that, the Emperor stood up forthrightly dissimulating the shame.

Is this not a perfect example of how ideology works, that is, of how the socio-symbolic web is not at all based on facts but rather on predetermined symbolic fictions? The purpose of this essay is to analyse ideological mechanisms in relation to subjective fantasy. Andersen's tale, presents in parodist form both the fact that, through the working of symbolic adjustments, we always have a pre-understanding of reality, and the fact that such reality has an intrinsically perverse and cynical core. In fact, even when the deceit is revealed, we keep acting as if this order were already effective.



## *DEBATE*

A secção **Debate** reúne um conjunto de intervenções realizadas em 2006 e 2007 sobre a ameaça que pairava sobre a disciplina de Filosofia no ensino secundário, na sequência da decisão de suprimir o exame de Filosofia no Ensino Secundário, tomada pelo Ministério da Educação em Fevereiro de 2006.

Respeitando a ordem cronológica das intervenções apresentamos:

1. Em primeiro lugar as conclusões do Encontro-Debate “Relevância da Filosofia na Sociedade de Hoje”, realizado pelo Departamento de Filosofia da Faculdade de Ciências Sociais e Humanas da Universidade Nova de Lisboa, no dia 15 de Dezembro de 2006.
2. Segue-se um conjunto de textos resultantes das intervenções apresentadas ao Encontro “Olhares sobre a Filosofia. A Filosofia na escola, na cidade e na cultura”, promovido pelo Departamento de Filosofia da Faculdade de Letras da Universidade de Lisboa e pelo Centro de Filosofia da Universidade de Lisboa, a 23 de Março de 2007, no Centro Nacional de Cultura.
3. Anexamos, no final, uma deliberação do Conselho Científico da Faculdade de Direito da Universidade de Lisboa, em 25 de Julho de 2007, sobre a supressão dos exames de Filosofia no Ensino Secundário

## 1. RELEVÂNCIA DA FILOSOFIA NA SOCIEDADE DE HOJE

*Luís Crespo de Andrade*  
*Maria Filomena Molder*  
Universidade Nova de Lisboa

O Departamento de Filosofia da Faculdade de Ciências Sociais e Humanas da Universidade Nova de Lisboa realizou no dia 15 de Dezembro de 2006 um Encontro-Debate sobre a “Relevância da Filosofia na Sociedade de Hoje”, cuja urgência se prendeu com a decisão de suprimir o exame de Filosofia no Ensino Secundário, tomada pelo Ministério da Educação e publicada em Fevereiro desse mesmo ano.

Na sessão de Abertura, o Presidente do Conselho Científico, Prof. Doutor António Marques, e o Presidente do Conselho Directivo, Prof. Doutor João Sâágua, puseram em relevo o alcance e a importância da iniciativa, com a qual se pretendeu compartilhar os testemunhos de personalidades de formação muito diversa, algumas das quais se tinham e têm vindo a manifestar publicamente sobre o papel insubstituível do ensino da Filosofia, em conjunto com os contributos de todos aqueles que mais directamente se dedicam ao seu estudo, estudantes e professores dos diferentes níveis de ensino.

Entre essas personalidades, contaram-se reputados especialistas de diferentes áreas científicas e profissionais, da medicina à física, da antropologia à matemática, do direito à filosofia: Profs. Doutores João Lobo Antunes, Rosa Maria Perez, Carlos Fiolhais, Fernanda Palma, Nuno Crato e José Gil.

Neste momento cumpre-nos apresentar os seus pressupostos, conclusões e perspectivas.

### PRESSUPOSTOS

No contexto actual em que se anuncia um progressivo apagamento do peso curricular da disciplina de Filosofia no Ensino Secundário, pela eliminação do exame nacional do 11.º ano – com todas as implicações previsíveis –, tornou-se imperativo reflectir sobre a Filosofia como requisito fundamental, quer para a formação geral dos estudantes no Ensino Secundário, quer para o desenvolvimento intelectual dos estudantes no Ensino Superior.

## CONCLUSÕES

### Filosofia e outras ciências

Há um conjunto de interrogações filosóficas que estão na origem da investigação e prática científicas. Não é possível um desempenho rigoroso efectivo nos vários domínios científico-profissionais sem uma forte componente filosófica, sem um diálogo com os saberes filosóficos.

Se a prática da medicina é cada vez mais complexa no que diz respeito à evidência e à prova, também é cada vez mais premente a exigência de poder avaliar essa complexidade. Na verdade, não se pode ser médico sem se elaborar uma filosofia do que é ser médico, por exemplo, uma filosofia das implicações éticas e meta-éticas do acto médico, interrogar o admirável escândalo do sofrimento.

Por sua vez, na antropologia a situação cognitiva é problemática, pois os hábitos e as práticas culturais, que medeiam o próprio processo de investigação, estão implicados na observação. Não pode haver tradução mecânica. Há que evitar a ilusão da objectividade. Só a Filosofia confere a possibilidade crítica da distância em relação à nossas próprias convicções, interrogando-as.

Por outro lado, em relação à matemática e à física é preciso corresponder à exigência que consiste no direito de pôr à prova e experimentar as suas próprias matrizes e, para tal, o raciocínio filosófico no seu carácter elementar é imprescindível. Aqui incluem-se perguntas do género: O que é existir matematicamente? O que é existir fisicamente? O que é um teorema? Como é que se estabelece a relação entre premissas e teorema? O que é o tempo? Qual a origem do universo? Qual o papel do observador em relação a elementos físicos inacessíveis por percepção directa?

Trata-se de um processo de averiguação, no qual se incluem as perguntas sobre os fundamentos e a constituição do corpus da própria ciência

### Políticas de Educação

Assistimos no ensino a um achatamento da exigência, uma negligência constante em relação ao desafio de pensar e à alegria que o acompanha. Trata-se de um puro atentado cujas consequências não podemos avaliar inteiramente. As políticas de educação tendem a transformar o ensino numa mecânica com os seus produtos finais para abastecer o mercado, deitando fora aquilo que cada criança e cada jovem poderia ouvir: “aquela canção que cada um tem dentro de si” (citação de um mestre do Prof. Lobo Antunes).

A orientação didáctica em vigor substituiu os conteúdos e os problemas a eles associados por aquisição de competências, substituiu instrução por formação, mistificações incapazes de reconhecer que haja conhecimentos que têm valor em si próprios. O ensino fica deste modo reduzido a um conjunto de respostas a motivações.

No crescimento autêntico, o verdadeiro percurso é descontínuo, implica saltos, mudanças de grau e nível. O que é esquecido frequentemente nas políticas educativas vigentes.

### **Exigências da sociedade, instrução e filosofia**

É imprescindível voltar a confiar no ensino, a respeitar a diversidade das disciplinas e dos objectos. É urgente voltar a repensar a empregabilidade, cuja ideologia tem engendrado tantos abusos e perversões.

Por outro lado, a tendência de valorizar o que parece ser imediatamente útil, é confirmada, denunciando uma falta de perspectiva inaceitável, pois priva os estudantes dos instrumentos que garantem a sua formação pessoal e a própria capacidade de se adaptarem autonomamente às exigências do dever dos tempos

Deparamo-nos, por conseguinte, com o perigo de despojar as crianças e os jovens dos instrumentos que lhes permitem pensar sobre si próprias e a sociedade em que vivem e, consequentemente, de viver nela de modo crítico, consciente, criativo.

### **Situação do ensino da Filosofia no Ensino Secundário e consequências no Ensino Superior**

O ensino da Filosofia no Ensino Secundário encontra-se numa situação de erosão crescente. Convertida em disciplina de opção no 12.º ano, e só para alguns cursos, viu agora suprimido administrativamente o exame nacional do 11.º ano, obrigatório para todos os alunos nessa fase da aprendizagem. Agora os cursos universitários, mais de 300, que exigiam como prova de ingresso o exame de Filosofia do 11.º ano, viram-se forçados a escolher outra prova de ingresso, incluindo todos os cursos de Filosofia. O que implica um desgoverno da relação entre as exigências que o próprio sistema universitário ponderou e uma sujeição ao critério da supressão.

Para o sistema de educação no seu conjunto e, portanto, para a sociedade no seu conjunto em todas as suas vertentes científicas, artísticas e profissionais, este desprestígio da Filosofia no ensino secundário é mortífero: cada vez mais menos alunos vão escolher a disciplina no 12.º ano e cada vez mais serão em menor número os candidatos aos cursos de

Filosofia da Universidade. Além disso, esta medida acarreta por inerência uma menor atenção na leccionação, degradando a qualidade do ensino, uma vez que, como consequência inerente, professores e alunos vão sentir-se menos comprometidos e responsáveis.

### **Formação e Filosofia. A infância esboça a Filosofia**

No “admirar-se com o mundo”, que é o primeiro movimento filosófico, há a promessa de uma “inocência sem ingenuidade” (evocando-se o modo como Fernando Gil definia a Filosofia). Na verdade, as crianças esboçam a Filosofia, e isso é tudo menos irrelevante para a saúde das sociedades e a sua persistência criativa. Se a interrogação faz parte da condição humana, isso acontece desde a infância. Surpreendemos nas crianças algumas das maiores descobertas da humanidade: fazer perguntas e duvidar do que se sabe. O que é uma preparação para, na maturidade, se chegar a formular o que seja “a ideia de ideia”. Este ponto foi sublinhado igualmente por todos aqueles que se dedicam ao ensino da filosofia para crianças, presentes na assistência.

### **Opinião e Filosofia. O combate da Filosofia contra a opinião é um combate civilizacional e encontra-se na matriz de qualquer saber epistemologicamente fundado**

Desde sempre que o inimigo mortal da filosofia foi identificado. Chama-se opinião. Para o vencer o primeiro passo é: pôr em dúvida o que se sabe. Ora, em qualquer actividade formativa e educativa não pode ser descuidada essa descoberta e devem ser fornecidos os meios para evitar que as opiniões se tornem juízes e fundamentos, o que se aplica a todos os campos, da arte à matemática, do direito à física, da medicina à literatura. É preciso defender o direito ao ensino da Filosofia, por onde se actualiza o direito à Filosofia.

### **Do direito à Filosofia ao direito do ensino da Filosofia, como um direito do cidadão livre**

Há, na Constituição, um conjunto de direitos relativos ao ensino e à cultura – artigos 42.º e 43.º – liberdade de criação cultural e liberdade de aprender e ensinar – que vinculam o Estado a garantir a ausência de interferências e condicionamento como, por exemplo, o condicionamento confessional, mas também a impedir que não se criem as condições para que o pensamento desabroche, seja livre e criativo.

A grande ideia de justiça na área da cultura, hoje, é a de que o Estado deve servir, como associação política, para criar as condições de desenvolvimento de virtudes humanas e da liberdade criativa. Assim, um Estado que em nome de uma preferência, ainda que justificada pela política económica, esmagasse a cultura, a arte, ou, por exemplo, as ciências humanas, enfraqueceria, de certo modo, a dignidade da pessoa humana. A economia mundial, aliás, funciona nas sociedades actuais através de circuitos suficientemente artificiais, com necessidades reais mas afastadas das necessidades básicas de sobrevivência imediata que não se incompatibiliza com um apoio activo à actividade criativa e inventiva, para a qual é em geral condição poder pensar até ao fim.

Sem o direito de pensar o sentido das coisas até ao fim (um conceito de Jacques Derrida, citado pela Prof.<sup>a</sup> Fernanda Palma), não se pode configurar a liberdade do ensino. Mas este direito – porque constitui em si condição de uma total liberdade – é um dever de quem tem de garantir a liberdade de pensamento. Do direito à Filosofia chega-se, portanto, ao dever de garantir a prática da Filosofia, se queremos uma sociedade que promova os bens da liberdade de pensamento.

O problema da posição da disciplina da Filosofia no acesso a cursos de todas as áreas do pensamento e não apenas aos das ciências humanas é o de saber se a discussão sobre o que é uma certa ciência é essencial para a formação superior nessa ciência. E essa questão é uma questão essencialmente política.

Esta questão política reflecte-se no lugar que se queira atribuir à Filosofia. O problema do direito à Filosofia é, portanto, muito vasto, mas podemos começar pelas coisas pequenas: impedir que lógicas de economia de escala impeçam que a disciplina de Filosofia se ensine nos liceus por não haver estudantes candidatos ou que se aceda ao ensino superior sem sequer poder optar por esta disciplina como disciplina de acesso.

### **Em Suma:**

O reconhecimento social da relevância do ensino da filosofia no secundário manifesta-se:

- 1) nas centenas de cursos do ensino superior em que a selecção dos alunos se faz a partir da classificação dos exames da disciplina de Filosofia no Ensino Secundário;
- 2) nas opiniões unânimes dos principais comentadores políticos, colunistas reputados e outros articulistas, que advogam a salvaguarda do estatuto da disciplina no Ensino Secundário;
- 3) nas declarações, muito recentes, de especialistas conceituados, do Direito à Medicina, acerca da importância da formação filosófica nos domínios científicos e profissionais a que se dedicam.

A opinião de que o fim dos exames de Filosofia representa uma desvalorização da disciplina nos *currícula* foi uma evidência comum – o papel do ensino da Filosofia em relação às disciplinas que conservam o exame fica desqualificado e a sua importância curricular diminuída, o que constitui só por si, um apagamento efectivo.

Todos os intervenientes sublinharam o facto de as competências críticas, interpretativas, argumentativas e teóricas, que o estudo da Filosofia confere, serem fundamentais para a educação dos indivíduos e dos cidadãos, tendo-se tornado indispensáveis, de modo crescente, nos mais variados campos profissionais. Reafirmaram ainda o carácter insubstituível do ensino da Filosofia no Ensino Secundário quer na formação geral quer na formação específica no quadro do nosso sistema educativo e, em particular, na articulação interna entre o Ensino Secundário e o Ensino Superior.

Nas palavras de Alain – que nunca quis deixar de ser professor de Liceu –, cabe ao Ensino Secundário uma formação insubstituível, “uma escolaridade moral”.

Os participantes deste Encontro-Debate subscrevem inteiramente estas palavras.

## Perspectivas

O debate sobre o papel do ensino da Filosofia tem, neste momento, toda a pertinência, sendo urgente continuar a desenvolver este processo de comprometimento da própria sociedade (o que já começou, como se pode observar na não interrupção do interesse pelo tema nos meios de comunicação social), alargando cada vez mais o círculo dos que se manifestam sobre a missão que se atribui ao ensino da filosofia e, em movimento recíproco, intensificando os testemunhos dos professores de Filosofia no que se refere ao contributo da Filosofia para a formação geral e específica dos alunos (desde a infância até à formação científica, artística e profissional).

É urgente revitalizar, através desta tomada de consciência, a exigência de uma comunidade filosófica. Outras reuniões se seguirão, novas sessões públicas, edições de textos, criação de um fórum em rede.

É urgente que Filosofia entre no campo dos objectos possíveis de direitos subjectivos públicos frente aos responsáveis pelas instituições em que esse modo de pensamento se desenvolveria.

## 2. OLHARES SOBRE A FILOSOFIA. A Filosofia na escola, na cidade e na cultura

Intervenções apresentadas no Encontro promovido pelo Departamento de Filosofia da Faculdade de Letras da Universidade de Lisboa e pelo Centro de Filosofia da Universidade de Lisboa, a 23 de Março de 2007, no Centro Nacional de Cultura.

“No momento em que, por decisão ministerial, o peso institucional da Filosofia no Ensino Secundário está a ser significativamente diminuído, inviabilizando a possibilidade de ela funcionar como “prova específica de acesso ao Ensino Superior”, inclusive nas licenciaturas em Filosofia, impõe-se uma reflexão alargada sobre as repercussões desta situação. Não se trata de uma questão simplesmente escolar ou epistemológica, dado que este processo atinge profunda e negativamente a cultura e a sociedade. Convictos da importância da Filosofia na Escola pelo espaço privilegiado que atribui ao pensar, à interrogação, à problematização, à integração de conhecimentos oriundos de áreas diversas, à abertura de novos horizontes que projectam o ser humano para lá do que é imediato, o Departamento de Filosofia da Faculdade de Letras da Universidade de Lisboa e o Centro de Filosofia da Universidade de Lisboa decidiram, na sequência da reflexão já iniciada por outras instituições, organizar esta Jornada e reforçar o debate.

Para que se torne claro que o processo surdo de diluição da importância da Filosofia na Escola tem um alcance, a curto, médio e longo prazo, na sociedade, na cultura, nos saberes, são convocados participantes de formações intelectuais diferentes e este Encontro é realizado fora do edifício da Universidade.

Não basta reflectir, é preciso que a reflexão se insira num movimento de intervenção, onde as razões e as convicções publicamente se manifestem.

Alguns dos traços mais característicos da actualidade, nomeadamente a tendência para a especialização, a articulação entre o natural e o artificial, a alteração da escala dos valores, sugerem um acréscimo da relevância da Filosofia no sistema escolar, em oposição à tendência da política ministerial portuguesa, ao reduzir e fragilizar o espaço da sua projecção.”

A Comissão Organizadora

Maria Luísa Ribeiro Ferreira  
Isabel Matos Dias Caldeira Cabral  
Adelino Cardoso

## SOBRE O ENSINO DA FILOSOFIA

*Adriano Moreira*

Presidente do Conselho Nacional de Avaliação do Ensino Superior,  
Professor Emérito da Universidade Técnica de Lisboa

Estamos a viver uma conjuntura de incerteza, quer quanto à possibilidade de reestruturar uma governança mundial que supere a anarquia subsequente ao fim da Ordem dos Pactos Militares em 1989, quer quanto à viabilidade de colocar o diálogo no lugar do confronto entre as áreas culturais que pela primeira vez falam todas com voz própria, quer ainda quanto à concretização do risco global da utilização das armas de destruição maciça, e, entretanto, na angústia de enfrentar debilmente a reflexividade dos progressos científicos e técnicos que ameaçam o ambiente, a qualidade de vida, a vida definitivamente, a esperança de milhões de seres humanos.

Como sintetizou Edgar Morin, esta evolução processou-se, pelo menos no espaço ocidental, de uma atitude religiosa que recebia os imperativos divinos que modelavam a bondade das condutas, até à convicção de que os valores estão relacionados com a dependência trinitária do indivíduo, com o seu “sentido de responsabilidade, virtude e honra”, com a sua pertença a uma sociedade, e membro da espécie humana.

Todavia, o avanço da ciência e da técnica ocidentais levou a predicar que o saber tem de ser procurado sem importarem as consequências, com a fidelidade aos factos considerada como o valor supremo no domínio científico. Pela lei da reflexividade, mais abrangente do que tem parecido a Soros, o único financeiro que se define com especulador, foi usando os saberes e técnicas, difundidos pelos ocidentais, que os antigos povos colonizados pelo sistema euromundista assumiram a legitimidade de combater pelos direitos humanos, pela igualdade étnica, pela liberdade civil e política, de acordo com a sua própria leitura. Mas, no campo ocidental, verificou-se que o livre exercício da ciência e da técnica provocou degradações alarmantes, não apenas dos processos de controlo daquele exercício, mas também da herança das futuras gerações, prisioneiras eventuais das políticas demográficas, do esgotamento das energias renováveis, dos conflitos entre etnias e áreas culturais, um aviso proclamado com drama-

tismo pela Cimeira de Viena, cuja Agenda 21, de fim de século, ficou sem aplicação. Foi partindo daqui que Ricoeur, ciente de que “vida, planeta, e cidade” são frágeis e mortais, advogou o dever para com as gerações futuras, e advertiu, seguindo Hannah Arendt, que “nenhum sistema institucional sobrevive se não for sustentado pela vontade de viver em comum”. Tais circunstâncias suscitaram o progressivo mas lento entendimento da necessidade de criar um “sentido dinâmico de solidariedade entre as gerações”, de dar um sentido à vontade de viver.

Os factos, como que desenvolvendo uma trajectória independente de todas as previsões e convicções, e como que reduzindo a uma espuma do tempo o esforço vital de orientar a emergência nascida de um equilíbrio entre a experiência vivida e o futuro incerto, parece ter conduzido o espaço ocidental para um conflito entre a desistência, convicto de que “a cidade é fundamentalmente mortal” (Ricoeur), e o apelo à responsabilidade por uma ética do futuro (Jérôme Bindé), correspondente à convicção de que “the twenty – first century will be forward – looking, or it will not be. The aim is to forsee in order to forestall”.

A perplexidade que domina o estádio a que a sociedade global foi conduzida pelo domínio da ciência e da técnica, pela substituição do músculo pela máquina e da memória pelo computador, pelo risco para a sustentabilidade viável da casa comum que é a terra, pela sementeira de ameaças catastróficas globalizadas pela referida lei da reflexividade, é uma perplexidade que se desenvolve e cresce ao longo de dois eixos: um que se traduz na intuída percepção de que o tempo é escasso para inverter a tendência; outro que reduz a perspectiva à distância curta da vida contratualizada, que limita a visão ao imediato, tornando-nos incapazes de ir “preparando as teses para uma ética do futuro”, disse Jérôme Bindé. Foi este autor quem editou o manifesto dos que se juntaram à UNESCO para, em 2001, meditar sobre “The Future of Values – 21 st – Century Talks”, enriquecendo o trabalho que, desde Setembro de 1997, ocupou a *Division of Foresight, Philosophy and Human Sciences*. Muitas das inquietações agruparam-se *In Search of the Lost Time*, todos angustiados com o *futuro dos valores*, e a urgência de definir uma ética do futuro, comprometido com os interesses das gerações herdeiras do legado. Todos conscientes de que o critério realista de Edgar Faure, que solicitava dos governos a responsabilidade de preverem o presente, corresponde a uma consciência lúcida de que a longo prazo a única certeza é a de que estaremos todos mortos, que a ética da responsabilidade pelas gerações futuras exige centros de governança consistentes, capacidade de risco, e também amparo das humanidades, um sentido para a vida, e uma justificação para a morte. Tão grave e desafiante é, não simplesmente a crise, mas o silenciamento dos valores por esta alienação na dependência da técnica e do mundo virtual criado por uma cortina tecida pela comunicação social,

que a 35.<sup>a</sup> Conferência Geral da UNESCO, de Outubro de 2005, organizou uma Convenção destinada a proteger e promover a diversidade cultural. Dos cento e quarenta e oito Estados que a aprovaram, separaram-se as vozes negativas dos Estados Unidos e de Israel, com a abstenção da Austrália, do Líbano, das Honduras e da Nicarágua. O núcleo central das preocupações inclui considerar a diversidade cultural tão importante como a biodiversidade, e também temer a mercadorização da cultura, que levaria a submissão do tema à OMC – Organização Mundial do Comércio. As vozes que se levantaram a defender o que chamam a *exceção cultural* puseram em evidência a preservação necessária, pelos Estados, da capacidade de formularem e sustentarem políticas de protecção e promoção da diversidade das expressões culturais do seu povo. Durante o ano de 2005 os países da União Europeia decidiram ter uma só voz na UNESCO, com a reserva da Inglaterra, e uma evidência: é a mercadorização que está em causa, é uma luta pelo domínio. Não pode deixar-se de relacionar este processo com a tentativa de também submeter a área do ensino à Organização Mundial do Comércio.

A incerteza, com débil recurso de pedido de resposta a uma desacreditada prospectiva, não é um estado de espírito apenas europeu e ocidental, talvez relacionado com a queda do centro de gestão da ordem mundial para a instável situação de identificar os riscos sem projecto fiável de estabilização.

É de facto uma componente que acompanha a globalização, de tal modo que nenhum conflito ganha a natureza de periférico, como acontecia durante o regime dos pactos militares, a contenção de armas de destruição maciça não tem credibilidade, os modelos democráticos ocidentais não adquiriram a valência mundial que lhes foi atribuída.

O recurso ao unilateralismo não apenas tornou ainda mais débil as solidariedades ocidentais, como multiplicou em todos os continentes, na Europa, na Ásia, na América Latina, na África, os centros de desafio que tendem para exercitar desatempados soberanismos, com uma série de novos Estados a pretenderem, ainda quando situados em regiões as mais carentes do mundo, um lugar permanente no desacreditado Conselho de Segurança.

Não é fácil encontrar um fio de razoabilidade para harmonizar os interesses da União Indiana com os Estados seus vizinhos, ou a crescente importância do Brasil com as cautelas da Argentina ou da Venezuela, ou para tornar confiante o regresso das antigas metrópoles imperiais aos antigos territórios que foram colónias, onde entretanto se desenvolvem os violentos conflitos dos Grandes Lagos, da Serra Leoa, do Gabão, da Palestina, do Afeganistão, do Iraque.

O descontrolo das migrações, a escassez de matérias-primas, a dispersão das capacidades tecnológicas, alteram as dimensões do poder, assim como os recursos simbólicos, religiosos, culturais, mobilizam o poder dos sem poder, destroçando a ordem secular do mundo.

A oferta mais dominante de um recurso dinamizador da reinvenção de uma governança e de uma ordem aponta com urgência para o modelo da sociedade da informação e do saber. Talvez sem qualquer meditação sobre que foi a explosão e difusão da informação e do saber que apoiou e fortaleceu o desabar da ordem internacional, da ordem das sociedades civis, da ordem dos espíritos, sem estratégia racional de mudança, sem ponto ómega director, a ponto de se tornar comum que os poderes sejam surpreendidos por aquilo que tinham pressentido.

Não é talvez difícil reconhecer o facto de que a informação e o saber, que permitiram intervir na ordem da natureza e na ordem das sociedades humanas com uma eficácia sem precedente histórico, também foram exercidos sem a sabedoria que os encaminhasse para o benefício do homem. Na definição de Descartes, a filosofia significa o estudo da sabedoria “um perfeito conhecimento de todas as coisas que o homem pode conhecer, tanto para a conduta da sua vida quanto para a conservação da sua saúde e a invenção de todas as artes”. Num mundo sem definições de governança, sem definição partilhada de objectivos por todas as áreas culturais, sem lideranças revestidas de autoridade, com uma parafernália de conceitos organizativos das sociedades remetidos para uma realidade virtual, sem escalas de valores identificados e lidos em harmonia com o globalismo das dependências, interdependências, e efeitos colaterais, a *sapientia*, a *prudência*, a *sagesse*, a *Weisheit*, a *saggezza*, são contributos ansiados da intervenção nuclear da filosofia: a *sapientia* que se espera da contemplação, a *prudencia* como padrão-guia da melhor conduta.

É possível que a orientação que parece encaminhar os sistemas educativos para aceitar a teologia de mercado como paradigma de referência, e a OMC como cátedra directiva, suponha ter formulado uma sabedoria aceite pela gestão política doméstica, dispensadora dos esforços plurais que procurem contribuir para encontrar respostas consensuais. Em todo o caso uma atitude posta em dúvida pelo *Global Meeting of Associations of Universities* e pela *International Conference* convocada para Novembro de 2005 em Alexandria, pela *International Association of Universities – IAU*, em colaboração com a *Biblioteca Alexandrina*, tendo por tema *Sharing Quality Higher Educations Across Borders – The Rule of Associations and Institutions*. As regulações visam as práticas de uma instituição estabelecer um pólo noutra Estado, compra de participações, acordo dominante de cooperação, acreditação à distância: enfim, *mercadorização*.

E por acréscimo, combater perda de valores, perda de identidades, limitação da criatividade, alienação. Alienação para a capacidade de cada

um participar na criação do futuro que poderá ser a emergência da incerteza em que a humanidade está mergulhada, que tenderá para depender de uma sabedoria renovada e repartida. O avanço do unilateralismo da mercadorização não é um comentário avulso que mereça ser ouvido com descaso.

## **FILOSOFIA, CULTURA E SOCIEDADE**

### **A filosofia, o teatro do mundo e o mundo do teatro: pelos labirintos da identidade**

*João Maria André*  
Universidade de Coimbra

A pretexto de um debate sobre Filosofia, Cultura e Sociedade, sou convidado a olhar para o mundo da cultura nesta sociedade em que vivemos, para a forma como se dá ou não a inscrição da Filosofia neste binómio e, sobretudo, para a resistência que o poder e a economia, sob a capa das chamadas indústrias da cultura, parecem manifestar face a esta inscrição, pela resistência efectiva a que, pura e simplesmente se pense, já que é disso que se trata: cultivar ou não o pensamento e o seu exercício. Neste contexto, poderia começar com estas palavras: “Quanto mais sólidas se tornam as posições da indústria cultural, tanto mais brutal e sumariamente ela se pode permitir proceder com as necessidades dos consumidores, produzi-las, dirigi-las, discipliná-las, suprimir inclusivamente a diversão: para o progresso cultural não existe aqui limite algum. [...] Divertir-se significa sempre que não há que pensar, que é preciso esquecer a dor, inclusivamente aí onde se mostra. A impotência está na sua base. É, na verdade, fuga, mas não, como se afirma, fuga da má realidade, mas sim do último pensamento de resistência que essa realidade ainda tenha podido deixar. A libertação que promete a negação é a libertação do pensamento enquanto negação.”<sup>1</sup> E a estas palavras poderia acrescentar, por exemplo, as seguintes: “Em parte alguma a dialéctica da cultura e administração exprime tão claramente a sacrossanta irracionalidade da cultura

---

<sup>1</sup> M. Horkheimer e T. Adorno, “La industria cultural. Ilustración como engaño de masas”, in: *Dialéctica de la ilustración*, versão cast. de Juan José Sánchez, Madrid, Editorial Trotta, 2006, p. 189

— e esta parece tanto mais irracional quanto menor é a experiência que dela se tem — como no processo em que a administração, quer em termos das suas categorias objectivas, quer do seu contexto particular, se aliena cada vez mais do elemento cultural. A administração é exterior ao que é administrado; sujeita-o a uma subordinação em vez de o compreender. É precisamente isto que constitui a essência da própria racionalidade administrativa, cuja actuação se limita a um ordenamento na sua teia de relações. Já no seu capítulo sobre a anfibia da *Crítica da Razão Pura*, Kant negava ao entendimento a capacidade de conhecer o interior das coisas. Reina a aporia entre a vocação essencial do que pertence à cultura e a racionalidade essencial do que pertence à administração, a qual não é outra coisa senão a capacidade de entendimento científico. [...] As exigências impostas à cultura pela administração são essencialmente heteronómicas: seja em que caso for, esta vê-se obrigada a aferir o fenómeno cultural por normas que não lhe são intrínsecas, que nada têm que ver com a qualidade do objecto, mas apenas com uns quaisquer critérios trazidos do exterior, enquanto, simultaneamente, de acordo com as suas regras e a sua própria natureza, a estrutura administrativa é obrigada, na maioria dos casos, a preterir abordagens de questões que se prendem com a qualidade imanente, a verdade da coisa em si e a sua razão objectiva.”<sup>2</sup> Ao contrário do que poderia parecer estas palavras não foram escritas para apreciar a forma como, por exemplo, a indústria cultural televisiva gere e administra, neste país, os mapas de programação ou os argumentos com os quais, em episódios recentes do mundo da cultura e das artes, assistimos à privatização de teatros públicos, à destruição da política cultural como serviço público ou à tentativa de eliminar espaços de pensamento crítico na formação dos cidadãos. Foram escritas há várias dezenas de anos para denunciar ou antecipar desertos culturais que então se adivinhavam e que faríamos bem em não esquecer. O primeiro texto data dos anos 40 do século passado e integra o capítulo sobre a Indústria cultural da obra *Dialéctica do Iluminismo*, de Horkheimer e Adorno. O segundo texto data dos anos 60 e pertence a um ensaio sobre cultura e administração de Adorno. Apesar de, no seu todo, qualquer um destes ensaios denotar a dificuldade que Adorno teve em perceber o potencial criador que as inovações tecnológicas poderiam trazer ao trabalho de criação artística, revelam também, no entanto, uma profunda lucidez na apreciação da dinâmica de sistema com um sentido de clausura que o dispositivo administrativo tende a emprestar e a inscrever no que poderíamos chamar a “casa da cultura”, a sua “atmosfera” e as suas criações. O que está por detrás das preocupações destes autores é, como hoje, a preocupação com o pensa-

---

<sup>2</sup> T. Adorno, “Cultura e administração”, trad. port. de Maria Antónia Amarante, in: *Sobre a Indústria da Cultura*, Coimbra, Angelus Novus, 2003, 1960, p. 113-114.

mento: o pensamento da criação e a criação do pensamento. Por isso, poderia, dizia eu inicialmente, começar por ler e, naturalmente, meditar, ou seja, pensar, hoje e aqui, estas palavras. Mas, abrindo com elas, não é, no entanto, com elas que me proponho continuar. Acreditando que não fui convidado para este espaço para mais uma comunicação, teórica e fundamentada, sobre cultura e sociedade, mas como cidadão que, estando profissionalmente ligado à Filosofia, tem vindo a desenvolver a sua actividade em múltiplos palcos da cultura e da arte, vou transgredir o formato habitual das minhas, das nossas, intervenções e vou falar na primeira pessoa, em modo afirmativo e não defensivo, já que toda a atitude defensiva tem um certo registo patético e, como diz Aristóteles a propósito da natureza, é ridículo tentar demonstrar o que é por demais evidente e está à frente dos nossos olhos. Não falarei, por isso, de Filosofia no Ensino secundário, mas de Filosofia no Teatro do Mundo e no Mundo do Teatro.

Olho retrospectivamente, agora e deste lugar, para o caminho que percorri ao longo do último ano. Começo pelos momentos mais recentes: esta semana, a semana passada, os dois últimos meses. Coordenei, com o grupo com o qual trabalho há mais de duas décadas, uma iniciativa a que foi dado o nome “Sem nós nem abrigo”. Estreámos uma peça de teatro, organizámos um colóquio, um ciclo de filmes, uma exposição de fotografia, vários debates, o último dos quais está prestes a começar. No texto programático do colóquio, evocavam-se aqueles que aí constituíam o centro das nossas atenções, os sem-abrigo, com estas palavras: “Filhos da cidade sem direito à cidadania, a sua identidade perde-se nos labirintos sinuosos das mais diversas situações e origens que os lançaram para esse outro lado, o lado escuro da vida, o reverso do espelho em que se furta a sua presença e a sua imagem: desemprego, deslocação, toxicodependência, imigração, pobreza, solidão, perturbações psíquicas, tantos são os caminhos que levam à perda do lar, da habitação, da morada, ao esquecimento do ser e à exclusão do espaço, do tempo e dos nós com que se tece a existência solidária.” No colóquio falou-se deles como aqueles que “por terem desatado todos os seus nós, foram perdendo um a um todos os abrigos, todas as casas, todas as moradas, até à morada mais funda e mais íntima que é a morada dentro de si próprios, a casa interior dos afectos, a casa interior dos sonhos, a casa interior do ser.”<sup>3</sup> Citou-se um deles que exclamava: “estou fechado na rua”. Estavam presentes sociólogos, geógrafos, psicólogos, profissionais da acção social, médicos, actores, estudantes, professores. Que a Filosofia fecundou, pela positiva, na sua concepção e organização, este espaço de debate, não restam dúvidas. Mas interessa-me sobretudo perguntar agora: teria o debate sido tão rico e

---

<sup>3</sup> João Maria André, “Abertura” do Colóquio *Sem nós nem Abrigo*, em Coimbra, Casa Municipal da Cultura, 15 de Março de 2005.

eficaz à centena de pessoas que nele participaram, se não lhes tivessem sido previamente abertos, por múltiplas formas, espaços de reflexão filosófica? Entenderiam os participantes de que se fala quando se fala de “casa interior do ser”, de “identidades estilhaçadas”, de “esquecimento do ser”, de “nós com que se tece a existência solidária” sem a experiência do pensamento e do pensamento filosófico? Como descobrir, penetrar e avançar no sentido de uma expressão como “estou fechado na rua”, à margem desse pensamento? O pretexto para esse colóquio foi a estreia de uma peça de teatro, do espanhol Jerónimo López Mozo, intitulada *Eloídes*. Conta a história de um homem que perdeu o emprego, depois a mulher, depois os filhos, depois a casa, depois os amigos, e a cidade em que vivia, e outros amigos, e as ruas, e as cidades, até perder o próprio mundo. Um homem chamado Eloídes. Escrevi no programa que “é um percurso de desconstrução, de desagregação, de erosão e de *elisão* aquele que se dá em e com *Eloídes*”, afirmando ainda que este processo “pode começar pelo emprego, pelo amor, pela saúde física ou mental, pela amizade, pelo pão, pela dor de uma perda, pela pobreza, pelo desespero de um futuro. Pode começar num gesto que nada é e acabar num nada que abarca tudo no seu vazio omnipresente”<sup>4</sup>. Se é necessária uma “experiência filosófica do mundo” para entender este processo de erosão e de desagregação, para entender o que é “um gesto que nada é” e como pode “o nada abarcar tudo no seu vazio omnipresente”, ela é duplamente necessária a um actor que o tem de exprimir através do corpo em cena durante hora e meia, a um actor que representa uma personagem que mata para encontrar um tecto, que é a prisão, que se recusa a fugir da prisão porque tem medo da rua, que interioriza a mensagem de uma outra companheira de rua que lhe diz que “a pobreza, amigo, é um poço de que se não sai”, que martela a cabeça com as palavras “porque é que eu sou assim e não sou de outra maneira?”... Porque é mais uma vez a tensão entre a identidade e a diferença, que está aqui em causa. Posso apenas testemunhar-vos como foi grato desenvolver esta tensão, potenciar todas estas dinâmicas num conjunto de quinze actores permanentemente disponíveis para interrogar filosoficamente o mundo, o ser, o homem e o tempo.

Recuo mais uns meses no que foi a minha actividade mais recente. Dou comigo não já em Coimbra, mas na pequena vila de Mortágua, entre Coimbra e Viseu, a dinamizar um projecto de participação e intervenção comunitária, no âmbito da igualdade de oportunidades. Cerca de trinta pessoas, de idades diferentes com as mais diversificadas formações e pertencentes a distintos sectores sociais, desconhecendo-se entre si, montámos um espectáculo multidisciplinar intitulado *Mariandanças, Histórias de mulheres* que, partindo dos conceitos de igualdade e diferença,

---

<sup>4</sup> João Maria André, *Programa de Eloídes*, Coimbra, Bonifrates, 2007.

denunciava discriminações dessas “mártires da nossa memória”, dessas “heroínas da nossa coragem, e archotes, também, do nosso futuro”<sup>5</sup>. O espectáculo tem percorrido aquela região do país com uma adesão considerável do público. Foi financiado pela União Europeia através da Comissão para a Igualdade e para os Direitos das Mulheres. Pergunto-me, no entanto: Tê-lo-ia feito, de igual modo, sem o recurso ao pensamento filosófico? Não tanto ao nível da sua concepção, o que é evidente, mas ao nível da sua construção, por todos os que nele participaram e por todos os que dele já tiveram oportunidade de usufruir? De que se fala quando se fala de igualdade e de diferença? Onde aprender o peso profundo desses conceitos em que a vida se faz mais vida e em que o sentido e a esperança se acendem? Onde encontrar, a não ser no questionamento filosófico as chaves para entender uma carta de uma presidiária, advogada, filha de um juiz e de uma professora, condenada por ter matado um amigo do seu pai que dela abusou sexualmente quando ela tinha oito anos, e que pergunta ao Presidente do Supremo Tribunal de Justiça: “Senhor Doutor, o senhor sabe o que é querer viver e não poder? Sabe o que é a noite de não-ser? Sabe o que é estar vivo e saber-se morto?” Como interpretar, à margem da experiência filosófica, as palavras de uma mendiga, despedida e atirada para a rua por ter roubado uma camisola para uma filha que estava para nascer: “A minha vida cabe toda neste carrinho de supermercado onde transporto os meus pedaços, pedaços de mim que encontro no caixote do lixo dos outros, pedaços de mim que vou buscar à mala das minhas lembranças”<sup>6</sup>? O que é a noite de não-ser na vida de uma presidiária? O que é a identidade fragmentada em pedaços de lixo e de lembranças? Poderão os mais desprevenidos pensar que estou a falar do mundo do teatro. Mas os mais atentos verão que toda esta experiência filosófica só passa pelo mundo do teatro, porque passa primeiro pelo teatro do mundo e, para compreender a dor que atravessa o teatro do mundo e, sobretudo para a deixar ecoar dentro de nós e encontrar saídas que contribuam para a superação dos processos que a geram, é indispensável a activação da capacidade de pensar filosoficamente o homem e o mundo.

Mantendo-me na intersecção do mundo do teatro com o teatro do mundo, revejo a experiência filosófica que têm sido as minhas aulas de Antropologia do Teatro, não a alunos de Filosofia, mas a alunos de Estudos Artísticos. Só no perímetro de um equacionamento filosófico, é possível explicar a um aluno que se prepara para ser actor, para ser produtor, para ser programador, o sentido profundo de uma expressão que resume

---

<sup>5</sup> João Maria André, “Mariandanças: danças e andanças de Marias...” in *Mariandanças. Histórias de Mulheres*, Mortágua, IEBA, 2006, p. 1.

<sup>6</sup> *Idem, ibidem*, pp. 21 e 29.

toda a dinâmica do actor em cena, como aquela com que Laín Entralgo, define a identidade do homem como ser corpóreo: “Eu sou um corpo que diz eu”<sup>7</sup>. Sem entender como todos os dualismos são aqui curto-circuitados, não se entende a relação do actor e da personagem com o corpo em que ambos se investem. E quem diz a expressão de Laín Entralgo, diz as considerações, por nós estudadas, formuladas por José Gil, quase a concluir, em *Metamorfoses do corpo*, um texto sobre o “lugar do outro, lugar da alma”: “um rosto é um espaço potencial de buracos ou de linhas de fuga infinitas: uma emoção, um medo que aparece no olhar, e é um mundo infinito que se abre e corre para nós, ou foge de nós – e, nesse movimento, a alma; um pensamento que nos surpreende, um riso – outro mundo, e do fundo infinito, a alma que se aproxima. Tão perto que a adivinhamos logo; e sempre tão distante, que nos resta apenas, para a atingir, a velocidade quase-instantânea do pensamento, que nunca lá chega. Somos um ‘movimento para’: e conforme a fricção, a resistência, o peso, a leveza, a opacidade dos diferentes suportes, esse movimento adquire ou não uma velocidade expressiva, quer dizer, permite à alma exprimir-se.”<sup>8</sup> Como entender que um “bailarino dança no interior do seu corpo” e que “dançar é fluir na imanência” (cito mais uma vez José Gil<sup>9</sup>) sem as categorias filosóficas que alimentam estas posições? Para os meus alunos, que vêm do teatro, da música e da dança, como também para os meus actores e para os que comigo colaboram, trata-se de perceber que o corpo é um vector semântico, que o corpo não apenas exprime sentido, mas também cria sentido e que a construção da identidade, dinâmica e compósita, para utilizar as categorias de Amin Maalouf<sup>10</sup>, passa também e necessariamente pela construção do próprio corpo, esse espaço de imanência em cujos labirintos nos perdemos e nos reencontramos. Revejo os trabalhos dos alunos: vejo estudantes a cruzarem Espinosa, Descartes, José Gil, António Damásio, Merce Cunningham e Isadora Duncan, Artaud e Grotowski, e pergunto-me: seria tudo isto possível sem as múltiplas vias de acesso a uma categorização filosófica da sua arte e das suas experiências? E note-se que não se trata tanto de me entenderem a mim, nas minhas referências, leituras e exposições, mas de se entenderem a eles próprios e entenderem o mundo em que desenvolvem a sua actividade de interpretação e de criação de mundos.

<sup>7</sup> Cf. Pedro Laín Entralgo, *Corpo e alma*, trad. Port. de Miguel Serras Pereira, Coimbra, Almedina, 2003, p. 321.

<sup>8</sup> José Gil, *Metamorfoses do corpo*, Lisboa, Relógio d'Água, 1997, p. 162.

<sup>9</sup> *Idem*, *Movimento total*, Lisboa, Relógio d'Água, 2001, pp. 20 e 55.

<sup>10</sup> Cf. Amin Maalouf, *As identidades assassinas*, trad. port. de Susana Serras Pereira, Lisboa, Difel, 2002.

Recuo mais um pouco e desloco-me agora do mundo estrito do teatro para o teatro mais abrangente do mundo. Em Novembro de 2006 fui convidado para umas jornadas sobre “A cidade e a solidão” promovidas pelo telefone SOS de Coimbra. A pergunta que me foi lançada era esta: “Porque me sinto só?” e, a par da perspectiva filosófica, foi apresentada a perspectiva psicológica e a perspectiva neurobiológica. Na assistência, várias dezenas de voluntários que diariamente fazem da sua voz uma hospedagem para quem se deixa atravessar pela dor, pelo desespero, pela angústia da solidão, evitando que a sucessão de portas fechadas e de nós desatados conduza a essa saída de sentido único e sem retorno que é o suicídio. Procurei recensar alguns sentidos filosóficos da solidão como a ruptura da pessoa e do ser pessoa enquanto ser relação, como a perda da identidade, como a perda do tempo (em especial, a perda do futuro e da dimensão projectiva), como o ensimesmamento sem projecção heterocêntrica, como o esquecimento da pele, e como a ruptura com o corpo e os seus pequenos gestos. O debate a que as intervenções deram origem permitiu perceber que este equacionamento da problemática da solidão terá sido compreendido por aquelas e aqueles voluntários que estão longe de serem profissionais da Filosofia e que algumas das pistas abertas por esta reflexão poderão vir a acender esperanças em vidas que se apagam. Mas a Filosofia foi aqui activada como suporte para o exercício da cidadania no enfrentamento de questões cruciais na nossa cultura do mal-estar e no mal-estar da nossa cultura.

Poderia invocar outros testemunhos e exemplos concretos no âmbito da intervenção cultural e artística que venho desenvolvendo, mas o tempo escasseia e é necessário concluir. Faço-o com algumas observações finais. Em primeiro lugar, e estabelecendo a ponte com a articulação entre Filosofia e Ciência, diria que os vários espaços invocados, sendo espaços sociais de cultura, são e foram simultaneamente, espaços de produção de conhecimento e de saber já que as Universidades e os Centros de Investigação não têm hoje a exclusividade dessa produção. Ora a Filosofia, que não se confunde com a Literatura nem com a Arte, é fundamental para que essa produção de conhecimento, no seio da produção artística e da produção cultural, ocorra com consistência e no contexto de uma integração transversal de saberes e experiências em constante dinamismo e em constante inovação. Em segundo lugar, tentando rastrear uma constante nos diversos momentos invocados, encontro-a na categoria de identidade e, naturalmente, nos seus labirintos. Desde a identidade pessoal, à identidade da personagem, à identidade antropológica, cultural e também, em última análise, à identidade ontológica (e nem sequer me referi a debates com alunos do secundário sobre filosofia do corpo, dos piercings e das tatuagens ou sobre filosofia da interculturalidade e da mestiçagem, onde esta categoria é central). Identidade e diferença, unidade e multiplicidade:

é o núcleo mais duro da Filosofia que é aqui mobilizado, pois como diz H. Heimsoeth, “a mais imediata e primária de todas as questões filosóficas, que se apresentam ao espírito humano para jamais emudecer, é a da oculta unidade do ser que se nos mostra múltiplo e dividido, envolto na colorida diversidade das experiências.”<sup>11</sup> Uma terceira nota para sublinhar que a Filosofia cuja presença aqui reclamo é uma Filosofia viva, em múltiplas inscrições, activando uma capacidade permanente para pensar e questionar o real porque assente numa experiência filosófica do mundo, e não uma catequética, feita de fórmulas escolásticas, de umas quantas definições e categorizações com a aparência de ciência e de rigor, sujeita a questionários nacionais de resposta múltipla, mas a que falta alcance antropológico profundo. Ou seja, há duas formas de viver e afirmar a inscrição da Filosofia na Sociedade e na Cultura: ou uma Filosofia defensiva, acantonada no seu reduto, aquilo a que chamaria uma Filosofia das catacumbas, ou então, em contraponto, uma Filosofia festiva, penetrante nos interstícios da sociedade, aquilo a que chamaria uma Filosofia em diáspora. Estou mais do lado da segunda, a Filosofia em diáspora, do que da primeira, a Filosofia das catacumbas, até como bom leitor de Espinosa: a sabedoria do homem livre é uma meditação da vida e não da morte, e aqui, mais especificamente, da vida da Filosofia e não da morte da Filosofia<sup>12</sup>. Numa quarta nota, sublinharia que, embora faça da Filosofia, da Cultura e da Arte um exercício de cidadania, também não está no meu horizonte qualquer dissolução da Filosofia numa Educação para a Cidadania, sobretudo quando ela se reduz a uma “organização política da nação”, de cara aparentemente lavada e democraticamente perfumada: educação para a cidadania em sentido global e abrangente, é tarefa da Escola no seu todo e de cada uma das disciplinas na sua especificidade, não é prerrogativa da Filosofia nem espaço a que se possa reduzir a intervenção e a reflexão filosóficas.

Termino finalmente, mais uma vez, com uma nota na primeira pessoa. Estou certo de que o meu mundo como filósofo seria mais pobre e mais pequeno se, ao longo dos últimos meses não tivesse conhecido e trabalhado com gente tão rica como aquela com a qual trabalhei nas minhas actividades culturais e artísticas e me tivesse restringido ao mundo académico dos universitários. Mas também estou convicto de que se a estas centenas de pessoas fosse retirada a dimensão com que se foram cruzando nos seus caminhos, então o seu mundo seria hoje mais pequeno e mais pobre. Tudo o que Filosofia acrescenta ao mundo é a riqueza do pensamento. Talvez a maior, embora a menos visível, de todas as riquezas.

---

<sup>11</sup> H. Heimsoeth, *Los seis grandes temas de la Metafísica Occidental*, trad. cast. de José Gaos, Madrid, Rev. de Occidente, p. 31.

<sup>12</sup> Espinosa, *Ética*, IV, prop. 67.

## ARENAS, COCHILHAS, FAENAS O DISCURSO FILOSÓFICO E O ENSINO SECUNDÁRIO

*Maria Lúcia Lepecki*  
Universidade de Lisboa

*faena* – do Latim “facienda”, o que se tem para fazer.

*Para a Maria Luísa Ribeiro Ferreira  
e para o José Manuel de Vasconcelos*

Pertencço a uma das muitas e felizes gerações que tiveram Filosofia no *curriculum* do secundário. Em dois dos três anos daquele grau de ensino, convivi, por causa da Filosofia, com calhamaços de assustadoras manchas gráficas. Do que se dizia nas três aulas semanais, e do que por causa delas em casa se devia fazer, dávamos contas em provas mensais, exame parcial de primeiro semestre e exame final.

Nas férias que antecederam os meus quinze anos e o meu trânsito para o segundo ciclo, pensei no encontro com a Filosofia como marco importante na minha vidinha. Ia entrar em matéria cujo nome, por si só, carreava prestígio muito superior ao de qualquer outra até então encontrada. Uma aura de mistérios envolvia o campo de pensamento de que já me dera notícias, na infância, o Monteiro Lobato, contando-me da Grécia dos deuses, dos heróis e dos filósofos.

Nas aulas de uma freira extraordinariamente competente, depois em casa, revendo matéria ou passando a limpo apontamentos, ia aos poucos percebendo: eu estava num processo interior novo e, por ora, de formas pouco nítidas. Representava-o para mim mesma como infinita campina verde fundindo-se, muito longe, num céu demasiado azul. Eram seguramente cochilhas de *O Tempo e o Vento*, ajudando a compreender o que me acontecia. Verdes e harmoniosos, os campos gaúchos prometiam travessia tranquila, o que não foi verdade, como desde o início constatei. Volta não volta, desníveis de terreno me falseavam o passo. Nada de excessivamente assustador: com o que os filósofos diziam podia eu mais ou menos bem. O busílis era a escrita. Tive de aprender a lidar com ela.

## A arena

É a Filosofia a primeira disciplina onde o aluno do secundário encontra língua natural em discurso argumentativo puro<sup>13</sup>, com articulações nítidas, elevado grau de abstracção e “marcado pelas modalidades da necessidade e da universalidade”<sup>14</sup>. Antes disso, já contactou matérias como História, Geografia, Ciências da Natureza ou Literatura; em qualquer delas a argumentação naturalmente existe, mas o acesso a ela facilita-se pelo elevado teor icónico. Qualquer de nós resolve em imagens mentais, por vezes muito nítidas, informações puramente verbais sobre faraós do Egipto ou batalhas napoleónicas, sobre cadeias de montanhas ou bacias hidrográficas, sobre folhas lanceoladas ou frutos de qualquer tipo e, mesmo, sobre o *big bang*. É da natureza da comunicação verbal, escrita ou falada, compelir ao ícone. Decorre que, mesmo quando o discurso tem intenções de pura argumentação em abstracto, estando a representação icónica de todo alijada das intenções do discursador, mesmo quando ao leitor escape muito do conteúdo do que se lhe diz, na mais árida das leituras, mesmo nessas situações, farrapos de imagens penduram-se em quaisquer palavras, ditas e ouvidas, escritas, lidas ou apenas pensadas. Frágeis, carentes de nitidez e em permanente mutação, esses farrapos são alavancas para o entendimento.

Para além da densidade argumentativa e do elevado grau de abstracção, o discurso filosófico tem outras características merecedoras de referência. Em primeiro e definitivo lugar, é discurso de natureza *compreensiva*, isto é, que atenta no facto de coisas caberem dentro de outras. Por isso precisa de articulações nítidas, e muito pormenorizadas, cuidadosas, o que leva a sucessivos e numerosos encaixes, de pensamentos em pensamentos ou entre partes componentes desses. Resulta sintaxe onde períodos muitas vezes extensos abundam em intercaladas, subordinadas, subordinadas a subordinadas, coordenadas a subordinadas e o mais que o sistema articulatório de uma língua eventualmente permita. São textos, muitas vezes, de difícil, senão penoso, desbaste, até para os relativamente afeitos a esse modelo discursivo. Mas deve lembrar-se: com essa estratégia, o discurso filosófico espelha o seu *modo de pensar* na própria *forma de expressão do pensado*, sendo este seguramente um dos lados pelos quais Filosofia e Literatura se encontram.

---

<sup>13</sup> Na verdade, descreio da existência de discursos argumentativos “puros”. Qualquer discurso deixa-se marcar por sinais de outros, sobretudo por sinais da narrativa e da descrição. Tome-se, então, o adjectivo “puro” com as devidas cautelas.

<sup>14</sup> Joaquim Cerqueira Gonçalves, “Literatura, Filosofia e História”, in *Caminhos do Pensamento – Estudos em Homenagem ao Professor José Enes*, Lisboa, Edições Colibri-Universidade dos Açores, 2006, p. 203.

Se a sintaxe pode dificultar o acesso de um iniciando ao núcleo, ou até à periferia, do pensamento filosófico, o relacionamento com o léxico não é necessariamente tranquilo. Pode um filósofo criar palavras para veicular conceitos que está construindo *ab ovo* ou a partir de outros, já existentes. Será o menor dos problemas; o professor, em sala de aula, resolve-o, e um autodidacta recorre a dicionário de Filosofia. Mais complicado será possivelmente penetrar no teor filosófico do pensamento quando expresso, como tem de acontecer, em palavras que qualquer usuário da língua emprega na comunicação quotidiana, vê em sobressaltos metafóricos tanto na conversa banal quanto na literatura, palavras com que se sentiu, desde sempre, perfeitamente à-vontade e que, no entanto, solicitam agora novo tratamento, pedindo para as retirarmos do contexto de memórias onde vivem e onde radicam não apenas acepções como conotações. Se um novo modo de receber este nível do léxico parece tão necessário quanto viável, também é verdade que as palavras não prescindem da personalidade e da biografia que dentro de nós foram construído. Decorre que o iniciando em Filosofia (na verdade qualquer leitor, especializado ou não, de Filosofia e, ainda mais, qualquer leitor de o que quer que seja) se vê de todo impedido de processar o léxico fazendo tábua rasa das conotações – por outras palavras, do manto de afectos e emoções que envolve a comunicação verbal. Isso suscita uma questão: não estaremos, acaso, desrespeitando o elevado teor de abstracção e a nítida vocação universal do discurso filosófico, desviando-nos da intenção de quem o produziu? Estamos. Mas só se lê em dinâmica de desvio e retorno: aí se plantam os pilares da interpretação.

Não apenas a conotação obriga a desvios de entendimento na comunicação verbal. Diferenciar o que se enuncia do que se deve entender é obrigatório nos casos de metaforização. Essencial a qualquer tipo de discurso, a metáfora é aquela inconsistência semântica sem a qual em muitíssimas circunstâncias se torna impossível verbalizar com rigor o que se pretende. Acudindo às incapacidades, que também as há, da linguagem própria, a metáfora aparece em situações de pensamento, ou de intuições iniciais, onde só propondo que “isto é aquilo” se consegue dizer o que “isto” efectivamente é.<sup>15</sup> Vocacionada para a *acomodação*, a metáfora ajeita a palavra às necessidades de um locutor para veicular o novo, ou às capacidades do

---

<sup>15</sup> “A metaforização, na sua vertente mais radical, a ontológica, integra-se no movimento de unificação, universalização e diferenciação que caracterizam a vida do ser, mediante a organização do mundo. É neste processo que entra a actividade da especulação, designadamente a de conceptualização, sem a qual não se pode falar em filosofia.” (Joaquim Cerqueira Gonçalves, *op. cit.*, p. 210). Cf. ainda: “Ao conceito ou, talvez melhor, à ideia, cabe um papel dinâmico de primeira ordem, pois é este que vai dinamizar a palavra, vivificando o seu significado, mediante a metaforização, que polariza na palavra, no símbolo, colocada na dinâmica do enunciado, a riqueza da realidade.” (id. p. 211).

leitor para aceder à novidade que lhe oferecem. Como aponta Cerqueira Gonçalves, “[a] metaforização que (...) não é capítulo exclusivamente linguístico, supõe que o ser – e as palavras – se diz de múltiplos modos”.<sup>16</sup> Algumas vezes saltando à vista ao primeiro contacto, as metáforas podem, em outras alturas, optar por quase absoluta discrição. Em qualquer dos casos, embora com intensidade variável dependendo da consciência que delas se tem, accionam afectos, remexem-nos memórias, espevitam-nos a inteligência. E, tal como vimos acontecer às conotações, permitem-nos chegar ao texto pela dupla vertente de emoção e razão.

Para além de questões ligadas ao corpo do discurso, mais um tópico deve ser aqui ponderado: o da acentuada natureza histórica da busca filosófica. É o discurso filosófico um prolongadíssimo debate, desenvolvido ao longo de séculos. Nele, ideias se contrapõem, não raro em clima polémico ou rasando isso, podendo também simplesmente justapor-se, casos em que um pensamento prolonga, sem fricções dramáticas muito notórias, um ou mais de um dos que o precederam. De qualquer modo, o bom entendimento de conceitos e de modos de abordar questões em Filosofia depende sempre, e idealmente, de um trabalho arqueológico que, embora torne mais moroso o acesso ao núcleo do que estamos lendo, tem, em contrapartida, a vantagem de enquadrar com clareza tanto o filósofo quanto o seu leitor. Desse duplo enquadramento, condição essencial de qualquer leitura crítica, não abre mão o discurso filosófico.

## Faenas

“Tomar conhecimento do pensamento alheio é diferente de pensar”, diz Lewis Thomas, num dos ensaios de *A Medusa e o Caracol*. Verdadeira sem dúvida, a asserção pode, talvez, levar um complemento: “mas não se pensa sem tomar conhecimento do que foi antes pensado”. O labor mental subjacente ao processo de encadeamento de pensares começa na compreensão tão clara quanto possível das propostas de um texto. Cabe ao professor de Filosofia verificar a *qualidade* da compreensão dos seus alunos. Para isso, não lhe bastarão, é o ideal, comentários soltos, *partes* de ideias ou intuições mais ou menos nítidas, umas e outras eventualmente até pertinentes, mas carentes de solidez discursiva. Equivale isso a dizer que apenas intervenções orais, por muito argutas, serão insuficientes: expressar compreensão de um texto qualquer, por maior ordem de razões de um texto filosófico, pede que o leitor possa revisitá-lo a própria reflexão, para lhe aferir contornos e nela discernir tanto lacunas quanto contributos. É imprescindível, então, *escrever* a reflexão, tal como é

---

<sup>16</sup> Joaquim Cerqueira Gonçalves, *op.cit.*, p. 207.

indispensável uma extensão textual quanto baste para imprimir consistência à argumentação.

Colocar por escrito a compreensão de pensamento alheio exige *tradução*, isto é, dizer por outras palavras. Traduz-se, antes de mais, o léxico, substituindo palavras do texto lido por outras o mais possível equivalentes. Nem sempre se pode transpor palavra a palavra. As perífrases prestarão, no caso, excelente serviço. Em outras ocasiões, metáforas se verterão em linguagem própria. O oposto também pode ocorrer e expressões próprias se traduzirão em metáforas. O exercício de dizer por outras palavras disciplina a atenção ao texto estudado, esclarece-lhe pormenores e lhe acompanha os meandros, mas parece outra a sua virtude principal: traduzir mostra ao leitor, ao aluno, em que ponto específico do discurso alheio melhor pode apoiar a alavanca de pensamento novo.

Não basta ao nosso tradutor esmerar-se quanto ao léxico, pois no texto filosófico, tal como ocorre no literário, a sintaxe também produz significado. E o que ela significa, no caso de escrita filosófica, é, como propus acima, a funda natureza *compreensiva* do pensamento. Uma sintaxe complexa, onde se represente a complexidade da reflexão, a hierarquia das ideias e de partes delas, uma sintaxe de nítidas, cuidadosas e muito precisas articulações é, assim, indispensável ao tradutor. Mesmo retomando com a fidelidade possível o léxico do texto original, uma sucessão de períodos simples não faz justiça ao espírito dominante do *modus pensandi* filosófico. Se quisermos que o aluno tome, efectivamente, conhecimento do pensamento alheio devemos absolutamente pedir-lhe aproximação também no plano do próprio *jeito de pensar*.

Tendo, pela transposição em texto próprio, demonstrado entendimento do que lhe parece estar na voz de outro, eis o aluno pronto a contribuir com pensamento novo. Entramos na fase interpretativa propriamente dita, para a qual também é absolutamente precisa a escrita, embora não necessariamente em modelo argumentativo. De facto, pode uma interpretação fazer-se por recurso à narrativa, a textos descritivos ou à escrita dramática. Por qualquer dessas vias se chega a Roma, muito embora a primeira escolha, a narrativa, porque pede nitidez de articulações, pareça mais adequada às finalidades.

## A montante

Posto o quadro aproximado do que acredito serem as questões levantadas pelo ensino de Filosofia no secundário, é altura de perguntar como se prepara um aluno – e desde o início da escolarização – para bom desempenho naquela matéria. Suponho que seja de duas formas, uma mais geral, outra mais específica. A primeira terá três aspectos. Primeiro,

desenvolverá a capacidade de atenção e de concentração demoradas (que qualquer criança revela quando se entrega a jogos e brincadeiras) na direcção do texto escrito e do pensamento bem articulado. Segundo, activará a sensibilidade ao léxico e à sintaxe, de modo a ser possível explorar as nuances expressivo-significativas de um e de outra. Ao lado disso, deverá o aluno ter sido sensibilizado para a apreensão, o entendimento e a criação de abstrações. Finalmente, é imprescindível que a escrita, a prática de registo do pensamento, seja ele reflexivo ou ficcional (composições em forma descritiva, narrativa ou poética) se tenha tornado, mais que uma tarefa porventura fastidiosa, uma necessidade e um prazer.

Preparação mais específica para o encontro com a Filosofia se faz pelo convívio com o texto literário na forma da narrativa. O hábito de convívio com a ficção narrativa começa na remota infância, com o ouvir de histórias contadas ou lidas. Desde muito cedo, então, a criança sabe (e gosta de, sobretudo precisa de) acompanhar discursos verbais de natureza icónica, nitidamente articulados e, à medida que o pequeno ouvinte ou leitor vai crescendo, de crescente complexidade. É uma preparação remota ainda, um lançar de sementes que germinarão, mais tarde, naquilo que realmente importa para apoiar o estudo da Filosofia: a leitura da narrativa de largo fôlego, do romance. Afectivo, mas não só, (como assinala Barbara Hardy), pois representa paixões e sentimentos em simultâneo com ideias e argumentos,<sup>17</sup> para além disso desenvolvendo um tema não se ficando por o mostrar,<sup>18</sup> o romance articula o icónico e o argumentativo-especulativo de forma sem paralelo em qualquer outro género literário. Ler um romance pede atenção demorada,<sup>19</sup> sensibilidade aos critérios articulatórios (percepção da sintaxe narrativa e discursiva), capacidade de manobrar as sombras de sentidos projectadas em conotações, argúcia no captar de projecções metafóricas e, sobretudo, capacidade de interpretar, de construir sentido para além da imediata concretude do ícone (história, personagens, eventos). Quando ultrapassa a pura dimensão icónica, lançando o *dizer* do romance muito para além do estrito espaço do escrito, realiza o leitor aquilo que Lotman denomina *mitologização*, processo pelo qual uma personagem, sendo sempre ela mesma, percorre sucessivos patamares de significação (a que vão correspondendo abstrações), até chegar a representar todo e qualquer ser humano.<sup>20</sup> Como se vê, mitologi-

<sup>17</sup> Barbara Hardy, *Forms of Feeling in Victorian Fiction*, London, Methuen & Co, 1985, p. 19.

<sup>18</sup> *Mostrar* um tema é típico do conto, assinala Norman Friedman em "Recent Short Story Theories", in S. Lohafer, J.E. Clarey (eds), *Short Story Theories at a Crossroads*, Baton Rouge and London, Louisiana State University Press, 1989, p. 28.

<sup>19</sup> Carece de procedência o argumento de que as crianças e os adolescentes não conseguem chegar ao fim de um livro extenso. A ser verdade, onde estaria o Harry Potter?

<sup>20</sup> Iouri Lotman, *La Structure du Texte Artistique*, Paris, Éditions Gallimard, 1973, pp. 302-309.

zação é a palavra que refere, quanto ao romance, aquilo que em Filosofia se chama universalização.

Pela nitidez das articulações, pela convivência entre retratar afectos e desenvolver argumentos, pelo jogo entre o necessariamente icónico e o que necessariamente se deve abstrair, o romance é, no campo literário, o irmão preferido da Filosofia.

## A jusante

A mentalidade utilitária em que temos vivido nas últimas décadas levará a indagar da necessidade do estudo da Filosofia no curso secundário. A mesma pergunta, aliás, incide de modo claro ou disfarçado sobre outras áreas do saber, no campo das Humanidades. Ao evidente privilégio de uma formação prática, voltada imediatamente para o exercício profissional, tem correspondido uma assustadora secundarização de muito do que efectivamente possa contribuir para a formação integral da pessoa,<sup>21</sup> para a sua capacidade analítica, crítica e de intervenção lúcida em qualquer campo da vida pessoal, profissional ou política. Corre a escola dos nossos dias o risco de atraiçoar o que sempre foi e deve continuar a ser não apenas a sua função como, sobretudo, a sua estrita obrigação: enriquecer as inteligências e as sensibilidades que à escola acorrem, ajudar todos e cada um a atingir o patamar mais alto da sua humanidade. Se descurar essa função (e cabe aqui, sem ponta de ridículo, o epíteto de “sagrada”) estará a escola a atraiçoar-se, o que é grave, mas estará sobretudo a atraiçoar os que nela confiam – o que é gravíssimo.

O enriquecimento da inteligência e da sensibilidade pode fazer-se, de facto, no quadro do contacto sistemático com qualquer campo do saber. Mas também aqui há os “mais iguais do que outros”. E os “mais iguais” são Filosofia e, no campo literário, o romance. Isso porque, sendo ambos linguagem criativa, de nítida função inaugural, não apenas expressam pensamento novo como necessariamente abrem caminhos para a reflexão. Ambos exigem, pelo específico modo discursivo, e antes ainda de ter em conta os conteúdos, um modo especial de convivência com o discurso verbal. Ambos mostram que a palavra, em si mesma mas também em virtude da articulação sintáctica, significa para além de horizontes à primeira vista descortinados e que não se chega à plenitude do sentido apenas *ouvindo* o que disse o filósofo ou o romancista. Faz falta também o contributo de cada um, por singelo que seja. E quando este contributo acontece, fica o leitor sabendo que a plenitude do sentido é um Graal que se busca, que se pode vislumbrar, que eventualmente se toca mas que nunca, na verdade, se chega a possuir.

---

<sup>21</sup> Escrevo “integral” e pergunto-me: nos tempos que correm, soará ridículo?

Vivendo o paradoxo de encontros simultaneamente conseguidos e negados, cada um de nós se achega à Filosofia, o que é importante. Mas, mais importante ainda, aquela experiência nos ensina a ser: na vida, com a vida e connosco mesmos. Não se vislumbra, creio, mais digno e mais essencial objectivo para um percurso escolar.

## FILOSOFIA E INTELIGIBILIDADE CIENTÍFICA

*José Matos Silva*

CEHIDRO, Instituto Superior Técnico, Universidade Técnica de Lisboa

“La luce della scienza cerco el beneficio”

Galileu Galilei (1564-1642)

“Uma grande descoberta resolve um grande problema, mas há sempre um pouco de descoberta na resolução de qualquer problema; se ele desafia a curiosidade e põe em jogo as faculdades inventivas, proporciona a quem o resolver por seus próprios meios o triunfo da descoberta e o gosto pelo trabalho mental”

George Pólya (1887-1985)

“Sou de um tempo em que o que éramos era medido pelo que fazíamos e não pelo espectáculo que fazemos de nós mesmos”

Mia Couto (1955-)

### 1. Introdução

Sou engenheiro civil e docente do IST, na área científica da Hidráulica. A engenharia civil é a mais antiga das engenharias. Ela surge, entre nós, no século XIX por oposição à militar. A Hidráulica é a ciência da água. Sem água, não haveria vida na Terra, tal como a conhecemos. Por volta de 450 AC, o filósofo grego Empédocles admitiu que todas as substâncias seriam feitas a partir de quatro “raízes” – terra, ar, fogo e água. Esta ideia foi desenvolvida posteriormente por Platão e Aristóteles e persistiu por mais de 2 000 anos.

A vida contém múltiplos acasos. O Colégio Militar, onde fiz parte do Ensino Secundário, estava na altura isento do programa único, vigente

nos liceus. As aulas de Filosofia eram autênticas aulas de experimentação, um baptismo e um deleite. Mais tarde, no Liceu Camões, tive oportunidade de experimentar o oposto, numa disciplina de livro único, o *Bonifácio*, que melhor se deveria chamar *Memorização*. Fala-se agora na possibilidade da Filosofia deixar de contar no acesso à Universidade. Trata-se dum aparente retrocesso em relação ao 24 de Abril, ainda que possamos interrogarmo-nos sobre o significado, conteúdos e métodos de ensino numa disciplina como “Filosofia”, no Portugal de hoje.

Depois do IST, prossegui a minha educação em Iowa, um estado sensivelmente do tamanho de Portugal, no interior dos EUA.

O ensino superior nos EUA é inovador, competitivo, tolerante, alegre e dinâmico. É, na minha opinião, a maior riqueza dos EUA. O Presidente George W. Bush pode representar a extrema-direita americana. Mas, o chamado sistema americano não é conservador, ele contém em si os genes da mudança. A sociedade portuguesa é um exemplo da situação inversa! O conservadorismo português atravessa todos os partidos e também as nossas universidades, sobretudo as mais antigas.

Ensinar é um privilégio. Gosto de ensinar, de tirar dúvidas, de fomentar a curiosidade pelo saber e o espírito crítico. E sinto meu dever combater o laxismo, a ligeireza e o facilitismo, a chamada cultura *light*, dentro e fora da Escola.

Entendo ainda que um docente universitário deve estender a sua acção ao meio exterior que o rodeia e procurar intervir civicamente, no que estiver ao seu alcance. No meu caso, empenhei-me, entre outras causas, na criação da *REAL 21 – Associação de Defesa do Rio Real* (desde 1997) e da *APENA – Associação Portuguesa de Engenharia Natural* (desde 2006).

## 2. Papel numa universidade

Parafrazeando Lúcia Jorge (Jornal de Letras, 15MAR2007), Portugal é hoje um país à procura dum pele nova. Está perdendo uma, já morta, e ainda não ganhou a outra, feita de carne viva. Esta constatação aplica-se, *ipsis verbis*, ao nosso sistema educativo, onde é possível descortinar, pelo menos, duas perspectivas.

Do ponto de vista da perpetuação dum sistema de *castas*, pode interessar uma maioria praticamente iletrada, capaz de dar resposta ao que lhe é solicitado no dia-a-dia sem angústias metafísicas. Interessará ainda garantir o desenvolvimento dum pequeno escol intelectual, vocacionado para conduzir os destinos da nação. Já era assim na Grécia antiga e continua a ser nos dias de hoje, nos casos mais diversos. É assim que, e.g., nos EUA, a estação de TV *PBS* coexiste pacificamente com as *CBS*, *ABC* e *NBC*, estas com muito maior audiência.

Já do ponto de vista que me traz aqui, entendo que um docente universitário não deverá alhear-se do processo de desenvolvimento global dos seus alunos. A ele se pede que motive os alunos para os grandes temas, quando eles se apresentam ao longo do programa, que evite dogmas ou vícios de pensamento, que saiba questionar-se em cada momento e mudar de opinião, em função das contraprovas, pois importa menos o que se sabe do que o como se sabe.

Um docente deve transmitir uma experiência pessoal de reflexão e de vivência da prática científica. É por isso que ele deve também ser um investigador, de modo a poder transmitir, simultaneamente, a curiosidade pelo saber. Investigar é colocar questões e procurar respostas para elas. Mas, não é esta uma definição para filosofia?

Lembro-me, antes do 25 de Abril, duns cartazes dizendo “o Exército é o espelho da Nação”. Ora, uma universidade não tem que ser o espelho da Nação. A ela se exige que seja melhor do que a sociedade em que ela vive, melhor do que as empresas, melhor do que o Governo, que “puxe a carroça”. Foi isso que testemunhei na Universidade de Iowa (EUA): uma Universidade de portas abertas, em serviço exemplar à comunidade que a rodeia.

Os conceitos fundamentais necessários à resolução dos problemas modernos são difíceis de aprender após a graduação, em contraste com o conhecimento especializado, o qual pode ser adquirido ao longo da prática da profissão ou em acções formativas de pós-graduação. O desafio permanente e a variedade de tais problemas aconselham que os alunos tenham uma formação com uma *base geral sólida* e entendam as limitações inerentes às soluções simplificadas. Esta perspectiva mantém ainda um tratamento aberto para estudos mais avançados na área da especialidade e facilita o diálogo com outras áreas do conhecimento.

A *linguagem* é um veículo importante porque faculta uma condensação do saber e permite converter este em formas hipotéticas. Proporciona igualmente um meio de transmitir conhecimentos sem o encontro directo com a natureza. Na escala da evolução humana, ela representa um degrau significativo. Uma equação é, afinal, a tradução de uma linguagem para outra, como bem notou Newton. Ora, o *modo hipotético* na linguagem constitui um modo corrente de diálogo, dentro do domínio científico duma especialidade, mas não surge com facilidade nos estudantes. É pois importante que o docente procure constantemente captar a linguagem do aluno, de modo a entender e fazer-se entender por este. Não é por acaso que encontramos “Retórica” como disciplina curricular obrigatória no 1.º ano de qualquer licenciatura nos EUA; ao contrário do nosso país.

No ensino e aprendizagem do conhecimento, sobressaem *dois* métodos: o experimental, indutivo e analítico, e o dedutivo. Estas duas abordagens não são inimigas, antes se aliam, em nome do progresso científi-

co. A teoria deve tornar-se viva, e ela faz-se viva quando está ligada à realidade concreta. Mas, os horizontes do conhecimento ampliam-se tão depressa como os da própria civilização, pelo que a escola deve preparar os estudantes para uma vida de aprendizagem contínua e adaptação às mudanças, proporcionando uma educação que responda hoje às necessidades do amanhã. A atitude principal do professor há-de ser a de transmitir uma visão de conjunto e de fornecer as principais ferramentas para o futuro diplomado poder enfrentar novas questões que se lhe venham a deparar, com soluções técnicas, bem pensadas e realizáveis.

Na origem da “universidade de investigação”, nos inícios do século XX, está, entre outras, a influente visão de Humboldt (1769-1859) de professores/investigadores trabalhando com os seus alunos no desenvolvimento da ciência. Desde a década de 1970, uma centena de universidades norte-americanas, categorizadas pela *Carnegie Commission* como “universidades de investigação”, vieram ocupar um lugar cimeiro, ao nível mundial, apoiadas por enormes contribuições governamentais à investigação científica, a partir dos finais da Segunda Guerra Mundial. O predomínio das universidades americanas de investigação tem vindo a afirmar-se, desde então, convertendo-se em modelo universal.

Seguindo este modelo, também o IST, nas últimas décadas, se voltou para a investigação, apoiado numa política governamental que aumentou os recursos e os programas dedicados ao fomento da investigação. Em consequência, os docentes tendem a pôr o melhor das suas energias na investigação e menos no ensino. Em Portugal, um país pobre e marginal na arena mundial, este dilema ganha maior relevância.

Pior, no nosso país, seria adoptar da universidade norte-americana a cultura da investigação e, ao mesmo tempo, ignorar a dignidade do ensino aí existente. *Educar* é um elemento importante no *ethos* académico anglo-saxão, com a sua tradição de artes liberais; em contraste com a tradição existente nos países latinos, mais associada a uma formação profissional para funcionários do Estado.

### 3. Conclusões

Em tempo de globalização, Portugal atravessa uma crise económica e social de primeira grandeza; crise que é também moral e de identidade. Mas, a palavra crise é também sinónimo de oportunidade, “onde há perigo, cresce também o que o salva”, dizia Holderlin (1770-1843).

Circunstâncias históricas fizeram de nós um povo tolerante mas também acomodado. Para um português emigrante como eu, é confrangedor a percepção de contínua degradação que o exterior tem de Portugal. Falta-nos iniciativa, espírito de risco e capacidade de inovação. E há uma acomodação excessiva (Jack Welch, Público 27MAI2006). Num país

onde, nominalmente, abundam os órgãos colectivos, há ainda, paradoxalmente, um défice de pensar e decidir em termos colectivos, o processo de decisão colectivo arrasta-se quantas vezes indefinidamente, à espera de *Godot*.

Trata-se, ao fim e ao cabo, de corresponder ao apelo da inteligência; ou, se se preferir, de estender à educação o conceito-chave de sustentabilidade (!); de não gastar mais mas gastar melhor, de privilegiar o longo prazo em vez do curto prazo. Refira-se, a propósito, a obrigatoriedade actual de incluir este conceito-chave no programa de qualquer licenciatura nos EUA.

Não há receitas mágicas, feitas à medida. Sobra-nos em capacidade individual o que nos falta em racionalismo organizacional. O Processo de Bolonha, imposto embora de modo precipitado e canhoto, pode ainda ser uma boa oportunidade para regenerar o sistema educativo português.

Finalmente, gostaria de estender esta pequena reflexão ao exterior; e, nomeadamente: 1) aos responsáveis pelos programas e métodos do ensino secundário, que dão entrada nas nossas Universidades; 2) aos legisladores, responsáveis pelos processos de avaliação nacional e de acesso ao ensino superior. A nós cabe-nos chamar a atenção para a importância da aprendizagem da filosofia no ensino secundário em Portugal, mas é àqueles agentes de mudança que mais cabe prestar contas perante as gerações que nos sucedem.

## SABER PENSAR

*José Manuel Pereira de Almeida*

Instituto Português de Oncologia

1. Como estudante de Medicina
2. Na minha especialidade
3. Um projecto inovador de educação médica
4. Que medicina amanhã?
5. Saber pensar

**Como estudante de Medicina** recordo o Prof. Miller Guerra que nos oferecia um dos raros lugares em que se pensava a Medicina. Ao menos

sob o ponto de vista institucional: na cadeira de História da Medicina e na de Deontologia, Quando lá passei, eram obviamente facultativas...

Mas não me posso queixar porque, naqueles anos de efervescência, no início da década de 70 (de 1970 a 76), tivemos ocasiões únicas e irrepetíveis. Recordo, no 3.º ano, antes do 25 de Abril (em 73), os debates com o Prof. Jorge Horta, de Anatomia Patológica, disciplina que depois vim a escolher para mim, e as conversas com o Prof. Thomé Villar já em 76, no meu 6.º ano. Mas era porque sim, por serem eles quem eram; não por causa do *curriculum* que, ao tempo, não contemplava nenhuma cadeira da área das humanidades.

Na Faculdade aprendi já alguma coisa sobre a dor, mas o sofrimento era matéria de saber extra-curricular.

**Na minha especialidade**, Anatomia Patológica, cedo aprendi que, encontrando-se ela na vertente do diagnóstico, não poderia ser praticada sem a necessária interdisciplinaridade, conceito que não se compadece com a simples justaposição, lado a lado, das diferentes disciplinas.

E mais: que além das imagens observadas nas preparações histológicas ou citológicas, era determinante o olho do observador. Ou melhor, o que estava atrás do olho do patologista: a sua cabeça e a sua experiência. E também a capacidade de dialogar com outros, de mostrar as lâminas problemáticas, de discutir os casos difíceis. De poder dizer “não sei” quando não sabe. E de ir estudar. Leitura, hermenêutica, comunicação. Por causa da terapêutica. Por causa do doente.

**Um projecto inovador de educação médica** foi apresentado em Portugal pelo Conselho de Ministros, através da Resolução n.º 140/98, que autorizou a criação, na Universidade da Beira Interior (como em relação à Universidade do Minho), de uma Faculdade de Ciências da Saúde.

De acordo com o estabelecido no ponto 1.3 da Resolução do Conselho de Ministros, foi previsto, entre outras alíneas, que ela possa desenvolver «modelos inovadores de formação, pautados por padrões científicos, pedagógicos e assistenciais de elevada qualidade e que satisfaçam os requisitos adoptados pelas instâncias nacionais, comunitárias e internacionais relevantes» (alínea b) e promova a «investigação científica de elevada qualidade, em especial nas áreas biomédicas, clínicas, epidemiológicas e de promoção de saúde» (alínea c), adoptando uma organização interna inovadora e eficaz para servir os objectivos deste tipo de ensino» (alínea d) e «um modelo organizacional inovador na articulação com as unidades de prestação de cuidados de saúde» da região (alínea e).

Vários médicos do IPO de Lisboa foram envolvidos neste projecto.

O modelo pedagógico<sup>22</sup> «caracteriza-se por:

---

<sup>22</sup> Cf. <http://www.fcsaude.ubi.pt/modules.php?name=Content&pa=showpage&pid=42>. Mas são meus os sublinhados.

- Organização em módulos com integração de conteúdos.
- Definição de objectivos em grandes áreas de ensino-aprendizagem, introduzindo, paulatinamente ao longo do curso, a aprendizagem por problemas.
- *Reforço do carácter humanístico do projecto* e orientação para a comunidade.
- Modelo pedagógico baseado na auto-aprendizagem.
- Metodologia centrada no estudante, em que a participação activa do aluno no processo de aprendizagem leva a um maior desenvolvimento das suas *capacidades de raciocínio*, auto-aprendizagem e auto-avaliação.
- Aprendizagem baseada na prática, proporcionando a aquisição das competências clínicas e sociais próprias do exercício da profissão de médico.
- Aprendizagem multidisciplinar, com integração das ciências básicas com as clínicas, evitando o ensino repetitivo e isolado, e utilizando de modo preferencial a aprendizagem por problemas.
- Aprendizagem em pequenos grupos, permitindo uma atenção personalizada e contínua ao longo de todo o processo de formação».

Na Covilhã encontrei duas pessoas que não posso deixar de nomear: a Prof.<sup>a</sup> Montserrat Fonseca de neurociências, de Bilbao, e o Prof. Júlio Feroso, neurologista, de Salamanca, antigo Reitor daquela Universidade.

Há seis anos, com eles, tudo parecia possível: o Gabinete de Educação Médica, a formação dos docentes, a aprendizagem centrada no aluno, as tutorias, o uso da intranet, os debates, as trocas de ideias

Imaginando, é possível, dizia o Prof. Yunnos, Prémio Nobel da Paz, na sua conferência no grande auditório da Gulbenkian, a 22 de Março de 2007. Se não imaginamos, nada é possível.

Desde o ano passado, alguma coisa há-de ter ocorrido para que, por exemplo, o tempo destinado à Bioética Clínica, no sexto ano, tenha sido atribuído – ou assim me parece, pelo menos, e peço desculpa por eventuais incorrecções – ao estudo, também ele importante, de matérias na área de gestão. Se assim for, é sintomático.

São mais importantes os custos, os dinheiros, o financiamento, os gastos... E o pensar? Sim, em “engenharias financeiras”. E depois admiramo-nos de que conceitos que não vêm da clínica invadam e comandem as decisões hospitalares... Onde estará a hospitalidade que lhe está na raiz?

**Que medicina amanhã?**<sup>23</sup> Era título do livro de homenagem a Jean Bernard, sob o olhar de Paul Valéry, publicado há quase dez anos.

<sup>23</sup> AA. VV., *Quelle médecine demain?*, Toulouse 1998, Éditions Privat.

Leio-vos de um capítulo: «Uma nova reflexão se impõe. E, como sempre, quando nos aventuramos numa terra desconhecida, as referências antigas permanecem com a sua pertinência. Quem deixaria a bússola quando atravessa uma zona de bruma? (...) Não é sua função [da Medicina] refazer o mundo. A Medicina sofreu demasiado e durante muito tempo o efeito dos dogmas para amanhã se autorizar a promulgar uns seus. Não é sua função tornar-se auxiliar cego de um Estado que dela exigiria um modelo de humanidade conforme [à sua vontade] (...). Não é sua função responder a todas as solicitações que a fariam executar tarefas diferentes» das que se enquadram no curar e no cuidar. «A sua missão permanece (...); nas imensas mudanças técnicas e científicas, alguma coisa não muda, ou mais exactamente, alguém: o doente»<sup>24</sup>.

**Saber pensar** é, pois, necessário. Urgente. Na linguagem do Gato Fedorento (que, claramente, não se adequa a este fórum; as minhas desculpas!), “saber pensar, parecendo que não, facilita”.

E no IPO de Lisboa, a partir da inquietação de colegas como Manuel Silvério Marques e Jorge Melo foi possível, com alguns dos presentes, fundar um Gabinete de Filosofia da Medicina. Exactamente para sermos ajudados, na reflexão da nossa prática, a pensar a Medicina.

## ENSINAR/APRENDER FIOFOSIA

### O olhar de Évora no Secundário

*Celestino Froes David*

Professor do Ensino Secundário

As características próprias da disciplina de Filosofia no ensino secundário e as condições actuais em que se desenvolve o ensino da Filosofia nas escolas não só não são favoráveis como se têm degradado acentuadamente, devido a constrangimentos que afectam os professores em geral, como todos reconhecem. Trata-se de problemas que afectam a autoridade do professor na sala de aula, na sua relação com os alunos, na avaliação, no quotidiano da actividade docente que transformam os pro-

---

<sup>24</sup> ID, 233-235.

fessores em funcionários burocratas, mais atentos a problemas administrativos do que às tarefas que constituem a sua verdadeira função de ensinar e desenvolver em si e nos alunos o gosto e o prazer pelo saber filosófico. Sem esta satisfação pelo trabalho desenvolvido não há certamente resultados satisfatórios nem compensadores.

Neste contexto o ensino da Filosofia tem sido desqualificado e/ou esquecido por quem tem responsabilidades no Ministério da Educação. É este esquecimento que nos traz aqui, numa altura em que se menospreza a formação filosófica nos currícula dos alunos e se extingue a necessidade de um exame nacional desta disciplina como acesso ao ensino superior. Perante estas preocupações os professores das três escolas secundárias de Évora reuniram-se e sintetizaram as suas reflexões num manifesto que exprime os aspectos considerados essenciais no debate sobre este tema. Que este problema ultrapassa largamente os aspectos institucionais relacionados com o ensino secundário e superior e tem conseqüências negativas óbvias no desenvolvimento social e cultural do país, eis o que parece notório para todos, excepto talvez para os que têm a função de tomar decisões desta gravidade.

Em primeiro lugar devemos acentuar que a manutenção da disciplina de Filosofia, anteriormente designada como Introdução à Filosofia, não está posta em causa nos currícula dos 10.º e 11.º anos de todos os cursos científico-humanísticos e cursos tecnológicos do ensino secundário como disciplina de formação geral, pelo que nada nos leva a supor que a situação se venha a alterar. Acresce que as indicações da União Europeia, como por exemplo o Relatório Delors (1996)<sup>25</sup> e documentos da UNESCO, vão neste mesmo sentido de reconhecer e favorecer a formação filosófica no ensino secundário.

A criação de um exame nacional de Filosofia no 11.º ano que teve a sua primeira época em 2006 e terá ainda continuidade em 2007, foi um episódio lamentável que veio substituir o exame nacional de acesso ao ensino superior até então realizado no 12.º ano. Foi esta substituição, realizada sem qualquer fundamentação sólida, que veio lançar a confusão e dar origem a outros equívocos que os professores de Filosofia do ensino secundário bem conhecem. Refiro-me à introdução de umas chamadas *Orientações para a Leccionação dos programas de 10.º e 11.º anos* e a um novo modelo de exame para o 11.º ano que foram adoptados pelo Ministério com o beneplácito da Sociedade Portuguesa de Filosofia, Associação de Professores de Filosofia e ainda a equipa responsável pelas reformulações do Programa de Introdução à Filosofia (aprovado em 1991). Apesar das reservas manifestadas pela Associação de Professores

---

<sup>25</sup> Delors, J. (dir.) (1996), *Educação – um Tesouro a Descobrir*, Porto, Asa.

de Filosofia<sup>26</sup> os documentos foram aprovados depois de várias reuniões no Ministério. Os argumentos utilizados para justificar as ditas *Orientações* acentuavam a necessidade de compatibilizar o programa com um novo exame nacional. Também não compreendemos a posição da equipa revisora dos programas em vigor ao aceitar estes documentos que desvirtuam todo o trabalho realizado.

Quem quiser ter uma noção mais fiel do que aqui estava em causa deverá consultar estas duas peças de má memória onde se detecta a influência preponderante da Sociedade Portuguesa de Filosofia: as *Orientações* já referidas e a prova de Exame Nacional de 11.º Ano de 2006. As primeiras, como dizia inicialmente a A.P.F., constituem uma substancial e ilegítima alteração do Programa – e dizemos nós, uma subversão do Programa tornando-o doutrinário no sentido da Filosofia Analítica, reduzindo significativamente a pluralidade filosófica, pedagógica e didáctica que o caracterizavam. Os constrangimentos a que as ditas *Orientações* obrigam vão ao ponto de estipular *como* devem ser leccionadas certas temáticas e *quais* os autores e textos de referência obrigatórios. Trata-se evidentemente de condicionar professores e alunos a um modelo de exame que não tem antecedentes no ensino da Filosofia e que chega ao cúmulo de apresentar questões de escolha múltipla! Este fenómeno espúrio aconteceu pela primeira vez no exame nacional de 11.º ano de 2006 e vai repetir-se este ano no último exame nacional previsto. Em boa hora o Ministério da Educação resolveu suspender estas *Orientações* no início do actual ano lectivo, último ano em que se prevê a realização do exame de 11.º ano.

A questão que colocamos é muito simples: vale a pena propor um exame nacional de 11.º ano para o ingresso no ensino superior? Se tivermos em conta os condicionalismos já apontados anteriormente, a resposta é claramente negativa. Reconhecemos a necessidade de exames nacionais e a sua função de proporcionar uma avaliação independente, justa e equitativa. Aliás, o Documento de Revisão Curricular já previa a realização de um exame no final do 11.º ano. Ora as competências que o Programa prevê para os alunos no final do 11.º ano são: saber recolher informação, clarificar o significado e saber utilizar conceitos fundamentais, redigir textos, participar em debates, analisar e compor textos argumentativos, realizar um pequeno trabalho monográfico. Não são estas competências

---

<sup>26</sup> Boletim Informativo da APF, III série n.º7, Julho 2005 – “Ao primeiro documento (modelo de exame) respondemos com sérias reservas, mas construtivamente. Tratava-se de aperfeiçoar apenas um modelo. Porém, quando num curto espaço de tempo tivemos que tomar posição perante um texto de trabalho intitulado *Orientações para a Leccionação do Programa*, do qual nos dissociámos quase sem reservas, verificámos que não se tratava de melhorar um Programa e a sua leccionação mas de o alterar substancial e ilegítimamente.”

comparáveis com as assinaladas para o 12.º ano, onde se propõe uma verdadeira preparação para o ensino superior. Percebe-se assim que os primeiros anos de ensino da Filosofia, cujos programas tinham a designação de Introdução à Filosofia, não são necessariamente os mais indicados para serem utilizados no ingresso ao ensino superior, e muito menos num exame com este propósito.

O que propomos é a reintrodução do exame nacional de Filosofia no 12.º ano como prova de acesso ao ensino superior. Este Programa, sem as alterações recentes que o tornaram inoperacional para provas de exame, é sem dúvida o melhor instrumento propedêutico para o ensino superior. Centrado na leitura integral e interpretação de três obras filosóficas de três épocas diferentes, este programa proporcionava condições únicas e estimulantes de trabalho hermenêutico e fornecia aos alunos a oportunidade do contacto com as obras de filósofos marcantes na história da filosofia. Os resultados obtidos nos exames de 12.º ano corroboram as virtudes do programa e mostram que o critério dos professores de Filosofia é plenamente justificado e pode apresentar resultados satisfatórios.

É a inexistência do exame nacional de 12.º ano que está a provocar a diminuição do número de alunos e de turmas, bem como a desqualificar o ensino da Filosofia, pois como já referimos, era esse programa que sempre tinha servido de acesso ao ensino superior e nunca o do 10.º e 11.º anos.

Apelamos à ponderação sobre esta proposta que consideramos ser a que melhor defende a qualificação dos alunos e do ensino da Filosofia no ensino secundário, permitindo uma melhor qualidade no trabalho desenvolvido com repercussões positivas no ingresso no ensino superior.

### **3. Deliberação do Conselho Científico da Faculdade de Direito da Universidade de Lisboa sobre a Supressão dos exames de Filosofia no Ensino Secundário, a 25 de Julho de 2007**

A importância da disciplina de Filosofia na formação de qualquer pessoa é algo pacificamente aceite no contexto da tradição humanista que preside às sociedades contemporâneas: a necessária autonomia intelectual, pessoal, cívica e laboral dos indivíduos, numa sociedade que preze os bens inerentes à liberdade de pensamento, tem no acesso ao saber filosófico um dos seus pilares.

A importância da disciplina de Filosofia, para os estudantes que pretendem ter uma formação superior na área do Direito, é ainda mais evidente: a formação filosófica é indispensável para a compreensão dos problemas relativos à Justiça e, por este motivo, ao ingresso e à frequência dos cursos de Direito.

Por isto, a anunciada supressão dos exames de Filosofia no Ensino Secundário, a partir do próximo ano lectivo, constitui um passo manifestamente negativo, conduzindo a uma desclassificação desta disciplina, que passa, assim, para a classe menor das que não são objecto de exame, nem servem para o ingresso no Ensino Superior.

Considerando o exposto, o Conselho Científico da Faculdade de Direito da Universidade de Lisboa delibera:

- 1 – Sublinhar a importância da formação filosófica, genericamente, e em particular para os estudantes que pretendam aceder ao Ensino Superior na área do Direito.
- 2 – Manifestar a sua discordância relativamente à medida anunciada de supressão dos exames de Filosofia no Ensino Secundário.
- 3 – Mandatar o Presidente do Conselho para, conjuntamente com os membros dos restantes órgãos da Faculdade, realizar as diligências possíveis para sensibilizar o Governo no sentido de ser invertida a decisão tomada.



## ESTADO DA QUESTÃO

EΙ ΕΣΤΙΝ

HIPÓTESES DE EXISTÊNCIA EM ARISTÓTELES?<sup>1</sup>

António Pedro Mesquita

Universidade de Lisboa

### I

Como é bem sabido, os *Segundos Analíticos* formam, no interior do sistema aristotélico, o conjunto de tratados onde é exposta a teoria do conhecimento científico.

Em sentido próprio, *conhecimento científico* é, para Aristóteles, o mesmo que demonstração e esta o mesmo que um tipo peculiar de silogismo (o silogismo apodíctico ou causal),<sup>2</sup> que se distingue por ter ambas as premissas verdadeiras,<sup>3</sup> indemonstráveis,<sup>4</sup> universais<sup>5</sup> e necessárias,<sup>6</sup> nas

---

<sup>1</sup> Tivemos a privilégio de apresentar uma primeira versão deste estudo aos participantes no seminário de investigação coordenado pelo Professor Marco Zingano na Universidade de São Paulo. Às penetrantes questões então colocadas, nomeadamente pelo próprio e pelo Professor Lucas Angioni, também presente, ficámos a dever substanciais precisões e esclarecimentos introduzidos no texto.

<sup>2</sup> *APo.* I 2, 71b16-19; cf. *APr.* I 4, 25b26-31, e *APo.* II 7, 92a34-37. Para a noção de silogismo causal, veja-se *APo.* I 6, 74b26-32; I 13, 78a22-79a16; I 14, 79a17-24; I 24, 85b23-27; I 31, 87b33-88a11; I 2, 71b9-19; II 2, 89b36-90a11.

<sup>3</sup> *APo.* I 2, 71b26-27. Cf. I 2, 72a6-7; I 3, 72b18-25

<sup>4</sup> *Ibid.* São indemonstráveis, para Aristóteles, as premissas primitivas (πρῶτα) e imediatas (ἄμεσα). Com efeito, uma proposição é imediata, primitiva ou ainda indivisível (ἄτομον) (os três termos são a este respeito equivalentes: cf. *APo.* I 2, 72a7-8, para ἄμεσος definido em termos de πρῶτων; *APo.* I 23, 84b31-85a1, para a assimilação de ἄμεσος e ἄτομον; *APo.* I 15, 79a38 em confronto com 79a33-36, para um uso de πρῶτων em vez de ἄτομον) se for inderivável de uma proposição anterior (*APo.* I 2, 72a7-8) em que residisse o termo médio *por causa do qual* ela seria o caso (*APo.* I 15, 79a33-36). Ora, o facto de não ser derivável de uma proposição anterior faz dela uma premissa *primitiva* (cf. *APo.* I 2, 71b26-27, 72a6-7) e, num certo sentido do termo, uma premissa *imediate*, a saber, enquanto não existe nenhuma outra que lhe seja anterior cf.

acepções específicas que ele esclarece nos primeiros seis capítulos da obra.

A estas premissas indemonstráveis da demonstração chama Aristóteles “princípios”,<sup>7</sup> entre os quais conta os axiomas,<sup>8</sup> as hipóteses<sup>9</sup> e as definições.<sup>10</sup>

Compreende-se assim a divisão clássica dos *Segundos Analíticos* em dois livros, o primeiro dos quais dedicado à demonstração propriamente dita, isto é, aos requisitos, características e tipos do silogismo apodíctico, e o segundo aos respectivos princípios e, neles, muito em particular, à definição.

Ora, a fazer charneira entre ambos e como que a título de panorâmica geral integradora, surge, a abrir o segundo livro,<sup>11</sup> um importante desenvolvimento visando problematizar a relação entre demonstração e definição, no interior do qual são apresentadas quatro diferentes linhas de investigação possível,<sup>12</sup> que Aristóteles distingue enigmáticamente do seguinte modo:

- (a) a investigação do *que* (τὸ ὄτι);
- (b) a investigação do *porque* (τὸ διότι);
- (c) a investigação de *se é* (εἰ ἔστιν);
- (d) e a investigação de *o que é* (τί ἔστιν).

Sendo certo que o sentido próprio e as conexões recíprocas do primeiro, segundo e quarto tipos, isto é, a investigação do *que* (ou do facto), a investigação do *porque* (ou da causa) e a investigação de *o que é* (ou da

(cf. *APo.* I 2, 72a7-8); e o facto de não admitir nenhum termo médio faz dela, literalmente, uma premissa *imediata* (isto é, “sem meio”: ἀ-μέσος) e, nesta acepção, uma premissa *indivisível*, a saber, justamente porque lhe falta um meio por onde pudesse ser dividida (cf. *APo.* I 15, 79a33-36).

<sup>5</sup> *APo.* I 4, 73a21-74a2.

<sup>6</sup> *APo.* I 6, 74b5-75a32.

<sup>7</sup> *APo.* I 2, 72a5-8.

<sup>8</sup> Definidos em: *APo.* I 2, 72a14-17; I 7, 75a38-b2; I 10, 76a37-b11; I 10, 76b11-22; I 10, 73b23-24; I 11, 77a26-35; I 32, 88a36-b3; *Metaph.* Γ 3, 1005a19-29.

<sup>9</sup> Definidas *APo.* I 2, 72a18-24, e I 10, 76b24-34.

<sup>10</sup> Cf. *APo.* I 2, 72a14-24, e I 10, 76a37-77a4. As definições enquanto princípios da demonstração são tratadas em: *APo.* I 1, 71a11-17; I 2, 72a18-24; I 8, 75b30-32; I 10, 76a31-36; I 10, 76b35-77a4; I 14, 79a24-29; II 3, 90b24-27; *Top.* VIII 3, 158a31-b4; *De an.* I 1, 402b25-403a2; *Metaph.* Z 9, 1034a30-32; K 7, 1064a4-8; K 7, 1064a19-20; M 4, 1078b24-25; M 4, 1078b27-30. Para a noção geral de definição em Aristóteles, como “enunciado da essência”, veja-se *Top.* I 5, 101b38, e ainda: *Top.* I 4, 101b17-23; I 8, 103b6-12; V 2, 130b25-28; V 3, 131b37-132a9; VII 3, 153a6-22; VII 5, 154a23-32; VII 5, 155a18-22; *Metaph.* Δ 8, 1017b21-22; Z 4, 1029a13-b13; Z 5, 1031a1-14; H 1, 1042a17.

<sup>11</sup> *APo.* II 1-10.

<sup>12</sup> Em *APo.* II 1-2.

essência), não levantam grande problema, até porque parcialmente já expostos em outros locais,<sup>13</sup> é apenas com o terceiro tipo que as dificuldades começam a surgir.

Em boa verdade, deve reconhecer-se que, tradicionalmente, nem sequer este provocou grandes embaraços à exegese aristotélica, uma vez que, de Alexandre de Afrodísias a William David Ross e de Giulio Pace a Jonathan Barnes, vingou sempre a perspectiva segundo a qual se tratava aí das famosas “hipóteses de existência”, que os mesmos haviam já discernido noutras passagens dos *Segundos Analíticos* e alhures.<sup>14</sup>

Este consenso, traduzido na convicção de que Aristóteles, ao enunciar a terceira linha, tinha em mente aqueles casos em que a investigação se debruça sobre a existência de determinado objecto insuficientemente conhecido (assim, por exemplo, perguntando “se existem centauros”, para dar uma ilustração do próprio),<sup>15</sup> ou em que, suspendendo a dúvida, admite ou põe hipoteticamente tal existência (como na fórmula clássica da geometria: “seja um triângulo ABC com tais e tais características”),<sup>16</sup> dominou até à publicação de um penetrante ensaio de Alfonso Gómez-Lobo intitulado “The So-Called Question of Existence in Aristotle’s *APo.* II 1-2”,<sup>17</sup> que poderosamente a desafiou, embora com fraca audiência entre os contemporâneos, aparentemente mais prontos, por motivos que talvez só Freud explique, a aderir e a dar valor a inquietações de índole existencial.

Contudo, o desafio persiste.

E a sua pertinência pode ser apreendida pela dupla leitura que a língua grega permite da cláusula em que Aristóteles articula o terceiro tipo: εἰ ἔστιν, “se é”.

Deveremos nós entendê-la no sentido de “se tal é (ou: se tal existe)” (por exemplo, “se o centauro existe”), ou no sentido de “se isto é tal” (por exemplo, “se isto é um centauro”)?

Terá ela um valor existencial, ou representará antes, como na interpretação de Gómez-Lobo, um “uso predicativo elíptico” (e, em bom rigor, acrescentaríamos nós, identitativo) de εἰ ἔστιν?

<sup>13</sup> Cf. *APo.* I 13, 78a22-79a16; *Metaph.* A 1, 981a12-b13; Z 17, 1041a10-b9.

<sup>14</sup> Particularmente em: *APr.* II 21, 67a8-b11; *APo.* I 1, 71a1-b8; I 2, 72a14-24; I 10, 76a31-36.

<sup>15</sup> Para aquilatar da relevância científica desta questão em termos aristotélicos, recorde-se que os catálogos antigos atribuem a Aristóteles um livro *Sobre os Animais Mitológicos* (título 106 de Diógenes Laércio; título 95 de Hesíquio).

<sup>16</sup> Por exemplo, nos *Elementos* de Euclides: ἔστω τρίγωνον τὸ ABΓ μείζονα ἔχον τὴν ὑπὸ ABΓ γωνίαν τῆς ὑπὸ ΒΓΑ, “seja um triângulo ABC com o ângulo ABC maior do que o ângulo BCA” (I.19, 3-4). Para um excelente tratamento deste uso peculiar do verbo εἶμι, de que todavia nos afastaremos, veja-se T. Calvo Martínez, “El Verbo ‘Ser’ y el Desarrollo de la Filosofía Griega”, n. 8. Voltaremos adiante, marginalmente, a este tópico.

<sup>17</sup> *Review of Metaphysics*, 34, 1980, pp. 71-89.

Indagará ela, em termos formais, se existe algum objecto  $x$  que seja  $F$  (um centauro, por exemplo), ou, ao invés, procurará determinar se este objecto  $x$  (que vemos e sabemos existir) é um  $F$ ?

A despeito das aparências, nomeadamente textuais, que, numa primeira abordagem, militam contra ela, vamos ver que a hesitação tem muito sentido. E tem também grande dificuldade em ser dirimida, em virtude de a fórmula grega ser sistematicamente ambígua a este respeito.

Neste contexto, o nosso tópico pode ser assim provocatoriamente descrito: *se há* (εἰ ἔστιν) *hipóteses de existência em Aristóteles*.

Em ordem a uma resposta, cumpriremos o seguinte programa:

(1) primeiro, procederemos a uma análise tão próxima e detalhada quanto possível dos dois primeiros capítulos do segundo livro dos *Analíticos Posteriores*, que constitui o lugar canónico da controvérsia, por forma a determinar o sentido que deve ser restituído à cláusula εἰ ἔστιν (“se é”);

(2) procuraremos depois comprovar a conclusão alcançada pelo acompanhamento dos capítulos seguintes em que a questão é de novo, explícita ou implicitamente, invocada;

(3) finalmente, percorreremos as restantes passagens do *corpus* aristotélico onde a crítica tem encontrado a ocorrência de alegadas “hipóteses de existência”, de modo a verificar se também tais passagens não serão susceptíveis de uma leitura consistente com a oferecida para os dois primeiros capítulos do segundo livro dos *Analíticos Posteriores*.

## II

Passamos de imediato a traduzir os passos mais importantes do nosso texto primário, apenas com as interrupções necessárias à cabal compreensão da sequência.

O livro começa assim:<sup>18</sup>

As coisas que podem ser investigadas são iguais em número àquelas que conhecemos cientificamente. Ora investigamos quatro tipos de coisas: o *que* (τὸ ὅτι), o *porque* (τὸ διότι), *se é* (εἰ ἔστι) e o *que é* (τί ἔστιν).

E a seguir especifica:<sup>19</sup>

Quando investigamos se [algo] é tal ou tal (ὅταν μὲν γὰρ πότερον τόδε ἢ τόδε ζητῶμεν), pondo uma pluralidade de termos,<sup>20</sup> por

<sup>18</sup> *APo* II 1, 89b23-25.

<sup>19</sup> *APo* II 1, 89b25-31.

<sup>20</sup> Para a justificação desta tradução de εἰς ἀριθμὸν θέντες, que se tornou tradicional

exemplo se o Sol se eclipsou ou não, investigamos o *que*. (...) E, em conhecendo o *que*, investigamos o *porque*. Por exemplo, sabendo que [o Sol] se eclipsou ou que a Terra treme, investigamos por que é que se eclipsou e por que é que treme.

A lição deste trecho é relativamente clara se se tiver em consideração que, como Pace, e modernamente Tricot, observaram nos seus comentários, pela expressão “pluralidade de termos” Aristóteles pretende indicar aqueles casos em que está envolvida uma relação entre sujeito e predicado, incidindo a investigação sobre a realidade compósita que é constituída por essa mesma relação. É esse o caso nos exemplos de Aristóteles, onde o que está sob exame é, não o Sol, a Terra, o eclipse ou o terramoto, nem sequer, num certo sentido, o eclipse do Sol e o tremor da Terra, mas sim o fenómeno complexo do Sol *qua* eclipsando-se e da Terra *qua* tremendo, que experimentamos subjectivamente, e só podemos descriptivamente traduzir, nas composições predicativas “o-Sol-que-se-eclipsa” e “a-Terra-que-treme”.

Todavia, depois o filósofo continua, abrindo uma segunda frente de análise:<sup>21</sup>

Estas coisas [investigamos] deste modo. Porém, há outras que investigamos de modo diferente: por exemplo, se o centauro ou o deus é ou não é [ou: se é ou não um centauro ou um deus (εἰ ἔστιν ἢ μὴ ἔστιν κένταυρος ἢ θεός)]. Mas digo se é ou não de modo simples (ἀπλῶς), não se é branco ou não. E, em sabendo *que é* (ὅτι ἔστι), investigamos *o que é* (τί ἔστι), por exemplo o que é deus ou o que é o homem (οἶον τί οὖν ἔστι θεός, ἢ τί ἔστι ἄνθρωπος).

Claramente, as coisas que investigamos “deste modo”, isto é, as anteriormente introduzidas, são aquelas que envolvem “uma pluralidade de termos”, no sentido referido. A esta luz, o presente parágrafo abre um novo campo de investigação, em que o que é investigado não é já a ligação de um predicado a um sujeito, mas apenas o sujeito enquanto tal.

Neste caso, pois, o objecto sob investigação não é, para usar os exemplos de há pouco, o eclipse do Sol ou o tremor da Terra, mas, ao contrário, o Sol ou a Terra, acerca dos quais podem colocar-se também dois tipos de interrogações: *se é* e *o que é*. E, tal como sucedia na primeira dicotomia, também aqui a primeira interrogação tem precedência sobre

---

(Barnes ainda a adopta), veja-se Tricot, *Les secondes analytiques*, p. 162, n. 1, que dá importantes referências bibliográficas (Filópono 336.28; Eustrato 12.25; S. Tomás 231; Pace I 477 e II 324).

<sup>21</sup> *APo* II 1, 89b31-35.

a segunda, na medida em que esta só pode ser colocada quando aquela tenha sido já respondida, mas, ao mesmo tempo, a resposta àquela é, por sua vez, um acicate que espontaneamente promove a formulação desta.

Estamos assim claramente perante um esquema com a seguinte disposição:

Investigação envolvendo	1.ª Pergunta	2.ª Pergunta	
sujeito/predicado	τὸ ὅτι →	τὸ διότι	Se A é B, então ... Por que é que A é B?
(só) sujeito	εἰ ἔστιν →	τί ἔστιν	Se A é, então ... O que é A?

No caso em que a investigação envolve “uma pluralidade de termos”, isto é, incide sobre certo sujeito enquanto afectado por certo predicado, é necessário começar por determinar *que* esse predicado se diz desse sujeito. Se assim for, então pode e deve perguntar-se *por que* é que o predicado se diz do sujeito.

No caso, ao invés, em que a investigação envolve apenas o sujeito, isto é, incide sobre ele enquanto tal ou ἀπλῶς, é necessário começar por determinar *se* esse sujeito é (num sentido ainda por esclarecer) e, se assim for, então pode e deve perguntar-se *o que é* esse sujeito.

A analogia de procedimentos entre os dois níveis da análise aristotélica é a todos os títulos evidente. Em ambos os casos, temos duas questões que se organizam entre si de acordo com um esquema de sucessão obrigatória: se A é B, então por que é que A é B; e se A é, então o que é A.

Porém, no segundo capítulo, a que cabe introduzir a tese segundo a qual os quatro tipos antes distinguidos se reconduzem todos à investigação do termo médio, isto é, em termos aristotélicos, à investigação da causa, tal analogia, sem ser quebrada, vê-se complicada pela emergência de um cruzamento entre os dois níveis, até aqui distintos e separados.

Diz assim:<sup>22</sup>

São estas e são deste modo as coisas que investigamos, descobrimos e sabemos. Quando investigamos o *que* ou simplesmente o *se* é, investigamos se há ou não um termo médio. E quando, tendo sabido ou o *que* ou *se* é, em parte ou de modo simples (ἢ τὸ ἐπὶ μέρους ἢ τὸ ἀπλῶς), investigamos o *porque* ou o *que é*, estamos então a investigar o que é o termo médio.

<sup>22</sup> APo. II 2, 89b36-90a1.

Introduz-se aqui intempestivamente uma nova linguagem para a distinção entre os dois níveis apresentados no capítulo precedente.

Com efeito, investigar “em parte” (ἐπὶ μέρους), explicará Aristóteles a seguir,<sup>23</sup> significa investigar se tal é ou não é *algo* (εἰ γὰρ ἔστι τὶ ἢ μὴ ἔστι τί), isto é, se o sujeito possui ou não determinado predicado. Daí a sua oposição em relação à investigação ἀπλῶς, a qual pesquisa *simplesmente* o sujeito.

De facto, um pouco mais à frente, diz de novo textualmente Aristóteles:<sup>24</sup>

Por o que é *simplesmente* entendo o sujeito (λέγω δὲ τὸ μὲν ἀπλῶς τὸ ὑποκείμενον), por exemplo a Lua, a Terra, o Sol, ou o triângulo; e por o que é *algo* (τὸ δὲ τί) o eclipse, a igualdade e a desigualdade, o estar ou não no centro (εἰ ἐν μέσῳ ἢ μὴ).<sup>25</sup>

E logo em seguida continua com o que mais importa:<sup>26</sup>

Ora, em todos estes casos, é evidente que *o que é e porque é* são o mesmo. O que é um eclipse? Privação de luz da Lua por interposição da Terra. Por que é que há um eclipse ou por que é que a Lua se eclipsa? Por causa de a luz faltar, em virtude da interposição da Terra.

Seguem-se alguns exemplos do mesmo tipo e a seguir conclui:<sup>27</sup>

Nesta medida, como dissemos, saber *o que é* é o mesmo que saber *porque é*: quer [saber porque é] de modo simples (ἀπλῶς) e não um dos predicados (μὴ τῶν ὑπαρχόντων τι), quer [saber porque é] um dos predicados (τῶν ὑπαρχόντων), por exemplo que tem dois ângulos rectos ou que é maior ou menor.

Eis a emergência do cruzamento entre os dois níveis primitivos da análise aristotélica. Até agora, reconhecia-se, dentro de cada nível, uma relação entre as duas questões, mas nenhuma entre questões de nível diferente. Agora, acrescenta-se justamente a relação (ou, talvez melhor, uma das relações) que faltava: perguntar e saber *o que é* vem a ser o mesmo que perguntar e saber *porque é*.

<sup>23</sup> Cf. *APo.* II 2, 90a3-4.

<sup>24</sup> *APo.* II 2, 90a12-14.

<sup>25</sup> Esta última frase deverá ser interpretada no sentido que lhe dá Ross (p. 613): tal como o eclipse é um predicado da Lua ou do Sol e a igualdade e desigualdade predicados alternativos do triângulo, assim o *estar ou não no centro do universo* (ἐν μέσῳ ἢ μὴ) são predicados alternativos da Terra (aliás discutidos em *Cael.* 293a15-b15).

<sup>26</sup> *APo.* II 2, 90a14-18.

<sup>27</sup> *APo.* II 2, 90a31-34.

É a lição que já conhecemos da *Metafísica*: inquirir *o que é A* é o mesmo que inquirir por que é que *certo x é A*.<sup>28</sup> No caso vertente, inquirir o que é o eclipse da Lua é o mesmo que inquirir por que é a Lua se eclipsa.

Sem se alterar, o esquema anterior adquire, portanto, uma nova qualidade, a saber, justamente o trânsito, pelo menos parcial (e a parcialidade é também aqui significativa), entre os dois níveis inicialmente desligados de Aristóteles.

Essa, aliás, uma das originalidades mais importantes do presente texto.

É que tanto a distinção ὅτι/διότι como a relação τί ἐστι/διότι (acabámos de vê-lo), ocorrem em outro locais do *corpus*.<sup>29</sup>

O que neste se acrescenta e lhe é específico é a conjugação de ambas numa mesma doutrina.

Curiosamente, ou talvez não, esta adição resulta da presença, como factor mediador, do único elemento que não intervém em nenhum dos outros locais, a saber, precisamente o nosso εἰ ἔστι.

### III

Termina neste ponto a exposição textual que nos comprometemos a acompanhar.

Concentremo-nos agora, pois, no trecho e na questão que, nela, desejamos esclarecer: o sentido a atribuir à cláusula εἰ ἔστιν.

Perante o exposto, fácil é reconhecer que a interpretação existencial da cláusula, e da passagem no seu todo, tem bons argumentos em seu favor.

Desde logo, os exemplos que Aristóteles adopta (os deuses, os centauros), clássicos da dúvida existencial.

Em segundo lugar, o facto de Aristóteles classificar a questão εἰ ἔστιν como uma questão que indaga se é ou não *simpliciter* (ἀπλῶς), o que, para ouvidos afeitos à classificação escolar dos sentidos do verbo “ser”, sugere fortemente que se lhe está prescrevendo aqui um uso existencial, porque, alegadamente, “completo”.

Finalmente, o esclarecimento de Aristóteles segundo o qual perguntar “se A é?” não reverte a perguntar, por exemplo, “se A é branco ou não”, o que vem corroborar aparentemente a conclusão anterior, desta feita por um mecanismo de exclusão, a saber, que a cláusula “se A é” deve significar aqui “se A *existe*” (uso existencial) porque não significa “se A *é B*” (uso copulativo ou predicativo).

<sup>28</sup> Cf. *Metaph.* Z 17, 1041a10-b9.

<sup>29</sup> Respectivamente em *APo.* I 13, 78a22-79a16, e *Metaph.* A 1, 981a12-b13, e em *Metaph* Z 17, 1041a10-b9.

Antes de ceder, porém, a estas objecções, há que procurar construir uma interpretação própria.

Assim, urge de novo perguntar: que visa Aristóteles na questão εἰ ἔστιν?

Já vimos que a fórmula usada εἰ ἔστιν ἢ μὴ ἔστιν κένταυρος ἢ θεός é ambígua, pois tanto pode significar “se o centauro (ou deus) é ou não é” como “se isto é ou não um centauro (ou um deus)”.

Na primeira leitura, o “é” está a ser usado num sentido existencial e a questão visa, grosseiramente, determinar a existência ou inexistência do sujeito, isto é, em geral, se há ou não casos (pelo menos um) do que é concebido no sujeito. Quer isto dizer que o conceito do sujeito é dado e a sua existência procurada. A forma da pergunta será então: “Existe algum x que seja A?”.

Na segunda leitura, a utilização do “é” serve a identificação de um sujeito previamente indeterminado e a questão visa justamente determinar se tal sujeito é ou não um caso do predicado. No lance, a existência do sujeito é dada e o que o não é o seu conceito, que se procura identificar, ou sob o qual se procura descobrir a identidade do sujeito. A forma da pergunta será, neste caso: “Este x é um A?”<sup>30</sup>

Qual das duas leituras será a correcta?

Podemos tentar resolver o dilema de modo directo e de modo indirecto, ou, como diria Aristóteles, quer por meio de um procedimento dialéctico, quer por meio de um procedimento analítico.<sup>31</sup>

Seguindo o seu exemplo, começaremos, como ele o faria, pelo acesso dialéctico, ou polémico-contencioso.

Em termos dialécticos, a opção por uma ou outra das duas leituras acima expostas pode ser preparada pela resposta à seguintes interrogações:

<sup>30</sup> Como se compreenderá, a expressão “sujeito” pode referir duas coisas distintas neste contexto. Em geral, por “sujeito” entende-se aqui o que é visado ou aquilo de que se trata em cada uma das quatro questões, por exemplo, a Terra (“a Terra tremeu?”), a Lua (“por que é que a Lua se eclipsou?”), o centauro (“isto é um centauro?”), ou deus (“o que é deus?”). No entanto, também pode verificar-se a utilização estrita de “sujeito” em sentido lógico, isto é, como o primeiro termo de uma frase predicativa (com o verbo “ser” como cópula), caso em que o sujeito pode não ser aquilo de que se trata, na primeira acepção. É o que sucede sistematicamente com a terceira questão, em que o sujeito no primeiro sentido (por hipótese, o centauro) não o é no segundo (em que “centauro” ocorre no lugar do predicado). Entre outras, este seguramente um motivo para as dificuldades particulares que afectam esta questão. No passo em apreço, usamos excepcionalmente a expressão no segundo sentido. Não sendo essa, porém, a situação habitual, em que, pelo contrário, o que se refere é o visado pela questão (seja ele ou não, para além disso, o sujeito lógico da atribuição), eximimo-nos de distinguir sistematicamente cada uma das ocorrências do termo.

<sup>31</sup> Veja-se caracteristicamente: *APo.* I 22, 82b37-84a30; I 24, 85b23-86a30; I 32, 88a19-b7; *Ph.* III 5, 204b4-205a7; *Cael.* I 7, 275b12-276a17; *Metaph.* A 2, 982a4-b10; Z 4, 1029b13-1030b3.

(1) se o conceito ou o problema da existência (e, alternativamente, da identidade) têm algum lugar nas preocupações dos *Segundos Analíticos*;

(2) se uma e outra leitura dão sentido, retiram sentido ou simplesmente fazem sentido no contexto em que a passagem emerge, o conjunto formado pelos dois primeiros capítulos (e, mais genericamente, pelos primeiros dez) do segundo livro deste tratado;

(3) se uma e outra solução causam ou não dificuldades à restante doutrina exposta nesta secção da obra.

Podemos facilmente comprovar que, perante todas estas interrogações, a segunda opção passa com excelência; e que, perante todas elas, a primeira reprova redondamente.

Em primeiro lugar, nem o conceito nem o problema de existência, como a seguir verificaremos exaustivamente em todos os locais pertinentes, está presente nos *Analíticos*.<sup>32</sup> Mas, pelo contrário, o conceito de identidade é crucial para a caracterização da noção de definição,<sup>33</sup> em particular enquanto predicado essencial e coextensivo do sujeito,<sup>34</sup> que vimos já ser o grande tema do livro em que se inclui o desenvolvimento em apreço.

Em segundo lugar, na sucessão pela qual Aristóteles ordena em dois pares os quatro tipos de questão ( $\delta\acute{\omicron}\tau\iota \rightarrow \delta\iota\acute{\omicron}\tau\iota$ ,  $\epsilon\acute{\iota} \acute{\epsilon}\sigma\tau\iota\nu \rightarrow \tau\acute{\iota} \acute{\epsilon}\sigma\tau\iota\nu$ ), a interpretação existencial da terceira questão torna-a incongruente e irrelevante. Com efeito, se é por haver determinado um dado facto ( $\delta\acute{\omicron}\tau\iota$  AB) que me sinto estimulado a indagar pela sua razão ( $\delta\iota\acute{\omicron}\tau\iota$  AB), não é por haver determinado a existência de algo ( $A \epsilon\acute{\iota} \acute{\epsilon}\sigma\tau\iota\nu$ ) que me sinto estimulado a indagar o que é esse algo ( $\tau\acute{\iota} \acute{\epsilon}\sigma\tau\iota\nu \tau\acute{o} A$ ). Pelo contrário, é por haver determinado que *isto* é um caso de algo ( $\epsilon\acute{\iota} \acute{\epsilon}\sigma\tau\iota\nu A$ ) que me sinto estimulado a indagar o que esse algo é ( $\tau\acute{\iota} \acute{\epsilon}\sigma\tau\iota\nu \tau\acute{o} A$ ).

Um exemplo muito simples permite mostrar que assim é.

O que Aristóteles tem em mente no primeiro caso é uma situação como a seguinte: quando reparo que a Lua sofre um eclipse, determino um facto; ora é o ter reparado nesse facto que me move a perguntar pela razão que o justifica. O esquema mental envolvido é, portanto, algo que pode ser retido na seguinte reflexão: “Que coisa estranha: a Lua desapareceu! O que pode ter provocado isto?”

<sup>32</sup> Cf. *APr.* II 21, 67a8-b11; *APo.* I 1, 71a1-b8; I 2, 72a14-24; I 10, 76a31-77a4. Análisis-los-emos no Capítulo VIII do presente estudo.

<sup>33</sup> Ver em especial *Top.* VI 7, 146a3-18, e *Metaph.* Z 4, 1029b13-1030a17. Cf. *Top.* I 5, 102a11-14; VII 2, 152b36-153a5; e ainda *APo.* I 22, 83a24-35; I 22, 83b17-24; II 4; II 6, 92a6-9; *Metaph.* Γ 4, 1007a31-33.

<sup>34</sup> Cf. *APo.* II 4; II 6, 92a6-9; *Top.* I 4, 101b17-23; I 8, 103b6-12.

Já no segundo caso o que está em causa é antes o seguinte: quando reparo que um objecto cai sob determinado género (que, por hipótese, não conheço) determino simplesmente que esse objecto é algo (isto é, que é uma instância de certo género indeterminado); ora é o ter feito esta observação que me leva a perguntar o que é esse algo (o que é esse género). O esquema mental correspondente é, pois, o que está presente, por exemplo, nesta reacção: “Olha, que bicho tão estranho! Mas o que vem a ser isto?”<sup>35</sup>

Ora, não por acaso, é precisamente este último lance que encerra um procedimento fundamental para o estabelecimento das definições. Pois é apenas quando se obteve a circunscrição rigorosa de um determinado número de instâncias de uma espécie (a partir da sua definição nominal, como alertou pioneiramente R. Bolton)<sup>36</sup> que se tem a base empírica para proceder à determinação da definição real dessa mesma espécie.

Com efeito – convém recordar aqui –, Bolton demonstrou, a nosso ver concludentemente, que a distinção entre definição (dita) nominal (nos exactos termos aristotélicos, definição “do que significa o nome”: τοῦ τί σημαίνει τὸ ὄνομα)<sup>37</sup> e definição (dita) real (ou “que manifesta a razão pela qual algo é”: ὁ δηλῶν διὰ τί ἔστιν),<sup>38</sup> tal como ela resulta dos capítulos 8-10 do livro II dos *Segundos Analíticos*, não tem a ver com a natureza dos respectivos objectos, mas sim com o papel que cada uma desempenha na lógica do procedimento científico, funcionando aquela como etapa essencial e imprescindível para o estabelecimento desta.

Para este autor, tanto as definições nominais como as definições reais são enunciados “do que a coisa é”, de modo algum estando aquelas exclusivamente circunscritas à “conotação” das palavras, à maneira de Stuart Mill.<sup>39</sup>

<sup>35</sup> Ou também, no caso de se tratar da instância de um género conhecido: “Com que então isto é que é um X! Excelente ocasião para saber o que vem a ser X.”

<sup>36</sup> Em “Essentialism and Semantic Theory in Aristotle”, *Philosophical Review*, 85, 1976, pp. 514-545. Ver ainda, do mesmo autor, “Division, définition et essence dans la science aristotélicienne” (*Revue Philosophique de la France et de l'Étranger*, 118, 1993, pp. 197-222), e, de D. Demoss e D. Devereux, que assumem, com novos argumentos, a defesa desta tese, “Essence, Existence, and Nominal Definition in Aristotle’s *Posterior Analytics* II, 8-10” (*Phronesis*, 33, 1988, pp. 133-154). No mesmo sentido pronunciaram-se G. Bayer, em “Definition through Demonstration”, e o nosso já conhecido Gómez-Lobo, em “Definitions in Aristotle’s *Posterior Analytics*” (importante também por mostrar que este autor tem plena consciência de que a sua interpretação do sentido da questão εἰ ἔστι em *APo.* II 1-2 ganha real sentido quando articulada com a de Bolton sobre a relação entre definições nominais e definições reais em *APo.* II 8-10). Contra, mas sempre muito apressada e insatisfatoriamente, pode ver-se: J. L. Ackrill, “Aristotle’s Theory of Definition”, p. 375, n. 8; W. Leszl, “Unity and Diversity of the Sciences”, pp. 405-406; e R. Sorabji, “Definitions: Why Necessary and in What Way?”, pp. 215-219.

<sup>37</sup> *APo.* II 10, 93b30.

<sup>38</sup> *APo.* II 10, 93b39.

<sup>39</sup> Ver, por exemplo, *A System of Logic*, I, viii, 5.

De facto, “a definição nominal é tanto definição de uma coisa como a definição real; o que sucede é que ela “define o que a coisa é *por meio* de uma descrição daquilo que o seu nome significa”.<sup>40</sup> Por isso, “as definições nominal e real não dizem respeito a dois tipos diferentes de entidades – significados e coisas. Ao invés, são antes dois tipos diferentes de descrições das mesmas entidades – as coisas”.<sup>41</sup>

Assim, a verdadeira diferença entre a definição nominal e a definição real é que aquela descreve a coisa do ponto de vista do que é “mais cognoscível para nós”, enquanto que esta descreve a coisa do ponto de vista do que é “mais cognoscível em si”. É por isso que a passagem de uma a outra constitui o caminho para o conhecimento da essência das coisas: a definição nominal circunscreve certo objecto do modo “mais cognoscível para nós”; ao fazê-lo, permite-nos identificar instâncias desse objecto; e as instâncias assim isoladas podem ser então estudadas pelo cientista de modo a produzir uma definição real.

Eis um exemplo do próprio Bolton:<sup>42</sup>

A definição nominal ‘O trovão é um certo ruído nas nuvens’<sup>43</sup> informa-nos de que o trovão é um certo padrão familiar de ruído, aquele a que pertencem os ruídos familiares nas nuvens que nós justamente reconhecemos como trovões. Claro que, com base nesta definição, não conseguimos expressar exactamente que padrão de ruído é esse – se o conseguíssemos, teríamos a definição real de trovão e não apenas uma definição nominal. Mas podemos identificá-lo para estudo: trata-se do tipo de ruído a que certos ruídos familiares pertencem. (...) Ora isto é suficiente. Pois, deste modo, a definição nominal dá-nos uma especificação adequada da denotação do termo ‘trovão’. Algo é um trovão se e somente se pertencer ao mesmo padrão de ruído que o produzido pelos ruídos familiares nas nuvens que nós contamos como instâncias de trovão. O ‘nós’ aqui em questão é o ‘nós’ que está em posição de *iniciar* a investigação científica sobre a natureza do trovão através da identificação de instâncias do fenómeno, o que inclui praticamente todos os membros da comunidade linguística em que o termo é corrente.

Aqui chegados, o trabalho científico propriamente dito consistirá, pois, na tarefa de determinar por que razão tais e tais ruídos previamente seleccionados como trovões *são trovões*, sendo a resposta a esta questão justamente a definição real de trovão.

<sup>40</sup> “Essentialism and Semantic Theory in Aristotle”, p. 515, n. 2; sublinhado nosso.

<sup>41</sup> *Op. cit.*, p. 520.

<sup>42</sup> *Op. cit.*, pp. 531-532.

<sup>43</sup> Que aliás é de Aristóteles: cf. *APo.* II 8, 93a22-23; mas ver também *APo.* II 10, 93b38-94a9.

Neste contexto, o procedimento científico prescrito pode ser esquematicamente resumido do seguinte modo:

- 1.º) o consenso comum fornece, como ponto de partida, uma definição preliminar (“nominal”) de determinado objecto de estudo *A*;
- 2.º) tal definição preliminar permite delimitar uma série de instâncias de *A*;
- 3.º) a análise desse conjunto permite responder à questão “o que é *A*?”, quando consegue responder à questão “por que é que estas instâncias são *A*?”;
- 4.º) uma vez respondida a questão, está estabelecida a definição real de *A*.

A esta luz, fácil se torna perceber o papel estrutural da questão εἰ ἔστιν e a sua importância para a investigação, se a interpretarmos no sentido pretendido de “se *x* é *A*?”: é que a própria investigação só pode começar e ter condições de sucesso se tal questão tiver sido previamente colocada e afirmativamente respondida, por forma a, com ela, terem sido seleccionadas as instâncias necessárias ao prosseguimento da análise.

Se assim é, uma vez mais a segunda opção se mostra claramente melhor do que a primeira, do ponto de vista da sua adequação ao tema do segundo livro dos *Analíticos Posteriores*, a saber, a definição.

Ao invés, a interpretação existencial nem justifica a evolução psicológica da questão εἰ ἔστιν à questão τί ἔστιν (por paralelismo com ὅτι → διότι) que está presente neste passo, nem se adequa ao papel que Aristóteles necessita de lhe prescrever como momento preliminar da determinação das definições nos capítulos 8-10 deste livro. De facto, não é o reconhecimento da existência de *AA*, mas a identificação de *isto* como *A*, que induz a perguntar o que é *A*; e não é o reconhecimento abstracto de que existem *AA*, mas a identificação de certos *xx* determinados como *A*, que permite passar da definição nominal à definição real de *A*.<sup>44</sup>

<sup>44</sup> Escusado será dizer que também a interrogação assim interpretada (“se isto é *A* ou não?”) não é indiferente a uma questão de existência. Pois só havendo coisas *que são A* a pesquisa pode progredir para a pergunta “o que é *A*?” (e é por isso que o centauro, de que não há instâncias, desaparece em 89b24-25, quando se trata de exemplificar a questão τί ἔστιν). Todavia, isto não significa que a própria pergunta *pergunte* “se *A* existe ou não?”. Na realidade, o motivo pelo qual a pergunta “o que é *A*?” só pode ser colocada quando a questão “se isto é *A* ou não?” foi respondida afirmativamente *em pelo menos um caso* é que só havendo coisas *A* existe matéria para produzir uma definição de *A*. No entanto, o que, justamente por isso, interessa ao progresso da investigação não é saber, em geral e em abstracto, se *A* existe (quer dizer, se existem *AA*); o que interessa é saber se *um determinado x* é *A*, para que, através da consideração desse *x* (e dos demais *y*, *z*, etc., que sejam *A*), se possa chegar à constituição da definição real de *A*, isto é, a uma resposta à questão pela sua essência (τί ἔστιν τὸ *A*).

Para mais (terceiro e último aspecto), como os defensores da interpretação existencial são os primeiros a reconhecer,<sup>45</sup> esta origina dificuldades intransponíveis à tese segundo a qual os quatro tipos de investigação são reconduzíveis à investigação do termo médio, que vimos já ser defendida por Aristóteles ao longo do segundo capítulo.

Na verdade, nesse caso, indagar  $\epsilon\iota\ \epsilon\sigma\tau\iota\nu\ \kappa\acute{\epsilon}\nu\tau\alpha\upsilon\rho\omicron\varsigma$  (“se o centauro existe”) seria o mesmo que procurar a causa pela qual o centauro existe, ou, pelo menos, o mesmo que perguntar se há uma causa para o centauro existir: e não há vestígio de nenhuma destas preocupações no restante desenvolvimento dos *Segundos Analíticos*, nem aliás no *corpus* aristotélico como um todo.

Pelo contrário, à luz da segunda hipótese, a posição é aristotelicamente muito clara: indagar se isto é um centauro significa indagar se há uma causa pela qual isto seja um centauro; o que reverte a indagar por Centauro (a espécie) enquanto essência disto e, portanto, como causa de isto ser o que é.

É de novo a boa doutrina da *Metafísica*, de acordo com a qual conhecer a essência de A é conhecer a razão pela qual um certo  $x$  arbitrário é A. Para usar o exemplo consagrado, saber o que é uma casa é saber por que é que *isto* (uma casa qualquer, arbitrariamente escolhida) é uma casa, ou, ainda, como é que esta série de elementos avulsos e desconexos (a matéria) vem a *formar* este conjunto coerente e organizado (o composto que reconhecemos como uma casa).<sup>46</sup>

Eis quanto baste para satisfazer o acesso dialéctico ao problema.

Mas que dizer agora do acesso analítico?

Sempre mais simples e directo, ganhará porventura em ser disposto de forma explicitamente argumentativa:

1. Como vimos atrás, os quatro tipos de investigação distinguidos por Aristóteles ordenam-se dois a dois, de modo sucessivo: a resposta afirmativa a  $\omicron\tau\iota$  fornece a matéria sobre a qual  $\delta\iota\omicron\tau\iota$  interroga e a resposta a  $\epsilon\iota\ \epsilon\sigma\tau\iota\nu$  fornece a matéria sobre a qual  $\tau\acute{\iota}\ \epsilon\sigma\tau\iota\nu$  interroga.

2. Significa isto que, na relação  $\omicron\tau\iota/\delta\iota\omicron\tau\iota$ , uma questão em  $\delta\iota\omicron\tau\iota$  do tipo “por que é que este homem é branco?” tem como sua base a resposta obtida a uma questão em  $\omicron\tau\iota$  do tipo “este homem é branco”.

3. Porém, de acordo com o critério analógico que preside à exposição dos dois níveis, também na relação  $\epsilon\iota\ \epsilon\sigma\tau\iota\nu / \tau\acute{\iota}\ \epsilon\sigma\tau\iota\nu$ , esta última questão deverá ter como sua matéria a resposta obtida à primeira.

4. Ora, a questão  $\tau\acute{\iota}\ \epsilon\sigma\tau\iota\nu$  pode ser traduzida em termos de  $\delta\iota\omicron\tau\iota$ : pois, como o texto ensina, perguntar, por exemplo, “o que é o homem”

<sup>45</sup> Assim, por exemplo, W. D. Ross, em *Aristotle's Prior and Posterior Analytics*, pp. 611-612, e J. Barnes, em *Posterior Analytics*, p. 205.

<sup>46</sup> Ver *Metaph. Z* 17, 1041a10-b9 (e cf. H 2, 1043a2-26; H 6, 1045a14-33).

significa perguntar “por que razão é que *isto* é um homem?”.

5. Assim, conclui-se de (3) e de (4) que uma questão τί ἔστιν do tipo “por que razão é que *isto* é um homem?” terá de ter obtido em εἰ ἔστιν uma resposta do tipo “*isto* é um homem”.

6. Logo, a forma da questão εἰ ἔστιν é do tipo “se *isto* é um homem”.

7. Logo, o sentido da questão εἰ ἔστιν é, em geral, “se  $x$  é  $A$ ”.

(Difícilmente resistimos a rematar: *quod erat demonstrandum.*)

Haveria porventura uma forma alternativa ainda mais simples de obter o mesmo resultado.

Tratar-se-ia de levar às devidas consequências o trânsito entre os dois níveis primitivos da análise, explicitando o que Aristóteles deixa apenas tacitamente apontado.

Com efeito, tal como saber *o que é A* vem a ser o mesmo que saber *por que é que certo  $x$  é A*, assim também saber *se A é* vem a ser o mesmo que saber *que certo  $x$  é A*.

A analogia não é completamente explicitada por Aristóteles, mas não deixa de estar claramente implicada na sua doutrina. Só assim, aliás, como acima deixámos discretamente sugerido, o cruzamento entre os dois níveis prometido por Aristóteles no segundo capítulo não fica sendo parcial e incompleto, antes acompanha o par τί ἔστιν/διότι pelo par εἰ ἔστιν/ὅτι.

#### IV

À luz do que antecede, como interpretar agora em conjunto a doutrina expendida nos primeiros dois capítulos do Livro II?

Desde logo, parece claro que os quatro tipos de investigação podem ser reconduzidos ao seguinte quadro:

PERGUNTA		SENTIDO DA PERGUNTA	OBJECTO DA PERGUNTA
τὸ ὅτι	<i>quod sit</i>	É um facto <i>que</i> o homem é branco?	Estabelecimento de um FACTO
τὸ διότι	<i>cut sit</i>	Então, <i>por que é que</i> o homem é branco?	Estabelecimento da RAZÃO
εἰ ἔστιν	<i>an sit</i>	<i>Isto</i> é um homem?	Estabelecimento de um CASO
τί ἔστιν	<i>quid sit</i>	Então, <i>o que é</i> o homem?	Estabelecimento da ESSÊNCIA

A explicitação do quadro será a que segue.

Quando investigamos *o que*, procuramos saber se um dado predicado se verifica de um sujeito (procuramos, portanto, determinar *um facto*).

Quando investigamos *por que*, procuramos saber por que é que esse predicado se verifica desse sujeito (procuramos determinar a *razão* desse facto).

Quando investigamos *se é*, procuramos saber se dado objecto ou dado fenómeno (em geral: se dado item) é uma instância de determinado sujeito (procuramos determinar um *caso* do sujeito).

Quando investigamos *o que é*, procuramos saber o que é esse sujeito (procuramos determinar a sua *essência*).

Claro que, a despeito dos exemplos que, por comodidade, normalmente privilegiamos, qualquer destes tipos de investigação pode visar universais e, para Aristóteles, é precisamente *enquanto visam universais* que são relevantes em termos científicos.

Por exemplo:

ὄτι: “É um facto que todas as formas de paludismo têm febres altas?”

διότι: “Por que é que todas as formas de paludismo têm febres altas?”

εἰ ἔστιν: “As febres quartãs são uma forma de paludismo?”

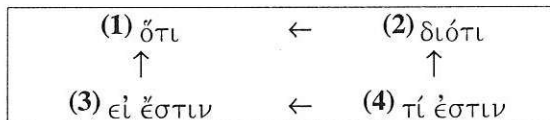
τί ἐστιν: “O que é o paludismo?”

Como vimos já, os quatro tipos de investigação ordenam-se dois a dois, de modo sucessivo: a resposta afirmativa a ὄτι fornece a matéria sobre a qual διότι interroga (“se A é B, *então* por que é que B?”) e a resposta a εἰ ἔστιν fornece a matéria sobre a qual τί ἐστιν interroga (“se isto é A, *então* o que é A?”).

Todavia, a investigação τί ἐστιν pode ser traduzida em termos de διότι: pois perguntar “o que é A?” significa perguntar “por que razão é que *isto* é A?”. Verdadeiramente, a pergunta τί ἐστιν é apenas um caso especial da pergunta διότι, a saber, aquele em que não se pergunta por que razão é que A é B, mas por que razão é que *tal* é A, ou, de outro modo, em que não se indaga a razão de ser de uma atribuição predicativa, mas a razão de ser de uma atribuição de identidade.

De modo análogo, a investigação εἰ ἔστιν pode ser traduzida em termos de ὄτι, de que não é senão um caso especial, aquele em que não se pergunta se é um facto que A é B, mas se é um facto que *tal* é A, ou, nos mesmos termos, em que não se pergunta se é um facto dada predicação, mas se é um facto *tal* identidade.

Em geral, pois, os quatro tipos de investigação são susceptíveis de duas ordenações distintas: por um lado, a investigação da razão supõe a do facto e a da essência supõe a do caso; mas, por outro, cada uma destas últimas é apenas um caso especial das primeiras.



Esta dupla arrumação não é filosoficamente despicienda.

Pelo contrário, é ela que nos dá a chave para a compreensão dos aspectos mais relevantes da passagem.

Vejamo-los sucessivamente.

Em primeiro lugar, qual o motivo da sequência 1-2 (ὅτι/διότι) e 3-4 (εἰ ἔστιν / τί ἔστιν)?

Aristóteles é claro a este respeito: os dois primeiros envolvem uma “pluralidade de termos”, enquanto os dois segundos são ἀπλῶς.

O que, em termos aristotélicos, isto significa já tivemos ocasião de comentar: no primeiro caso, a investigação incide sobre a relação entre sujeito e predicado; no segundo, a investigação incide apenas sobre o sujeito.

O mais significativo é, todavia, o que aqui se encontra suposto.

Para o perceber, basta considerar qual seja o domínio relevante de aplicação de cada grupo de questões.

Um momento de reflexão permitirá concluir que em 1-2 (ὅτι/διότι) se explora sucessivamente a atribuição de uma propriedade a dado género e se procura a explicação dessa mesma atribuição, enquanto que em 3-4 (εἰ ἔστιν / τί ἔστιν) se estabelece a integração de dada espécie num género, para depois procurar, pela verificação do modo como o género se diz dessa espécie, a própria determinação do género.

Ora declarar isto não é senão reconhecer que o grupo 1-2 se situa no plano da *demonstração*, cuja missão canónica é, em Aristóteles, justamente a de evidenciar o que “pertence por si mesmo” a dado género,<sup>47</sup> enquanto que o grupo 3-4 se situa no plano da *definição*, isto é, da apreensão da essência pelo género e pela diferença.<sup>48</sup>

Em ambos os casos, começa-se pelo escrutínio dos fenómenos: que dado predicado pertence a determinado género (1) ou que dada espécie está subordinada a determinado género (3).

A partir deste ponto, os procedimentos divergem.

Tendo verificado que dado predicado pertence de facto a determinado género, ou, literalmente, que lhe pertence *como um facto* (1), há que

<sup>47</sup> Cf. especialmente *APo.* I 7, 75a38-b2: “Há três elementos nas demonstrações: um é o que está a ser demonstrado, a conclusão (que é algo pertencendo por si mesmo a certo género); outro são os axiomas (e os axiomas são aquilo de que a demonstração procede); outro ainda é o género, que é o sujeito cujas determinações e acidentes por si mesmos a demonstração torna manifestos.” Ver ainda *Apo.* I 10, 76b11-22, e, mais sumariamente: *APo.* I 11, 77a26-35; *APo.* I 28, 87a38-39; *Metaph.* E 1, 1025a10-13. A expressão “axiomas” que ocorre na passagem citada abrange, evidentemente, o conjunto de princípios da demonstração, que são “aquilo de que ela procede”; para este ponto, veja-se também o nosso “O Quadrado Ontológico”, *Aspectos Disputados da Filosofia Aristotélica*, n. 29.

<sup>48</sup> Cf. *Top.* I 8, 103b15-16; VI 1, 139a28-29; VI 4, 141b25-27; VI 6, 143b19-20; VII 3, 153b14-15; VII 5, 154a26-28; *PA* I 2-3; *Metaph.* Z 12, 1037b27-1038a35

demonstrar a atribuição: e essa demonstração exhibe a razão pela qual esse predicado pertence a esse género (2).

E tendo verificado (através do critério contido na definição nominal) que dada espécie está subordinada a determinado género (3), é possível prosseguir para a definição do género: e essa definição não é senão a determinação da sua essência (4).

A esta luz, percebe-se, todavia, por que é que o διότι e o τί ἐστίν têm de ser respectivamente precedidos pelo ὅτι e pelo εἰ ἔστιν.

No primeiro caso, porque a investigação da causa só pode iniciar-se perante a apresentação de um facto, uma vez que o que há a demonstrar em (2) é justamente o facto estabelecido em (1).

No segundo caso, porque a investigação da essência só pode iniciar-se perante a apresentação de instâncias, uma vez que o que há a definir em (4) é justamente o género instanciado em (3).

Trata-se do proverbial “empirismo” de Aristóteles: todo o conhecimento científico (isto é, no caso, toda a demonstração e toda a definição, como, em geral, todos os princípios indemonstráveis da demonstração) começa pela experiência.<sup>49</sup>

Podemos agora alargar a questão à segunda relação entre os quatro tipos de investigação, isto é, entre ὅτι e εἰ ἔστιν e entre διότι e τί ἐστίν.

Por que motivo e em que medida é que estes tipos de investigação podem ser ordenados desta forma, a saber, catalogando εἰ ἔστιν e τί ἐστίν como casos especiais de ὅτι e de διότι?

O motivo, no primeiro caso, é óbvio: porque a apresentação de uma instância de um género é, no sentido técnico, a apresentação *de um facto*, a saber, *que* o género se diz dessa instância. E a diferença entre este caso e o caso geral é que naquele não se trata de estabelecer simplesmente a pertença de um predicado a um sujeito, como é neste, mas sim a inclusão de uma espécie no seu género (o qual não é para ela um simples predicado, mas “o que ela justamente é”).<sup>50</sup>

<sup>49</sup> Tese expressamente assumida em: *APr.* I 30, 46a17-22; *APo.* I 18, 81a38-b9; I 31; II 2, 90a24-30; II 19, 99b20-100b5; *Cael.* III 7, 306a5-9; *GC* I 2, 316a5-14; *HA* I 6, 491a7-14; *GA* III 10, 760b27-33; *EN* I 7, 1098b3-4; VI 9, 1142a16-20. E trata-se igualmente de uma ocorrência implícita da velha lição aristotélica de acordo com a qual todo o argumento ou é dedução ou é indução: ver *APr.* II 23, 68b13-14; *Apo.* I 1, 71a5-6; *Top.* I 12, 105a10-19; *EN* VI 3, 1139b26-31; *Rh.* I 2, 1356a35-b4; II 20, 1393a24-25; e ainda: *APr.* I 25, 42a3-4; *APo.* II 5, 91b28-36; *Top.* I 8, 103b2-19; VIII 1, 155b35-37; VIII 2, 157a18-21; VIII 14, 164a12-16; *SE* 4, 165b27-28: excepcionalmente com a linguagem demonstração vs. indução: *APo.* I 18, 81a39-40; II 7, 92a34-b3; *Ph.* VIII 1, 252a24-25; *Metaph.* A 9, 992b31-33; ou também enunciado vs. indução: *PA* II 1, 646a29-30, e *EE* II 3, 1220b29-30.

<sup>50</sup> Veja-se *APo.* II 4, 91b1-7, e *Metaph.* Z 4, 1029b13-1030a17. Mas também: *APo.* II 6, 92a6-9; *APo.* II 13, 96a20-b15; *Top.* IV 1, 120b21-24; e ainda: *APo.* I 22, 83a1-17; I

Contudo, também no segundo caso o motivo é fácil de surpreender. A razão pela qual uma espécie pertence a determinado género reside no facto de esse género ter a definição que tem ou ser essencialmente o que é. O mesmo é dizer, portanto, que a causa é a essência:<sup>51</sup> a razão pela qual o homem é uma espécie de animal reside na circunstância de animal ser um género com tais ou tais caracteres essenciais; e é *porque* animal é um género com tais ou tais caracteres essenciais que homem se integra nele como sua espécie.

Percebe-se agora uma passagem há pouco elidida, onde Aristóteles declarava:<sup>52</sup>

Conclui-se daqui que em todas as investigações ou se investiga *se há* um termo médio ou se investiga *o que é* o termo médio. Ora, como o termo médio é a causa, é esta que em todas elas é investigada. Por exemplo, [se a Lua] se eclipsou [significa]: há alguma causa ou não? E, depois de saber que há uma causa, investigamos o que é essa causa. Com efeito, a causa de ser, não isto ou aquilo, mas simplesmente a substância, ou de ser, não simplesmente, mas algum dos [predicados] por si mesmos ou por acidente, é o termo médio.

Na linha da nossa interpretação, o esquema resultante é o seguinte:

Τὸ ὅτι	“o homem é branco?”	<i>há uma causa</i> para o homem ser branco?	CAUSA =  TERMO MÉDIO
Τὸ διότι	“por que é que o homem é branco?”	<i>qual a causa</i> de o homem ser branco?	
εἰ ἔστιν	“isto é um homem?”	<i>há uma causa</i> para isto ser um homem?	
τί ἔστιν	“o que é o homem?”	<i>qual a causa</i> de isto ser um homem?	

A recondução dos quatro tipos de investigação à pesquisa da causa, ora como indagação pela *existência* de uma causa, ora como indagação pela *natureza* dessa causa, consagra a redução da primitiva classificação tetrádica a uma grande distinção diádica (*se é, o que é; ou se há, qual é*):

Τὸ ὅτι	εἰ ἔστιν	Τὸ διότι	τί ἔστιν
↘	↙	↘	↙
SE HÁ UMA CAUSA		QUAL É A CAUSA	

22, 83a24-35.

<sup>51</sup> Cf. *Metaph.* H 2, 1043a2-3: ἡ οὐσία αἰτία τοῦ εἶναι ἕκαστον.

<sup>52</sup> *APo.* II 2, 90a5-8.

Todavia, como toda a investigação está orientada para a determinação da causa (finalidade perante a qual o respectivo estabelecimento surge como meramente preliminar), desta redução resulta igualmente o apontar último de toda a investigação para *o que é*, entendido simultaneamente como razão de ser.

## V

Antes de passar aos pontos seguintes do nosso programa, importa voltar atrás, para retomar e rematar uma questão deixada em suspenso.

Há pouco, manifestávamos compreensão pelo favor que tem bafejado a interpretação existencial da cláusula  $\epsilon\iota\ \acute{\epsilon}\sigma\tau\iota\nu$ .

Por três razões, se estamos bem lembrados: pelos exemplos que Aristóteles adopta (os deuses, os centauros); pelo facto de Aristóteles classificar a questão  $\epsilon\iota\ \acute{\epsilon}\sigma\tau\iota\nu$  como uma questão  $\acute{\alpha}\pi\lambda\acute{\omega}\varsigma$ ; e por Aristóteles esclarecer que perguntar “se A é?” não reverte a perguntar “se A é branco ou não”.

À luz do que antecede, podemos agora tentar explicar por que motivo a nossa compreensão não chega para gerar adesão.

Em relação ao primeiro aspecto, haveria aqui que lembrar que estes exemplos clássicos de dúvida existencial só se tornaram tal *depois* de Aristóteles e porventura também *por causa de* Aristóteles. Para ele próprio, não haveria decerto qualquer dúvida de que existem deuses e de que não existem centauros. É certo que, no texto em apreço, Aristóteles poderia estar a fazer referência a tópicos reconhecidos de dúvida existencial, independentemente da sua posição pessoal sobre eles.<sup>53</sup> Mas ainda assim ficaria por explicar a que propósito os introduziria ele aqui *como tópicos de dúvida existencial*, se, como vimos, nem o imediato contexto da passagem, nem os *Analíticos* no seu conjunto têm algo a ver com esta questão. E a verdade é que há uma justificação bem mais simples para a escolha destes exemplos: é que eles configuram casos extremos de identificação e, portanto, aqueles em que a necessidade da questão  $\tau\acute{\iota}\ \acute{\epsilon}\sigma\tau\iota\nu$  mais flagrantemente decorre da resposta à questão  $\epsilon\iota\ \acute{\epsilon}\sigma\tau\iota\nu$  (e, inversamente, em que aquela mais flagrantemente decorre da necessidade de esta haver sido antes respondida).

Segundo aspecto. É exacto que Aristóteles classifica a questão  $\epsilon\iota\ \acute{\epsilon}\sigma\tau\iota\nu$  como uma questão  $\acute{\alpha}\pi\lambda\acute{\omega}\varsigma$ . Mas, ao caracterizá-la assim, ele quer apenas significar que nessa questão é exclusivamente o sujeito que é visado e não o sujeito enquanto afectado por certo predicado. O que Aris-

---

<sup>53</sup> Mas a concessão é caridosa, se se tiver em consideração que a consciência da especificidade da existência não lhe é anterior: cf. o nosso *Platão e o Problema da Existência*, Lisboa, Centro de Filosofia da Universidade de Lisboa, 2003.

tóteles quer marcar é que nela não se trata de perguntar se o centauro é tal ou tal (por exemplo se é ou não é branco), mas simplesmente (ἀπλῶς) se *isto* é um centauro. O texto, já citado, não deixa dúvidas a este respeito.

O que nos leva ao terceiro aspecto.

Poder-se-ia de facto objectar o seguinte: se por εἰ ἔστιν ἢ μὴ ἔστιν κένταυρος, Aristóteles quer significar “se [isto] é ou não um centauro” e não, como é tradicional entender-se, “se o centauro é [existe] ou não”, por que é que, como alternativa rejeitada, Aristóteles acrescenta que não se trata aqui de perguntar “se é branco ou não” (οὐκ εἰ λευκὸς ἢ μὴ)?

Com efeito, parece claro que a questão “se o centauro é branco ou não” opõe-se à questão que pergunta ἀπλῶς “se o centauro é ou não” e não à questão “se *isto* é um centauro ou não”, pelo menos se continuarmos a dar valor, como fizemos até aqui, ao critério analógico de simetria que rege diversos argumentos aduzidos ao longo deste estudo.

*Parece*, decerto, mas não o é.

Trata-se aqui, de novo, da velha desatenção à especificidade teórica do texto, que só pode ser corrigida suspendo o preconceito existencial.

Neste ponto da sua análise, recordemo-lo, a questão de Aristóteles indaga pelo sujeito enquanto tal (ἀπλῶς).

Ora, como tornar intuitivo e expressar coloquialmente essa peculiaridade, senão dizendo algo deste tipo: “Atenção! Neste momento indagamos se *isto* é ou não um centauro, não se *isto* (subentenda-se: este centauro) é ou não branco”.

Quer dizer: o que Aristóteles quer alertar nesta precisão é que, se normalmente assumimos a identidade do nosso objecto (isto é, em termos aristotélicos, o que ele essencialmente é), por exemplo, que é um homem, um centauro ou um deus, e nos concentramos nos predicados que lhe convêm (as suas propriedades e acidentes), por exemplo, se este homem, centauro ou deus é branco ou não, neste momento somos forçados a suspender o interesse predicativo porque cancelámos a própria crença na identidade do objecto, revertendo sobre ela a nossa atenção e perguntando se *isto* (que, por hipótese, sabemos ser branco) é um homem, um centauro ou um deus.

Claro que, neste lance, está em evidência o pressuposto essencialista de Aristóteles, em particular na distinção entre predicados essenciais (“homem”, “centauro”, “deus”) e predicados não-essenciais (“branco”, etc.), enquanto, respectivamente, *sortal universals* e *characterizing universals*, para usar a sugestiva nomenclatura de um aristotélico moderno.<sup>54</sup>

Mas, como é bom de ver, ele está-o de facto desde o início, uma vez que a distinção entre o sujeito *qua* afectado por um predicado e o sujeito *qua tale* envolve esta última distinção.

<sup>54</sup> Cf. Peter Strawson, *Individuals*, pp. 169-175.

Para o que nos interessa aqui, importa sobretudo realçar que a verdadeira simetria a destacar neste ponto não é a puramente formal que decorre da conservação do sujeito gramatical (“se o centauro existe ou não” por oposição a “se o centauro é branco ou não”), mas a substantiva, que opõe “se isto é ou não um centauro” a “se isto é branco ou não”, ou, em termos mais retintamente aristotélicos, aquela que opõe “se isto é *enquanto tal* ou *em si mesmo* um centauro” a “se isto é (*acidentalmente*) branco”.

Se assim é, podemos pacificamente concluir que não colhem as objecções antecipadas contra a interpretação preconizada e também, pelo menos no que toca ao lugar e à fonte primária da controvérsia, que fica vindicada a leitura não-existencial da cláusula εἰ ἔστιν, como havíamos inicialmente prometido e é parte integrante do nosso programa.

## VI

Chega agora o momento de alargar a nossa análise ao conjunto dos *Segundos Analíticos*, que é como quem diz, àqueles, poucos, segmentos do texto subsequente em que a linha de investigação aberta nos capítulos 1-2 é de novo retomada.

Tal sucede no capítulo 8, após um longo ciclo aporemático dedicado à análise exaustiva da relação entre demonstração e definição, que ocupa os cinco capítulos intercalares (3-7).

Este capítulo forma também uma unidade com os dois seguintes (8-10), a qual visa, no seu conjunto, atingir resultados positivos onde os precedentes só haviam conseguido negativos, em particular evidenciando que, se é verdade que nenhuma definição pode ser demonstrada, como aqueles haviam estabelecido, a demonstração pode, muito embora, ser útil em certos casos para a descoberta da definição, a saber, em todos aqueles em que o definindo não é uma realidade primitiva nem imediata.

Ora, logo a abrir o texto, o novo tópico vai precisamente buscar inspiração à nossa questão.

Diz assim:<sup>55</sup>

Como foi dito antes, conhecer *o que é* (τὸ εἰδέναι τί ἔστι) e conhecer a causa de *se é* (καὶ τὸ εἰδέναι τὸ αἴτιον τοῦ εἰ ἔστι) é o mesmo. Ora a causa pode ser idêntica ou diferente da coisa e, se for diferente, pode ser demonstrável ou indemonstrável. Se a causa for diferente da coisa e for demonstrável, a causa será necessariamente o termo médio e a prova virá na primeira figura, pois também o que há a provar é universal e afirmativo.

<sup>55</sup> *APo.* II 8, 93a3-9.

Se relembarmos a interpretação proposta para as ocorrências equivalentes dos capítulos 1-2, o sentido da primeira frase é bem claro: conhecer *o que uma coisa é* (por exemplo, conhecer o que é o homem) e conhecer a causa *de certo x ser essa coisa* (por exemplo, a causa de isto ser um homem) é o mesmo.

No entanto, a presente passagem vai ainda mais além.

No contexto dos capítulos 1-2, dissera-se que a investigação norteadada pela questão “o que é?” (τί ἔστιν) equivalia a uma investigação visando responder à questão “por que é?” (διότι).

Mas agora diz-se mais: acrescenta-se que perguntar τί ἔστιν significa verdadeiramente perguntar pela causa ou pela razão de ser (διότι, na nomenclatura canónica) de εἰ ἔστιν.

Trata-se, claramente, da consagração de que a questão τί ἔστιν, quando entendida ἀπλῶς, tem por matéria a resposta à questão εἰ ἔστιν.

Todavia, de acordo com o esquema de correspondência τί ἔστιν / διότι anteriormente exposto (dizer o que é *A* vem a ser o mesmo que dizer por que é que certo *x* é *A*), tal só é possível se a questão εἰ ἔστιν tiver a forma “se (este) *x* é *A*?” e, portanto, se possuir um sentido identitativo e não um valor existencial.

O resultado é, bem entendido, uma nova impugnação da leitura existencial da cláusula em discussão.

Contudo, um pouco adiante, no mesmo capítulo, dá-se mais uma achega nesta direcção:<sup>56</sup>

Tal como investigamos *porque é* quando apreendemos *que é*<sup>57</sup> – pois embora por vezes eles se tornem manifestos ao mesmo tempo,<sup>58</sup> nunca é possível conhecer o *porque é* antes do *que é* – é igualmente claro que também não [se pode investigar] a essência sem apreender *que é*. Com efeito, é impossível conhecer *o que é*, ignorando *se é*. Todavia, por vezes apreendemos *se é* por acidente e por vezes apreendendo algo da própria coisa: por exemplo, do trovão, que é um certo ruído nas nuvens,<sup>59</sup> ou do eclipse, que é uma certa privação de luz, ou do homem, que é um certo animal, ou ainda da alma, que se move a si mesma. Quando sabemos que algo é por acidente, necessariamente não apreendemos nada a respeito do que a coisa é; pois nem sequer sabemos *que é*: e investigar *o que é* sem apreender *que é* é não inves-

<sup>56</sup> *APo.* II 8, 93a16-29.

<sup>57</sup> De acordo com o que vimos em *APo.* II 1, 89b25-31.

<sup>58</sup> É tipicamente o caso da ἀγγίνοια (*acumen*): cf. *APo.* I 34.

<sup>59</sup> Aristóteles dá nos *Meteorologica* (II 9, 369a10-370a33, e III 1, 370b3-371b17) uma definição de trovão diferente daquela que aqui surge: o trovão e o relâmpago são aí encarados como o resultado das exalações secas das nuvens, tal como a chuva o seria das exalações húmidas.

tigar nada. Mas quando apreendemos algo [da coisa], tudo é mais fácil: pois, neste caso, mal apreendemos que é, apreendemos também desse modo [algo] a respeito do que a coisa é.

Um simples comentário cursivo basta para tirar testemunho da passagem.

Diz Aristóteles:<sup>60</sup>

Só investigamos *porque é* quando apreendemos *que é*.

Naturalmente: pois só depois de determinar *o facto*, que A é B, podemos investigar *a causa*, a razão pela qual A é B.

E acrescenta:<sup>61</sup>

É impossível conhecer *o que é*, ignorando *se é*.

Decerto: pois só perante um caso apurado de A é possível indagar o que é A. A investigação da essência depende, como vimos, da selecção de instâncias e, em particular, só perante casos subsumíveis na definição nominal de A é possível procurar a causa de esses casos serem A e, portanto, é possível estabelecer a definição real de A.

Dá que esta seja também uma das passagens fundamentais para confirmar o sentido da questão  $\epsilon\lambda\ \epsilon\sigma\tau\iota$  no contexto estrutural do procedimento científico em que surge integrada nos capítulos 1-2.

Com efeito, poder-se-ia perguntar: por que é que, nos termos da lição aí estipulada, é necessário saber *se é* em ordem a poder inquirir *o que é*?

A resposta é simples: porque só tendo a garantia de que um certo  $x$  é A, se torna admissível ao investigador servir-se de  $x$  para efeitos da determinação da essência de A, a qual, como já vimos, corresponde à (mas, antes de mais, depende da) determinação da causa de  $x$  ser A.

Um contra-exemplo ajuda a compreender este lance.

Suponhamos que um investigador não procura saber *se é* antes de iniciar a pesquisa *o que é*. Se estiver a investigar, por hipótese, a natureza do trovão, poderá dar-se o caso de vir a tomar como instância de trovão algo que o não é. Ora, nesse caso, os resultados da pesquisa não serão fidedignos, por terem sido *ab initio* falseados pelos exemplos arbitrariamente utilizados.

É esta preocupação que está presente na exigência aristotélica de que a pesquisa comece pela questão  $\epsilon\lambda\ \epsilon\sigma\tau\iota$ : só sabendo se  $x$  é A, é legítimo avançar para a pergunta sobre a essência de A, através da resposta à questão “por que é que  $x$  é A?”.

<sup>60</sup> *APo.* II 8, 93a16.

<sup>61</sup> *APo.* II 8, 93a20.

Mas Aristóteles continua.  
Afirma em seguida que<sup>62</sup>

Ap prendemos por vezes *se é* por acidente e por vezes apreendendo algo da própria coisa: por exemplo, do trovão, que é um certo ruído nas nuvens, ou do eclipse, que é uma certa privação de luz, ou do homem, que é um certo animal, ou ainda da alma, que se move a si mesma. Quando sabemos que algo é por acidente, necessariamente não apreendemos nada a respeito do que a coisa é; pois nem sequer sabemos *que é*: e investigar *o que é* sem apreender *que é* é não investigar nada.

Claramente (os exemplos são concludentes), saber se um dado ente é *apreendendo algo da própria coisa* significa reconhecer esse ente como caso de uma espécie, através do elemento essencial que a definição nominal contém (por exemplo, “uma certa privação de luz” no caso do eclipse, ou “um certo animal” no caso do homem).

Ap reender que algo *é um homem* significa, pois, apreendê-lo *como* homem. E apreendemos algo como homem quando o apreendemos como *um certo* animal. A passagem do conhecimento de algo como homem (isto é, a passagem do conhecimento de εἰ ἔστιν) para o conhecimento da essência de homem (isto é, para o conhecimento do τί ἔστιν) é dada pelo esclarecimento do *certo animal* que o homem é, quer dizer, é dada pela determinação *da espécie de animal que ele é*.

Assim, a passagem da definição nominal à definição real depende, como já sabíamos, da apresentação de instâncias. Sem instâncias, pode bem continuar a haver definição nominal (como no caso paradigmático do bode-veado);<sup>63</sup> mas nunca haverá definição real, não imediatamente por não existirem coisas para definir, mas por não haver casos empíricos onde a acção da causa comum possa ser contemplada e dos quais, portanto, a definição possa ser retirada.

Pelo contrário, sabemos se um dado ente *é por acidente* quando o reconhecemos como um ente, mas não identificando-o sob a sua própria espécie. Por exemplo, quando apreendemos Cálías como músico e não como homem ou quando apreendemos o trovão como uma explosão e não como um ruído nas nuvens. Nestes casos, é evidente que o ente não é subsumido na sua espécie *como uma instância dessa espécie*. E é por isso que tal apreensão, não nos dando elementos nenhuns acerca da própria espécie, não permite avançar na pesquisa.

<sup>62</sup> APo. II 8, 93a21-27.

<sup>63</sup> Cf. APo. II 7, 92b4-11. O exemplo do “bode-veado” (τραγέλαφος) é querido a Aristóteles: comparece igualmente em *Int.* 16a9-18, bem como, antes dele, em Aristófanes (*Vespas* 937) e em Platão (*R.* VI, 488a).

Neste caso, diz bem Aristóteles, “nem sequer sabemos que é”: pois nem sequer sabemos que é homem ou que é trovão; quer dizer, nem sequer sabemos que *tal homem* é homem ou que *tal trovão* é trovão, porque não logramos identificá-los sob as suas respectivas espécies.

Ora como investigar o que é o trovão (ou o que é o homem) se nem sequer reconhecemos estar perante um trovão (ou perante um homem)?

“Investigar *o que é* sem apreender *que é*”, comenta acertadamente Aristóteles, “é não investigar nada”.

Por isso, conclui:<sup>64</sup>

Mas quando apreendemos algo [da coisa], tudo é mais fácil: pois, neste caso, mal apreendemos que é, apreendemos também desse modo [algo] a respeito do que a coisa é.

Com efeito: quando apreendemos, neste tipo de casos, que isto é um homem, apreendemos que é um homem *qua* certo animal; e, quando apreendemos que aquilo é um trovão, apreendemos que é um trovão *qua* certo ruído nas nuvens.

Nesta medida, ao “apreender algo da coisa”, conhecemos cada ente *na sua identidade*, isto é, como uma instância da sua espécie, de tal modo que, no acto de apreensão, a própria espécie é também “desse modo” dada.

Podemos, pois, concluir que, no todo e na parte, esta extensa retomada do esquema introduzido nos capítulos 1-2 do segundo livro dos *Analíticos Posteriores* em torno dos quatro tipos de investigação confirma a interpretação que nesse contexto havíamos proposto, com especial destaque para a cláusula εἰ ἔστιν, reforçando-a inclusive com a explicitação da intervenção de tal esquema no procedimento científico que visa o estabelecimento da definição real, em que, como vimos, a questão expressa nessa cláusula desempenha um importantíssimo papel estrutural.

Em nenhum outro local deste capítulo, ou aliás dos *Segundos Analíticos*, volta a ocorrer o tema.

## VII

Para completar o nosso programa, resta-nos agora verificar se a interpretação prosseguida ao longo deste estudo tem também aplicação no caso das “hipóteses de existência”.

Nada obriga a que tenha, nem nenhuma consequência gravosa advirá para o nosso projecto, cujos principais resultados podem considerar-se adquiridos, se vier a descobrir-se que não tem.

---

<sup>64</sup> *APo.* II 8, 93a27-29.

Todavia, é indiscutível que tal interpretação sairá ainda reforçada se se vier a concluir a contento.

Tal a expectativa que animamos e que procuraremos neste momento comprovar.

Ora há, em todo o *corpus* aristotélico, quatro, e apenas quatro, locais em que a crítica detectou a ocorrência daquilo a que se convencionou chamar “hipóteses de existência”, isto é, princípios ou premissas, no sentido técnico de Aristóteles, que alegadamente encerram, ou requerem, a suposição da existência de algo.

Será, por isso, porventura uma boa metodologia apresentar sucessivamente cada um dos textos canónicos, seguido directamente dos comentários que justifique em ordem a demonstrar a vantagem de uma leitura alternativa à tradicional, que é como quem diz, à existencial.

Esse o procedimento que adoptaremos.

O primeiro texto, dos *Primeiros Analíticos*, segue assim:<sup>65</sup>

O nosso erro é como o que ocorre sobre coisas particulares (περὶ τὰς ἐν μέρει) no caso seguinte. Se todo o B é A e todo o C é B, todo o C será A. Se, pois, alguém sabe que tudo o que é B é A, sabe também que C é A. Mas essa pessoa pode não saber que C existe (ἄλλ’ οὐδὲν κωλύει ἀγνοεῖν τὸ Γ ὅτι ἔστιν). Por exemplo, se A for ter ângulos iguais a dois rectos, B triângulo e C um triângulo sensível, quem souber que todo o triângulo tem os ângulos iguais a dois rectos, mas não se aperceber que C existe (μὴ εἶναι τὸ Γ),<sup>66</sup> saberá e não saberá a mesma coisa. É que ‘saber que todo o triângulo tem esta propriedade’ é ambíguo (οὐχ ἀπλοῦν ἔστιν); pode significar ter o conhecimento universal (τὴν καθόλου ἔχειν ἐπιστήμην) ou ter conhecimento acerca de cada instância particular (τὸ δὲ τὴν καθ’ ἕκαστον).<sup>67</sup> Ora, é no primeiro sentido que se sabe que C tem a propriedade e no segundo que se ignora, de modo que não se trata de dois estados de espírito contrários acerca de C.

Acontece aqui como na doutrina do *Ménon* segundo a qual aprender é recordar (ὅτι ἡ μάθησις ἀνάμνησις). Nós não conhecemos o particular (τὸ καθ’ ἕκαστον) antecipadamente; adquirimos o conhecimen-

<sup>65</sup> *APr.* II 21, 67a8-27. Traduzimos a partir do resumo de W. D. Ross, que, além de típico da interpretação que procuramos contrariar sob o ponto em apreço, permite acompanhar com muita clareza o difícil raciocínio de Aristóteles. Por isso, conservamos inclusive as restituições existenciais de ἔστιν.

<sup>66</sup> Mais rigorosamente: “mas julga que C não é” (ὑπολάβοι γὰρ ἂν τις μὴ εἶναι τὸ Γ).

<sup>67</sup> Ross nota bem, em contraste com a regularidade na nomenclatura usada para o conhecimento universal (ἡ καθόλου ἐπιστήμη) e mais à frente para o conhecimento actual (ἡ τῷ ἐνεργεῖν ἐπιστήμη), a variedade lexical relativa ao conhecimento particular (ou singular?): ἡ καθ’ ἕκαστον (67a18, 20; cf. 23), ἡ κατὰ μέρος (67a24; cf. 30), ἡ οἰκεία (67a27).

to no mesmo momento em que somos conduzidos à conclusão (ἀμα τῇ ἐπαγωγῇ λαμβάνειν) e isto é como um acto de reconhecimento (ὥσπερ ἀναγνωρίζοντας). De facto, há coisas que sabemos instantaneamente [ou ‘acto contínuo’, dir-se-ia talvez melhor em português (εὐθὺς ἴσμεν)], por exemplo que uma figura tem os ângulos iguais a dois rectos mal sabemos que é um triângulo (ἐὰν ἴδωμεν ὅτι τρίγωνον).<sup>68</sup>

Claramente, o ponto nuclear para o nosso debate reside na seguinte passagem:

Se todo o B é A e todo o C é B, todo o C será A. Se, pois, alguém sabe que tudo o que é B é A, sabe também que C é A. Mas essa pessoa pode não saber que C existe.

É que, se há caso em que se justifica invocar um uso predicativo elíptico do verbo “ser” como boa alternativa para a leitura existencial, este é seguramente o adequado.

Com efeito, o imediato contexto torna claro que o problema descrito não pode ser entendido se se conferir valor existencial à frase τὸ Γ ὅτι ἔστιν. Pois o referido problema não decorre de certa pessoa saber que todo o B é A e ao mesmo tempo ignorar que C existe, mas sim de ela saber que todo o B é A, ignorando simultaneamente *que C é B*, pois esse é justamente o conhecimento de que carece para poder concluir que C é A.

Se alguém sabe que todo o B é A, também sabe que C é A – *mas se, e somente se, souber que C é B*. Caso contrário, continuará a ser objectivamente verdadeiro que, “se todo o B é A e todo o C é B, todo o C será A”, mas não valerá subjectivamente, neste caso, o lema segundo o qual “se alguém sabe que tudo o que é B é A, sabe também que C é A”, porque faltará ao sujeito *o conhecimento* da premissa menor, isto é, o conhe-

<sup>68</sup> Não resistimos a dizer que esta é uma das raras passagens em que Aristóteles faz justiça a Platão e, em particular, ao próprio *Ménon*. Com efeito, Aristóteles não diz que a doutrina por ele expandida neste contexto refuta, completa ou torna obsoleta a do *Ménon* (pace Ross, p. 474). Nem diz simplesmente que há um paralelismo entre esta doutrina e a do diálogo, ambas divergindo todavia em tal ou tal ponto (nomeadamente, a do *Ménon* postulando a anterioridade e esta a simultaneidade do saber). O que Aristóteles diz é que esta doutrina e a do diálogo são a mesma: ὁμοίως δὲ καὶ ὁ ἐν τῷ Μένωνι λόγος, ὅτι ἡ μάθησις ἀνάμνησις. Ora, ao fazê-lo, Aristóteles está não só a aceitar que se caracterize esta doutrina como uma certa espécie de reminiscência (a do *Ménon* precisamente), como está a projectar como restituição exacta da doutrina do diálogo tudo o que a seguir diz, a saber (1) que adquirimos o conhecimento no mesmo momento em que somos conduzidos para a conclusão, (2) que isto é uma espécie de reconhecimento e (3) um acto de apreensão imediata. Ora o que há de notável nisto é que a doutrina platónica da reminiscência tem justamente este sentido. E, portanto, encontramos-nos diante de um momento invulgar em que, por uma vez, Aristóteles recupera com notável penetração e acuidade o cerne do ensinamento platónico.

cimento de que todo o C é B. O que justifica o fracasso de ordem cognitiva é, pois, a ignorância do sujeito a respeito de C ser um B, não, evidentemente, a respeito de C existir ou não existir, que é, para o efeito, completamente irrelevante.

Assim se compreende também o exemplo seguinte de Aristóteles:

Se A for ter ângulos iguais a dois rectos, B triângulo e C um triângulo sensível, quem souber que todo o triângulo tem os ângulos iguais a dois rectos, *mas julgar que C não é [B]* [e não, à maneira de Ross: ‘mas não se aperceber que C existe’], saberá e não saberá a mesma coisa.

Esta, com efeito, a lição que faz sentido no contexto: a fonte do equívoco em que se encontra aquele que não é capaz de formar o silogismo “todo o triângulo tem os ângulos internos iguais a dois ângulos rectos, C é um triângulo, logo C tem os ângulos internos iguais a dois ângulos rectos” é justamente o desconhecimento efectivo da menor, que C é um triângulo, e não o desconhecimento de que C existe.

Daí que Aristóteles afirme que quem está neste embaraço “saberá e não saberá a mesma coisa”.

Ora, que é que ele sabe e que é que ele não sabe?

E por que motivo acha Aristóteles que o que ele sabe e o que ele não sabe são *a mesma coisa*?

Aparentemente, o que o sujeito sabe é que todo o triângulo tem os ângulos internos iguais a dois rectos. E o que ele não sabe é que C (que é um triângulo) tem os ângulos internos iguais a dois rectos. Por isso, ele sabe e não sabe a mesma coisa: que *todo* o triângulo (incluindo C, que é um triângulo) tem os ângulos internos iguais a dois rectos.

Mas porque é que ele não sabe que C (que é um triângulo) tem os ângulos internos iguais a dois rectos: porque não se apercebe que C existe ou porque não se apercebe que C é um triângulo?

É evidente que é pela segunda razão.

Não só pela lógica que assiste ao argumento, e que é idêntica à que preside ao anterior, mas porque o novo problema que Aristóteles aqui coloca reside em que o sujeito saiba e não saiba *a mesma coisa*. O problema, dito de outro modo, reside no risco de contradição inerente a saber-se e não se saber um só e mesmo dado.

Ora aquele que sabe que todo o triângulo tem os ângulos internos iguais a dois rectos, mas não sabe que um certo triângulo C existe, sem dúvida que sabe e não sabe alguma coisa: mas não é a mesma coisa que ele sabe e não sabe.

Para que a contradição ecluda é, portanto, necessário que o sujeito saiba e não saiba a mesma coisa, isto é, no caso, que saiba e não saiba que todo o triângulo tem os ângulos internos iguais a dois rectos.

De que modo?

Justamente sabendo, em geral, que todo o triângulo tem os ângulos internos iguais a dois rectos, mas não sabendo que este C, que é um triângulo, tem os ângulos internos iguais a dois rectos.

E como é que é possível não saber isso?

Muito fácil: basta que não se aperceba que C é um triângulo.

A mesma conclusão decorre se se considerar que aquilo que o sujeito sabe e não sabe é que C tem os ângulos internos iguais a dois rectos.<sup>69</sup>

Neste caso, ele sabe, porque sabe que todo o triângulo tem os ângulos internos iguais a dois rectos e C é um triângulo. Mas não sabe, porque não vê C como um triângulo e, portanto, não conclui que C tem os ângulos internos iguais a dois rectos que é suposto ter enquanto triângulo.

Em ambos os casos, o facto de C existir ou não existir não está em causa, porque não é através da sua existência ou inexistência que a ameaça de contradição se gera.

Claro que não é irrelevante que C exista ou não exista: pois só precisamente se C existir e o sujeito souber que C existe lhe poderá ser imputado o desconhecimento que gera a aparente contradição.

Se, com efeito, o sujeito não souber que C existe, de que triângulo C é que ele não se apercebe que tem os ângulos internos iguais a dois rectos?

E se o sujeito não souber que C existe, qual a instância de triângulo à luz da qual lhe pode ser imputado o facto de que afinal desconhece que todos os triângulos têm os ângulos internos iguais a dois rectos?

Mas isso, longe de confirmar a justeza da leitura existencial, só contribui para a repudiar: pois torna necessário presumir não apenas a existência de C como *o conhecimento por parte do sujeito* dessa existência, que é aquilo mesmo que a interpretação tradicional tem de excluir para poder ler τὸ Γ ὅτι ἔστιν como “que C existe” e assim atribuir ao sujeito a respectiva ignorância.

Mas também a solução final apresentada em seguida por Aristóteles, segundo a qual a contradição se dissolve esclarecendo a ambiguidade entre o nível do conhecimento universal e o nível do conhecimento particular, confirma plenamente a nossa tese: é no primeiro nível (isto é, *universaliter*) que se sabe que C tem os ângulos internos iguais a dois rectos e é no segundo (*singulariter*) que se ignora que C tem os ângulos internos iguais a dois rectos. Todavia, para se ignorar que C tem os ângulos internos iguais a dois rectos, é preciso que se saiba que C existe; e para se ignorar que o triângulo C tem os ângulos internos iguais a dois rectos, quando se sabe que todos os triângulos têm os ângulos internos iguais a dois rectos, é preciso que se ignore que C é um triângulo.

<sup>69</sup> Como sucede de facto em determinado passo do nosso texto: cf. 67a19-21.

Uma vez mais, no final do excerto, quando Aristóteles declara que “sabemos instantaneamente que uma figura tem os ângulos iguais a dois rectos mal sabemos que é um triângulo” e, portanto, que basta saber que uma figura é um triângulo para reconhecer que tem os ângulos internos iguais a dois rectos, o texto vem em nosso apoio: pois é exactamente essa condição (saber que tal figura é um triângulo) que o sujeito que erra não reúne.

E com esta observação damos por encerrado o caso relativo ao primeiro texto.

Passemos agora para o segundo, que, pela sua extensão, convém ser dividido em três partes.

A primeira, que corresponde ao exacto princípio dos *Segundos Analíticos*, começa assim:<sup>70</sup>

Toda a aprendizagem (διδασκαλία) e todo o conhecimento racional (μαθήσις διανοητική) provêm de um conhecimento pré-existente.<sup>71</sup> Acontece assim com a matemática e com todas as outras artes. E acontece também com os argumentos (περὶ τοὺς λόγους), quer por silogismo, quer por indução: os primeiros, porque tomam algo como compreendido; os segundos, porque provam o universal pelo facto de os casos individuais (καθ' ἑκαστον) serem evidentes. Finalmente, o mesmo acontece com os argumentos retóricos, quer pelo exemplo, que é uma indução,<sup>72</sup> quer por entimema, que é um silogismo.

O conhecimento pré-existente pode revestir duas formas: ou o conhecimento de que é (ὅτι ἔστι), por exemplo que a afirmação ou a respectiva negação são verdadeiras; ou o conhecimento de o que é um determinado termo (τί τὸ λεγόμενον ἔστι), por exemplo o que significa o triângulo. Em alguns casos, os dois conhecimentos são requeridos, a saber tanto o que significa como que é (καὶ τί σημαίνει καὶ ὅτι ἔστιν), por exemplo no caso da unidade.

Todas as traduções deste passo conferem, sem excepção, um sentido existencial a ὅτι ἔστι e interpretam do seguinte modo as duas formas de “conhecimento pré-existente” que Aristóteles aqui distingue: no primeiro caso, trata-se da suposição de que algo existe; no segundo, trata-se da definição nominal desse algo.

<sup>70</sup> *APo.* I 1, 71a1-17.

<sup>71</sup> Lição constante de Aristóteles: veja-se também *Top.* VI 4, 141a26-31; *Metaph.* A 9, 992b24-33; *EN* VI 3, 1139b26-28.

<sup>72</sup> Rigorosamente, o argumento pelo exemplo não é uma indução, uma vez que não vai do particular para o universal, mas sim de um particular para outro particular coordenado (cf. *APr.* II 24, 69a13-19; *Rh.* I 2, 1357b25-30).

Assim tem origem a doutrina das “hipóteses de existência”, que se tornou praticamente um dogma na interpretação da teoria aristotélica da ciência.

Ora a verdade é que não há nada na passagem que sustente esta leitura e, pelo contrário, tudo milita nela a favor de uma outra e mais directa alternativa.

Com efeito, o que Aristóteles afirma é simplesmente que o conhecimento pré-existente pode ser de duas ordens: ou é conhecimento do que algo é; ou é conhecimento de que algo *é o caso*.

Os exemplos utilizados não deixam dúvidas: a atribuição de um sentido ao termo “triângulo” corresponde ao conhecimento de *o que é* (τί τὸ ἐστίν); o reconhecimento do princípio segundo o qual ou a afirmação ou a negação são verdadeiras corresponde ao conhecimento de *que é* (ὅτι ἔστι).

Ora é evidente que, neste último caso, declarar que a afirmação ou a respectiva negação são verdadeiras não corresponde a declarar que seja o que for existe; corresponde sim a declarar que, dada qualquer proposição, *é o caso* que ou a afirmação ou a respectiva negação são verdadeiras.

Porém, se Aristóteles escolhe precisamente estes dois exemplos para ilustrar os dois tipos de conhecimento, é seguramente porque o que tem em mente não é, no caso sob controvérsia, uma interpretação existencial de ὅτι ἔστι.

Acresce que a doutrina aqui apresentada abrevia a que será apresentada no capítulo 2, onde Aristóteles distinguirá três tipos de princípios: (a) proposições de carácter geral que convém sejam admitidas em certa investigação particular, a que chamará ἀξιιώματα;<sup>73</sup> (b) pressupostos acerca das realidades envolvidas nessa investigação, a que chamará ὑποθέσεις;<sup>74</sup> e (c) especificações do significado de determinados termos, a que chamará ὀρισμοί.<sup>75</sup>

É manifesto que, neste contexto, os princípios (a) e (b) são englobados no conhecimento de que é (ὅτι ἔστι).<sup>76</sup> Mas, como é evidente, só é legítimo reunir os princípios (a) e (b) numa mesma categoria e caracterizá-los a ambos, enquanto membros dessa categoria, como conhecimentos de *que é*, se a noção ὅτι ἔστι tiver em ambos o mesmo significado. Ora, tal como os axiomas não são proposições de existência, assim também o não são as hipóteses; e tal como os axiomas são, na adequada expressão de Ross, *statements that so-and-so is the case*, assim também o são as

<sup>73</sup> APo. I 2, 72a17.

<sup>74</sup> APo. I 2, 72a20.

<sup>75</sup> APo. I 2, 72a21.

<sup>76</sup> E é aliás assim que Ross, um estrénuo defensor da leitura existencial, interpreta a passagem (cf. *Aristotle's Prior and Posterior Analytics*, pp. 504-505).

hipóteses. Qualquer alternativa a esta conclusão tem de envolver Aristóteles numa insanável ambiguidade, que nada na doutrina aristotélica faz prever e a que nada neste texto (como nos análogos) obriga.

Mas prossigamos com o texto do primeiro capítulo, que continua assim:<sup>77</sup>

Em certos casos, o conhecimento resulta da junção de um conhecimento anterior com o conhecimento de algo que se obtém nesse mesmo momento: é o que se passa com o conhecimento das coisas que caiem sob um universal (ὄντα ὑπὸ τὸ καθόλου). Por exemplo, já se sabia que todo o triângulo tem ângulos iguais a dois ângulos rectos; mas soube-se que esta figura no semicírculo é um triângulo ao mesmo tempo que se foi conduzido à conclusão. Em certos casos, o conhecimento ocorre deste modo e, nestes, o último termo não se torna conhecido através do termo médio: é o que passa quando os objectos são coisas individuais (τῶν καθ' ἕκαστα ὄντα) e que não são ditas de nenhum sujeito (μὴ καθ' ὑποκειμένου τινός).

Mas talvez seja melhor dizer que, antes de se retirar a conclusão, isto é, antes de haver silogismo, num sentido tem-se conhecimento e noutro não. Com efeito, se não se sabia que isto era inqualificadamente (εἰ ἔστιν ἀπλῶς), como é que se podia saber inqualificadamente que isto tinha dois ângulos rectos?

Está aqui suposto um silogismo deste tipo:

Todo o triângulo tem ângulos iguais a dois ângulos rectos.

T é um triângulo.

∴ T tem ângulos iguais a dois ângulos rectos.

A tese de Aristóteles é que o conhecimento da premissa menor, que deveria preceder o conhecimento da conclusão, pode ocorrer ao mesmo tempo que ela. O motivo é que o termo menor é, neste caso, uma realidade individual, cuja identificação como instância de certo universal (na premissa menor) é contemporânea da sua subsunção sob a propriedade distintiva do universal (na conclusão).

Nestes casos, diz ele, “talvez seja melhor dizer que, antes de se retirar a conclusão, isto é, antes de haver silogismo, num sentido tem-se conhecimento e noutro não”, porque “se não se sabia que isto era inqualificadamente, como é que se podia saber inqualificadamente que isto tinha dois ângulos rectos”?

A questão é muito clara e a contaminação existencial só serve para a obscurecer completamente.

<sup>77</sup> *APo.* I 1, 71a17-27.

O que provoca problema a Aristóteles neste passo é o seguinte: como se poderia de todo (ἀπλῶς) saber que T tinha dois ângulos rectos, se de todo (ἀπλῶς) não se sabia que T era *um triângulo*?

Não saber “se isto era” (μὴ ἦδει εἰ ἔστιν) não significa, pois, não saber se isto *existia*, mas, sim, não saber se isto *era um triângulo*.

O que está, de novo, em causa, como no texto dos *Primeiros Analíticos*, é a possibilidade de saber *universaliter* que todo o triângulo tem os ângulos internos iguais a dois rectos e, ao mesmo tempo, desconhecer que isto (isto é, este triângulo) tem os ângulos internos iguais a dois rectos, o que justamente sucede sempre que *isto* não seja reconhecido como um triângulo.

A “existência” ou “não existência” do triângulo (o que quer que tais bizarras ocorrências metafísicas pudessem significar) não têm, evidentemente, nada que ver com o caso.

Passemos, pois, à última parte do texto:<sup>78</sup>

Decerto que também neste sentido se sabe: mas sabe-se universalmente e não inqualificadamente (ἀπλῶς). De outro modo, a aporia do *Ménon* aparece: ou nada se aprende ou só se aprende o que já se sabe.<sup>79</sup> Ora não se deve tentar dissolvê-la como fazem alguns. Alguém pergunta: ‘Sabes ou não que todo o conjunto de duas coisas (ἅπασαν δυάδα) é par (ἄρτια)?’ E, quando se responde que sim, apresentam um conjunto de duas coisas (τινα δυάδα) que não se sabia sê-lo (ἦν οὐκ ᾔετ’ εἶναι) e que, portanto, não se sabia ser par (ὥστ’ οὐδ’ ἄρτιαν). Isto tentam eles resolver negando saber que todo o conjunto de duas coisas é par (λύουσι γὰρ οὐ φάσκοντες εἶδέναι πᾶσαν δυάδα ἄρτιαν οὔσαν), quando a verdade é que o sabem desde que saibam que aquilo de que se trata é um conjunto de duas coisas (ἀλλ’ ἦν ἴσασιν ὅτι δυάς). (...) Em suma, pois, nada impede que num sentido se saiba e noutra sentido se ignore aquilo que se está a aprender. O que é paradoxal (ἄτοπον) não é que num certo sentido se saiba o que se está a aprender, mas que se saiba o que se está a aprender do mesmo modo e no mesmo sentido em que se está a aprender.

A própria tradução do texto é o suficiente para mostrar que a interpretação requerida continua a não ser, como se poderia esperar, a existencial: não é, diz Aristóteles, negando saber que todos os conjuntos de duas coisas são pares, mas afirmando que só se sabe ser par aquilo que em primeiro lugar se sabe ser *um conjunto de duas coisas* (não: aquilo que em primeiro lugar se sabe *ser*, sem mais), que se dissolve a aporia do *Ménon*.

<sup>78</sup> *APo.* I 1, 71a27-b8.

<sup>79</sup> Trata-se de novo da distinção entre tipos de conhecimento exposta em *APr.* II 21, 67a8-27, e que Aristóteles retomará uma vez mais em *APo.* I 24, 86a22-29.

O que nos permite passar directamente para o terceiro texto, que reza assim:<sup>80</sup>

Chamo ‘tese’ (θέσιν) a um princípio silogístico imediato (ἀμέσου ἀρχῆς συλλογιστικῆς) que não pode ser demonstrado (ἢν μὴ ἔστι δεῖξαι), mas que também não é necessário ao que está a aprender algo (μηδ’ ἀνάγκη ἔχειν τὸν μαθησόμενόν τι). Se for necessário ao que aprende seja o que for, chamo-lhe ‘axioma’ (ἀξίωμα).

Uma tese que assume qualquer das partes de uma contradição, a saber, que é algo ou que não é algo (τὸ εἶναι τι ἢ τὸ μὴ εἶναι τι), é uma hipótese (ὑποθεσις); a que não assume é uma definição (ἢ δ’ ἀνευ τούτου ὀρισμός). As definições são teses: pois, por exemplo, os matemáticos põem (τίθεναι) que a unidade é o que é indivisível do ponto de vista da quantidade; no entanto, não são hipóteses, pois *o que é a unidade e que seja unidade não é o mesmo* (τὸ γὰρ τί ἔστι μονὰς καὶ τὸ εἶναι μονάδα οὐ ταῦτόν).

Uma vez mais, a tradução proposta serve a interpretação assumida: uma tese é um princípio silogístico imediato que assume qualquer das partes de uma contradição, a saber, *que é algo ou que não é algo* (τὸ εἶναι τι ἢ τὸ μὴ εἶναι τι), não que algo é ou que algo não é (Tricot, Barnes), muito menos que algo existe ou não existe (Ross).

A lição correcta transparece imediatamente na gramática da frase aristotélica, mas resulta também do que está primariamente em causa no seu conteúdo, a saber, que a tese é uma proposição que assume *qualquer das partes de uma contradição*, ou a afirmação (que algo *é algo*) ou a negação (que algo *não é algo*).

Do mesmo modo, no final do texto, τὸ εἶναι μονάδα não significa “que a unidade seja” ou “que a unidade exista”, mas sim “que *seja unidade*”. As hipóteses que Aristóteles aqui refere não são “hipóteses de existência”, em nenhum sentido do termo, mas sim pressuposições pedidas por mor da demonstração, como é clássico fazer-se, pelo menos desde Euclides, nas demonstrações matemáticas. Quando, numa demonstração, o géometra diz “seja a linha AB um segmento de recta, etc.” (e é esse o caso que Aristóteles tem expressamente em mente) não está a postular a existência de determinado segmento de recta (que significaria, aliás, a ontologia resultante?), mas sim a pedir que lhe concedam, por via de hipótese (*ex hypothesis*), a introdução de um segmento de recta com tais ou tais propriedades.

Com o que nos deparamos diante do último texto, ainda em idêntico registo teórico.

<sup>80</sup> APo. I 2, 72a14-24.

Diz aí Aristóteles:<sup>81</sup>

Chamo princípio em cada género àquilo que não é possível provar que é (ταύτας ἄς ὅτι ἔστι μὴ ἐνδέχεται δεῖξαι). *O que* os princípios e o que deles decorre *significam* (τί μὲν οὖν σημαίνει) é assumido (αμβάνεται); mas *que são* (ὅτι δ' ἔστι) é necessariamente assumido no caso dos princípios (τὰς μὲν ἀρχὰς ἀνάγκη λαμβάνειν) e provado no caso dos outros (τὰ δ' ἄλλα δεικνύναι). Assim, por exemplo, assumimos *o que significa* a unidade ou o recto ou o triângulo, bem como *que* a unidade e a grandeza *são*; tudo o resto provamos.

A nossa interpretação segue também, naturalmente, as mesmas linhas: não se trata de dizer que os princípios de cada género são aqueles que não se pode provar *que existem* (como verte a generalidade dos tradutores), mas sim que são princípios em cada género aqueles que não se pode provar *serem o caso*, isto é, aqueles que não podem ser deduzidos de outros anteriores. Só nesta acepção, aliás, faz sentido falar em indemonstrabilidade dos princípios.<sup>82</sup>

O que Aristóteles está a afirmar neste importante passo é que a definição dos princípios (isto é, das primeiras premissas) e do que deles decorre (isto é, das proposições derivadas) é assumido; mas que enquanto a verdade dos princípios é assumida (é por isso justamente que eles são princípios), a verdade do que deles decorre tem de ser demonstrada (é por isso que eles não são princípios, mas decorrem dos princípios).

Uma vez mais – pela última, julgamos –, podemos, pois, concluir que as celebradas “hipóteses de existência” não têm lugar no texto nem no pensamento de Aristóteles.

Se bem que daqui não recaiam consequências necessárias para a interpretação da cláusula εἰ ἔστι, é evidente que esta conclusão reforça a anteriormente retirada a este respeito.

## Bibliografia

- ACKRILL, J. L., “Aristotle’s Theory of Definition: Some Questions on *Posterior Analytics* II 8-10”, *Aristotle on Science*, pp. 359-384.
- APOSTLE, H. G. (trad.), *Posterior Analytics. Translation with Commentaries and Glossary*, Grinnell, Peripatetic Press, 1981.
- BARNES, J. (ed.), *Posterior Analytics*, Oxford, Clarendon Press, 1994<sup>2</sup>.
- BAYER, G., “Definition through Demonstration. The Two Types of Syllogisms in *Posterior Analytics* II.8”, *Phronesis*, 40, 1995, pp. 241-264.

<sup>81</sup> *APo.* I 10, 76a31-36.

<sup>82</sup> Curiosamente, Tricot, um dos adeptos da leitura tradicional, como que presta implícita homenagem à nossa alternativa quando traduz: “J’entends par principes dans chaque genre, ces vérités dont l’existence est impossible à démontrer.”

- BAYER, G., "The What-Is-X? Question in the *Posterior Analytics*", *Ancient Philosophy*, 17, 1997, pp. 317-329.
- BEKKER, I. (ed.), *Aristotelis Opera*, I-V, Berlin, Königlichem Preussischen Akademie der Wissenschaften, 1831-1870.
- BERTI, E. (ed.), *Aristotle on Science: the Posterior Analytics. Proceedings of the Eighth Symposium Aristotelicum*, Padova, Antenore, 1981.
- BOLTON, R., "Definition and Scientific Method in Aristotle's *Posterior Analytics* and *Generation of Animals*", *Philosophical Issues in Aristotle's Biology*, pp. 120-166.
- BOLTON, R., "Division, définition et essence dans la science aristotélicienne", trad. P. Pellegrin, *Revue Philosophique de la France et de l'Étranger*, 118, 1993, pp. 197-222.
- BOLTON, R., "The Epistemological Basis of Aristotelian Dialectic", *Biologie, logique et métaphysique*, pp. 185-236.
- BRUNTSCHWIG, J., "L'objet et la structure des *Secondes Analytiques* d'après Aristote", *Aristotle on Science*, pp. 61-96.
- BRUNTSCHWIG, J., "Remarques sur la communication de Robert Bolton", *Biologie, logique et métaphysique*, pp. 237-262.
- BRUNTSCHWIG, J., "Les *Secondes Analytiques*, de fond en comble", *Phronesis*, 41, 1996, pp. 205-216.
- BRUNTSCHWIG, J., LLOYD, G. E. R. (ed.), *Le savoir grec. Dictionnaire critique*, colab. P. Pellegrin, Paris, Flammarion, 1996.
- CALVO MARTÍNEZ, T., "El Verbo 'Ser' y el Desarrollo de la Filosofía Griega", *Actas del XI Congreso de la Sociedad Española de Estudios Clásicos*, I, Madrid, SEEC, 2005, pp. 253-274.
- CANDEL SANMARTIN, M. (ed.), *Tratados de Lógica. I-II*, revis. J. Montoya e Q. Racionero Carmona, Madrid, Gredos, 1982, 1988.
- CASSINI, A., "Naturaleza y función de los axiomas en la epistemología aristotélica", *Revista de Filosofía*, 1, 1986, pp. 75-97.
- CROISSANT, J., "Sur la théorie de la définition dans les *Secondes Analytiques* d'Aristote", *Études de Philosophie Ancienne*, Bruxelles, OUSIA, 1986, pp. 146-160.
- DAVIES, J. C., "Aristotle's Theory of Definition", *Euphrosyne*, 7, 1975/1976, pp. 129-135.
- DAVIES, J. C., "The Assumptions of Aristotelian Science", *Euphrosyne*, 13, 1985, pp. 171-178.
- DEMOSS, D., DEVEREUX, D., "Essence, Existence, and Nominal Definition in Aristotle's *Posterior Analytics* II, 8-10", *Phronesis*, 33, 1988, pp. 133-154.
- DESLAURIERS, M., "Aristotle's Four Types of Definition", *Apeiron*, 23, 1990, pp. 1-26.
- DESLAURIERS, M., "Plato and Aristotle on Division and Definition", *Ancient Philosophy*, 10, 1990, pp. 203-219.
- DETEL, W. (trad.), *Analytica Posteriora*, Berlin, Akademie Verlag, 1993.
- DEVEREUX, D., PELLEGRIN, P. (ed.), *Biologie, logique et métaphysique chez Aristote. Actes du Séminaire CNRS-NSF*, Paris, CNRS, 1990.

- FEREJOHN, M., "Definition and the Two Stages of Aristotle's Demonstration", *Review of Metaphysics*, 36, 1982, pp. 375-395.
- FEREJOHN, M., "The Immediate Premises of Aristotelian Demonstration", *Ancient Philosophy*, 14, 1994, pp. 79-97.
- FEREJOHN, M., "Meno's Paradox and *De Re* Knowledge in Aristotle's Theory of Demonstration", *History of Philosophy Quarterly*, 5, 1988, pp. 99-117.
- GOLDIN, O., *Explaining an Eclipse: Aristotle's Posterior Analytics 2.1-10*, Ann Arbor (Mich.), University of Michigan Press, 1996.
- GÓMEZ-LOBO, A., "Aristotle's Hypotheses and the Euclidean Principles", *Review of Metaphysics*, 30, 1977, pp. 430-439.
- GÓMEZ-LOBO, A., "Definitions in Aristotle's *Posterior Analytics*", *Studies in Aristotle*, ed. D. O'Meara, Washington (D.C.), Catholic University of America Press, 1981, pp. 25-46.
- GÓMEZ-LOBO, A., "The So-Called Question of Existence in Aristotle's *Anal. Post.* II 1-2", *Review of Metaphysics*, 34, 1980, pp. 71-89.
- GOTTHELF, A., LENNOX, J., *Philosophical Issues in Aristotle's Biology*, Cambridge, Cambridge University Press, 1987.
- GOULET, R. (direc.), *Dictionnaire des philosophes antiques*, I, Paris, CNRS, 1989.
- GRANGER, G.-G., *La théorie aristotélicienne de la science*, Paris, Aubier-Montaigne, 2000<sup>2</sup>.
- GUARIGLIA, O. N., "La definición y la explicación causal según Aristóteles", *Revista latinoamericana de Filosofía*, 8, 1982, pp. 119-146 (reeditado em: *Zur modernen Deutung der aristotelischen Logik. II: Formale und nicht-formale Logik bei Aristoteles*, ed. A. Menne e N. Oeffenberger, Hildesheim, G. Olms, 1985, pp. 80-111).
- HAYDUCK, M., et al. (ed.), *Commentaria in Aristotelem graeca, edita consilio et auctoritate Academiae Litterarum Regiae Borussicae*, I-XXIII, Berlin, G. Reimer, 1882-1907.
- HEATH, T. L., *The Thirteen Books of Euclid's Elements*, I-III, Cambridge, The University Press, 1926<sup>2</sup>.
- IRWIN, T. H., *Aristotle's First Principles*, Oxford, Clarendon Press, 1988.
- KAHN, Ch. H., "The Greek Verb 'To Be' and the Concept of Being", *Foundations of Language*, 2, 1966, pp. 245-265.
- KAHN, Ch. H., "On the Theory of the Verb 'To Be'", *Logic and Ontology*, ed. M. K. Munitz, New York, New York University Press, 1973, pp. 1-20.
- KAHN, Ch. H., "The Terminology for Copula and Existence", *Islamic Philosophy and the Classical Tradition*, ed. S. M. Stern, A. Hourani e V. Brown, Oxford, Cassirer, 1972, pp. 141-158.
- KAHN, C. H., *The Verb 'Be' in Ancient Greek. The Verb 'Be' and Its Synonyms. Philosophical and Grammatical Studies*, ed. J. W. M. Verhaar, Part VI, Dordrecht - Boston, Reidel, 1973.
- KAHN, Ch. H., "Why Existence Does Not Emerge as a Distinct Concept in Greek Philosophy?", *Archiv für Geschichte der Philosophie*, 58, 1976, pp. 223-234.
- KULLMANN, W., *Wissenschaft und Methode. Interpretationen zur aristotelischen Theorie der Naturwissenschaft*, Berlin - New York, W. de Gruyter, 1974.

- LANDOR, B., “Definitions and Hypotheses in *Posterior Analytics* 72a19-25 and 76b35-77a4”, *Phronesis*, 26, 1981, pp. 308-318.
- LE BLOND, J.-M., “La définition chez Aristote”, *Gregorianum*, 20, 1939, pp. 351-380 (reeditado em: *Articles on Aristotle. 3: Metaphysics*. ed. J. Barnes, M. Schofield e R. Sorabji, London – New York, Duckworth – St. Martin’s Press, 1978, pp. 63-79).
- LE BLOND, J.-M., *Logique et méthode chez Aristote. Études sur la recherche des principes dans la physique aristotélicienne*, Paris, Vrin, 1973<sup>3</sup>.
- LEE, H. D. P., “Geometrical Method and Aristotle’s Account of First Principles”, *Classical Quarterly*, 29, 1935, pp. 113-124.
- LENNOX, J. G. “Divide and Explain: the *Posterior Analytics* in Practice”, *Philosophical Issues in Aristotle’s Biology*, pp. 90-119.
- LESZL, W., “Mathematics, Axiomatization and the Hypotheses”, *Aristotle on Science*, pp. 271-328.
- LESZL, W., “Unity and Diversity of the Sciences: the Methodology of the Mathematical and of the Physical Sciences and the Role of the Nominal Definition”, *Revue Internationale de Philosophie*, 133-134, 1980, pp. 384-421.
- LLOYD, G. E. R., “The Theories and Practices of Demonstration in Aristotle”, *Proceedings of the Boston Area Colloquium in Ancient Philosophy*, 6, 1991, pp. 371-401 (reeditado em: *Aristotelian Explorations*, Cambridge, Cambridge University Press, 1996, pp. 7-37).
- MANSION, S., *Le jugement d’existence chez Aristote*, Louvain – Paris, Institut Supérieur de Philosophie – Desclée de Brouwer, 1946.
- MANSION, S., *Le rôle de la connaissance de l’existence dans la science aristotélicienne*, Louvain, E. Warny, 1941 (reeditado em: *Études aristotéliciennes. Recueil d’articles*, Louvain-la-Neuve, Éditions de l’Institut Supérieur de Philosophie, 1984, pp. 183-203).
- McKIRAHAN, R. D., *Principles and Proofs. Aristotle’s Theory of Demonstrative Science*, Princeton, Princeton University Press, 1992
- MENDELL, H., “Making Sense of Aristotelian Demonstration”, *Oxford Studies in Ancient Philosophy*, 16, 1998, pp. 161-225.
- MESQUITA, A. P., *Aspectos Disputados da Filosofia Aristotélica*, Lisboa, Imprensa Nacional – Casa da Moeda, 2004.
- MESQUITA, A. P., *Introdução Geral às Obras Completas de Aristóteles*, Lisboa, Imprensa Nacional – Casa da Moeda, 2005.
- MESQUITA, A. P., *Platão e o Problema da Existência*, Lisboa, Imprensa Nacional – Casa da Moeda, 2003.
- MIGNUCCI, M., *L’argomentazione dimostrativa in Aristotele. Commento agli Analitici Secondi*, I, Padova, Antenore, 1975.
- MIGNUCCI, M. (ed.), *Aristotele. Gli Analitici Primi*, Napoli, Loffredo, 1969.
- MIGNUCCI, M., “Sur la ‘méthode’ d’Aristote en logique”, *Revue Internationale de Philosophie*, 133-134, 1980, pp. 359-383.
- MIGNUCCI, M., *La teoria aristotelica della scienza*, Firenze, Sansoni, 1965.
- MIGNUCCI, M., “Teoria della scienza e matematica in Aristotele. Su una proposta di lettura degli *Analitici secondi*”, *Rivista critica di Storia della Filosofia*, 32, 1977, pp. 204-233.

- MURE, G. R. G. (trad.), "Posterior Analytics", *The Works of Aristotle Translated into English*, I, Oxford, Clarendon Press, 1928.
- PACE, G. (ed.), *Aristotelis Stagiritae Peripateticorum principis Organon*, s/l [Genevae], excudebat Guillelmus Laimarius, 1584.
- PACE, G., *In Porphyrii Isagogen et Aristotelis Organon commentarius analyticus*, s/l, Aureliae Allobrogum, 1605.
- ROLFES, E. (ed.), *Organon*, I-VI, Leipzig, F. Meiner, 1918-1922 (reedição: *Aristoteles. Philosophische Schriften*, I-II, Darmstadt, Wissenschaftliche Buchgesellschaft, 1995).
- ROSS, W. D. (ed.), *Aristotle's Prior and Posterior Analytics. A Revised Text with Introduction and Commentary*, Oxford, Clarendon Press, 1949.
- SMITH, R. (ed.), *Aristotle's Prior Analytics*, Indianapolis, Hackett, 1989.
- SMITH, R., "Immediate Propositions and Aristotle's Proof Theory", *Ancient Philosophy*, 6, 1986, pp. 47-68.
- SORABJI, R., "Definitions: Why Necessary and in What Way?", *Aristotle on Science*, pp. 205-244.
- STRAWSON, P., *Individuals. An Essay in Descriptive Metaphysics*, London, Methuen, 1959 (reedição: Garden City (NY), Anchor Press, 1963).
- STUART MILL, J., *A System of Logic, Ratiocinative and Inductive, Being a Connected View of the Principles of Evidence and the Methods of Scientific Investigation*, I-II, London, Longmans, Green, Reader, and Dyer, 1872<sup>8</sup> (reedição: *Collected Works*, VII-VIII, ed. J. M. Robson, Toronto – London, University of Toronto Press – Routledge & Kegan Paul, 1974).
- TIERNEY, R. J., "Aristotle's Scientific Demonstrations as Expositions of Essence", *Oxford Studies in Ancient Philosophy*, 20, 2001, 149-170.
- TIERNEY, R. J., *Essence and Explanation in Aristotle's Philosophy of Science and Philosophy of Nature*, New York, Columbia University, 1996.
- TREDENNICK, H. (ed.), *Posterior Analytics*, London – Cambridge (Mass.), Heinemann – Harvard University Press, 1960.
- TRICOT, J., *Organon. IV: Les secondes analytiques*, Paris, Vrin, 1962.
- UPTON, T. V., "Aristotle on Hypothesizing the Genus and Scientific Explanation", *Nature & System*, 5, 1983, pp. 161-168.
- UPTON, T. V., "The if-it-is question in Aristotle", *Ancient Philosophy*, 11, 1991, pp. 315-330.
- VALOIS, R., "La définition et la démonstration dans la logique d'Aristote", *Laval Théologique et Philosophique*, 50, 1994, pp. 349-361.
- VON FRITZ, K., "Die APXAI in der griechischen Mathematik", *Archiv für Begriffsgeschichte*, 1, 1955, pp. 13-103.
- WEDIN, M. V., "Aristotle on the Existential Import of Singular Sentences", *Phronesis*, 23, 1978, pp. 179-196.
- WILKINS, B. T., "Aristotle on Scientific Explanation", *Dialogue*, 9, 1970/1971, pp. 337-355.
- WILSON, M., *Aristotle's Theory of the Unity of Science*, Toronto, University of Toronto Press, 2000.
- WOLFF, F., "Les principes de la science chez Aristote et Euclide", *Revue de Métaphysique et Morale*, 105, 2000, pp. 329-362.
- ZEKL, H. G. (ed.), *Organon: griechisch-deutsch*, Hamburg, Meiner, 1997-1998.

## ABSTRACT

On the opening of the second book of the *Posterior Analytics*, four different possible lines of investigation are presented, which Aristotle distinguishes as:

- (a) the investigation of *that* (τὸ ὅτι);
- (b) the investigation of *why* (τὸ διότι);
- (c) the investigation of *if it is* (εἰ ἔσταιν);
- (d) the investigation of *what it is* (τί ἐσταιν).

As the correct sense and the reciprocal connections of the first, second and fourth types, that is the investigation of *that* (or of the fact), the investigation of *why* (or of the cause) and the investigation of *what it is* (or of the essence) do not create great problems, having been explained, partially, in other places of the corpus, it is only with the third type that difficulties begin to arise.

And the pertinence of these difficulties can be recognised through the double meaning, which the Greek language allows, of the clause in which Aristotle articulates the third type: εἰ ἔσταιν, “if it is”. Should we understand it as “if this exists” (for example, “if the centaur exists”) or as “if this is so” (for example, “if this is a centaur”)?

In spite of appearances, particularly textual ones, which, in a first approach, militate against it, it is as well to hesitate, since the Greek formula is systematically ambiguous in this respect.

In this context, then, the topic explored in this text can be provokingly summed up as as: *if there are* (εἰ ἔσταιν) *hypotheses of existence in Aristotle*.

In order to arrive at an answer, the following programme will be followed:

First, there will be as close and detailed an analysis as possible of the first two chapters of the second book of *Posterior Analytics*, which constitute the canonical place of the controversy, in order to determine the meaning that should be restored there to the clause εἰ ἔσταιν.

After this, we will try to corroborate the conclusion we arrive at concerning the clause mentioned above by applying it to the subsequent passages of the same book where this question is raised again, either implicitly or explicitly.

3. Finally, an examination will be made of the rest of the passages of the Aristotelian corpus, where the critic has found the occurrence of the alleged “hypothesis of existence”, chiefly in the second book of the *Prior Analytics*, in order to verify if such passages also offer the possibility of a reading consistent with that offered by the first two chapters initially studied.

The conclusion will be that no traces of existential concern are found in any of the places searched, nor in general, in any of the connected texts within the Aristotelian corpus, and that the reading of the clause εἰ ἔσταιν and of the corresponding scientific hypotheses from an existential angle are the result of a modern contamination whose origin will be diagnosed.



# AGAMÉMNON, EN ATTENDANT GODOT: DA HERÓICA PALAVRA TRÁGICA AO TRÁGICO SILÊNCIO DO EXÍLIO<sup>1</sup>

*José Pedro Serra*

(Universidade de Lisboa)

A José António Segurado e Campos,  
ao professor, ao homem de cultura.

“Nunca ouviram falar daquele louco que, à luz clara da manhã, acendeu uma lanterna, correu para a praça pública e gritou sem cessar: “Procuro Deus! Procuro Deus!”. Mas como estavam ali reunidos muitos daqueles que não acreditavam em Deus, o seu grito provocou uma grande hilariedade. “Ter-se-á perdido?”, dizia um. “Ter-se-á enganado no caminho como uma criança?”, dizia outro. “Ou estará escondido?” “Terá medo de nós?” “Terá embarcado?” Terá partido para sempre?”, assim gritavam e riam todos ao mesmo tempo. O louco saltou para o meio deles e trespassou-os com o olhar. “Para onde foi Deus?”, exclamou “é o que lhes vou dizer. Matámo-Lo, todos nós... vós mesmos e eu! Somos nós todos os seus assassinos! E como o fizemos? Como conseguimos engolir o mar? (...) Não estaremos errando através de um infinito vazio? Não sentiremos na face o sopro do vazio?”

---

<sup>1</sup> O presente texto corresponde à lição apresentada em Março de 2007, no âmbito das minhas provas de habilitação ao título de professor agregado no grupo de Línguas e Literaturas Clássicas. Entendi que a deveria publicar tal como a proferi, sem desenvolvimentos, nem eruditas notas de rodapé, naturalmente ausentes no momento em que a proferi. Para mim, são as provas de agregação ocasião privilegiada para nos revelarmos tal como nos construímos ao longo do percurso académico, dando a ver o decisivo mapa, ainda que lacunar, das questões rasgadas, dos temas que constituíram caminhos de pensamento. Ocasão de *verdade*, privilégio contido no ritual, mais do que o recurso a outras vozes, exige-se que *sejamos*, que reconheçamos na voz falada a *nossa voz*. Por essa razão, as notas registam apenas as indispensáveis referências dos passos citados e um ou outro comentário lateral então feito.

Agradeço, alegre e sensibilizado, aos Professores Leonel Ribeiro dos Santos e Adriana Verfíssimo Serrão o amável convite que me fizeram para publicar este texto na revista *Philosophica*.

Não fará mais frio? Não estará a ser noite para todo o sempre, e cada vez mais noite? (...) Deus morreu! Deus permanece morto! (...)”. Então, o louco calou-se e fitou de novo os seus ouvintes; também eles se calaram e o olharam com espanto. Por fim, lançou ao solo a lanterna que se despedaçou e se extinguiu. “Cheguei cedo demais”, disse então, “o meu tempo ainda não é este. (...)”<sup>2</sup>

NIETZSCHE, *A Gaia Ciência*, fr. 125

Proclamadas sob a forma de um lúcido e visionário anúncio, e por isso atravessadas por um intencional travo profético, estas palavras de Nietzsche, já gastas na erosão do tempo, mas novas ainda nas consequências de que são mensageiras, colocam-nos certamente num dos mais determinantes trilhos da modelação da consciência contemporânea. Ao citá-las, não pretendo centrar-me especificamente na filosofia nietzschiana, e ainda menos situar-me num plano de diatribes confessionais ou apologéticas. Se as cito é porque em nenhum outro lugar e sob forma tão fertilmente condensada, tão luminosamente sombria, se desenha *culturalmente* o pórtico e o perfil da alma contemporânea. “Gott ist töt”, “Deus morreu!” E assim, como num palco, eu diria, como numa tragédia, se despede o século XIX, abrindo a cena à aurora do século XX. Em si própria, a notícia não é original – o enciclopedismo iluminista já antes proclamara a prometeica escalada aos céus e a destronação de Deus. Em distinto contexto, mas em estremecimento não menos terrível perante a enormidade da visão, também Ivan Karamazov em *Os Irmãos Karamazov*<sup>3</sup> de Dostoievski, expressara a ideia de que *se Deus morreu, tudo é*

<sup>2</sup> “Habt ihr nicht von jenem tollen Menschen gehört, der am hellen Vormittage eine Laterne anzündete, auf den Markt lief und unaufhörlich schrie: “Ich suche Gott! Ich suche Gott” – Da dort gerade Viele von Denen zusammen standen, welche nicht na Gott glaubten, so erregte er ein grosses Gelächter. Ist er denn verloren gegangen? Sagte der Eine. Hat er sich verlaufen wie ein Kind? Sagt der Andere. Oder hält er sich versteckt? Fürchtet er sich vor uns? Ist er zu Schiff gegangen? Ausgewandert? – so schrieten und lachten sie durcheinander. Der Tolle Mensch sprang mitten unter sie und durchbohrte sie mit seinen Blicken. “Wohin ist Gott? Rief er, ich will es euch sagen! Wir haben ihn getötet, – ihr und ich! Wir Alle sind seine Mörder! Aber wie haben wir diess gemacht? Wie vermochten wir das Meer auszutrinken? (...) Irren wir nicht wie durch ein unendliches Nichts? Haucht uns nicht der leere Raum na? Ist es nicht kälter geworden? Kommt nicht immerfort die Nacht und mehr Nacht? (...) Gott ist todt! Gott bleibt todt! (...)” Hier schwieg der tolle Mensch und sah wieder seine Zuhörer na: auch sie schwiegen und blickten befremdet auf ihn. Endlich warf er seine Laterne auf den Boden, dass sie in Stücke sprang und erlosch. “Ich komme zu früh, sagte er dann, ich bin noch nicht na der Zeit. (...)”” Cf. F. Nietzsche, “Die fröhliche Wissenschaft”, in *Sämtliche Werke*, Kritische Studienausgabe in 15 Bänden, Herausgegeben von Giorgio Colli und Mazzino Montinari, Berlin, 1980, Band 3, pp. 480-481.

<sup>3</sup> Ver Richard B. Sewall, “The Tragic World of the Karamazovs”, in Cleanth Brooks (ed.), *Tragic Themes in Western Literature*, New Haven, 1955, pp. 107-127.

*permitido* – e os *Irmãos Karamazov* têm sido objecto de reflexão sobre o trágico, como o ilustra o exemplo de Richard Sewall. É em Nietzsche, porém, na austera e límpida formulação, decalcada inversamente da Boa Nova cristã, que o anúncio ganha a paradoxal aura crepuscular e entardecida de uma cadente despedida, de uma poente epifania. E no horizonte rasgado ergue-se, ora alegre e sedutor, ora pesado e esmagador, mas sempre dominante, o desenho largo da tragédia, esse pulsar profundo de um sentimento trágico da vida, que marca o ritmo cardíaco do nosso tempo. À voz de Nietzsche, outras se juntam: Marx e Freud, esses escultores do que somos hoje, alargam e completam a denúncia, porque de uma denúncia se trata. Pouco importa se no fundamento está a denúncia de uma *Vontade* enfraquecida e doente, ou a denúncia de um instrumento ideológico de dominação económica e política, ou antes as subtilidades de uma *psique* feita de becos e vielas que em si própria esconde e esquece uma recôndita neurose. Em última análise, é de uma denúncia que se trata, de uma denúncia *genealógica*, denúncia de uma *gênese* dissimuladora: a denúncia do carácter ilusório – não em termos psíquicos, mas em termos ontológicos – da ideia de Deus, ideia interesseiramente afirmada pelas hábeis *tartufices* da razão. É nesta denúncia que se talha a sepultura de Deus. E aqui começa a especificidade da nossa tragédia. Séculos houve em que os homens reconheciam no sopro de Deus o alento que os animava. A nós chega-nos e move-nos uma gélida brisa vinda de um céu esvaziado de deuses. Esta é, creio, a específica barca da nossa contemporânea viagem trágica. E não creio, a não ser por cegueira, leviandade ou deturpado hedonismo, que possamos iludir a geografia trágica do nosso modo de habitar a terra.

O que me ocupa, disse e repito-o, não é a filosofia nietzschiana, aqui evocada apenas como farol em mar que em muito a ultrapassa. Deve, no entanto, realçar-se o facto de ser Nietzsche, o filósofo da proclamação da “morte de Deus”, o primeiro a arquitectar uma filosofia deliberadamente dita *trágica*, um modo *trágico* de viver suportado numa *metafísica trágica*, dado original na história da filosofia. Se, para o que nos ocupa, são negligenciáveis os detalhes concretos da oposição entre Dioniso e Apolo, entre o deus do delírio e o Crucificado, entre a trágica vida heróica e a vida beata, bem como as singulares interpretações da cultura grega que estão na base da turbulenta polémica havida com Wilamowitz, não deixa de ser relevante o vínculo que une a “morte de Deus” a esse ideal de vida trágica, inebriante dança ritualizada entre abismos, no cume das mais altas montanhas.<sup>4</sup> “Morte de Deus” e ressurgimento do trágico não são,

---

<sup>4</sup> E poder-se-ia ainda acrescentar o não menos significativo entusiasmo sentido relativamente ao compositor Richard Wagner, a quem Nietzsche dedica *O Nascimento da tragédia*, e em cuja obra depositou, durante algum tempo, a esperança da reformulação da cultura alemã. Estes são indícios orientadores que não podemos negligenciar.

pois, acontecimentos distantes e estranhos; o laço que os une, a mão que os conduz, rasga um caminho de pensamento, caminho que ainda trilhamos e de onde emerge a nossa renovada mundividência trágica. Que significa, então, a notícia da “morte de Deus”, aurora do renovado sentido da tragédia? Não a desenvolvendo, mas também não a abandonando, deixo em suspenso a interrogação de acordo com a qual inquiriríamos se a negação de Deus corresponde ao momento culminante de um processo histórico, ao encerramento de um ciclo que se inicia com a primaveril demanda da inteligibilidade de um *logos* ordenador da realidade, que se desenvolve mediante a madura afirmação das capacidades da razão discursiva e que se encerra no depauperamento de um racionalismo exausto, desconfiado e descrente de si próprio e das suas capacidades. De uma forma ou de outra, estaria aqui convocada a questão do niilismo. Deixo igualmente em suspenso a interrogação de acordo com a qual inquiriríamos se o liberal e desorientado neo-hedonismo hoje triunfante, chegado dois passos depois da “morte de Deus” – o esboroamento das ideologias constituiu o passo intermédio – não é o sinal, à maneira do entendimento de Spengler, da inevitável, fatal e imparável decadência de uma cultura, extinto o fáustico princípio anímico de onde emergiu, e de que apenas restam as materiais realizações civilizacionais, gesto esvaziado de sentido, distorcido eco privado da essencial voz original. Concentremo-nos somente no âmago do anúncio e acompanhemos a gestação do rosto trágico da nossa época. Numa primeira leitura, nem por isso menos correcta, o Deus que morre é o Deus bíblico, o Deus da revelação, o Deus vivo de Abraão, Isaac e Jacob, o Deus encarnado, crucificado e posteriormente glorificado, numa palavra, o Deus do cristianismo. Quer numa formulação mais genérica, quer nas suas mais sugestivas e explícitas concretizações, como temos vindo a ver em Nietzsche, o anúncio da “morte de Deus” não é, porém, tratado como assunto particular, como privado tema de consciências individuais. O que está em causa não é uma questão de fé pessoal. O carácter denunciante da notícia, o desmascaramento que a acompanha como uma vocação, a intenção de desconstruir e de esvair a antiga e pesada ilusão, outorga ao anúncio do crepúsculo de Deus uma confiada inevitabilidade, uma espécie de sorriso (ou de pretensão sorriso) profético que a História, cedo ou tarde, haverá de cumprir. Mas que significa, mais precisamente, e que consequências tem esta “morte”? Os deuses, a serem-no, não morrem, sabêmo-lo; os deuses só morrem na consciência que os ergue e os vê sucumbir. A “morte de Deus” é um deicídio no pensamento, é uma morte *cultural* que consiste na rendida compreensão do carácter ilusório do princípio de inteligibilidade que fundamentava, sustinha e ordenava a realidade, princípio luminoso de onde, como conseqüente esplendorosa difusão, raiava tudo o que *vale*, os *valores*, princípio que, assegurando uma teleologia, outorgava *sentido* e finalidade

aos nossos actos, à nossa vida. Posto a nú o embuste do dissimulado princípio, “morto Deus”, é essa fundamentação, é essa ordem, é essa fonte de valoração, é esse *telos* e esse *sentido* último e decisivo, que o acompanham na sepultura. Desta emerge um emaranhado de veredas e de encruzilhadas, de impulsos e contradições, de valores opostos cujo brilho e penumbra se misturam confusamente e que, mais do que uma oposição ou um conflito de valores, ilustram, sim, o ocaso do princípio a partir do qual se instauravam os valores. O destino, entendido como ponto de chegada, metamorfoseou-se em mortal e finito segmento de caminho. Ítaca já não é mais o porto a encontrar, mudou-se em pretexto de partida; e a barca da viagem, viagem errante que refazemos com a nobreza possível, é agora conduzida pela mão descarnada de um sonho cego ou de um arbitrário ideal. A virtude tornou-se um capricho.

Fácil é perceber, a partir das palavras anteriores, que a “morte de Deus” engloba mais do que o *requiem* pelo Deus cristão. O deicídio engloba a Ideia de Bem de Platão, bem como, por exemplo, a Razão Universal do estoicismo; na mesma sepultura encontram-se, em última análise, as causas primeiras e os primeiros princípios a partir dos quais se construiu a metafísica ocidental. Para utilizar a linguagem platónica que está na base do nosso pensamento, dir-se-ia que a hierarquia ontológica (a seu modo também lógica, antropológica e pedagógica) entre τὰ νοητά e τὰ ὁρατά, entre coisas pensáveis e coisas visíveis, se inverteu e que o plano do sensível domina e determina o plano inteligível. Como, porém, a identidade dessa sombra sensível, por mais fugaz e impreciso que fosse o seu perfil, dependia do que, à luz do Bem, a Ideia lhe outorgava, permanece obscuro e até ameaçador o sentido desta inversão. Ouvir-se-ão, envoltas no manto metafórico e oracular que lhe é tão próprio, as palavras de Zaratustra: “Escreve com o sangue e verás que o sangue é o espírito.”<sup>5</sup> Mas qual o rosto profundo deste *sangue espiritual* que assoma assim à nossa mais autêntica escrita? É a tempestade dionisíaca, inocente devir indiferente às categorias de Bem e de Mal? É a mandíbula predadora, o bafo quente de animal em pulsões primeiras estremecendo? É a voz surda de uma determinação biológica que nos guia? Quem, afinal, somos nós, e qual a natureza da nossa morada e do nosso habitar, depois que um céu plúmbeo sobre a terra se abateu, misturando os elementos e confundindo as direcções? O alcance, o risco e a grandeza da pergunta são imensas. Provam-no as inquietas, rebarbativas, moralizantes e mal sucedidas tentativas de afirmação de um humanismo, grito que mais indicia o temor que nos percorre do que evidencia o traço do irredutivelmente humano em que se funda a aspiração humanista.

<sup>5</sup> “Schreibe mit Blut: und du wirst erfahren, dass Blut Geist ist.” Cf. F. Nietzsche, “Also sprach Zarathustra”, in *Sämtliche Werke*, Kritische Studienausgabe in 15 Bänden, Herausgegeben von Giorgio Colli und Mazzino Montinari, Berlin, 1980, Band 3, p. 48.

Este é o cenário, o fundo onde se ancora, transfiguradamente, o sentimento trágico que nos trespassa; esta é, para nós, a fonte da visão trágica que nos inunda. Dir-se-á que os ecos, já centenários, ensombraram ainda mais o cenário, deram ainda uma vibração mais trágica ao anúncio. Do esvaziado céu, não se vislumbra, não se distingue a emergência desse aristocrático herói que, abençoando a inocência trágica da vida, ao vento fresco das altas montanhas, oferece, cantando e dançando, o *amor fati*. Também não se vislumbra claramente como “a educação para a realidade” (e utilizo palavras de Freud em o *Futuro de uma ilusão*<sup>6</sup>) e a superação do infantilismo religioso se materializaram, florescidamente num imenso progresso, num indubitável enriquecimento civilizacional. Violências no limite da possibilidade do pensamento e da linguagem semeiam o século XX. Milhões de mortos coroam as ruínas de ludibriosas promessas e até de sinceras e generosas esperanças. O poderoso *Retour du Tragique*<sup>7</sup> não é certamente indiferente a tudo isto. Mas o que me importa aqui focar não são estes desenvolvimentos e as possibilidades de que são portadores. No anúncio da “morte de Deus” está a pedra de toque da contemporânea recriação do trágico. Nele se rasga e se abre uma *crise* análoga, embora de sinal contrário – simetricamente inversa por assim dizer – à que envolveu o surgimento da tragédia grega. Não a podemos nem disfarçar, nem esquecer, nem menosprezar. Ela chegou, ela está aí. Estabelecer, porém, esta relação, situarmo-nos no mesmo trilho e reclamarmo-nos da mesma tradição – da tradição trágica, na Grécia nascida, entenda-se – exige uma explicação e uma revisitação ao momento fundador.

Conhecemos bem as brumas, não o facto, mas as brumas que envolveram a origem da tragédia. Um véu de enigmas cobre o início das representações trágicas. O moderno estudo das sociedades ditas primitivas e o material reunido pelos antropólogos permitiram sugerir uma compreensão suportada numa analogia com formas culturais e simbólicas mais genéricas – lembro, a propósito, as reflexões de Gilbert Murray que vê na tragédia uma reminiscência de uma primitiva sequência ritual, celebrando o ciclo da morte e ressurreição do Ἐνιαυτός-Δαίμων. A verdade, porém, é que permanece obscura para nós a passagem dessas formas primeiras de

<sup>6</sup> Cf. S. Freud, *Die Zukunft einer Illusion*, Leipzig-Vienna-Zürich, 1927 (trad. ingl. “The Future of an Illusion” in *The Standard Edition of the Complete Psychological Works of Sigmund Freud*, London, 1973<sup>r</sup>, vol. XXI, pp. 1-56). Cito na trad. ingl.: “But surely infantilism is destined to be surmounted. Men cannot remain children for ever; they must in the end go out into “hostile life”. We may call this ‘education to reality’. Need I confess to you that the sole purpose of my book is to point out the necessity for this forward step?” (p. 49).

<sup>7</sup> Título da conhecida obra de Jean-Marie Domenach, *Retour du Tragique*, Paris, 1967.

mimese ritual para a representação do drama trágico. Ao lado de tradições atravessadas por uma perceptível efabulação, como a referente a Aríon, em Corinto, na corte de Periandro, ou a referente à representação das infelicidades de Adrasto em Sícion, na época do tirano Clístenes,<sup>8</sup> é o nome de Téspis que nos orienta e indica o caminho. A ele se atribui a autoria da primeira tragédia, representada em Atenas, no decorrer das celebrações das Grandes Dionísias, em 534 a.C.. Mas de Téspis pouco sabemos e pouco ou nada sabemos do processo que conduziu a tal criação. Outros nomes destes primeiros tempos pouco mais são para nós do que sombras. De Frínico, sabemos que foi o autor de uma tragédia – *A queda de Mileto* – representada em Atenas entre 493-492 a.C., e pela qual foi severamente criticado e multado (os Persas haviam conquistado Mileto em 494 a.C. e esta cidade mantinha com Atenas fortes laços que as uniam). Dele, sabemos ainda que foi autor de *As Fenícias*, representadas em Atenas por volta de 476 a.C.. Estas informações, contudo, são apenas uma vaga bordadura de um vasto desconhecimento.

Nesta cerrada trama de inquietações e dúvidas, o caminho apontado por Aristóteles, mau grado as muitas décadas que o distanciam do fundador momento original, é ainda o que mais fertilmente nos ilumina: o drama trágico deriva do ditirambo, do canto coral executado em honra do deus Dioniso.<sup>9</sup> Desse coro se emancipou um elemento, o *protagonista*, criando assim a fértil semente de uma acção *propriamente dramática*. A separação do segundo e do terceiro actores constituiu apenas o desenvolvimento da anterior fractura. Não se deve diminuir e apoucar o horizonte aberto por este testemunho. Permanece, todavia, um céu de perguntas, ciosamente guardadas pelo paradoxal sentido etimológico do próprio termo *tragédia*, τραγωδία – o canto do bode. Como compreender o elo profundo, *essencial*, que une Dioniso ao teatro grego sob a forma de um patrocínio? É a máscara, que personifica o deus, a heterodoxa marginalidade e o sentido da alteridade do seu culto que são assim transportados para o teatro? E como encarar então o facto de Dioniso e o seu ritual estarem praticamente ausentes do conteúdo da μίμησις trágica – οὐδὲν πρὸς Διόνυσον<sup>10</sup>, para utilizar uma conhecida expressão grega? Qual o sentido da presença do drama satírico e como se chegou ao modelo segundo o qual este culminava a representação de uma trilogia trágica? Qual a relação entre os festivais em honra de Dioniso e a luta política ocorrida em muitas das cidades gregas e que opôs a aristocracia aos tiranos, essas figuras singulares, típicas da época arcaica? – e não esqueça-

---

<sup>8</sup> Cf. Heródoto, V, 67.

<sup>9</sup> Cf. Aristóteles, *Poética*, 1449a 9-18.

<sup>10</sup> “E o que tem isto a ver com Dioniso.” Cf. *Suda*, s.u. Διόνυσος.

mos que, em Atenas, à data da primeira representação trágica, governava Pisístrato. Estas perguntas não perderam legitimidade e continuam a guardar em si uma assinalável margem de dúvida e de enigma.

Com Ésquilo, e particularmente a partir de *Os Persas*, a mais antiga tragédia que chegou até nós, representada em 472 a.C., embora sombras permaneçam – é oportuno lembrar que apenas um número muito reduzido dos textos dos tragediógrafos gregos chegou até nós –, o universo relativo à tragédia e à sua representação está mais bem documentado e é por nós mais bem conhecido. É, de resto, e certamente não por acaso, neste período, nestes cerca de setenta anos que medeiam entre os vibrantes e prolongados ecos da vitória de Salamina, em 480, e as mortes de Eurípidas e Sófocles, respectivamente em 406 e 405 a.C., que a tragédia floresce na inteira pujança da sua criatividade, na força imensa do seu poder interrogador.<sup>11</sup> A pujante afirmação da tragédia ática coincide com a decisiva vitória dos Gregos sobre os Persas, acompanha a ascensão de Atenas e a construção do seu império marítimo e, por fim, apaga-se, num glorioso sopro final, com a humilhante derrota da cidade às mãos de Esparta, em 404 a.C.. O ciclo de ouro de Atenas identifica-se com o ciclo de ouro do drama trágico. Ao longo deste período, importantes aspectos das celebrações das Grandes Dionísias, do contexto religioso, político, sociológico, do conteúdo filosófico-literário do drama e da própria representação das tragédias são por nós conhecidos: a procissão que envolvia a estátua de Dioniso Ἐλευθερεύς, trazida de Ἐλευθεραί, uma vila situada nos limites da Ática, junto à fronteira com a Beócia – e não deixa de ser interessante relacionar Ἐλευθερεύς, com ἔλευθερία, palavra grega para designar liberdade; a realização de um *proagon* – pelo menos desde 444 a.C. –, cerimónia na qual os tragediógrafos e os actores eram apresentados ao público e o assunto das peças era anunciado; a realização de sacrifícios e ofertas rituais; as cerimónias realizadas no próprio espaço do teatro, pelo menos desde os meados do século V a.C.<sup>12</sup>; a estrutura literária do texto dramático e a distinção entre a orquestra e a σκηγή; a contribuição dada por cidadãos abastados na produção dos concursos de tragédia. Referentes ao século V a.C., estas e outras importantes informações chegaram até nós. Para a reflexão que aqui desenho, porém, interessa sublinhar dois aspectos decisivos: a) a estreita ligação entre a tragédia e a

<sup>11</sup> Refira-se, de passagem, que *Édipo em Colono* foi representado postumamente, em 401 a.C., quatro anos depois da morte de Sófocles.

<sup>12</sup> Refiro-me, por exemplo, às libações vertidas por dez generais, importantes figuras militares e políticas; à condecoração de cidadãos e até mesmo à proclamação da libertação de escravos; à apresentação dos tributos trazidos das cidades que integravam o império ateniense; à parada dos efebos cujos pais tinham sido mortos enquanto lutavam pelo estado.

tradição mítica, a vinculação da tragédia à epopeia; b) a profunda e inquietante dimensão filosófico-política da tragédia.

Pelo conteúdo que as anima, pelas personagens que a habitam, evidente se torna a ligação que une a tragédia à tradição mítica e ao mais palpável e visível testemunho, ao menos para nós, dessa alma lendária: a epopeia homérica. Como muito bem compreendeu Platão, e não apenas por razões formais, ao incluir Homero nos poetas dramáticos que deveriam ser expulsos da cidade ideal<sup>13</sup>, e como muito bem compreendeu Aristóteles ao fazer derivar a μίμησις trágica da *Ilíada* e da *Odisseia*,<sup>14</sup> um essencial sopro mítico-épico anima a tragédia, sem o qual a tragédia se desvaneceria e desapareceria no não-ser. Sem a epopeia a tragédia não era, não poderia *ter sido*. Enganadoramente, poder-se-ia supor que as narrativas míticas e a epopeia homérica se limitariam a oferecer à tragédia o superficial enquadramento cultural, espécie de amorfo barro primordial, a partir do qual a tragédia se ergueria, independentemente, e ganharia a sua autónoma identidade. Puro equívoco. O ritmo épico determina a tragédia e uma essencial chama heróica ilumina o teatro trágico. E em que consiste esse hálito épico? Em estender o olhar ao mais longínquo dos horizontes pressentidos, em elevar a palavra à ressonância pura de um autêntico dizer, arriscando a verdade da honra, da glória, da morte, do tudo e do nada e compreender que, nesse gesto largo e generoso, uma mesquinha e cega violência, um cruel e desvairado barbarismo aí mesmo se podem insinuar. Pouco importa se essa figuração do gesto épico se encontra nas quentes lágrimas de Aquiles chorando Pátroclo morto, enquanto ele próprio mergulha, lícido, na morte, obtendo assim uma imortalidade emprestada pelos deuses – e digo emprestada, apenas, porque ao Hades mortal algum pode escapar; ou se essa figuração se encontra no herói dos mil artifícios, que vence todos os obstáculos, que recusa a oferta de Calipso para regressar à sua morada, a Ítaca, a Penélope, a Telémaco, à sua casa de alto tecto. Pouco importa, porque o rosto da aspiração épica transfigura-se de acordo com a natureza da consciência que marca a intencionalidade do gesto. O que na expressão épica se encontra, sempre, é uma vocação de plenitude, um apelo de mutilado fragmento a mais do que a si próprio, um lançado desejo de além que rasga o aquém do nosso estado e da nossa condição. Aspiração de infinito que borda a tecitura da nossa finitude, efervescente resistência da consciência à morte e ao nada, ferida do Absoluto lacerada na relatividade da vida e na limitação do amor, eis a trágica centelha que, no épico colhida, ilumina o senti-

---

<sup>13</sup> Cf. Platão, *República*, 398a-b.

<sup>14</sup> Cf. *Poética*, 1448b.

do profundo do *trágico*. O que a tragédia acrescenta à epopeia é um recuo, uma *re-flexão*, um olhar que se vê olhando, e, por isso, acrescenta um eco de uma estranheza fracturante, estranheza na relação dos homens entre si, porque estranheza também na relação com os poderes que os determinam: os deuses, o destino, a *ἀνάγκη*. Mas aqui tocamos já o segundo aspecto a que há pouco me referia.

É lugar-comum falar-se no enraizamento político da tragédia, forja sem a qual a tragédia perderia a sua inteligibilidade. É certo, mas um equívoco pode nascer destas palavras. Por razões múltiplas, desabituámo-nos de ver a *polis* como lugar de uma demanda colectiva, de um comum peregrinar, lugar de acordos e desacordos, lugar de uma nobre polémica, civilizada metamorfose, não menos heróica e desejadamente solar, de um primário combate guerreiro; e desabituámo-nos também de viver a *política* como a essencial vinculação à realização de uma ideia de homem. A conquista do poder e o exercício do domínio, com tudo o que envolve, oblitera-nos frequentemente este olhar. Mas, consciente ou inconscientemente, tear primeiro na construção do nosso histórico caminho, a política assenta, sempre, numa ideia de homem – de *quem é ele* –, da sua vida pública e privada, das múltiplas possibilidades da sua relação com o outro, seara dos mais sublimes encantos e das mais agrestes dores. É a partir desta perspectiva que devemos perceber a presença da tragédia na Atenas do século V a.C.. Redutor, tão redutor que errado se tornaria, seria entender a tragédia grega como um simples reflexo dos vários problemas que atravessam a sociedade e a política atenienses. A tragédia reflecte-os, sim, mas mais do que a passividade de uma imagem reflectida, a tragédia provoca-os, forja-os, projecta-os, dando-lhes maior sonoridade e alcance. Uma dissonância coloca-nos no adequado pórtico de uma justa compreensão. Como vimos, são as narrativas míticas e épicas que alimentam os textos dos tragediógrafos. Aqui, porém, subtraídas ao alargado contexto da original sociedade heróica, essas narrativas são deslocadas para o muito diferente contexto da democrática Atenas de Efiálfes, de Péricles, de Cléon, onde, na harmonia do seu conjunto, problemáticas e desajustadas são já a antiga *paideia* e a antiga mundividência heróica. Este desfazamento rasga e revela uma *crise*, uma enorme e inquietante, quase inimaginável, crise, na base da qual está a arquitectura de uma nova inteligibilidade do real. Para ser sugestivo e sintético, diria que se assiste a uma provocação racional do mito.

Talvez nenhum texto melhor do que a *Oresteia* illustre simultânea e tão vincadamente a herança épica da tragédia e a imensa *crise* que nesta se abre. Uma pujante e indisfarçável confiança, ainda que espantada, uma jubilosa e primaveril alegria, ainda que perplexa e “estremecida”, uma inteligência corajosa e viril – como heróica é a inteligência guerreira

directamente nascida da cabeça de Zeus –, e não os hábeis rendilhados de uma razão sofisticada, acompanham a criação do tribunal presidido pela deusa Atena e a metamorfose das Erínias em Euménides. A *politização do direito*, a integração dos laços de sangue no mais lato horizonte da organização jurídica da *polis* assinalam um marco decisivo na nossa caminhada civilizacional, mas erraríamos se interpretássemos esse tribunal fundado por uma deusa e constituído por cidadãos de Atenas como o fruto de uma apertada estratégia política, como um mero artifício de uma pragmática e conveniente regulamentação política. No processo de fundação do tribunal, o que está em causa é a procura de uma ordem justa, e nesta, o que está em causa é a demanda da Justiça, isto é, a demanda da unidade e do sentido último da profunda inteligibilidade do real. A filosófica procura do equilíbrio nas relações entre os indivíduos, da harmonia na esfera social, é o rosto ético-político da filosófica procura do *Logos* que atravessa e ordena a realidade, porque um e o mesmo é o *Logos* que governa os fenómenos da natureza, os factos políticos e o pensamento que os pensa. Por isto, não pode a *política*, isto é, aquilo que à *polis* diz respeito, ser separada da *filosofia*, isto é, da amorosa tensão para o saber, a *philo-sophia*, que é também um sabor, pois não se vai erguendo esta amorosa tensão como um mero saber mental, mas como um regime de vida, uma *sabedoria*.

Uma brisa épica percorre a *Oresteia*, mas não esconde – nem poderia esconder – a dimensão gigantesca de uma avassaladora *crise*. Designo-a por *crise* porque momento de distinção, de radical exame, de autêntica aventura de pensamento. O que nesta crise se joga é a compreensão que de si próprio o homem tem, o delineamento do seu modo próprio de habitar a terra, o sentido e o alcance do seu agir, a natureza da sua relação com poderes que o ultrapassam. E talvez nenhum texto desenhe tão profunda e matinalmente a dimensão imensa desta crise como o *Agamémnon* de Ésquilo. No *δρᾶμα* do rei, surpreendido por um dilema que o esmaga e cuja resolução, contra todos os argumentos das interpretações moralizantes, não depende do seu livre arbítrio mas aponta para uma paradoxal coincidência entre uma concordante aceitação e uma fatal necessidade, no *drama* do rei, diziam, entrelaçam-se os fios de uma culpabilidade e de uma responsabilidade individuais e de uma culpabilidade e de uma responsabilidade hereditárias. No *drama* deste rei, poderoso mas cego perante os sinais de uma morte próxima, forte mas fraco perante a insinuante sedução de uma enganadora mulher que o finge engrandecer, no *drama* deste rei, sublinho, é forjada uma nova percepção do mistério do ser do homem e das perguntas que, nessa *crise*, o ferem. Quem é o homem, esse sopro afogado por entre os deuses, o destino, a fatalidade? Que há de *propriamente* seu, de coisa por si e em si nascida, no acto por ele concretizado? De que modo e até que ponto a consciência rasga a vasta e labiríntica

rede de subtis causalidades que nos escravizam e determinam o pensamento e a acção? Qual o recorte do horizonte onde se inscreve o humano gesto, horizonte arrancado às garras de impérios e potências alheias e lugar da construção da nossa cultura e da nossa história? E nessa heróica e titubeante afirmação de autonomia, qual o limite do nosso conhecimento e qual a dimensão dos equívocos e dos logros, na nossa finitude gerados e no coração e na inteligência colhidos? Reconheçamos que o Atrida, rei entre os reis famoso, nos lega, ao menos, *reais* problemas. Mas não se trata apenas do conteúdo – enorme – das questões; trata-se também do arriscado modo da sua formulação, do risco imenso do desejo de conhecer na pergunta esboçado. É Cassandra quem nos orienta nesse caminho, nesses abismos. Poderosíssima figura dramática, grave, séria, grande na miserável escravidão que a arrasta, modelada em gélido silêncio que irrompe em êxtase profético, filha de venerável rei agora homem derrotado, princesa por Apolo castigada em lenta, amarga e divina vingança, que lhe não retira o dom da profecia mas o torna ineficaz, esterilizando a sua voz, tornando-a estranha entre os seus e exilada em sua terra, Cassandra representa os riscos de conhecer e um dos seus resultados possíveis. O que mais me impressiona em Cassandra é o alcance e a intencionalidade de um implacável olhar que lhe aponta sempre a morte. Cantos, risos, festas, momentos de despreocupada alegria e de aparente glória, tudo lhe chega sob o domínio da descarnada visão da morte. Em tudo se insinua e se ergue, dominadora e vitoriosa, a irremissível mão de Hades. Paradoxalmente, foi Cassandra despojada da protecção do tempo, das finitas vestes – sei lá se ilusórias – do tempo, tear onde se tecem as humanas esperanças, os entusiasmos, os sonhos, a pura ressonância da nossa, embora incompleta, alegria. No excesso da visão rasgada na sua tenebrosa lucidez, encontra Cassandra, em qualquer propósito, o porto último onde toca o gesto: a morte. Quão próximo está este olhar das acerbas expressões literárias de muitos dos nossos melhores contemporâneos que não vêem no homem senão o breve traço entre dois silêncios, entre dois nada desenhado. Não é irremediável, não é sequer certo que seja este o fruto do expresso desejo de conhecer. Certos, porém, são os perigos que no desejo de conhecimento se abrigam, os riscos envolvidos neste desejo de ver, de *querer ver*, desafio lançado aos deuses, à fatalidade, à enigmática Esfinge. Não é certo que do conhecimento seja assim o fruto *desesperado* e *des-almado*. Mas pode acontecer, não como antecipada certeza, mas pode acontecer, e inevitável é o risco onde habita esta possibilidade. Este é, também, um legado da tragédia grega.

Era à *crise* da tragédia grega, agora sinteticamente equacionada, a que atrás me referia, quando inicialmente falei dessa outra *crise*, de alguma forma simétrica a esta, pelo anúncio da “morte de Deus” aberta.

O trágico contemporâneo floresce diversamente a partir do modo como, com múltiplas ressonâncias, se abraçam estas duas *crises*. É ao modo contemporâneo de apresentação do trágico que quero dedicar o último fôlego da presente reflexão. Antes, porém, umas breves considerações sobre dois momentos de superação da tragédia: o platonismo e o cristianismo.<sup>15</sup>

As críticas de Platão à tragédia não têm apenas um suporte político e pedagógico. No mais fundo desta crítica está uma incompatibilidade ontológica e antropológica entre o trágico (e o *pathos* trágico) e a filosofia platónica. A contemplação das Ideias, que é também uma comunhão, uma vez que contemplar a Justiça é *ser justo*, a participação do sensível no inteligível e a concepção de uma dialéctica integrativa na qual os vários planos de realidade se vão unificando harmonicamente, a Unidade e a coerência do real garantidas pela Ideia de Bem, tudo isto dissolve a tragédia, relegando-a para o campo da ignorância, do erro de juízo. Neste contexto, a tragédia é o fruto de uma desadequação do olhar, de escravizantes paixões, de terrores infantis. O sábio cavalga serenamente por sobre as vicissitudes da vida. Perspectivada a partir da contemplação das Ideias, e particularmente da Ideia de Bem, a tragédia é mera ilusão. Sê-lo-á, mas parece-me que, mesmo em Platão, um subtil momento há em que o trágico se ergue e pode acontecer. De acordo com Platão, a contemplação das Ideias dá-se intuitivamente – numa intuição inteligível e não sensível, mas dá-se intuitivamente –, isto é, *i-mediatamente*, sem mediação. Não está, pois, ao alcance de uma razão discursiva, nem é domesticável por qualquer explicação. Ela simplesmente acontece e tudo ilumina a partir do fulgor da sua própria luz. Mas como encontrar uma pedagogia para a intuição? Como conduzir-nos a nós e aos outros até à plena revelação dessa contemplação? Para me socorrer da famosa alegoria de Platão, eu diria que a tragédia corresponde a esse incerto momento em que o prisioneiro, tocado pela insuficiência ontológica das sombras, mas sem ter ainda contemplado os objectos de que dependem, não é já propriamente o prisioneiro na caverna, mas também da caverna ainda se não

---

<sup>15</sup> Intencionalmente, não me demoro na *Poética* de Aristóteles, o texto de análise crítica que certamente mais influenciou a tragédia como género literário. Nele não me demoro porque não é intenção de Aristóteles elaborar uma cosmovisão trágica, menos ainda uma metafísica trágica. A sua análise da tragédia, baseada num método não empírico mas hipotético-dedutivo, incide sobre as condições de possibilidade de desenvolvimento da poesia que imita acções de carácter elevado. Sendo matéria relevante, não é, neste momento, o que nos ocupa. Igualmente, não me demoro no estoicismo, doutrina que, pela mão de Séneca, se encontra indissociavelmente ligada à tragédia. Não me demoro no estoicismo porque, mau grado a diferente intencionalidade emprestada à tragédia, mau grado o diferente tipo de atitude para a qual convoca o espectador, no que diz respeito à questão da superação da tragédia, é o estoicismo directamente herdeiro do platonismo. Por isso, é a este e ao cristianismo que me refiro.

libertou. É esse momento de transição, momento de desamparo e abandono, onde tudo pode acontecer, é esse momento que, creio, constitui o momento da tragédia.<sup>16</sup>

Analogamente, é por muitos entendido – por Cherbonnier, por George Steiner, por Segurado e Campos – que o cristianismo significa uma superação do trágico e que uma incompatibilidade essencial existe entre tragédia e cristianismo – a revisitação da pergunta parece-me particularmente interessante à luz da proclamação da “morte de Deus”. Baseia-se tal juízo na dimensão escatológica e redentora do cristianismo. A percepção integral do ciclo que envolve a encarnação do Verbo, a paixão, a morte e a ressurreição de Cristo assegura o decisivo e final triunfo sobre a morte. O anúncio desse sotereológico “além”, quando, consumados os tempos, Deus for tudo em todos, redime o terreno “aquém” que com aquele está sempre em tensão. E ainda que não raramente esquecida desta tensão que a anima, da fértil diferença entre estar e ser – poderíamos evocar as palavras do evangelho de João para estabelecer a fértil distinção entre *estar* no mundo mas não *ser* do mundo<sup>17</sup> – e ainda que, dizia eu, não raramente esquecida da tensão entre o Reino de Deus que aqui já está, imperfeita e incompletamente, e Reino de Deus que há-de ser, esquecimento cujo resultado é uma alienante desvinculação do que à terra generosamente nos prende e a idolátrica adoração de um esvaziado além, nutrido por ressentimentos e demissões, ainda assim, a referência a essa instância última, a esse *telos*, torna aparente, provisória, qualquer tragédia.<sup>18</sup> Entendido assim o destino pessoal de cada homem a partir do Cristo glorificado, vista assim a História globalmente e compreendido o fundamento da sua transfiguração em História da Salvação, a tragédia só pode ter – e se tiver – um estatuto provisório. Parece-me, porém, que esta argumentação assenta no suposto segundo o qual o ponto central do ancoamento do trágico é o resultado final, a catástrofe irremediável, o que, estando do cristianismo ausente, torna a tragédia impossível. Ora, subjaz na margem silenciosa do que tenho afirmado a ideia segundo a qual o ponto central do enraizamento do trágico se pode encontrar não tanto

---

<sup>16</sup> E os textos platónicos revelam a consciência desta dificuldade. Na forma, não no conteúdo, mas na forma, talvez ela se relacione com o “drama filosófico” (de que a *Apologia de Sócrates*, o *Críton* ou o *Fédon* são excelentes exemplos), drama filosófico com que Platão quer abafar o drama trágico.

<sup>17</sup> Ver, por exemplo, 15, 19.

<sup>18</sup> Curiosamente – digo-o como nota marginal –, é por uma justificação análoga, agora afirmada no plano secular, que Lunacharsky, o primeiro comissário soviético para a educação, dando voz à expectativa marxista da instauração de uma sociedade sem classes, afirmava que a ausência de dramas trágicos era um elemento identificativo da sociedade comunista. Cf. George Steiner, *The Death of Tragedy*, London, 1982<sup>r</sup>, pp. 243ss.

num final catastrófico, mas numa *crise*, nesse momento de abandono e desamparo onde tudo pode acontecer. Não discuto se um desgraçado final, irremediável e catastrófico dá, ou não, mais amplitude à tragédia. Sugiro apenas que é na *crise* e não tanto no final infeliz que se pode encontrar o núcleo central desencadeador da tragédia. E, aqui, um travo trágico introduz-se, ou pode introduzir-se, no cristianismo. A certeza de uma redenção final, firmada na mais convicta e firme fé, não anula, segundo me parece, os sobressaltos do caminho, as sombras, os claros-escuros da viagem. Porque a questão não está em anular o sofrimento, mas em dar-lhe um sentido, a questão não está na afirmação de um abstracto amor a Deus e ao próximo, mas na contínua invenção do amor ao outro, por vezes em noite escura, na finitude do gesto e na limitação do conhecimento, amor que prolonga o amor a Deus (a um Deus por vezes certamente sentido como um Tu distante, silencioso, estranho) e que no Amor de Deus pelos homens se funda. É aqui – e nem me referi à “tragédia da cruz”, que aponta para outras dimensões – que a tragédia pode tocar o cristianismo.

Retomemos, então, por último, como referimos, o modo diverso do florescimento do trágico contemporâneo que abraça, simultaneamente, a crise da emergência da Razão e a crise da “morte de Deus”. É conhecida a energia, a força criativa dessas míticas figuras matriciais como Antígona, ou Édipo, ou Cassandra. Actualizadas, num *aggiornamento* a que as mudanças históricas obrigam, nelas se encontra uma imensa fonte de inspiração de que inúmeros textos dão testemunho. Não é, porém, neste plano que me quero situar. Pretendo, sim, incidir sobre o modo como, transmutadamente, as mesmas questões da tragédia grega são agora formuladas e como da “morte de Deus” um novo sentido do trágico se ergue.

Num curto, mas denso texto intitulado *Uma Dificuldade da Psicanálise*<sup>19</sup>, denunciando a auto-ilusão de natureza narcisista, impeditiva de um conhecimento mais verdadeiro do homem sobre si próprio, Freud, no seguimento da “ofensa cósmica” de Copérnico e da “ofensa biológica” de Darwin, explica as devastadoras consequências da mais profunda “ofensa” à afirmação de ilusórios “humanismos”, pela psicanálise levada a cabo. Ao afirmar a presença determinante de uma primordial, e de alguma forma indomável, força pulsional, ao estabelecer a origem inconsciente dos processos psíquicos, a psicanálise veio exilar o homem de si próprio, devassando o cerne da sua consciente intimidade, arrasando o “eu”

---

<sup>19</sup> Cf. S. Freud, “Eine Schwierigkeit der Psychoanalyse”, *Imago* 5, 1917, 1-7 (trad. ingl. “A Difficulty in the Path of Psycho-Analysis” in *The Standard Edition of the Complete Psychological Works of Sigmund Freud*, London, 1973<sup>r</sup>, vol. XVII, pp. 135-144).

entendido como força ordenadora e reguladora da sua afectividade e actividade. Ao empoleirar o consciente num enigmático inconsciente, Freud desfocou e descentrou o homem, subtraindo-o à suposta soberania que sob si próprio exercia. O homem tornou-se um estranho para si próprio, inquietante e inquietada voz de impérios que por si passam. Homem vencedor dos deuses, do destino, da *ἀνάγκη* – sem deuses, sem destino, sem *ἀνάγκη*, primitivas imagens há muito derrubadas –, agora surpreendentemente envolvido em poderosas vestes psicológicas, vê-se esse mesmo homem triunfante vagueando por uma labiríntica floresta de alheamento na qual não pode achar-se mais do que perdido. Às questões relativas aos factores de determinação psicológica, sociológica, pedagógica, juntam-se agora as questões relativas às determinações neuro-biológicas. O que acima designámos por autonomia da acção humana está de novo em causa. Derrotado por uma razão confiante, talvez demasiado confiante, conforme a história mostrou, o canto da Esfinge regressa igualmente poderoso e perturbador. A tragédia não abandona a nossa morada. A destruição de uma família, como se um destino invisível conduzisse os seus membros, tal como aparece descrita em *Mourning becomes Electra* de Eugene O’Neill, constitui um bom exemplo desta ctónica e subreptícia escravidão. Não espanta que o advento da psicanálise tenha feito surgir na literatura, na música (lembro apenas a *Elektra* de Richard Strauss), como em outras artes, um outro sentido do trágico.

Não sendo estranha a esta descentração do homem, não é, provavelmente, esta a mais original e radicalmente nova expressão do trágico. A “morte de Deus” arrastou consigo um sentimento de tédio, um difuso sentimento da vacuidade das coisas, da inutilidade do gesto, do absurdo da vida. É-nos tão próximo, tão familiar este véu sombrio que há mais de um século nos cobre, que um cansaço, um gasto cansaço acompanha as palavras que o expressam. Por vezes, parece-me que a tragédia nem está já no absurdo e no vazio que a palavra expressa, mas no esquecido e murcho silêncio, feito de hábitos e de conformismos, que nem ânimo e consciência tem para gritar o trágico. Julgo encontrar em *En attendant Godot*, de Beckett, a exemplar expressão desta radicalmente nova e contemporânea expressão do trágico. Deixo em suspenso a questão de saber se a este texto se aplica apropriadamente o termo “tragédia”, dada, entre outras coisas, a diferença formal relativamente ao modelo literário consagrado no género trágico. Como, em grande parte, a resposta à questão depende dos parâmetros – bastante fluidos – que antecipadamente atribuímos aos termos “tragédia” e “trágico”, bastará dizer que, do meu ponto de vista, não apenas aí, nesse texto, encontramos tragédia, como a encontramos no mais alto grau expressa.

É pouco dizer-se de *En attendant Godot* que dele irradia uma adoentada irrisão, um petrificado sofrimento, um desespero imóvel, uma inso-

lúvel solidão que se ouve em surdina. Para a intenção que orienta a presente reflexão, importa estabelecer o elo entre este texto e a notícia da “morte de Deus”, verificando ainda o modo – trágico – como a desencantada visão de uma espera, que só espera a morte, se constrói.

Que o texto faz vibrar uma arrepiada frieza de um céu vazio, é o que se pode – e deve – concluir das inúmeras referências, mais ou menos veladas, a Deus, ao Deus da Revelação, e ao campo semântico a Ele associado: à Bíblia<sup>20</sup>; à Terra Santa<sup>21</sup>; ao episódio dos salteadores crucificados junto a Cristo, o Salvador – episódio narrado numa paradoxal mutilação<sup>22</sup>; a Deus, na sua mítica e infantilizada imagem<sup>23</sup>; a Jesus e à cruz<sup>24</sup>; a Abel e a Caim<sup>25</sup>. Coroando este conjunto de significativas referências, está essa demorada atitude, evidentemente não despida de ressonâncias religiosas, que empresta o nome à peça: a espera de Godot.<sup>26</sup> Um travo da mais funda tragédia atravessa esta espera, incumprida, oca, esvaziada. E é, precisamente, para a arquitectura desta *espera* que se exige uma nova gramática e uma nova sintaxe, aqui forjadas por Beckett, e que constituem uma das mais flagrantes manifestações do trágico na contemporaneidade.

Essa nova gramática e essa nova sintaxe são imediatamente perceptíveis na forma e no aspecto da linguagem teatral, mas vão além deles. São perceptíveis na forma e no aspecto porque o alto estilo da tragédia se mundou em vulgar quotidiano, porque o alto estatuto do herói se mudou

<sup>20</sup> “Vladimir – Tu as lu la Bible?

Estragon – La Bible... J’ai dû y jeter un coup d’oeil.”

Cf. Samuel Beckett, *En attendant Godot*, Paris, 1952, p. 13.

<sup>21</sup> “Estragon – Je me rappelle les cartes de la Terre sainte. En couleur.”

Cf. *Ibidem*, p. 14.

<sup>22</sup> “Vladimir – C’étaient deux voleurs, crucifiés en même temps que le Sauveur. On...

Estragon – Le quoi?

Vladimir – Le Sauveur. Deux voleurs. On dit que l’un fut sauvé et l’autre... damné.”

Cf. *Ibidem*, p. 14. Há uma outra, indirecta, referência ao Salvador a propósito do “marché de Saint-Sauveur”, referência ainda mais corrosiva porque ela incide sobre a relação de dominação imposta por Pozzo a Lucky. Cf. *Ibidem*, p. 43.

<sup>23</sup> “Lucky, *débit monotone* – Etant donné l’existence telle quelle jaillit des récents travaux publics de Poinçon et de Wattman d’un Dieu personnel quaquaquaquà à barbe blanche quaquà hors du temps de l’étendue qui du haut de sa divine apathie sa divine athambie sa divine aphasie nous aime bien à quelques exceptions près on ne sais pourquoi mais ça viendra [...]”

Cf., *Ibidem*, p. 59.

<sup>24</sup> “Estragon – A chacun sa petite croix.”

Cf., *Ibidem*, p. 87.

<sup>25</sup> Ver *Ibidem*, p. 117.

<sup>26</sup> Ao que parece, “Godot”, termo em que alguns encontravam uma alusão a God, era apenas o nome de um ciclista que, nas provas velocipedicas, chegava sempre muito atrasado...

em aleijado estatuto de vagabundo, porque a grandeza da acção se mudou em pequenina prática de um amorfo passar dos dias. Tragédia da banalidade, diz-se, para designar esta nova forma de expressão da tragédia. Essa transformação tinha ocorrido já no *Woyzeck* de Büchner e encontra-se também, por exemplo, em *A morte de um caixeiro viajante* de Arthur Miller. Em *En attendant Godot*, todavia, essa nova gramática vai mais longe e caracteriza-se, se me é permitido o termo, por uma *des-substantivação* dos entes, isto é, por um esvaziamento do que neles é substância, do que neles, como essência, *sub-jaz*. Assim *des-substancializados* os entes, deles emergem meras sombras, passageiros simulacros de um mundo espectral de quem apenas defeituosamente se pode dizer que chegam propriamente a ser. E este retrato consegue-se mediante o esvaziamento da ideia de “espera”. Ao tornar vã a espera, ou melhor, ao retirar o sentido à própria espera – o que é diferente de afirmar o seu incumprimento –, ao retirar o sentido à espera, dizia, Beckett atinge o coração da nossa mais vital tradição. Aos pés de *En attendant Godot*, sucumbem o messianismo judaico, a escatologia cristã, e, também, o seu secular reflexo, a confiança no progresso e a esperança de uma sociedade melhor. Por isso resta-nos um desértico e petrificado imobilismo, herdeiro de uma exaurida e assignificativa espera.

E, contudo, parece-me, um foco de luz resiste a este devastado cenário e recusa extinguir-se. Com o brilhantismo e a inteligência nele habituais, Georges Steiner, em “Absolute Tragedy”<sup>27</sup>, afirma que a tragédia absoluta, dificilmente suportável porque nela tudo se inclina para o nada, é muito rara. Baseia-se ela no postulado de que o homem está destinado a uma perda imerecida, mas irreparável, e alimenta-se de uma ontologia negativa – expressão por ele próprio usada –, de acordo com a qual o maior crime é somente existir. “Em sentido rigoroso, a tragico absoluta leva ao suicídio, não admite nem a análise racional, nem a terapia do discurso, seja ela filosófica ou estética.”<sup>28</sup> A tragédia conduziria, por isso a um pesado silêncio de chumbo. Parece-me, todavia, que as palavras de Steiner ficam aquém das consequências nelas próprias implícitas. Se vejo bem, não existe, nem pode existir, tragédia absoluta. Ela corresponderia a um caótico silêncio, a um inimaginável e impensável não-ser. Seja por inspiração estética, ou ética, ou filosófica, ou religiosa, existe, no enunciado da tragédia, um contraditório rasto de luz que, em sentido inverso, recusa extinguir-se. Uma semente de luz habita o mais terrível dos cenários

---

<sup>27</sup> Cf. George Steiner, “Absolute Tragedy”, in *No Passion Spent (essays 1978-1996)*, London, 1996, pp. 129-141.

<sup>28</sup> “Where consequence is strict, the tragic absolute solicits suicide. It does not admit of the rationale or therapy of discourse, be it philosophic or aesthetic.” Cf. *Ibidem*, p. 129.

rios, como uma pérola negra que, embora negra, é ainda pérola. No mais terrível dos cenários trágicos, permanece uma voz, porventura ténue, muito ténue, que diz: “Ainda sou!” É muito grega esta aspiração ao ser, como se o carro dourado da Aurora abrisse, no sorriso cor de açafraão com que rasga a noite, um imenso e profundo desejo de ser, um *ontológico* desejo de ser, de ser pleno, inteiro; desejo que pode ou não ser cumprido, mas que é glorioso e autêntico na saudade imensa que o sustenta. A tragédia, julgo, tem sempre a mão estendida às estrelas.

A proclamação desta nostalgia pelo Absoluto não assegura o seu cumprimento, nem disfarça o abalo provocado pelas questões referidas. É já muito tentar manter uma nobreza de espírito em tempos sombrios. As boas maneiras, porém, só por si não saram as feridas abertas por um Absoluto ausente, a dor de uma solidão radical sentida na carne e na alma, um desconcerto do mundo que magoa elementares anseios de Justiça. Esse ponto de luz, na tragédia achado, obriga-me, porém, a olhá-lo e a não esquecer-lo.

E parece-me um privilégio – e sinto-o e vivo-o como um privilégio – ter assim uma terra, uma terra que olha o céu, onde enraizar a minha, porventura trágica, fidelidade.

### RESUMO

Herdeira da epopeia e dela inseparável, a tragédia grega, surgida no momento histórico da consolidação da *polis*, revela uma tremenda e inquietante *crise*, na base da qual está a arquitectura de uma nova inteligibilidade do real, a afirmação de um novo *logos*. Uma outra *crise* acompanha o aparecimento do trágico contemporâneo, a crise aberta pela notícia da “morte de Deus” tal como exemplarmente anunciada por Nietzsche. Neste caso, porém, em contraposição à tragédia grega, o trágico contemporâneo assenta, não na crise da afirmação da razão, mas na denúncia dos seus logros, dos seus embustes. Ancorada no esboroamento de todos os Absolutos, a tragédia contemporânea desenha um horizonte de desesperada solidão, de absurdos, de ausência de sentido. *En attendant Godot*, pelo modo como arruína a linguagem e a esperança, é um excelente exemplo do trágico contemporâneo. E, contudo, no interior desta voz trágica, que anuncia a morte e o nada, uma resistente luz, que aponta o Bem, a Verdade e o Belo, recusa extinguirse.

## ABSTRACT

The heir to epic poetry and inseparable from it, Greek tragedy emerged at the same moment in history as the consolidation of the *polis*, revealing a tremendous unease, a crisis, at the root of which is the architecture of a new understanding of reality, the affirmation of a new *logos*. A different crisis accompanied the appearance of contemporary tragedy, a crisis heralded by the announcement that "God is dead", exemplified in the work of Nietzsche. In contrast to Greek tragedy, contemporary tragedy asserts not the crisis of the affirmation of reason, but a denunciation of reason's strategies and devices. Anchored in the rejection of all Absolutes, contemporary tragedy depicts a world without feeling, of desperate solitude, of absurdity. *Waiting for Godot*, in the way in which it destroys language and hope, is an excellent example of contemporary tragedy. Yet, inside this tragic voice, that announces death and nothingness, there is a resistant light that refuses to die that points to Goodness, Truth and Beauty.

# SENTIMENTO DA NATUREZA E IMAGEM DO HOMEM KANT – FEUERBACH – SIMMEL\*

*Adriana Veríssimo Serrão*  
(Universidade de Lisboa)

## I. Preâmbulo: o sentimento da natureza, de vivência humana a categoria filosófica

Ao conjugar a inerência a um sujeito com a abertura ao mundo natural, envolvendo num mesmo acto a vivência pessoal e a experiência externa, o sentimento *da* natureza é a manifestação por excelência das capacidades mediadoras da sensibilidade. Compreender o sentimento a partir das operações sensíveis que estabelecem a continuidade entre Homem e Mundo e tomá-lo na especificidade de funcionamento sintético é já identificar o ponto de partida de uma antropologia. Inversamente, perder o vínculo que o liga à sensibilidade, lançando-o para o reduto intimista dos estados de ânimo ou para a superficialidade das respostas emotivas, será o mesmo que esvaziar a antropologia da dimensão filosófica, confinando-a a uma posição residual entre o psicologismo das flutuações efémeras da vida afectiva e o reducionismo científico da explicação por nexos causais.

A estreita afinidade entre sensibilidade e sentimento aproxima as doutrinas que elegemos para ilustrar a confluência de antropologia e teoria da sensibilidade. Em Kant, Feuerbach e Simmel esta peculiar orientação do sentir é reveladora de um modo unificado do ser humano, irreduzível à zona difusa dos estados interiores, confinados à esfera privada, e distinto, igualmente, da dinâmica afectiva que emerge nas relações interpessoais. As figuras do *sujeito estético*, do *ser sensível* e do *indivíduo*

---

\* O presente artigo reproduz, com alguns desenvolvimentos pontuais, a Lição de Síntese apresentada em provas de agregação em Filosofia, a 25 de Setembro de 2007, na Universidade de Lisboa.

*peculiar* ilustram três possibilidades de elaborar uma vivência dúplici numa categoria compósita: transitando directamente do sentir espontâneo para o *pensar o sentir* abordam o homem já na dupla referência a si e à realidade exterior.

Tendo embora em conta os diferentes horizontes problemáticos que as enquadram – respectivamente, a *razão*, a *existência* e a *vida* –, não pretendemos recuperar as múltiplas implicações do tema no interior de cada uma das doutrinas. Procuramos delinear um percurso que parte da filosofia da sensibilidade e que por via preferencial da estética, em Kant e Simmel, da ontologia e da filosofia da natureza, em Feuerbach, conduz o sentimento da natureza de uma antropologia *in statu nascendi* até ao limiar da antropologia como filosofia global do humano.

Importa indicar os sucessivos passos que determinaram a selecção dos tópicos e dos textos analisados, enunciados para já na ordem das razões, e mais adiante ajustados à exposição de cada um dos autores:

- o primeiro colhe a génese do sentimento em modalidades sensíveis, descrevendo o devir-sentimento da sensibilidade;
- o segundo mostra a intervenção da variedade dos fenómenos naturais na modelação do sentir e no seu desdobrar múltiplo;
- o terceiro reconduz essa multiplicidade já de si não-uniforme a configurações típicas e correlações paradigmáticas, ora de harmonia e continuidade, ora de conflito e afastamento.

A não congruência entre o núcleo inicial – correspondente à imagem do sujeito como ser incindível – e a dualidade divergente dos sentimentos para com a natureza – que conduz, pelo contrário, à figura do homem como ser tensional – torna evidente a circularidade aberta, elíptica, inerente a todo o pensamento antropológico, movendo-se entre unidade e complexidade, entre a consistência, se bem que parcelar, de cada perspectiva e a incompletude da ideia de homem, que visa, enquanto filosofia global.

## **II. Kant: o sentimento estético na tensão entre *sujeito racional e natureza humana***

*a. O sujeito livre da reflexão estética.* Surpreender uma antropologia na crítica kantiana dos juízos estéticos não será mais do que explicitar o enigma do gosto: um sentimento (subjectivo), que é também um poder de apreciar e emitir juízos (como se fosse objectivo); e uma maneira de pensar (*Denkungsart*) os fenómenos particulares da natureza, regulada pelo princípio (universal) da conformidade a fins, mas que neste caso se exprime como, e através, do sentimento (singular) de cada um. A ligação da

faculdade de julgar reflexionante e da capacidade de sentir, cuja síntese *a priori* entronca nas condições universais do ânimo (*Gemüt*), permanecerá sempre indeterminada, só se revelando em exercício, quando as faculdades representativas suspendem o processo constitutivo do conhecimento para conservarem o simples jogo indeterminado do seu acordo recíproco. Evitando a mínima sugestão de causalidade, que remeteria a experiência estética para o plano condicionado das reacções empíricas, Kant usa termos como “suscitado”, “despertado”, “ocasionado”, para sublinhar a presença do dar-se fenoménico no desencadear inteiramente contingente que dá início temporal à reflexão. É num sentido diametralmente contrário ao do intimismo que deve ser lida a definição inaugural da Analítica do Belo: a representação não é referida às condições (determinantes) da objectivação (*Objekt*), mas referida ao objecto (*Gegenstand*) mesmo da representação e conservada enquanto tal pelas sínteses sensíveis da imaginação:

“Para distinguir se algo é belo ou não, não referimos a representação (*Vorstellung*) mediante o entendimento ao objecto (*Objekt*) com vista ao conhecimento, mas [referimo-la] pela imaginação (talvez ligada ao entendimento) ao sujeito e ao sentimento do prazer ou desprazer deste.”<sup>1</sup>

A imaginação concentra-se no aparecer das coisas, desdobrando as qualidades que se manifestam, compondo e recompondo a multiplicidade das sensações e das figuras na unidade de uma forma sensível<sup>2</sup>. O entendimento, que tende a anular o momento de surpresa subsumindo-o num conhecimento prévio, mas insusceptível de fornecer a essa ampliação sensível do singular um conceito adequado, que estaria para além das categorias<sup>3</sup>, acompanha a imaginação na busca de inteligibilidade imanente que se demora na contemplação e faz nascer o prazer. A reflexão estabelece a transição da sensação objectiva à sensação subjectiva. Resultante da auto-afecção do sujeito pelo seu próprio dinamismo reflexionante que decorre na temporalidade distendida do gosto, o prazer sobrevém ao pensar. Sentimento (de prazer) designa a sensação sentida

---

\* O presente artigo reproduz, com alguns desenvolvimentos pontuais, a Lição de Síntese apresentada em provas de agregação em Filosofia, a 25 de Setembro de 2007, na Universidade de Lisboa.

<sup>1</sup> *Kritik der Urteilskraft*, §1. A distinção entre o *Gegenstand*, a coisa mesma dada pela sensibilidade à imaginação para que sobre ela reflecta, e a objectivação que transforma a representação em *Objekt*, é acentuada no §9.

<sup>2</sup> Cf. *Kritik der Urteilskraft*, §14.

<sup>3</sup> Cf. a diferença entre “espanto”, que é resolvido pela subsunção num conhecimento prévio, e a “admiração”, que coloca o entendimento entre um conceito que procura e não pode encontrar (KU, §60).

de um efeito de si sobre si: “o sujeito sente em si mesmo o modo como é afectado pela representação”<sup>4</sup>.

Não está propriamente iludido aquele – cada um de nós – que associa a satisfação imediatamente ao fenómeno recebido na sensibilidade e que formula o juízo “X é belo” crendo apreender a beleza como uma propriedade intrínseca das coisas. Apenas lhe falta a compreensão do processo da *Beurteilung*, sem a qual o belo será invariavelmente confundido com o agrado da hetero-afecção ou com o reconhecimento de um predicado objectivável. Só o esclarecimento da diferença entre a ordem temporal da vivência – a sequência que conduz do prazer ao juízo (*Urteil*) – e a precedência transcendental – o ajuizamento é prévio ao prazer<sup>5</sup> –, permite reconduzir a origem do sentido do belo às condições universalmente-subjectivas de um *sensus communis*, que cada um que sente actualiza a *posteriori* no acto comunicativo que o partilha a outros. O contemplador é o portador singular das faculdades activas, racional e livre, que se amplia a subjectividade universal, tornando-se *exemplar* da “inteira esfera daqueles que julgam”<sup>6</sup> e representante da figura indeterminada da humanidade: a comunidade de seres sensíveis-rationais.

Verdadeiramente partilhável não é o conteúdo transmitido dos veredictos sobre a beleza de X, mas a comunicabilidade mesma do sentir, prévia a toda a comunicação em acto. O predicado *belo* cumpre, na teoria kantiana, a função de uma quase-categoria que quase-objectiva nos juízos publicamente emitidos (ou seja, na linguagem) a subjectividade universal: é *ratio cognoscendi* do *a priori* estético. No juízo “esta rosa é bela” confluem duas condições *a priori*, uma duplicidade exclusiva do estatuto mediador do sentimento de reflexão: por um lado, o acordo entre a actividade heurística da faculdade de julgar e a aparição singular dos seres naturais, no quadro de uma visão teleológica, e não mecânica, da natureza; acordo esse sentido como harmonia entre a forma da finalidade (do sujeito) e a finalidade da forma (do objecto)<sup>7</sup>; por outro, o *sensus communis* manifesta-se como acordo de múltiplos consensos na imagem da racionalidade estética como voz universal (*allgemeine Stimmung*) ou sinfonia de vozes.

Embora a *Crítica da faculdade de julgar* não imponha qualquer restrição do campo dos objectos esteticizáveis, uma vez que a *Beurteilung*, não sendo legisladora, não predetermina um domínio de aplicação da sua

---

<sup>4</sup> *Kritik der Urteilskraft*, §1.

<sup>5</sup> Cf. a discussão da questão da precedência transcendental no §9.

<sup>6</sup> *Kritik der Urteilskraft*, §8.

<sup>7</sup> *Kritik der Urteilskraft*, §12. Por ser a única em que esta correlação se dá, a experiência estética distingue-se de todas as outras formas de reflexão (sem conexão com a faculdade de sentir) e de todos os outros sentimentos (sem ligação com a faculdade de julgar).

legalidade, o sentimento do *natural* impõe-se sobre o das obras artísticas como paradigma de esteticidade fundada no puro movimento admirativo<sup>8</sup>. A apreciação que ajuíza a simples presença das formas naturais em si mesmas revela, mais que a apreciação mesclada, estético-cognoscitiva, dos produtos intencionais, a vivência do jogo anímico – isento de interesses empírico, valor cognitivo e valor moral –, que se doa ao mundo como *favor* (*Gunst*), tornando-as incondicionadas, numa manifestação de dupla liberdade que Kant exprime em termos de duplo alargamento:

“um alargamento (*Erweiterung*) da representação do objecto (*Objekt*) (bem como do sujeito) está sem dúvida compreendido no juízo de gosto.”<sup>9</sup>

b. *A natureza humana do sublime*. Suscitado por manifestações da grandeza ilimitada ou da potência desmedida da natureza selvagem, destituída porém “de encantos e de perigos”<sup>10</sup>, a vivência do sublime tem início numa desconformidade, entre a receptividade da sensibilidade e o mundo fenoménico, que anula qualquer expectativa de prazer. O sublime é desencadeado por uma ruptura no equilíbrio do ânimo, gerada pela instabilidade entre atracção e repulsão; atraído pelas qualidades sensíveis das formas para o que nelas, e através delas, se insinua como *sem-forma* (*formlos*), e daí retraído, sustido, perante essa excedência que anuncia algo de incognoscível: o que no seio da espaço-temporalidade da natureza não se dá já como fenómeno. Não parte da observação desta montanha, deste deserto ou deste vulcão, mas do pressentimento da imponência, da imensidão e da violência eruptiva que os envolve e extravasa. O ponto de bifurcação da capacidade de sentir emerge neste desajustamento entre limite, reconhecível e identificável, e ausência de forma, por excessiva e inapreensível.

Apenas a imaginação, não o entendimento, é chamada a dispor das suas próprias medidas sensíveis, máximos não comparativos, esforçando-se por apreender no sensível o inteligível, por captar conjuntamente (*zusammenfassen*) na unidade de uma intuição o que é da ordem do pensável, não do sensível. Esforço esse sucessivamente encetado, e por fim fracassado como sentimento negativo: quer de inadequação entre “o medir de olhos” (*Augenmaß*) do pequeno em face do imensamente grande; quer do medir de forças do impotente que tenta resistir a um poder

<sup>8</sup> Só as coisas naturais, que podemos distinguir espontaneamente das artificiais, despertam o interesse intelectual, não já pela forma mas sua própria existência, e revelam a afinidade com a disposição moral da bela alma (cf. KU, §42).

<sup>9</sup> *Kritik der Urteilskraft*, §12.

<sup>10</sup> *Kritik der Urteilskraft*, §26.

maior. A razão intervém para preencher o vazio de esquemas com ideias e esclarecer o verdadeiro sentido do desprazer (*Unlust*). Não se deve chamar sublime à grandeza, mas ao “que é absolutamente grande”; não se deve chamar sublime à força a que ainda oferecemos resistência, mas à “força (*Macht*) que não tem poder (*Gewalt*) sobre nós”<sup>11</sup>, – enquanto instância doadora de inteligibilidade, mas continuando ainda implicada num processo cujo desfecho só virá a ocorrer na reposição do equilíbrio. Esgotada a aventura da imaginação solitária, a razão entra em cena como nova actriz principal, pontuando-se esta inversão de papéis pela distinção entre sublime impróprio (da natureza) e o sublime *próprio* (do sujeito):

“o sublime da natureza é uma expressão imprópria e [...] só deve ser atribuído com propriedade à maneira de pensar, ou melhor, ao seu fundamento na natureza humana.”<sup>12</sup>

À calma fruição falta somente a compreensão da sua génese transcendental: “ele falará do belo como se fosse uma propriedade constitutiva das coisas”<sup>13</sup>. O sublime parte, inversamente, de uma vivência incapaz de se auto-compreender, perturbada que é por emoções contraditórias.

Kant constrói a Analítica do Sublime como uma peça única em que a exposição e dedução coincidem: tendo como fundamento a moralidade como *Faktum* da razão prática, fica previamente garantida a comunicabilidade dos juízos. Mas fá-lo também segundo os parâmetros do drama trágico. O desprazer corta o decurso desta experiência em duas fases descontínuas, como dois monólogos de duas personagens distintas, que só no fim poderão ser interpretados na unidade de um processo. Uma diferença patente na significativa alteração impressa à linguagem da fenomenologia do sublime, protagonizada não por “ele” ou “cada um” que julga, mas reconduzida ao movimento divergente das faculdades despersonalizadas e supra-individuais, como um desajustamento que se dá “entre elas” e que é sentido “em nós”.

Nas modalidades pelas quais a razão supera a fase de desprazer e restabelece a contra-finalidade em finalidade, na interpretação do alcance deste “próprio”, referido à maneira de pensar e à natureza humana, advertem-se duas imagens desta antropologia cuja base, a conjugação da natureza humana e da razão prática, é mista e intrinsecamente conflitual.

---

<sup>11</sup> Respectivamente, §25 e §28. Reúno aqui, sem os distinguir, os esquemas matemáticos da avaliação da grandeza e os esquemas dinâmicos, na referência, respectivamente à razão teórica e à razão prática.

<sup>12</sup> *Kritik der Urteilskraft*, §30.

<sup>13</sup> *Kritik der Urteilskraft*, §6.

Na orientação estético-intelectual, a satisfação provém da ampliação da imaginação que se engrandeceu num esforço quase criador – “não se trata de uma satisfação relativa ao objecto [...], mas de uma satisfação relativa ao alargamento da imaginação em si mesma”<sup>14</sup>. Pertence ao interesse teórico da razão que as suas ideias, irrepresentáveis, possam ser figuradas intuitivamente, possibilidade que a imaginação oferece ao pensamento, na produção intensiva de esquemas livres, por sua vez visionada na natureza exterior como apresentação (*Darstellung*) da ideia de infinito. O conflito torna-se mediador; o desacordo, convertido em acordo directo da razão teórica e da imaginação, repõe a discordância em concordância. A genuína alegria face à natureza como imagem visível do invisível exige porém a cultura das ideias para que se ultrapasse o fascínio dos encantos naturais e se compreenda na exuberância e na grandiosidade a subreção que projecta a excessividade da ideia (o invisível *em nós*) sobre a natureza visível (*fora de nós*).

Na orientação estético-moral, a falência da imaginação é avaliada também positivamente, mas já do ponto de vista inteligível, como a capacidade de resistência da natureza humana quando confrontada com um poder maior. Subsiste um ingrediente estético na figura do espectador que se transpõe para cenários de devastação e violência nos quais, como ser físico, não pode participar sem sucumbir e ser esmagado, mas cuja situação de distância lhe permite passar do medo real – “desde que ela exerça a sua acção sobre nós” – ao medo atenuado pela segurança. A disposição moral continua a ser requerida para separar nessa imagem de si mesmo, de um lado, a fragilidade, do outro, o núcleo inviolável da personalidade moral. Daí que o acordo finalizado pela razão prática não restabeleça um prazer sensível, mas um sentimento diferente, de auto-estima (*Selbstschätzung*) e de respeito por uma outra força, a lei imperativa, esta sim, a potência à qual não é possível opor qualquer resistência. O sentido próprio do sublime desvenda-se na incomensurabilidade entre a *moralidade em nós* e a *natureza em nós*:

“Assim, a sublimidade não está contida em nenhuma coisa da natureza, mas apenas no nosso ânimo, na medida em que podemos tornar-nos conscientes de sermos superiores à natureza em nós, e daí, à natureza fora de nós, desde que ela exerça a sua acção sobre nós.”<sup>15</sup>

c. *A dupla antropologia da Estética*. Triunfo do sentimento sobre a sensibilidade (e da razão prática sobre a faculdade de julgar), o sublime

<sup>14</sup> *Kritik der Urteilskraft*, §25.

<sup>15</sup> *Kritik der Urteilskraft*, §28: “mesmo que o homem houvesse de sucumbir diante dessa potência, a humanidade (*Menschheit*) na nossa pessoa não ficaria rebaixada.”

não instaura uma visão estável da natureza. Só a bela rosa, a forma esteticizada na harmonia da calma contemplação, não a imponente montanha ou a tempestade destruidora, subsiste para além da experiência pessoal, quer no espaço comunitário da discussão pública, quer na investigação teórico-teleológica sobre o outro enigma que se coloca à faculdade de julgar: o das formas orgânicas auto-finalizadas.

Desprazer (sublime) e prazer (belo) não são simétricos nas fontes originárias. A horizontalidade simboliza a abertura e pacificação do ser sensível-racional, que prossegue no conhecimento comum e na efectivação da liberdade num mundo conforme a fins. A verticalidade institui a desproporção entre a natureza humana e o mundo natural; na incerteza do lugar que nele ocupa, o homem desliga-se da consideração atenta do mundo para se centrar em si. Ao mesmo tempo curvatura, auto-concentração, e projecção da infinitude na natureza<sup>16</sup>, o sentimento sublime é originário moralmente, revelador da humanidade moral (*Menschheit*). Só o belo é esteticamente originário, revelador da humanidade (*Humanität*) que se realiza em actos de partilha e de simpatia num mundo comum<sup>17</sup>.

### III. Feuerbach: O ser sensível na polaridade entre amor e dependência

a. *O estatuto fundador da sensibilidade.* Feuerbach tematiza a essência humana no quadro de uma concepção unitária de ontologia e antropologia expressa por uma categoria multifuncional, a *Sinnlichkeit*, princípio englobante das instâncias reais e operador de uma mesma dinâmica de síntese presente em todos os níveis da existência. Existência é sensibilidade – formula, antropologicamente, a continuidade entre sentidos e pensamento e, ontologicamente, a homogeneidade dos entes mundanos (humanos e não humanos), coexistindo em comunidades de seres sensíveis unidos por laços de afinidade e parentesco. Existir é sentir e ser sentido – descreve a existência na composição dupla e alternante de elementos passivos e elementos activos, bipolaridade entre afecção e dinamismo, receptividade e dádiva, *logos* e *pathos*.

Considerados do ponto de vista estrutural, os princípios fundamentais da *neue Philosophie* são reconduzidos a três – à unidade de Eu e corpo, à reversibilidade de ser-sujeito e ser-objecto e à “união do homem com o homem” – *a priori* existenciais, constantes de uma existência coesa e indivisível, conjugados na essência do *homem integral* (*ganzer*

<sup>16</sup> “A apreensão de um objecto, de resto sem forma e sem finalidade dá unicamente a ocasião de se tomar consciência dele e o objecto é utilizado de maneira subjectivamente final e não julgado por ele mesmo.” (KU, §30).

<sup>17</sup> Cf. *Kritik der Urteilskraft*, §60.

*Mensch*), figura da racionalidade como totalidade antropológica contrastada às concepções abstractas, dualistas ou parcelares da racionalidade moderna.

A coincidência procurada entre o homem como objecto da filosofia e os seres humanos concretamente existentes – solidária de um filosofar radicado no solo concreto da “não-filosofia” – conduz, do ponto de vista genético, ao primado da passividade, cuja condição última de possibilidade reside na porosidade e permeabilidade do corpo<sup>18</sup>. Abertura e ligação não se separando, a inteira existência repousa na *sensação*, matriz de todos os vínculos do ser com o ser. A ontologia da sensação determina a integralidade das ligações de um ser inserido no mundo como seu habitante e não face ao mundo na posição distanciada da representação. Modo único, que não admite cisões substanciais nem hierarquia de faculdades, a sensibilidade não é mais que a razão devolvida à sua autêntica humanidade de poder relacional.

“O ser é [...] um segredo da intuição, da sensação, do amor.”<sup>19</sup>

*b. Dos segredos do ser ao primado do amor humano.* É só a partir das virtualidades subjecto-objectivas da sensibilidade que a *intuição* e o *amor* divergem, diferenciando-se apenas pelo grau de proximidade da apreensão e pela intensidade da capacidade unitiva; aquela dirigida para profusão multi-sensitiva, esta para a singularidade qualitativamente determinada. A intuição (*Anschauung*) é a visão sensível da natureza e do mundo em geral, um modo imediato, não velado, sem interposição de representações e conceitos, que apreende fracções de ser numa escala de perspectivas e tanto pode incidir nos espaços mais chegados como alcançar a contemplação dos mais longínquos lugares do firmamento. Apoteose das sensações, aliadas num pensamento integrador que as universaliza e amplia, à intuição associam-se traços afectivos (a admiração e a alegria) e intrínsecas qualidades éticas como o desinteresse, o respeito pelo objecto como fim em si mesmo, e a gratidão<sup>20</sup> – reunião dos sentidos numa espiritualidade sensível, teórica e estética, que sinaliza a diferença básica

<sup>18</sup> “Pois o que é o corpo, senão a passividade do eu? [...] E em cada sensação, por mais espiritual que seja, não há mais actividade do que passividade, não há mais espírito do que carne, não há mais eu do que não-eu” (*Einige Bemerkungen über den “Anfang der Philosophie”*, GW 9, 151-153). Cf: “eu sou um ser real, um ser sensível, o corpo pertence à minha essência; sim, o corpo na sua totalidade é o meu eu, a minha própria essência.” (*Grundsätze der Philosophie der Zukunft*, §37).

<sup>19</sup> *Grundsätze der Philosophie der Zukunft*, §34.

<sup>20</sup> *Das Wesen des Christentums*, GW 5, 454; “Não esqueças, na gratidão para com o homem, a gratidão pela sagrada Natureza!” (*GW 5*, 333).

entre sensibilidade restrita do animal e a sensibilidade ampla do “sensualista absoluto”<sup>21</sup>.

A intuição provém da *cabeça*. O amor, por seu lado, emana do poder do *coração*, o órgão expansivo, liberto do sentimentalismo intimista e hipersubjectivo do eu ensimesmado<sup>22</sup>, para se apegar aos seres próximos, presentes aqui e agora, retirando-os da indiferença. Discriminador e potenciador de qualidades, conta um por um os mais ínfimos pormenores e as mais imperceptíveis diferenças, dota cada singular de consistência única, eleva cada finito a um valor infinito.

“Só na sensação, só no amor, é que “*este*” – esta pessoa, esta coisa –, ou seja, o singular, possui valor absoluto, é que o *finito* é o *infinito* – é nisto e só nisto que consiste a infinita profundidade, divindade e verdade do amor.”<sup>23</sup>

Clímax da sensibilidade e de uma concepção fraterna do ser, o amor-sentimento carece ainda, para que a dinâmica passiva-activa se venha a completar, da reciprocidade de ser-amado; noutros termos, da conjunção do princípio geral do Sensualismo com o princípio da alteridade pessoal, ou do Altruísmo. Só na acção recíproca em que um outro eu me converte (a mim) num tu (para ele) nasce a subjectividade plural, como simultaneidade de Eu e Tu<sup>24</sup>. Qualquer existente, sem excepção, é amável (objecto de amor), mas não amante (sujeito de amor). A identidade de existir e amar como forma plena do sentir dá-se entre humanos, quando a coexistência ontológica se transforma em convivência antropológica, fruto da dialéctica quaternária que se gera entre “eu e tu”, indivíduos singulares e simultaneamente interpessoais: “o que não é amado, o que não pode ser amado não existe.”<sup>25</sup> Radica aqui, nesta diferenciação gradativa de humano e não humano no plano do amor, o motivo pelo qual o mesmo Feuer-

21 “Só por isto o homem é *homem*, porque não é um sensualista limitado como o animal, mas um sensualista absoluto, porque objecto dos seus sentidos, das suas sensações, não é este ou aquele sensível, mas todo o sensível, o infinito, e objecto puramente por si mesmo, quer dizer, em função do prazer estético.” (*Wider den Dualismus von Leib und Seele, Fleisch und Geist*, GW 10, 143-144).

22 “Amor e coração são idênticos. Sem amor não há coração. O coração não é uma faculdade particular – o coração é o homem na medida em que ama.” (WCh, GW 5, 138-139). O contraste entre o *ânimo* (*Gemüt*), autocentrado, egoísta, projectivo e doentio e o *coração* (*Herz*) aberto ao mundo, alegre e expansivo, é longamente explanada na 2.ª edição de WCh (1843), GW 5, 480-483.

23 *Grundsätze der Philosophie der Zukunft*, §34.

24 “Apenas a sensibilidade resolve o segredo da acção recíproca. Só seres sensíveis agem uns sobre os outros. Eu sou eu – para mim – e ao mesmo tempo tu – para o outro. Mas só o sou enquanto ser sensível.” (*Grundsätze der Philosophie der Zukunft*, §33).

25 *Grundsätze der Philosophie der Zukunft*, §34.

bach que conduz uma crítica veemente a todas as versões religiosas e filosóficas de sobrenaturalismo, desde o criacionismo ao mecanicismo, pelo empobrecimento do estatuto da natureza e da sua diversidade qualitativa, e que celebra a natureza como sinónimo de realidade e espaço de aliança (*Bund*) de todos os seres, não destacou, nesta fase do seu pensamento, nenhum especial sentimento *pela* natureza.

Sentimento, na sua máxima acepção, não é um estado afectivo unilateral projectado sobre o outro; é partilha de sensações que desponta na instância da presença, do convívio e da comunicação: o indivíduo isolado tem sensações e intuições, mas não sentimentos:

“Sensações tem-nas o homem isoladamente, por si, sentimentos apenas em comunidade. Só no sentimento conjunto (*Mitgefühl*) é que a sensação se engrandece até ao sentimento. [...] Portanto, é só através da partilha (*Mitteilung*) que o homem se eleva para além da sensação meramente egoísta até ao sentimento – sensação partilhada é sentimento.”<sup>26</sup>

Toda a atitude, intuitiva ou afectiva, para com os seres naturais é mediada pela relação inter-humana e pela consciência genérica, precedida de um processo de diferenciação que tanto ocorre a nível individual, na distinção prévia de eu e tu, como no plano universal do género e da incarnação comunitária da razão, onde nasce a separação entre consciência de si humana e consciência da alteridade natural. O sentido humano da natureza, quer na consciência, quer no sentimento, é derivado, não originário.

“Um homem que existisse absolutamente, apenas para si, perder-se-ia sem identidade e sem diferença no oceano da Natureza; não se captaria nem a si mesmo como homem, nem à Natureza como Natureza. O primeiro objecto do homem é o homem. O sentido da natureza, aquele que começa por nos abrir a consciência do mundo como mundo, é um produto posterior, porque só surge através de um acto de separação do homem relativamente a si mesmo.”<sup>27</sup>

c. *O antagonismo dos sentimentos pela natureza.* Na última fase do pensamento de Feuerbach, a relação entre Homem-Natureza, ainda inscrita, nos textos da filosofia do futuro, numa visão equilibrada, será perturbada por um foco de discórdia, tanto mais acentuado quanto coincide

<sup>26</sup> *Das Wesen des Christentums*, 2.<sup>a</sup> edição, GW 5, 458-459.

<sup>27</sup> *Das Wesen des Christentums*, GW 5, 166. Cf: “O eu começa por preparar o seu olhar nos olhos de um tu, antes de poder suportar a visão de um ser que não lhe reflecte a sua própria imagem. O outro homem é o vínculo entre mim e o mundo.” (*Das Wesen des Christentums*, GW 5, 165).

com a radicação da filosofia da sensibilidade numa filosofia da natureza. As duas versões de *Das Wesen der Religion* que procuram concretizar o homem *do* mundo (*Weltmensch*) também como homem *da* natureza (*Naturmensch*)<sup>28</sup>, identificam uma outra constante antropológica, que reorienta globalmente a compreensão do sentimento. Partindo da análise das religiões naturais, manifestações arcaicas em que o género humano pode ser surpreendido num estado quase originário e de envolvimento imediato no ambiente, Feuerbach detecta nessas formas ancestrais a situação de não familiaridade com os elementos, a terra e as forças cósmicas, sentidos como silenciosos, porque não respondem às interrogações, e indiferentes aos seus desejos e pedidos – “o primitivo é um estranho na natureza”<sup>29</sup>. O homem, embora ser da natureza, não a habita pacificamente, tendendo, paradoxalmente, a anular essa distância e desconforto através de mecanismos de domínio, reverso de uma insatisfação e incompletude perante a natureza sentida como alteridade *muda*.

Não é relevante para o tema seguir as metamorfoses de um mecanismo universal cujos primórdios remontam ao antropomorfismo ingénuo dos cultos animistas, mas que gradualmente ganha contornos de um antropocentrismo consciente, teoricamente elaborado, que percorre a história das religiões, a mentalidade cultural, a ciência e a própria filosofia, num crescendo auto-afirmativo, de cariz político, da superioridade do homem, da sua acção e pensamento, e da correlativa despromoção da natureza a instância segunda, coisa morta ou material amorfo de que pode dispor a seu bel-prazer: “O homem coloca-se agora no vértice do mundo como o alfa e o ómega dele”<sup>30</sup>. Nem acompanhar a elaboração da categoria filosófica de *natureza não-humana* (*nicht-menschliche Natur*), que dá voz ao fundamento, dignificando-o e libertando-o de quaisquer resíduos de antropomorfismo<sup>31</sup>.

Importa sublinhar a integração desta arqueologia do humano em situação de estranheza na antropologia, por via de um mecanismo nuclear que sustenta a existência no processo ininterrupto da *vida*. A natureza é a base (*Basis*), não apenas o correlato, o fundamento omnipresente, desde

---

<sup>28</sup> *Über Spiritualismus und Materialismus besonders in Beziehung auf die Willensfreiheit*, GW 11, 175.

<sup>29</sup> *Das Wesen der Religion* (Erste Fassung), ed. de Francesco Tomasoni, p. 238.

<sup>30</sup> *Das Wesen der Religion* (Erste Fassung), p. 278.

<sup>31</sup> “Mesmo que a natureza não veja, não é porém *cega*, mesmo que não viva (na acepção subjectiva, sensitiva da vida humana em geral), não é porém *morta*, e mesmo que não se forme segundo intenções, as suas formações não são *casuais*; pois onde o homem define a natureza como morta e cega, as suas formações como casuais, aí ele converte o seu próprio ser (isto é, *subjectivo*) em *medida* da natureza, determina-a unicamente *segundo a oposição a si mesmo*, refere-a como um ser deficiente, porque ela *não* tem o que ele tem.” (*Das Wesen der Religion*, §48, GW 10, 60).

os mais elementares actos quotidianos – respiração e alimentação – até às mais complexas operações do pensamento, num entendimento da vida como permanente movimento circulatório entre assimilação e exteriorização. A *vida* é conceptualizada por uma nova dialéctica quaternária, cujo princípio é a *dependência* (*Abhängigkeit*) e cujos termos são a *carência*, ou necessidade (*Bedürfnis*), e a *fruição*, a saturação preenchida da sensibilidade. Cada patamar da existência envolve a conjunção e a mútua transformação de ambos: ao carecer (da natureza), sou dependente de um outro ser que é independente de mim; ao fruir (a natureza), torno esse ser independente de mim num ser para mim.

“Aquilo de que me sinto dependente é, para o meu sentimento, para a minha intuição sensível, em suma, para mim, quer um ser para si, quer um ser para mim; o primeiro caso [acontece] ao não poder existir sem ele, ao precisar dele sem que ele precise de mim; este [acontece] na medida em que eu o fruo. Em verdade, já a própria necessidade (*Bedürfnis*) expressa ambos os aspectos: a dependência da minha existência relativamente ao objecto da carência e, ao mesmo tempo, o ser dele para mim.”<sup>32</sup>

A globalidade dos actos e dos pensamentos para com os seres naturais sustenta-se nesta ambivalência, geradora de rivalidade e de desníveis iminentes. Pendendo para um ou outro dos pólos, oscilando entre a tendência para a inferioridade (servilismo), ou a tendência para a superioridade (domínio), não pode ser erradicada. Acompanha este comportamento espontâneo uma consciência inconsciente, que associa respectivamente a dependência à humildade (da necessidade) e o domínio ao orgulho (da fruição). A dualidade de atitudes é duplicada na configuração moral dos sentimentos e na divisão interna à consciência moral: ora como pacificação, ora como remorso<sup>33</sup>.

Os elos positivos da compaixão, da gratidão e do cuidado não foram quebrados, mas atenuados na sua espontaneidade e inocência. Quando o originário é a rivalidade e não o parentesco amigável, a eticidade intrínseca do amor tem de ser conquistada. Não é ponto de partida, mas posição racional. Porque uma constante antropológica não conduz só por si a

<sup>32</sup> *Das Wesen der Religion* (Erste Fassung), pp. 222-224. Cf.: “A esta árvore aqui devo a minha existência; se ela não existisse, eu não poderia existir; ela dá-me alimentos, vestuário, abrigo [...]. Enquanto necessito dela, sou servo; enquanto a fruo, sou senhor; na necessidade, coloco-me abaixo, na fruição acima do objecto; ali experiencio-a como um ser que existe por si mesmo, independentemente de mim; aqui como um ser que existe para mim.”

<sup>33</sup> “A carência é [...] temente a Deus, humilde, religiosa, mas a fruição é orgulhosa, esquecida de Deus, irreverente, frívola.” *Das Wesen der Religion*, §28, GW 10, 32.

um comportamento justo, não será a antropologia, mas a ética, que exige uma vigilância autocrítica e a auto-restrição do agir, a regular o plano de direitos e deveres para com os sensíveis naturais. No traçado de uma ética do futuro, extensiva aos seres não-humanos e em que os animais serão expressamente integrados, a relação do homem com a *Natura mater* passará da alternativa entre dependência (cega e temerosa) e domínio (soberba antropocêntrica) a *dependência equilibrada*, capaz, tanto no sentir como no agir, de encarar e tratar a natureza como um Tu.

“Mas o que vale para o homem face ao homem, vale também para ele face à natureza. Ele é não apenas o eu, mas também o tu da natureza.”<sup>34</sup>

#### IV. Georg Simmel: a condição humana no conflito entre a *vida* e as *formas*

a. *O indivíduo como ser peculiar*. Nenhuma dimensão de universalidade – a razão ou a essência humana – preside à filosofia simmeliana, tão-só a similitude de uma condição geral de existência, individualmente protagonizada e conduzida em termos exclusivamente individuais. Auto-centrado e dotado de autonomia relativa, o indivíduo vive, por outro lado, implantado como ser cultural e social em múltiplas esferas supra-individuais de pensamento e de actuação cujas formas o atravessam, numa imbricação dos modos de existência, ao mesmo tempo insular e peninsular, de coesão e de co-relação, figurada nas imagens da “asa”, da “ponte” e da “porta”<sup>35</sup>.

A ética, ou arte da vida, consiste em “crescer a partir da própria raiz”, pela modelação da identidade pessoal no seio das múltiplas instâncias, já dadas, da vida objectiva, procurando afirmar-se como *individualidade*, não pela negação dessas dimensões comuns, que não podem ser anuladas, mas apropriando-se delas, fazendo-as suas, coordenando o próprio e o comum numa configuração singular: o *ser peculiar (Eigenheit)*<sup>36</sup>.

<sup>34</sup> *Carta de Feuerbach a Julius Duboc* (27 de Novembro de 1860), GW 20, 311. Cf. “A verdadeira cultura e o verdadeiro dever do homem consiste em aceitar e tratar as coisas como elas são, não fazer delas nem mais nem menos do que são. [...] O nosso dever é evitar os extremos [...] e considerar, tratar e reverenciar a natureza como ela é – como nossa mãe. [...] tal como não necessitamos de permanecer somente no nível da criança no relacionamento com a nossa mãe humana, também devemos encarar a natureza não com os olhos de crianças, mas com os olhos do adulto, do homem consciente de si mesmo.” (*Vorlesungen über das Wesen der Religion*, GW 6, 46-47).

<sup>35</sup> Cf. os ensaios “Der Henkel” e “Brücke und Tür”.

<sup>36</sup> “Não se trata da unicidade (*Einzigkeit*), mas sim do próprio ser peculiar (*Eigenheit*) em cuja forma se desdobra cada vida orgânica e, em primeiro lugar, a vida psíquica, o facto de crescer a partir da própria raiz. [...] na sua realidade essencial o indivíduo é uma unidade vivente para a qual e na qual os elementos comparáveis e os incomparáveis,

A contemplação estética reúne as experiências subjectivas de um indivíduo que é também uma existência objectiva, por isso, sempre em risco de se diluir no anonimato ou na uniformidade, mas visando ao mesmo tempo resguardar a identidade peculiar, a sua lei individual.

A ambos os modos subjaz o conflito, para Simmel fundador e inapagável como *tragédia* da vida, mas igualmente a possibilidade aberta de devir *forma viva*, ser um todo em cada momento do processo da existência, no próprio seio da dispersão e da dissociação. A verdadeira oposição não se dá simplesmente entre vida e forma, mas entre a forma vivente e as formas cristalizadas.

*b. Percepção e sentimento na intuição da natureza.* No múltiplo modo complexo da existência, as experiências da natureza salvaguardam a apreensão unitária da realidade natural, fenómenos e elementos subtraídos ao destino da cristalização que impende sobre as realizações culturais, incluindo a forma autonomizada da obra de arte: um definitivo, um conclusivo, que possui incorporado um valor que dispensa a subjectivação. A objectividade natural, ao invés, é a própria continuidade das formas e do curso vital, que perduram na consciência subjectiva, integradas como impressões, emoções e significações no fluxo da alma psíquica, que, tal como a vida orgânica, não admite hierarquias ou cisões. No estético reside a única via de apreender como valor a realidade objectiva da natureza.

“O nascer do sol natural e o quadro existem certamente ambos enquanto realidades, mas o primeiro só encontra o seu valor no continuar a viver (*Weiterleben*) em sujeitos psíquicos [...]. E justamente esta [objectividade natural] – o mar e as flores, os Alpes e o céu estrelado – possui o que podemos chamar o seu valor unicamente pelos seus reflexos nas almas subjectivas. [...] Assim, o produto das potências (*Mächte*) simplesmente naturais não pode ter valor senão subjectivamente, enquanto, inversamente, o produto das potências subjectivas possui objectivamente um valor.”<sup>37</sup>

Nos ensaios que dedica à estética da natureza, Simmel não reporta o indivíduo ao homem em geral ou a uma essência atemporal, mas ao homem da Modernidade, que mantém ainda aceso o sentido do natural, mas perdeu, definitivamente e irremediavelmente o sentido da Natureza como realidade espaço-temporal omniabrangente (*Allnatur*) – um todo isento

---

plenamente coordenados, e daí sem diferença alguma quanto ao estatuto, se entrelaçam e cooperam. O indivíduo é o homem *inteiro*, não o resto que permanece quando dele se retira o que partilha com os outros.” (*Das individuelle Gesetz. Ein Versuch über das Prinzip der Ethik*, ed. cit., 222-223).

<sup>37</sup> *Der Begriff und die Tragödie der Kultur*, GA 12, 202-203.

de partes, desprovido de limites e de fracturas, em que a geração de formações coincide com o curso contínuo da vida<sup>38</sup>. Uma dupla cisão está na base do sentimento da natureza, descrito em *Philosophie der Landschaft*. Cindido da totalidade e amputado de uma das suas esferas identitárias, o homem moderno – que seccionou a Natureza em partes isoladas, soltas e independentes, que no espírito analítico da ciência e da divisão do trabalho ganham autonomia de coisas espaciais – só a pode recuperar parcialmente mediante um acto perceptivo que consolida elementos soltos, pedaços desgarrados, numa nova unidade de síntese: a *paisagem*. A atmosfera anímica do contemplador, a unidade dos seus estados psíquicos, penetra essas peças soltas e funde-se nelas, sintetizando-as num complexo vital, que “penetra todos os pormenores, sem que se possa indicar um só deles responsável por ela”.

A percepção que transforma as *peças* em paisagens, ou *porções* (*Stücke*) da vida natural, é o primeiro passo, ainda afectivamente neutro, da intuição estética, a que se sucedem, como ingredientes incidíveis de uma visão em crescendo de aprofundamento, a impressão sentida (sentimento) e o valor reconhecido. A visibilidade de uma paisagem e a irradiação afectiva são as faces do mesmo sentimento especial, a *Stimmung*, conjugação de duas individualidades num acordo quase-intersubjectivo, sentido em *sintonia*, na consonância que passa de nós para ela e ao mesmo tempo dela para nós:

“Na medida em que sintonia (*Stimmung*) significa precisamente o geral, o que não se prende a nenhum elemento singular, desta paisagem, mas não o geral de muitas paisagens, podemos designá-la e ao surgir desta paisagem [...] como um só e mesmo acto, como se as diversas energias da nossa alma, perceptivas e afectivas, não dissessem, cada uma no seu timbre (*Ton*), em *unissono* senão uma e uma só palavra.”<sup>39</sup>

Dar valor não significa a valoração extrínseca ou a atribuição de categorias, mas a ligação das partes fragmentadas à unidade vivente de que são elementos, a restituição da unicidade peculiar do conjunto, a apreensão da lei individual desta paisagem. O valor coincide com a consonância expressiva resultante da unidade (a condensação gerada pela multiplicidade), da continuidade sem hiatos de interior e exterior e da intensidade expressiva que ressalta dos mínimos e imperceptíveis pormenores.

<sup>38</sup> Natureza é “a cadeia sem fim das coisas, o nascimento e a aniquilação ininterruptos das formas, a unidade fluida do devir que se exprime através da continuidade da existência espacial e temporal.” (*Philosophie der Landschaft*, ed.cit., 141-142).

<sup>39</sup> *Philosophie der Landschaft*, 149-150.

Tal como no rosto da pessoa amada não podemos dizer se amamos o que vemos ou se vemos o que amamos, assim cada paisagem é fusão de um timbre peculiar do contemplador com um rosto único da natureza, que se destaca, sem realmente se desprender do *continuum* vital. Uma porção de natureza viva devém assim um *rosto* expressivo da natureza<sup>40</sup>. A visualidade óptico-pictórica da apreensão das concordâncias aliada à musicalidade da consonância sinfónica permite a adjectivação, sempre imperfeita, do sentimento de *Stimmung* por tonalidade ou timbre.

c. *As imagens múltiplas da condição humana.* Já em *Philosophie der Landschaft* é claro o procedimento filosófico de Simmel: descrever exaustivamente uma faceta singular, uma perspectiva de realidade, para ir destacando, por ênfases reiteradas, a sua peculiaridade como fenómeno típico. Começando do interior, prossegue em expansão centrífuga de dentro para fora dele, do centro próximo para as periferias, até que os contornos desse fragmento se desvanecem, estabelecendo, por sucessivas analogias, as similitudes com outros fenómenos. O *tipo*, em Simmel não é uma esquematização, nem uma classificação vazia. Emerge do singular, é dado a ver directamente num exercício da filosofia como pedagogia da intuição, que reata, graças às analogias, a comunidades de pertença de cada fragmento à Vida, em si mesma inapreensível enquanto forma.

A dificuldade em que o acordo *deste* sujeito e *desta* paisagem seja mais do que uma presença volátil guardada na alma individual é esbatida *Die Alpen*, que aborda os tipos de paisagem como fisionomias conjuntas do humano e do natural: *imagens típicas* da vida.

a) A vida como continuidade. O *mar* é a imagem da vitalidade e continuidade das formas viventes – o curso contínuo da água que se desdobra em ondas, linhas imanentes e limites apreensíveis, mas sem limitação real nem existência autónoma, na cadência do esquematismo repetitivo e da dinâmica ondulante. Mobilidade (intuição directa do movimento) e repouso, agitação e tranquilidade fundem-se no *sentimento* da *continuidade*, sem fronteiras, como desenvolvimento aberto e possibilidade de comunicação.

b) A vida como relatividade de opostos. Inserida num conjunto em que o linear e o maciço não se podem desligar, porque depende tanto da forma como do *quantum*, a *montanha*, fisionomia da vida enformada, é tipificada por uma sintonia mais complexa: – associa o inquietante face à contingência e à irregularidade das silhuetas dos picos e o reconforto pela unidade do conjunto: a solidez da materialidade pesada e presa à base impede o desgarrar das formas dos montes. Relatividade dos opostos, a que acrescem outros contrastes – a sugestão de vida e morte, da agitação

---

<sup>40</sup> Cf., para a analogia entre paisagem e rosto, “Die ästhetische Bedeutung des Gesichts”.

e paz: na massa rochosa, coberta de vegetação orgânica onde se conjugam as duas potências da existência, as instâncias produtivas e corrosivas do tempo, e a tensão do baixo que atrai o olhar para o alto – posição implantada e ligação da base ao cume.

c) O cume da alta montanha gelada: o paradoxo da vida concluída. Se nas imagens anteriores predomina a visualidade perceptiva, a *Stimmung* da alta montanha funda-se num *sentimento de situação* que ocorre quando se está dentro dela. Na escalada, ou na subida que transpõe níveis dá-se o desapego do solo, mas a impressão da altura é ainda e sempre comparativa, relativa aos níveis inferiores. É só quando se atingem os cumes mais altos, e quando o solo está coberto de neve, a paisagem se torna “perfeitamente concluída” (*volkommen fertig*), sem fios que a prendam à base e oferece “o ímpeto (*Wucht*) insuperável da sua simples existência”<sup>41</sup>.

A impressão de eternidade da superfície gelada, privada de vegetação e habitações humanas, incólume à marca do tempo, sem vestígios de crescimento orgânico e sinais das estações, conjugada com a direcção exclusiva para céu, limpo de nuvens – a impressão do *absolutamente alto* – está para além de toda a projecção antropomórfica: “as nossas imagens psíquicas não determinam aqui nenhuma imagem psíquica do ambiente”. Vida concluída, parecendo, como obra pronta e definitiva, não carecer de qualquer subjectivação, actua analogicamente “como o incondicionado”.

“A vida é, com efeito, a inultrapassável relatividade dos opostos, a determinação de cada um pelo outro e do outro por cada um, o ondular flutuante no qual cada coisa pode existir somente como um ser-condicionado. Radica aqui o sentimento de ser-se salvo (*des Erlöstseins*), que devemos à paisagem nevada em instantes solenes, o estar resolutamente sobre o sentimento do seu em-face-da vida (*Gegenüber-vom-Leben*).

[...] Da impressão da alta montanha, porém, decorre para nós um sentimento e um símbolo contraposto, o facto de na sua máxima potenciação a vida se salvar em algo que não entra mais na sua forma, mas que está acima dela e à frente dela.”<sup>42</sup>

O paradoxo de estar na vida e ao mesmo tempo “acima e à frente dela”, suspenso entre terra e céu numa altura sem profundidade, entre imanência e transcendência, tanto pode mostrar, nesse constante evidenciar das semelhanças que caracteriza o estilo simmeliano: a imagem do indivíduo, ser de fronteira entre incompletude e perfeição ideal, ou a sus-

<sup>41</sup> *Die Alpen*, GA 14, 302.

<sup>42</sup> *Die Alpen*, GA 14, 303.

pensão do trágico e da relatividade da existência na expectativa libertadora de pertencer a um todo englobante.

## V. Conclusão

### *a. A tensão entre a unidade da ideia e a multiplicação das imagens*

A presente lição encerrou um seminário subordinado ao tema *Pensar o Sentir*, confirmando a fecundidade do ponto de vista sensível na constituição de uma antropologia unitária. Não sendo mais que a *sensibilidade sentida*, é por via da sensibilidade – seja da percepção que reflecte (*reflektierende Wahrnehmung*)<sup>43</sup>, da sensação ou da intuição consonante – que o sentimento pode ser trazido à filosofia.

Se a unidade do sujeito do sentir terá sido amplamente mostrada nos autores tratados – filósofos do sujeito, não de instâncias anónimas, e das síntese reais, não idealizadas –, igualmente patente terá ficado a emergência de uma dualidade que não funciona segundo a duplicidade alternante de um esquema compensatório. Prazer e desprazer, amor e dependência, relatividade e conclusividade da vida sentida não são simples contrastes. Colocam o homem entre experiências originárias, quer de prolongamento sem barreiras, quer de limite e incompreensibilidade.

*Imagem* foi o termo intencionalmente usado para vincar o horizonte problemático e interrogador da Antropologia, filosofia que se libertou do essencialismo metafísico, mas que não prescinde da busca de racionalidade, mesmo perante experiências ou traços parcialmente inobjectiváveis. Na circularidade entre a fundamentação da *ideia* de Homem – que descreve traços constitutivos – e a explicitação em imagens multiplicadoras das manifestações do humano, o pensamento da Antropologia é incompatível com posições estáticas e definições restritivas. Exige um pensar ágil, tal a plasticidade compreensiva do juízo reflexionante, do filosofar em elipse ou da multiplicação das analogias.

Mais que recapitular neste momento os tópicos tratados ou recuperar semelhanças transversais enunciaria algumas possibilidades ainda abertas de amplificar o tema para além dos núcleos tratados.

### *b. A correspondência entre o modo da pergunta e a dualidade das explicitações*

Dotado, como o conhecimento e da moralidade, de um fundamento *a priori*, o sentimento integra a esfera da racionalidade, na função de mediador, no plano arquitectónico, entre as legislações teórica e prática da *razão*. A crítica kantiana dos sentimentos estéticos responde à questão,

---

<sup>43</sup> *Kritik der Urteilskraft*, Einleitung VII, Ak. V, 191.

ao mesmo tempo fundadora e inconclusiva: *O que é o Homem?*, mas não deixa de conter o paradoxo inerente à antropologia transcendental entre o conjunto das disposições activas e o fundo abissal da natureza humana.

*Quem é o Homem?* A ontologia da *Sinnlichkeit* é uma explicitação das constantes da existência na comunidade de uma essência, que, não sendo substancial, se realiza no próprio existir. Mantendo-se sempre no plano dos princípios, a universalidade é obtida por Feuerbach no movimento bicentrado entre a afirmação da essência indivisa e a existência múltipla dos humanos concretamente existentes.

*Quem somos nós?* Simmel parte igualmente do homem inteiro, recusando qualquer separação entre a universalidade da razão e a particularidade do indivíduo, sem incorrer daí no atomismo. A condição individual partilha da similitude de uma condição comum, ligada que está à base metafísica da vida para a qual remete cada fenómeno ou manifestação individual e que oferece seja à vida do individuo, seja à descrição analógica da filosofia uma promessa de totalidade.

*c. O sentimento da natureza: entre eticidade e experiência-limite*

A ambivalência do humano reflectida no sentimento da natureza coloca-o entre o pólo expansivo que confina com uma ética da vida plena e um outro que o abre ao incondicionado ou o conduz ao limiar de um fundamento pressentido.

Pela capacidade sintética da sensibilidade e de uma maneira alargada de pensar, o belo é modelo da comunidade ética e política emergente do acordo entre liberdade e legalidade. Pela falência da sensibilidade, a natureza humana liga-se a um poder que a excede: a sublimidade do ânimo curva-se sob o poder da lei, que reverencia nele e acima dele. Em Feuerbach, a eticidade do amor culmina na ideia da natureza como espaço de coexistência sem hierarquias, “república” de humanos e não-humanos. Por sua vez, o sentimento de dependência será, nos últimos escritos, dramatizada como sentimento existencial, sintoma da finitude radical de um Eu que traz em si a natureza não humana e se situa “na margem de um abismo insondável”<sup>44</sup>.

A consonância dissonante da altura ou a imagem da conclusividade da existência percebida como “mais que vida” é inserida por Simmel no indivíduo como composição de realidade e idealidade e integrada na esfera das exigências ideais<sup>45</sup>.

<sup>44</sup> *Vorlesungen über das Wesen der Religion*, GW 6, 349.

<sup>45</sup> Cf. *Das individuelle Gesetz. Ein Versuch über das Prinzip der Ethik*, secções 8 e 9.

d. *O esvaziamento da natureza e o declínio do natural*

O pólo complementar do tema da lição, a própria Natureza, aqui apenas afluído como termo do sentimento, e não como concepção ou ideia, mostraria, no arco temporal da *Crítica da faculdade de julgar*, de 1790, à *Filosofia da Paisagem* de 1913, um enfraquecimento na gradual perda da consistência e da própria certeza das fronteiras do *natural*. O contemplador kantiano ainda distingue espontaneamente as obras artísticas das formas naturais e o interesse pela existência destas mediatiza estética e teleologia. A noção de natureza não-humana será o derradeiro esforço de Feuerbach para manter o fundamento real e a sua autonomia para além de todo o antropocentrismo e antropomorfismo. A estética de Simmel é já perpassada pela nostalgia da redução da Natureza a simples aparições que aguardam o olhar intuitivo que as reanime como expressões vivas.

Passar da imagem do Homem às imagens da Natureza – do genitivo subjectivo ao genitivo objectivo – seria tema para outra outra lição.

## Textos e Edições

### I. Kant

- *Gesammelte Schriften*. Edição da Königlich Preussische (mais tarde: Deutsche) Akademie der Wissenschaften, Berlin, 1902 e ss.
- *Werke in zehn Bänden*. Edição de Wilhelm Weischedel, Darmstadt, Wissenschaftliche Buchgesellschaft, 1975.
- *Kritik der Urteilskraft*, Ak. vol. V; *Werke*, vol. 8.

### II. Ludwig Feuerbach

- *Gesammelte Werke*. Herausgegeben von Werner Schuffenhauer, Berlin, Akademie Verlag, 1967 e ss.
- “Einige Bemerkungen über den “Anfang der Philosophie” (1841), *GW*, vol. 9.
- *Das Wesen des Christentums* (1841), *GW*, vol. 5.
- *Grundsätze der Philosophie der Zukunft* (1843), *GW*, vol. 9.
- *Wider den Dualismus von Leib und Seele, Fleisch und Geist* (1846), *GW*, vol. 10.
- *Das Wesen der Religion* (Erste Fassung) (1846?); publicação de Francesco Tomasoni em: *Ludwig Feuerbach e la natura non umana. Ricostruzione genetica dell'Essenza della religione con pubblicazione degli inediti*, Firenze, La Nuova Italia Editrice, 1986.
- *Das Wesen der Religion* (1846), *GW*, vol. 10.
- *Vorlesungen über das Wesen der Religion* (1851), *GW*, vol. 6.
- *Über Spiritualismus und Materialismus besonders in Beziehung auf die Willensfreiheit* (1866), *GW*, vol 11.

## III. Georg Simmel

- *Gesamtausgabe*. Herausgegeben von Otthein Rammsted, Frankfurt a.M., Suhrkamp, 1989 e ss.
- “Die ästhetische Bedeutung des Gesichts” (1901) in: *Brücke und Tür. Essays des Philosophen zur Geschichte, Religion, Kunst und Gesellschaft*, Hrsg. von M. Landmann, im Verein mit M. Sussman, Stuttgart, K.F. Koehler Verlag, 1957..
- “Die Alpen” (1911), GA, Bd.14 (*Hauptprobleme der Philosophie. Philosophische Kultur*), 296-303.
- “Der Begriff und die Tragödie der Kultur” (1911/12), GA, Bd. 12 (*Aufsätze und Abhandlungen. 1909-1908. Bd.I*), 194-223).
- “Philosophie der Landschaft” (1913) in: *Brücke und Tür. Essays des Philosophen zur Geschichte, Religion, Kunst und Gesellschaft, Essays des Philosophen zur Geschichte, Religion, Kunst und Gesellschaft*, Hrsg. von M. Landmann, im Verein mit M. Sussman, Stuttgart, K.F. Koehler Verlag, 1957.
- “Das individuelle Gesetz. Ein Versuch über das Prinzip der Ethik” (1913), in: *Idem, Das Individuelle Gesetz. Philosophische Excursus*. Hrsg. von M. Landmann, Suhrkamp Taschenbuch, Erste Auflage, 1987.

## RÉSUMÉ

**LE SENTIMENT DE LA NATURE ET L'IMAGE DE L'HOMME:  
KANT – FEUERBACH – SIMMEL**

L'article propose une lecture anthropologique du sentiment de la nature chez Kant, Feuerbach et Simmel. Ayant toujours ses racines dans un exercice de la sensibilité d'un sujet en même temps autoréférentiel et ouvert au monde, le sentiment de la nature exprime l'unité indivisible de l'humain. Étant, par contre, modélé par les différentes manifestations de la nature et prenant des formes divergentes, soit l'harmonie et la continuité, soit le conflit et la distance, c'est l'ambivalence de la nature humaine qui se révèle, aussi bien que la difficulté d'une Anthropologie comme théorie globale de l'Homme.

## RESUMO

O artigo propõe uma leitura antropológica do sentimento da natureza em Kant, Feuerbach e Simmel. Partindo de um exercício da sensibilidade de um sujeito ao mesmo tempo referido a si e aberto ao mundo, o sentimento da natureza exprime a unidade indivisível do humano. Sendo, por outro lado, modelado pelas diferentes manifestações da natureza e tomando formas divergentes, seja a continuidade e a harmonia, seja o conflito e a distância, é a ambivalência da natureza humana que se revela e dá a dificuldade de uma Antropologia como teoria global do Homem.

ANOTAÇÕES SOBRE A  
*METAFÍSICA DOHNA (1792/1793)*

*Juan A. Bonaccini*

Universidade do Rio Grande do Norte

*A Mario Caimi*

O presente artigo é parte de um estudo introdutório a uma edição crítica em língua portuguesa da chamada *Metafísica Dohna*. Seu objetivo maior é tomá-la como exemplo para mostrar que em suas Preleções de Metafísica, pelo menos a partir dos anos noventa, Kant não apenas comentava um manual consagrado, mas expunha e defendia sua própria filosofia. A demonstração desta tese, porém, ficará aqui restrita à *Metafísica Dohna*.

O texto consta de três partes: uma primeira, que delinea a atividade docente de Kant e circunscreve-lhe a importância das Preleções de Metafísica; uma segunda, que apresenta a *Metafísica Dohna* no contexto geral das Preleções; e uma terceira, que avalia e compara, ao menos em parte, a *Metafísica Dohna* e a filosofia crítica de Kant. No fim, algumas considerações são tecidas e uma hipótese para a continuação do trabalho de investigação é apresentada com relação à avaliação kantiana da psicologia racional na *Metafísica Dohna*.

## **I – A atividade docente de Kant**

Alguém trouxe recentemente à recordação uma tese antiga, bastante conhecida dos historiadores da filosofia e dos kantianos. Uma tese que, à primeira vista, afigura-se inquestionável. De acordo com ela, *Kant, como era o costume na sua época, não expunha sua própria filosofia* (Höffe, 2005:11). A tese, assim formulada, pareceria dar a entender que Kant

professava uma coisa e fazia outra<sup>1</sup>. Entretanto, apesar de sua aceitação, resulta no mínimo estranho pensar que um homem como Kant passasse a vida a ensinar coisas em que não acreditava e contra as quais direcionou sua filosofia crítica.

Uma das razões pelas quais essa tese parece ser inquestionável reporta-se ao fato de que na Prússia de Kant era legalmente compulsório que os cursos nas universidades fossem baseados em compêndios (Naragon 2000:191; Caygill 2000: xxx). Uma outra baseia-se na existência de farta documentação comprovando que *Kant teria de fato comentado compêndios escritos por outrem em suas aulas*, como por exemplo o Compêndio de Metafísica de Baumgarten (Kant 1997: xiv-Translator's Introduction) e o Manual de Lógica de Meier (Pozzo, 2000). Porém, se examinamos algumas transcrições de aulas e cadernos de notas tomadas por alunos de Kant com base em suas aulas, a situação parece ser completamente diferente. Não é o mero comentário de um livro de texto (ou pelo menos não é *apenas isso*), por exemplo, o que nos depara o texto das *Preleções de Metafísica* transcritas pelo Conde Heinrich Ludwig Adolph de Dohna-Wundlacken (1777-1843)<sup>2</sup>.

Na verdade, se tomarmos como base o texto das aulas ministradas por Kant no semestre de inverno 1792/1793, algumas anotações feitas de punho e letra por Kant à margem do seu exemplar do Compêndio, e o próprio texto da *Metaphysica* de Baumgarten<sup>3</sup>, poderemos perceber que Kant ensina sua própria filosofia. Nas *Preleções de Metafísica* Kant refere-se a essa “ciência” como se fosse uma disciplina que existe em si e por si; apresenta a sua própria representação e interpretação da mesma e depois passa a analisar e criticar a reconstrução apresentada pelo manual<sup>4</sup>. Assim, o texto de Baumgarten serve-lhe antes de pretexto para expor a sua própria convicção<sup>5</sup>.

<sup>1</sup> Trata-se da tese da chamada “vida dupla” de Kant: uma coisa seriam sua idéias e sua obra filosófica de pesquisador, outra a filosofia dos outros que ensinava como professor e funcionário na Universidade. Aparentemente o responsável por essa imagem bifronte de Kant teria sido J. Sonderling (*Die Beziehungen der Kant-Jäscheschen Logik zu George Friedrich Meiers, „Auszug aus der Vernunftlehre“*, Berlin: Scholem, 1903). Cf. Vázquez Lobeiras (in: Kant 2007), pp. 126ss.

<sup>2</sup> Sobre a pessoa e a vida do Conde, veja-se Kowalewski 1965, pp. 11-25.

<sup>3</sup> Kant provavelmente usou a 4.<sup>a</sup> ed. (Halle: Hemmerde, 1757), que aparece reimpressa na edição da Academia (Akademie-Ausgabe, vol. XV, pp. 3-54, e vol. XVII, pp. 5-226). Cf. Naragon 2000:190n4.

<sup>4</sup> Por exemplo, logo no início, em Ak. XXVIII, p.615.

<sup>5</sup> Embora nosso escopo seja diferente, nossa interpretação do problema não é incompatível com a sugestão de Vázquez Lobeiras, de acordo com a qual Kant insiste em ensinar a filosofia de outrem porque “el ejercicio de la crítica ha de realizarse teniendo presentes los productos acabados de la razón” (in: Kant 2007, p.11 e pp. 129-130).

Se, por exemplo, considerarmos o conceito de metafísica apresentado por Kant nestas preleções, verificaremos que Kant critica o conceito de origem wolfiana e o reformula criticamente nos moldes de sua nova filosofia. Nesse sentido, para abonar a tese de que *pelo menos em alguns casos Kant expõe sua própria filosofia*, gostaríamos de comentar algumas passagens da chamada *Metafísica Dohna*<sup>6</sup>. A idéia é mostrar como Kant critica Baumgarten do ponto de vista da filosofia transcendental e como se utiliza para isso, de várias teses e argumentos presentes na *Crítica da razão pura*<sup>7</sup>. A vantagem haurida deste procedimento não elimina o fato histórico de que na maioria de suas aulas Kant comentasse textos de outrem, tal como nós fazemos hoje. Não obstante, permite relativizar o alcance da tese conforme a qual Kant não teria ensinado sua própria filosofia, e inclusive serve para refutar a tese da sua suposta “vida dupla”. Além disso, na medida em que as passagens que selecionamos abaixo reportam-se claramente à primeira *Crítica*, a estratégia pode contribuir para esclarecer o pano de fundo da discussão que a ela subjaz. Inclusive pode auxiliar a esclarecer outros aspectos da *Metafísica* de Kant e pesar em que medida ele poderia ter-se afastado ou não da doutrina crítica em suas Preleções.

## II – A *Metafísica Dohna* no contexto das *Vorlesungen*

Antes de passar à nossa exposição e comentário de algumas passagens, porém, é preciso destacar uma dificuldade que surge logo de início no tratamento das *Vorlesungen* e cuja supressão é de suma relevância para sua devida utilização documental. A dificuldade consiste em saber em que medida elas podem ser consideradas como fontes confiáveis do pensamento de Kant. A começar pela forma em que foram coligidas e editadas, vários problemas se apresentam ao *scholar* na hora de conferir-lhes veracidade histórica<sup>8</sup>. Dentre os muitos que já foram lembrados pela filologia kantiana, o fundamental é que os textos das Preleções são apostilas ou anotações de alunos que não foram revistas por Kant, nem destinadas à publicação. Assim, como os manuscritos não são do próprio Kant, não merecem o mesmo crédito que seus outros escritos<sup>9</sup>. Transcrições podem envolver omissões, interpolações, equívocos, adendos de

<sup>6</sup> Salvo referência explícita, citaremos a *Metafísica Dohna* pela edição da Academia (*Kants gesammelte Schriften*: Ak. XXVIII, pp. 614-704).

<sup>7</sup> Como é de praxe, citamos a paginação da primeira *Crítica* em caracteres arábicos ou romanos, precedidos pelas letras A ou B, que indicam respectivamente a primeira e a segunda edição.

<sup>8</sup> Naragon 2000, pp. 191-2.

<sup>9</sup> Naragon 2000, p. 190.

natureza alheia à doutrina de Kant, etc. Muitas vezes as cópias de um caderno de apontamentos revelam grafias diferentes e atestam terem sido feitas por diferentes copistas; poucas vezes revelam a letra de quem fez o primeiro rascunho ou presenciou a preleção. Também parecem, por vezes, compilar notas e acréscimos de semestres diferentes numa mesma apostila, que parece ter passado por várias mãos.

A única maneira de sobrepor-se a esta dificuldade essencial de um texto bastardo, ao que parece, é cotejando as *Vorlesungen* com os compêndios que elas supostamente comentam, e confrontando ambos tipos de textos com as notas marginais de Kant e seus escritos destinados à publicação. A coincidência e a coerência entre esses elementos podem pelo menos falar em favor da veracidade das preleções transcritas e compiladas. Em nosso presente caso, parece haver boas razões (i. é, historicamente documentadas) para acreditar que o manuscrito da *Metafísica Dohna* foi realmente transcrito pelo próprio Conde de Dohna-Wundlacken na data anunciada pelo texto da edição da Academia (Semestre de inverno de 1792-93)<sup>10</sup>. Quanto à confiabilidade de seu conteúdo, o texto é de espírito kantiano e suas citações geralmente coincidem com o texto de Baumgarten.

Outro problema que surge quanto ao valor conceitual e a fidedignidade das *Vorlesungen* diz respeito à própria confiabilidade da apresentação e compilação de Gerhard Lehmann na edição da Academia<sup>11</sup>. As suspeitas e obscuridades são muitas e já foram elencadas e tratadas por Steve Naragon<sup>12</sup>. Por isso não me deterei nelas aqui. Quero, porém, destacar que a *Metafísica Dohna* parece ser uma das poucas exceções neste quesito.

---

<sup>10</sup> Cf. Naragon 2000, pp. 202-3. Ameriks and Naragon (in Kant 1997, p. xxxvii) aventam a possibilidade de que sendo de família rica o Conde tivesse um copista que revisasse as suas anotações, dada a ordem e a datação que reportam. Kowalewski chega a afirmá-lo (1965, p.46). Mas, ainda que essa não fosse apenas uma conjectura, ela não enfraqueceria o testemunho do Conde. De um lado, pois, o copista devia assistir às aulas ou conhecer muito bem a matéria, a fim de tão bem revisá-la. De outro, além disso, o próprio Dohna deve ter revisto a versão corrigida, já que assistiu ao *Repetitorium* (Aulas de revisão, exames e tira-dúvidas) (Kowalewski 1965, p.47). Vázquez Lobeiras (2007, pp. 10-11), por sua vez, sustenta haver boas razões para acreditarmos que o texto da *Metafísica Dohna* foi transcrito pelo conde diretamente das exposições orais de Kant. Há, por exemplo, correções na ortografia dos termos em francês (e sabe-se que o Conde conhecia bem esta língua); e os espaços em branco que indicam interrupções na escrita depois de cada fragmento não teriam sido deixados em branco por um copista (um copista teria dado uma apresentação compacta do texto, sem mostrar as lacunas). Veja-se ainda Naragon 2006 (website: <http://www.manchester.edu/kant/Notes/notes/Metaphysics.htm>).

<sup>11</sup> Naragon 2000: 195ss. Cf. Lehmann, in: Ak. XXVIII, pp. 1338-1372 e XXIX, pp. 1083-1103. Sobretudo XXVIII, pp. 1356-60 e 1482-90.

<sup>12</sup> Naragon 2000. Caimi (in: Kant 2007, p.13), por exemplo, não acredita que a edição da *Metafísica Dohna* feita por Lehmann seja tão confiável quanto Naragon sugere (2000, p.203).

Por um lado, existem duas boas edições do mesmo manuscrito, a de Lehmann, na edição da Academia, e a de Kowalewski. Por outro, ambas complementam-se, já que a de Lehmann parece ser confiável e corrige alguns erros da versão de Kowalewski, a qual por sua vez possui a virtude de distinguir claramente o texto primário do que lhe foi acrescentado posteriormente e do que corresponde a anotações à margem do original (Cf. Naragon 2000: 203). Ademais, existe uma edição crítica recente em língua inglesa dotada de farto aparato crítico<sup>13</sup>. Seu único problema é que a tradução não é integral e oblitera justamente a parte que nos interessa, dedicada à sua Introdução (Prolegomena) e à Ontologia. Há, porém, uma tradução integral em língua espanhola, feita por M. Caimi, a qual reproduz o texto da Academia e aponta algumas de suas divergências com a edição de Kowalewski, além de bem explicitar o que é acréscimo, nota marginal, etc<sup>14</sup>. Por fim, existe a nossa tradução para o português, que cobre toda a *Metafísica Dohna* e deverá servir de base a uma edição crítica que se encontra em preparação<sup>15</sup>.

Neste caso, portanto, tanto o primeiro problema (de o texto não ter sido escrito por Kant), como o segundo (concernente ao estabelecimento questionável do texto de algumas *Vorlesungen* por Lehmann na edição da Academia), parecem não afetar a confiabilidade da *Metafísica Dohna*. Isso, por sua vez, facilita muito a nossa tarefa: ainda que a redação não seja de Kant, podemos atestar em boa medida que o “texto” e a “ordem” da exposição são genuinamente kantianas – pelo menos à luz das fontes de que dispomos. De resto, além de se tratar de um texto confiável, a *Metafísica Dohna* amealha uma outra prerrogativa que a torna atrativa e interessante. Dado que constitui um dos poucos conjuntos de notas posteriores à publicação das três *Críticas*<sup>16</sup>, fornece elementos preciosos para

<sup>13</sup> I. Kant, *Kant's Lectures on Metaphysics*, The Cambridge Edition of the Works of Immanuel Kant, translated and edited by Karl Ameriks e Steve Naragon, NY, C.U.P., 1997, pp.355-391.

<sup>14</sup> Immanuel Kant, *Metafísica Dohna*. Traducción, notas e índice analítico de Mario Caimi, con Presentación y Estudio Conclusivo de María Jesús Vázquez Lobeiras, Salamanca, Ed. Sígueme, 2007.

<sup>15</sup> Já trabalhamos antes numa tradução parcial da *Metafísica Dohna*, por ocasião de missão de trabalho de na Universidade de Buenos Aires (UBA) junto a Mario Caimi (com financiamento CNPq/Prosul 006/processo 490016/03-0), entre 18 de maio e 17 de junho de 2004. O projeto inicial previa trabalhar em colaboração com o Prof. Dr. Caimi, que na época laborava em sua tradução *castellana* da *Metaphysik Dohna-Wundlacken*. Durante aquela visita foi feita a tradução de aproximadamente 40% do manuscrito original para o português, incluindo as inúmeras citações e interpolações latinas, na maior parte referidas ao texto da *Metaphysica* de Alexander Baumgarten, bem como uma parte das diversas atividades referentes à tarefa de uma edição crítica em português do referido texto.

<sup>16</sup> As outras lições de *Metafísica* datadas depois de 1790 são a *Metafísica K2* (anônima) do início dos anos 90, e a *Metafísica Vigilantius (K3)* de 1794-95. Há dúvidas quanto à

compreender a última versão da Metafísica de Kant. Soma-se a isso o fato de ser uma das *Vorlesungen* menos conhecidas, ainda que seja eventualmente citada<sup>17</sup>. Tanto que, afora o estudo introdutório que precede a tradução de Caimi, pelo menos até onde chega o meu conhecimento, não existe nenhum estudo dedicado à *Metafísica Dohna*.

### III – A *Metafísica Dohna* e a filosofia crítica de Kant

Alguém já salientou que no conjunto de preleções de Metafísica ministradas por Kant entre 1770 e 1795-96 – durante mais de 50 dos 82 semestres de sua carreira acadêmica –, há uma espécie de evolução na maneira de comentar os textos que serviam de base a suas aulas. Costuma-se reportar que no início Kant acompanhava a ordem das matérias do manual de Baumgarten: introdução geral ou *Prolegomena, Ontologia*; depois *Cosmologia*; a seguir *Psicologia* (racional e empírica); e por fim *Teologia Natural*. Conforme o tempo foi passando, porém, antes de apresentar um simples comentário do compêndio obrigatório, Kant “começou a introduzir seu comentário com uma discussão auxiliar preliminar sobre como, em geral, seu procedimento mais epistemologicamente orientado diferia do enfoque tradicional de Baumgarten” (Ameriks e Naragon 1997: xv).

Esse fato é relevante por duas razões. Por um lado, é um indício de que Kant podia ter seguido a *Metaphysica* de Baumgarten até o amadurecimento de sua própria filosofia; seja porque ainda não tinha sua própria posição completamente definida, seja porque concordasse, pelo menos em parte, com os wolfianos. Por outro lado, poderia ser um indício de que, ao amadurecer a idéia de uma crítica da razão e de uma filosofia transcendental, Kant se visse obrigado a explicar publicamente que não concordava com aquilo que era obrigado a ensinar (!). Em todo caso, é exatamente isso o que se evidencia no texto transcrito pelo Conde de Dohna-Wundlacken.

Numa época em que já foram publicadas as três *Críticas*, Kant possuindo uma posição filosófica definida e amadurecida após longa reflexão, deparamo-nos com uma exposição da filosofia crítica sob pretexto de oferecer um curso sobre a *Metaphysica* de Baumgarten. Trata-se agora muito mais de apresentar a Metafísica enquanto tal, conforme a posição de Kant, a partir dos “equivocos” de Wolff e Baumgarten, do que de

---

datação da Metafísica L2 (anônima), que alguns situam entre 1791 e 1792. A Metafísica *Mrongovius* (1782-83) e a Metafísica *Volckmann* (1784-85), muito mais conhecidas e citadas, são posteriores à primeira edição da Crítica e anteriores à segunda.

<sup>17</sup> J. Carbajal Córdón 1985, p. 53, n.26; Andrew Carpenter 1998, p. 68, nota59; P. Kobau 2003, p. 24, e 2004, p. 13. G. Johnson cita a Metafísica Dohna várias vezes (1996, 1997 e 1999).

“uma discussão auxiliar preliminar sobre como, em geral, seu procedimento (...) diferia do enfoque tradicional” (Ameriks e Naragon, *ibidem*).

Assim, considerando o nosso propósito, tomaremos como exemplo algumas passagens do início da *Metafísica Dohna*, onde supostamente comentaria os *Prolegomena* e a *Ontologia* do compêndio citado. Pois aqui Kant *parece* seguir a ordem do texto de Baumgarten, mas de uma maneira que deixa claro o quanto ele se distancia dos wolfianos (a fim de fincar o pé na filosofia transcendental) e o quanto ensina de *sua própria filosofia*.

Logo no início da primeira aula, datada de 15 de outubro de 1792, supostamente sobre o *Compêndio* de Baumgarten, Kant começa com sua clássica distinção entre conhecimento puro e empírico:

Se quisermos classificar todos os nossos conhecimentos conforme sua origem, então os dividiremos em: empíricos, aqueles que possuem sua origem na experiência; [e] racionais, aqueles que são possíveis a priori independentemente da experiência (Ak. XXVIII, p. 615).

Alguém poderá dizer que racional e puro podem não significar a mesma coisa. Um conhecimento poderia ser “racional” e mesmo assim derivar da experiência, como, por exemplo, o conhecimento da velocidade  $v$  de um corpo  $c$  que se move de um ponto  $p$  a um  $q$ ; posto que o conhecimento da velocidade como a resultante da *razão* entre o espaço percorrido e o tempo transcorrido supõe a *percepção* de algo móvel no espaço. Alguém poderia argumentar, ainda, que como o conhecimento empírico não é necessariamente irracional, pareceria que “racional” e “empírico” não se opõem aqui como “puro” e “empírico”. Entretanto, na medida em que os conhecimentos “racionais”, enquanto *possíveis a priori* e *independentes da experiência*, são opostos aos “empíricos”, como aqui, entende-se que Kant está iniciando seu curso de *Metafísica* por aquela distinção que considerou fundamental no início da *Crítica da Razão Pura* (A1/B1ss.) e nos *Prolegômenos* (§1.º, A23-24; §3.º, A30-32).

Curiosamente, a censura que Kant faz à definição de *Metafísica* oferecida por Baumgarten baseia-se nesta distinção da crítica transcendental.

Nosso autor [Baumgarten] oferece a definição wolfiana de metafísica: *scientia prima principia cognitionis continens* [a ciência que contém os primeiros princípios do conhecimento – N. do T.]. Porém, *cada ciência* tem que se basear em princípios; caso contrário ela é apenas um conhecimento vulgar. Esta característica, portanto, convém não apenas à metafísica, mas a cada uma das outras ciências. – Muitos dos primeiros princípios dos nossos conhecimentos *são empíricos* (*ibidem*)<sup>18</sup>.

<sup>18</sup> Cf. Baumgarten, *Metaphysica*, §1.º, §4.º, §5.º.

Feita a diferenciação entre o puro e o empírico, Kant considera que a definição wolfiana é insuficiente para caracterizar a Metafísica justamente por não levá-la em consideração<sup>19</sup>. Não basta dizer que é a ciência dos primeiros princípios do conhecimento porque todo conhecimento científico pode ser considerado conhecimento de primeiros princípios: o que define a Metafísica para Kant não é o fato de que seus princípios sejam “primeiros”, diferentemente do aristotelismo da Escolástica alemã, mas que sejam *puros*. Visto que há princípios empíricos, e que toda ciência, empírica ou pura, contém princípios, é preciso primeiro separar o puro do empírico para compreender claramente o escopo da Metafísica<sup>20</sup>. Mas, como a *Crítica da Razão Pura* já nos havia ensinado, só podemos separar o puro do empírico a partir de uma investigação do alcance e dos limites do nosso conhecimento (Ak. XXVIII, p. 619). Portanto, *a partir de um exame de suas fontes*; de sua origem na razão ou na experiência. “Portanto – diz o texto da preleção –, se quisermos distinguir estes princípios cientificamente, isto é, no sentido universal, só poderemos fazê-lo na medida em que considerarmos (*sehen auf*) sua origem” (ibidem. Cf. Ak. XXVIII, p. 621). Isto pressupõe não apenas que existe conhecimento racional puro, mas também que podemos de alguma maneira isolá-lo do conhecimento empírico (cf. A22/B36). O que não significa forçosamente pressupor de modo dogmático que existe conhecimento puro.

Por um lado, os dogmáticos racionalistas contra quem Kant se insurge admitem-no, em alguma medida, de bom grado. Mas os empiristas, por outro lado, que não o admitem senão num sentido muito estrito, precisam

<sup>19</sup> Na verdade, ainda que a crítica de Kant se aplique a ambos, a Wolff e a Baumgarten, na medida em que nenhum deles distingue claramente o puro do empírico, Kant oblitera (de propósito?) que há uma diferença essencial entre a definição citada de Baumgarten (*scientia prima principia cognitionis continens* [a ciência que contém os primeiros princípios do conhecimento]: *Metaphysica*, §1.) e a de Christian Wolff: “... *Metaphysica scientia entis, mundi in genere atque spirituum*” [A metafísica é a ciência do ser, do mundo em geral e dos espíritos] (*Discursus praeliminaris de philosophia in genere*, 86: Apud Schwaiger 2004, p. 336n17). Se prestarmos atenção, veremos que a de Wolff está mais perto da tradição aristotélica que a de Baumgarten, que se coloca numa posição mais epistemológica e próxima de Kant (Cf. Schwaiger 2004, p. 336). Voltaremos sobre o assunto mais adiante.

<sup>20</sup> “(...) aqui há muitos primeiros princípios que não podemos computar à Metafísica, [e] por conseguinte temos que remontar ao conceito de algo, da *coisa*, que é completamente primitivo (unauflösbar). Assim, conforme a definição wolfiana *toda a metafísica consistiria no conceito de uma coisa*, e no conceito de que *uma coisa não seria um nada* (*ein Ding kein Unding sey*). – A definição wolfiana, portanto, não basta” (Ibidem). Aqui Kant sugere que a definição de Baumgarten é tão abstrata que só diz que algo é, mas caberia investigar posteriormente se não prefigura de certo modo a concepção kantiana das categorias como “conceitos de um objeto em geral”. Vázquez Loberas não chega a essa hipótese, mas se aproxima dela ao afirmar que da ontologia wolfiana à kantiana opera-se a passagem da “coisa” em geral ao “objeto da experiência” (2007, pp. 152ss)

ser esclarecidos por uma explicação adicional<sup>21</sup>. Esta explicação, que aparecia logo no início da *Crítica da Razão Pura* (A1/B1), repete-se aqui na Dohna, mas de uma maneira que esclarece muitos equívocos feitos no passado na discussão sobre o sentido exato que Kant teria dado à precedência do elemento cognitivo a priori sobre o que é dado a posteriori<sup>22</sup>.

Todo nosso conhecimento *começa pela experiência* (pelo conceito [aplicado] in concreto), *mas não provém dela*. É preciso que se dê a ocasião (*uns...aufstossen*) para aplicarmos os conceitos fundamentais que residem em nossa faculdade de conhecimento. Nunca poderíamos ser conscientes de nosso conhecimento a priori se não tivéssemos a ocasião de aplicá-lo ao caso (*auf den Fall*) [particular]. Posto que sem a ocasião seria totalmente natural que nunca pudéssemos fazer uso daquilo cujo fundamento reside, não obstante, em nós (Ak. XXVIII, p. 615).

Kant nos diz aqui não apenas que todo conhecimento começa pela experiência do ponto de vista psicológico e cronológico, como queriam os empiristas. Nem tampouco se limita a repetir a célebre proposição enunciada em (KrV) B1, mas parece retomar breve e mais claramente o texto da primeira edição:

(...) mesmo entre nossas experiências agrupam-se conhecimentos que têm sua origem a priori (...) Pois se se suprime nas primeiras tudo que pertence aos sentidos, restam, todavia certos conceitos originários e juízos gerados a partir deles, os quais têm que haver surgido totalmente a priori, independentemente da experiência (KrV A2).

Desse modo Kant reafirma, primeiro, que nem todo nosso conhecimento deriva da experiência, visto que há conhecimentos que só poderiam ser a priori. Mas agora acrescenta que apenas nos *tornamos conscientes* deste nosso conhecimento a priori *a partir do caso particular in concreto*. Assim, Kant deixa claro aqui que o elemento cognitivo a priori não se postula arbitrariamente, como querem alguns detratores do kantismo. Antes disso, dada a experiência, temos consciência de que nos confrontamos com um mundo de objetos particulares, os quais de algum modo nos afetam (conforme a lição de A1/B1), e não podemos deixar de refletir sobre ela e reconhecer que comporta elementos contingentes e elementos necessários que se revelam ao fazer abstração, metodologicamente, da matéria empírica dada nas sensações. Numa palavra: ainda que a nossa experiência seja temporal, a partir de nossas percepções temos consciência de que ela supõe princípios a priori. Parece ficar claro para

<sup>21</sup> Sobre isso veja-se Bonaccini, 2003, pp. 175-183.

<sup>22</sup> Bonaccini 2003, p. 200n.131.

quem reflete sobre sua experiência que esta contém *elementos que não podem derivar da própria experiência*, e nesse sentido apresentam-se como sua condição *sine qua non*.

À Maneira de Leibniz, Kant reconhece aqui que a experiência deve fornecer a “ocasião” para a explicitação do elemento necessário e universal, cuja origem, todavia, não pode ser empírica (Cf. Ak. XXVIII, p. 619: Kant fala aqui de adquirir conceitos *originarie*). Mas, o que é mais importante, sugere-nos que a partir da consciência desta necessidade chegamos a uma situação na qual, pelo chamado “método de isolamento” (explicitamente formulado em A22/B36), podemos abstrair o que é empírico e atentar para a estrutura cognitiva a priori que se apresenta como uma condição indispensável e necessária da possibilidade do conhecimento sensível.

Curiosamente, nada disso aparece nos *Prolegomena* nem na parte dedicada à Ontologia da *Metaphysica* de Baumgarten. Kant inicia sua preleção, portanto, como quem introduz o aluno na sua própria filosofia crítica.

Os *Prolegomena* do Compêndio de Baumgarten, em contrapartida, começam por definir a metafísica como *scientia primorum in humana cognitione principiorum* (§1º) e dizer que a ela se referem *ontologia, cosmologia, psychologia, et theologia naturalis* (§2º). A primeira definição, como vimos acima na citação da *Metafísica Dohna*, foi criticada por Kant. A segunda, que só será questionada um pouco mais adiante (Ak. XXVIII, p. 617-8), segue basicamente a definição wolfiana, mas modificando levemente a classificação da Metafísica em *metaphysica generalis* e *specialis* (§ 3º e 4º).

Entretanto, cabe observar que os primeiros princípios do conhecimento humano mencionados por Baumgarten nessa definição são pensados também de modo epistêmico, e não apenas no sentido ontológico, de raiz neoplatônica, que aparece na definição wolfiana. Wolff havia definido a Metafísica como *scientia entis, mundi in genere atque spirituum* (*Discursus praeliminaris de philosophia in genere*, § 86). Por conseguinte, como ontologia, por um lado, e por outro como ciência especial que estabelece os princípios do cosmo e das substâncias espirituais, a saber: cosmologia, psicologia e teologia racionais. Baumgarten, em contrapartida, define a ontologia como a *scientia praedicatorum entis generaliorum* (§4º), e logo em seguida esclarece: *entis praedicata generaliora sunt prima cognitionis humanae principia* (§5º). De tal modo que se compararmos as definições veremos, primeiro, que para Baumgarten a Metafísica é a ciência dos primeiros princípios do conhecimento humano; segundo, que esses “primeiros princípios” nada mais são do que os predicados mais gerais do ser; e terceiro, nessa medida, que a Metafísica é reduzida à ontologia, dessa vez definida tanto ontológica como epistemologicamente enquanto ciência dos *predicados mais gerais do ser* que são ao mesmo

tempo os *primeiros princípios do conhecimento humano*<sup>23</sup>. Como se, de alguma maneira, Baumgarten estivesse se referindo ao esquema ou arcabouço conceitual do homem, que Kant apresentará posteriormente como “tábua das categorias” ou dos “conceitos puros do entendimento”.

Todavia, para além do fato de o manual de Baumgarten nada referir sobre a distinção crítica entre o puro e o empírico, que é trazida à baila por Kant para criticar os wolfianos, há uma diferença essencial entre o procedimento de Baumgarten e o de Kant. Essa diferença salta à vista em várias passagens e pode ser resumida a pelo menos três aspectos:

1) Baumgarten não distingue com clareza pensar e intuir, nem tão pouco a matéria e a forma dos princípios das ciências (Ak. XXVIII, pp. 615-6): justamente por isso não pode “determinar a possibilidade do conhecimento a priori” nem entrever a questão da “possibilidade dos juízos sintéticos a priori” (Ak. XXVIII, p.621);

2) como Baumgarten não estabelece uma tábua *completa* de categorias, a sua ontologia não possui ordem nem unidade sistemáticas (Ak. XXVIII, pp. 634-5);

3) como Baumgarten não investiga a *origem* dos princípios, sua ontologia não pode explicar como surgem conceitos a priori nem como são possíveis “as proposições sintéticas que possuímos na ontologia” (Ak. XXVIII, pp. 650-51).

Essa diferença acima mencionada, assim, revelaria que a *Metaphysica* de Baumgarten é dogmática. Do mesmo modo que na *Crítica da Razão Pura*, Kant sustenta aqui novamente a tese de que descurar a origem das representações e concentrar-se tão-somente na análise de conceitos internamente consistentes é o maior motivo pelo qual os metafísicos confundem a possibilidade lógica dos conceitos com sua referência a objetos e não compreendem que os princípios da ontologia devem ser sintéticos. Mas se considerarmos os princípios das ciências, diz Kant, teremos que se dividem:

1. *apenas conforme sua forma* – desse modo há uma intuição na qual nada se pode pensar, do mesmo modo que [há] conceitos que não entendemos porque nenhuma intuição nos foi dada. Uma ciência que contém [as] regras do pensar sem distinção de objetos é a lógica. Isto é, abstrai-se de todo conteúdo e dá-se apenas regras formais.

2. *conforme sua matéria* – uma ciência material (que possui efetivamente conteúdo) (conhecimento a priori de objetos) é uma ciência pura material da razão, ou *filosófica*, quando ela é conhecimento racional mediante conceitos (...) (Ak. XXVIII, p. 616).

<sup>23</sup> Não obstante a *Metaphysica* trata também de alguns dos temas já clássicos da metafísica especial: cosmologia (§§ 351-500), psicologia (§§ 501-799) e teologia natural (§§ 800-1000) (!?). Mas até agora ninguém parece ter percebido tal incongruência no texto de Baumgarten.

Assim, enquanto a Lógica abstrai de todo conteúdo, desconsiderando por isso a origem do mesmo, fornece apenas regras formais e é uma ciência puramente formal. Porém, considerando a origem vê-se que, embora uma ciência como a filosófica seja uma ciência pura, na medida em que conhece racionalmente mediante conceitos, ela nem por isso é meramente formal. Ela é bem antes uma ciência “material”, porque possui conteúdo, na medida mesma em que seus conceitos se referem a objetos. Quando a filosofia é uma ciência *pura* “com respeito aos objetos do conhecimento”, porém, “chama-se metafísica”; e ela é “pura”, quando envolve “conhecimento *a priori* de objetos” (grifo nosso). A Metafísica, além disso, também se chama *pura*, por sua vez, “na medida em que ultrapassa os objetos do sensível – portanto, [como] a ciência do suprassensível” (Ibidem). Mas neste caso ela é dogmática, porque seu “conhecimento a priori de objetos” é na verdade o erguer a *pretensão* de um conhecimento a priori de objetos que ultrapassam a esfera do sensível. A filosofia é, portanto, uma ciência pura da razão no sentido dogmático, quando ela toma o *inteligível* por objeto. Mas, bem entendida, a Metafísica é “(...) *applicata* (...) a ciência que contém em si o conhecimento racional puro dos objetos” (ibidem).

Desse modo, considerando a Metafísica desta maneira, à diferença da Lógica, como ciência “natural” e “pura” da razão, e como oposta à metafísica dogmática enquanto metafísica “aplicada”, Kant nos diz a seguir que ela possui dois objetos: “1) *natureza*, e 2) *liberdade*, a partir das quais se desenvolvem as outras duas partes da filosofia. A saber: a) a *doutrina pura da natureza* [que] é a Metafísica [propriamente dita]; [e] b) a *doutrina pura da liberdade*, [que é a] moral (...)” (ibidem).

Ora bem, o que caberia perguntar é se estas distinções encontram-se em Baumgarten. A resposta é clara: de maneira alguma. Restaria por avaliar até que ponto fazem parte da crítica transcendental ou não. Mas se bem que as definições e a classificação pareçam ser um pouco diferentes daquelas que aparecem na *Crítica da Razão Pura* e escritos sucedâneos, não seria muito controverso defender que se trata do mesmo espírito. Até aqui, pelo menos, Kant não parece ter se afastado de sua doutrina crítica. A terminologia, entretanto, se por vezes é diversa, pode dever-se ao fato de que Kant tenha aprofundado sua reflexão com sutilezas; ou ainda, pode dever-se ao escriba. A última distinção, porém, lembra claramente a distinção da Arquitetônica na KrV (B873ss) entre a metafísica da natureza e a metafísica dos costumes (sobre isso, veja-se Loparic 2003).

Um pouco mais adiante, mais uma vez sob o pretexto de elucidar a ontologia de Baumgarten, Kant aproveita a oportunidade para criticar Wolff. Define primeiro a “ontologia” como a “ciência que contém os conceitos a priori para o conhecimento das coisas” (Ak. XXVIII, p. 617), no que pareceria ser uma variante da definição baumgartiana, se não fos-

se porque logo a seguir Kant acrescenta: “Também é chamada Filosofia Transcendental, uma filosofia universal, [que ] contém os conceitos elementares e as proposições fundamentais” (ibidem). Trata-se claramente de uma alusão à tese kantiana da Analítica do entendimento como nova ontologia (cf. KrV A247/B303), e nesse sentido esta reformulação crítica da ontologia deve ser entendida como a retomada nas Lições de uma tese kantiana por excelência<sup>24</sup>. Esta retomada, por sua vez, acompanha-se de um argumento contra a classificação wolfiana da metafísica especial. Com efeito,

(...) se [a ontologia, ou filosofia transcendental] é seguida pela cosmologia, vê-se facilmente que a classificação não é totalmente correta. Ela (a filosofia especial) trata de todos os objetos dos sentidos (tanto do externo como do interno, por isso Somatologia (Física) e Psicologia [são] suas partes, [mas] contém Física e Psicologia apenas enquanto ciências racionais, não empíricas) – chama-se por isso *Metaphysica applicata*. Se computarmos a Psicologia pura, como uma parte, à cosmologia, a saber, na *Metaphysica specialis*, (a *generalis* é a Ontologia) (...) nada mais nos restará no fim do que *Cosmologia e Teologia* – [o] *universo e Deus* (Ak. XXVIII, p. 617).

Feita essa correção, porém, que parece afastar Kant da classificação wolfiana mantida na Dialética Transcendental da primeira Crítica, onde separava a psicologia da cosmologia e da teologia, o conceito de ontologia é retomado mais uma vez no sentido crítico de filosofia transcendental (Ak. XXVIII, p.617; cf. p.656), a saber, como aquela que se ocupa com as condições de possibilidade do conhecimento a priori dos objetos. Referindo-se à metafísica precedente, Kant reintroduz o argumento da finalidade moral de nossa disposição natural para a metafísica. Mas, devemos notar, o argumento não reaparece mais no sentido estrito que lhe era dado na *Crítica da Razão Pura*, na qual eu podia e em certo modo devia pensar a alma, objeto da psicologia, em função de uma destinação prática que supostamente se resolvia na célebre teoria dos postulados:

[A] *Ontologia* só estabelece aqueles conceitos [no original diz “objetos” (!?) – N. do T.] aos quais pode ser adequado um objeto da experiência. A razão, porém, tenta ascender ainda mais, até o suprassensível, o que acontece na *Cosmologia* e na *Teologia*. – *Cada conceito só se chama conhecimento se lhe corresponde efetivamente um objeto*. Somente nesse caso podemos conferir realidade objetiva a um conceito. As idéias de Deus [,] Liberdade (de certo modo como que a possi-

<sup>24</sup> Veja-se sobre isso o excelente trabalho de Portela (2001, pp. 63ss, 139ss). Cf. Carbajal Cordón 1985, pp. 53ss.

bilidade de leis morais) e Imortalidade constituem a totalidade que é objeto do suprassensível. – Se o propósito da metafísica fosse meramente especulativo, jamais teria sido elaborada; posto que por esse meio de modo algum poderíamos alcançar conhecimento, mas antes restrição e limites que não podemos ultrapassar (...). Este interesse adveio à Metafísica porque ela vai além dos limites da sensibilidade. Ela não pode se elevar acima dos sentidos *do ponto de vista especulativo*, mas [sim do] *prático*. Certamente não se teria dispendido o esforço com conceitos tão abstratos, se não houvesse o elevado fim de ascender a objetos que estão fora dos limites da experiência. Todos os objetos da experiência só podem ser conhecidos por nós como algo de condicionado. Ora, a razão aspira incessantemente a algo incondicionado; de resto ela nunca pode locupletá-lo. Esta aspiração produziu a Metafísica (Ak. XXVIII, pp. 617-618).

Agora bem, se atentarmos para o texto, veremos que apresenta a tese de uma ontologia imanente e da concomitante impossibilidade de encontrar objetos correspondentes para os conceitos transcendentis da cosmologia e da teologia. Não se entende bem, por isso mesmo, *de onde* Kant retira aqui a idéia de *imortalidade*, já que a é a psicologia que forneceria a idéia da alma como uma substância imortal; mas aqui, diferentemente da *Crítica*, conforme fora apontado acima, aquela fora assimilada à cosmologia. Assim, numa outra passagem um pouco mais adiante (Ak. XXVIII, p. 656) Kant diz que os “objetos de nossas idéias são *mundo e Deus* – por conseguinte, a cosmologia e a teologia”. Como se a alma e a psicologia que a toma por objeto de investigação não contassem mais – *como se a alma não fosse um objeto de nossa idéia*.

Em outra passagem (Ak. XXVIII, p. 669), não obstante, apesar da diferença com a Dialética Transcendental, Kant repõe de algum modo a psicologia em cena: diz que a cosmologia é “transcendental quando considera o mundo como o conjunto das substâncias {mediante a razão pura}”, e que “o mundo também pode ser objeto da metafísica; na medida em que [esta] trata do conjunto dos objetos dos sentidos”, dividindo-se em *somatologia e psicologia*. Agora, entretanto, como na *Crítica*, diz que *ambas*, somatologia e psicologia, *enquanto empíricas, não pertencem à metafísica* “como a somatologia [pertence] à cosmologia”, parecendo assim reintroduzir no esquema classificatório a psicologia racional. E logo a seguir, como na *Crítica*, reconhece que a doutrina do corpo e a doutrina da alma não podem ser conhecidas a priori sem que nosso conhecimento se torne transcendente.

Mais adiante (Ak. XXVIII, p. 679), Kant parece novamente reintroduzir a psicologia no cenário “dogmático” da metafísica especial – bem como reafirmar a identificação entre filosofia transcendental e ontologia:

“A filosofia transcendental é ontologia (...)”<sup>25</sup>. E depois (em Ak. XXVIII, p. 686) Kant ainda relativiza e questiona os argumentos dogmáticos em favor da imortalidade da alma e da perduração da personalidade, para logo em seguida (em Ak. XXVIII, p.688) reiterar um ensinamento crítico: que não podemos demonstrar a imortalidade, mas podemos refutar o materialismo – acabando por afirmar, de resto, que podemos dar uma *demonstração moral-teleológica*, do ponto de vista prático da teoria dos postulados.

Nesta situação, visto que Kant se ocupa de sua filosofia e a contrapõe à de Wolff e Baumgarten, seria o caso de empreender um estudo ulterior para colher e comparar todas as fontes, inclusive o conjunto das outras Preleções da mesma época (a *Metafísica K2* (anônima) e a *Metafísica Vigilantius* (K3) de 1794-95), a fim de verificar se a assimilação da psicologia racional à cosmologia racional ocorre mesmo, a despeito da posição das três *Críticas* anteriores. E, caso haja essa assimilação, verificar ainda se ela implica jogar por terra a teoria do paralogismos<sup>26</sup> (pelo menos a partir de 1792-93), ou se na verdade Kant apenas oscila ao comentar um texto cuja terminologia é escorregadia e com o qual não pode concordar, misturando-se por vezes sua convicção com a dos dogmáticos. Aqui, em todo caso, dados os limites da circunstância, não podemos oferecer um veredicto.

### À guisa de conclusão

Nosso escopo era mostrar que a circunstância formal de Kant ser obrigado a ensinar com base em compêndios, não significava necessariamente que não ensinasse sua própria filosofia. Na verdade, o exame de algumas passagens da *Metafísica Dohna* dedicadas a criticar o conceito leibniziano-wolfiano de metafísica mostrou que Kant ensina de fato sua própria filosofia. Mostrou também até que ponto a reformulação do conceito baumgartiano de ontologia está estreitamente ligado ao conceito de ontologia entendida como filosofia transcendental na primeira *Crítica*, entendida como uma *Analítica* do entendimento que fornece a condições de possibilidade do conhecimento a priori dos objetos da experiência. Neste sentido, antes de concluir minha exposição gostaria de encetar aqui um breve resumo do que a *Metafísica Dohna* oferece neste quesito.

Depois das passagens iniciais que comentamos, das páginas 621 a 651 na edição da Academia, Kant oferece uma série extensa, e por vezes

<sup>25</sup> Compare-se essa passagem de Ak. XXVIII, p. 679-80 com Ak. XXVIII, p.622.

<sup>26</sup> Isto pareceria ser um resultado muito diferente dos achados de Ameriks, autor do maior estudo que conheço sobre os paralogismos (cf. 2000, pp. xiiiiss).

pormenorizada, de críticas a teses e conceitos defendidos por Baumgarten, os quais parecem revelar sua origem no dogmatismo leibniziano-wolfiano. Críticas e comentários por ocasião dos quais Kant retoma sua própria concepção de ontologia e, o que é mais importante, abandona a ordem das matérias dada por Baumgarten para seguir apenas a ordem de sua tábua de categorias (mormente da página 626 em diante). Das páginas 615 a 622, afora as passagens que citamos e comentamos, Kant reapresenta teses e argumentos da primeira *Crítica*, sobretudo dos Prefácios, da Introdução, da teoria das Antinomias, e da seção sobre a “Disciplina da razão pura em seu uso polêmico”.

Se, portanto, no início Kant apresenta sua própria filosofia, depois alterna a exposição com esclarecimentos de sua própria doutrina e comentários críticos sobre a *Metaphysica* de Baumgarten e a ontologia wolfiana. O que é mais importante: das páginas 651 a 656, onde culmina a discussão sobre a Ontologia da Metafísica Dohna, Kant faz explícita e deliberadamente um resumo da *Crítica da razão pura* e concentra-se naquilo que é fundamental para a reformulação da ontologia nos termos de uma filosofia transcendental. De modo que, para finalizar esta apresentação, gostaria de citar uma passagem dessas páginas, cujo testemunho maior é mostrar *Kant ensinando Kant*:

Até agora apresentamos a Ontologia de modo dogmático, isto é, sem considerar de onde provém estes princípios (*Sätze*) a priori – agora vamos tratá-los criticamente. A questão aqui é saber: 1) como surgem conceitos a priori, 2) como são possíveis os princípios (*Sätze*) sintéticos que possuímos na ontologia. Deste modo, portanto, agora vamos tratar a Ontologia criticamente. –

#### Tratamento crítico da *Filosofia Transcendental*

Já mencionamos acima que a crítica da nossa própria razão pura depende sobretudo da questão: como juízos sintéticos a priori são possíveis? – aqui não se trata dos analíticos. Princípios sintéticos são ampliativos, dizem mais do que está contido no conceito. Como proposições empíricas são possíveis sinteticamente pode se discernir facilmente, a saber, pelo acréscimo de novas experiências. Mas como posso ir além do meu conceito, pensar mais do que posso pensar em seu conteúdo? Esta é a *crux philosophorum* [a cruz dos filósofos].

Como foi mencionado, para o conhecimento se requer intuição e conceitos ligados e não basta um sem o outro. Aquele que possui um conceito e não pode oferecer nenhum exemplo, por conseguinte, na verdade não possui nenhum conhecimento, e assim tampouco [constitui conhecimento] a mera intuição (representação singular). – Minha faculdade de me fazer intuições é passiva, meramente paciente; receptividade[.] O

pensamento requer, porém, auto-atividade, ação, é portanto a espontaneidade da faculdade de conhecimento. – A faculdade de conhecimento enquanto receptividade chama-se sensibilidade; enquanto espontaneidade, entendimento. Por conseguinte podemos nos fazer representações sensitivas e intelectuais. Portanto, na *Crítica da Razão Pura* (que nada é senão Propedêutica, exercício preliminar da filosofia transcendental) nos projetaremos duas partes: 1) a estética transcendental, que se ocupa da sensibilidade, 2) a lógica transcendental, que investiga os conceitos do entendimento puro (investigação transcendental da possibilidade do conhecimento) – Se algo é considerado como objeto da sensibilidade, chama-se *phenomenon*; se não se pode dar absolutamente na intuição, chama-se *nômeno* (Ak. XXVIII, p.651).

Considerando a riqueza destas alegações, não se entende como ainda se poderia afirmar com propriedade que Kant não ensinava sua filosofia.

Tampouco se entende por que Naragon e Ameriks optaram por não traduzir as primeiras Páginas da *Metafísica Dohna*, sendo tão importantes para reconstruir o conceito kantiano de metafísica nesta época da filosofia crítica.

## Referências bibliográficas:

### Fontes:

- Dohna Wundlacken, Heinrich L. A. zu, *Die Metaphysik nach den Vorlesungen des Herrn Prof. Kant*, in: *I. Kants Vorlesungen*, ed. pela Academia Alemã de Ciências, Berlin, Walter de Gruyter, vol. XXVIII (2/1), 1970.
- Kant, Immanuel, *Kants gesammelte Schriften*, ed. pela Preussische/depois Deutsche Akademie der Wissenschaften zu Berlin, Berlin, G. Reimer/depois W. de Gruyter, 1902-. Especialmente vol. XXVIII, compilado por Gerhard Lehmann, Berlin, W. de Gruyter, 1970.
- Kant, Immanuel, *Metafísica Dohna*. Traducción, notas e índice analítico de Mario Caimi, con Presentación y Estudio Conclusivo de María Jesús Vázquez Lobeiras, Salamanca, Ed. Sígueme, 2007.
- Kant, Immanuel, *Kant's Lectures on Metaphysics*, The Cambridge Edition of the Works of Immanuel Kant, translated and edited by Karl Ameriks & Steve Naragon, New York, Cambridge University Press, 1997.
- Kowalewski, Arnoldt (ed.), *Die philosophischen Hauptvorlesungen Immanuel Kants* (1924), Hildesheim, Olms, 1965 (H. L. A. zu Dohna Wundlacken, *Die Metaphysik nach den Vorlesungen des Herrn prof. Kant, 1792*, in: pp. 517-631).

### Literatura secundária:

- Ameriks, Karl, "Preface to the second edition", in: *ibid. Kant's Theory of Mind*, New Edition, Oxford, Clarendon Press, 2000, pp. v-xxxvi.

- Ameriks, Karl/Naragon, Steve, "Translators' Introduction", in: Kant 1997.
- Bonaccini, Juan A. *Kant e o problema da coisa em si no Idealismo Alemão*, Rio de Janeiro, Relume Dumará, 2003.
- Caimi, Mario, "Nota sobre la traducción", in: Kant (2007), pp. 12-14.
- Carbajal Cordón, Julián, "Kant y la fundamentación del discurso de la Metafísica", in: *Anales del Seminario de Metafísica*, n.XX, Ed. Univ. Complutense (Madrid), 1985, pp. 47-79.
- Carpenter, Andrew, *Kant's earliest solution to the Mind/Body problem*, Doctoral Dissertation, University of California at Berkeley, 1998, 317p.
- Caygill, Howard, *Dicionário Kant*, tradução de Álvaro Cabral, Rio de Janeiro, Zahar, 2000.
- Höffe, Ottfried, *I. Kant*, tradução de Christian V. Hamm e Valério Rohden, São Paulo, Martins Fontes, 2005.
- Johnson, Gregory R. "Kant on Swedenborg in the Lectures on Metaphysics" (Part 1), in: *Studia Swedenborgiana*, Vol. 10 October, 1996 Number 1. Disponível em [http://www.shs.psr.edu/studia/index.asp?article\\_id=71](http://www.shs.psr.edu/studia/index.asp?article_id=71) (acesso em 4-8-06).
- Johnson, Gregory R. "Kant on Swedenborg in the Lectures on Metaphysics" (Part 2), in: *Studia Swedenborgiana*, Vol. 10 May, 1997 Number 2. Disponível em [http://www.shs.psr.edu/studia/index.asp?article\\_id=72](http://www.shs.psr.edu/studia/index.asp?article_id=72) (acesso em 4-8-06).
- Johnson, Gregory R. "Kant's early metaphysics and the origins of the Critical Philosophy", in: *Studia Swedenborgiana*, Vol. 11 May, 1999 Number 2. Disponível em [http://www.shs.psr.edu/studia/index.asp?article\\_id=174](http://www.shs.psr.edu/studia/index.asp?article_id=174) (acesso em 4-8-06).
- Kobau, Pietro, "Che cosa è um ente?", *Rivista di Estética*, n.s., 22 (1/2003) XLIII, pp. 23-39.
- Kobau, Pietro, *Essere qualcosa. Ontologia e psicologia in Wolff*, Torino, Trauben S.A.S., 2004, 170p.
- Lehmann, Gerhard, in: *Kants gesammelte Schriften* (Akademie-Ausgabe), vol. XXVIII, pp. 1338-1372/vol. XXIX, pp. 1083-1103.
- Loparic, Zeljko "As duas metafísicas de Kant", in: Oliveira, Nythamar F. de e Souza, Draiton G. de (orgs.) *Justiça e política. Homenagem a Ottfried Höffe*. Porto Alegre, EDIPUCRS, 2003, pp. 305-18.
- Naragon, Steve "The Metaphysics Lectures in the Academy Edition of *Kant's gesammelte Schriften*", in *Kant-Studien* 91 (2000), Sonderheft, pp. 189-215.
- Naragon, Steve, *Kant in the Classroom: Materials to aid the study of Kant's lectures* (2006), in: [http://www.manchester.edu/kant/Notes/notes\\_Metaphysics.htm](http://www.manchester.edu/kant/Notes/notes_Metaphysics.htm) (acesso em 5-3-07).
- Portela, Luís C. Yanzer. *Por que a Crítica da razão pura é uma metafísica? Ensaio de uma defesa*, Dissertação de Mestrado em Filosofia, Universidade Federal da Paraíba, 2001.
- Pozzo, Ricardo, *Georg Friedrich Meiers «Vernunftlehre». Eine historisch-systematische Untersuchung*, Frommann-Holzboog, Suttgart-Bad Cannstatt, 2000.

- Schwaiger, Clemens, “Denken des «Uebersinnlichen» bei Kant”, in: Norbert Fischer (ed.), *Kants Metaphysik und Religionsphilosophie*, Hamburg, Felix Meiner, 2004, pp. 331-345.
- Vázquez Lobeiras, María J. “Metafísica y Crítica o ¿como es posible aprender a filosofar?” (Estudio Conclusivo), in: Kant (2007), pp. 121-161.
- Vázquez Lobeiras, María J. “Presentación”, in: Kant (2007), pp. 9-12.

### RESUMO

Há pouco tempo alguém fez menção de uma tese bastante conhecida dos historiadores e dos kantianos, qual seja, a de que, “como é de uso na sua época, Kant não expõe sua própria filosofia” (Höffe 2005:11). No entanto, não é isso o que constatamos ao examinar as *Preleções de Metafísica Dohna-Wundlacken*, ministradas por Kant no semestre de inverno de 1792/1793. Neste sentido, tomando como base o texto do curso transcrito por Dohna, a *Metafísica* de A. G. Baumgarten (que Kant discute e comenta em suas aulas) e a nossa própria tradução dos originais, sustentamos que *na Metafísica-Dohna Kant apresenta sua própria Metafísica*. Para tanto, em primeiro lugar, discutimos a crítica kantiana ao conceito wolfiano de Metafísica e destacamos o novo conceito proposto por Kant. Em segundo lugar, mostramos como Kant esgrime aqui várias teses e argumentos já presentes na *Crítica da razão pura*, deslocando assim o foco da discussão, de um comentário do texto de Baumgarten a uma exposição de sua própria filosofia. Por fim, tentamos avaliar em que medida essa discussão do conceito de metafísica permanece fiel aos ensinamentos da sua Filosofia Crítica.

### ABSTRACT

A famous scholar (Höffe 2005:11) remembered recently an old and well known thesis, which is generally accepted by Kantians and historians of philosophy. According to it Kant, *as was of use at his time, did not teach his own philosophy*. This is not the evidence, however, when we examine the Dohna-Wundlacken Lectures on Metaphysics, which Kant presented in the 1792-93 winter semester. If we take as base for analysis the text of the course transcribed by Count Heinrich L. A. zu Dohna-Wundlacken, a sharp and young student, and Baumgarten's Metaphysica (that Kant apparently discusses and comments in his lessons), we will see that the situation is totally different. In order to make it clear, we discuss first Kant's criticism to the Wolffian concept of Metaphysics and present some aspects of the new concept of Metaphysics proposed by Kant in the abovementioned text. Second, we point out how Kant did make use of theses and arguments already defended in the first Critique, thus dislocating the focus of his examination from an apparent commentary to Baumgarten's text to the exposition of his own philosophy. Finally, we try to evaluate to what extent Kant's concept of Metaphysics defended in this Lectures do remain faithful to the teachings of the critical philosophy.



## DELFIN SANTOS E HENRI BERGSON: PROXIMIDADE E DIVERGÊNCIAS<sup>1</sup>

*Magda Costa Carvalho*  
Universidade dos Açores

M. Delfim Santos, actuellement professeur à l'Université de Lisbonne, après avoir fait sa licence ès lettres avec Leonardo Coimbra est allé à Paris et a eu l'occasion d'expliquer à Henri Bergson les raisons de l'admiration dont il jouit dans certains cercles intellectuels au Portugal. Álvaro Ribeiro, «Bergson au Portugal», p. 228.

Delfim Santos nasceu no Porto, em 1907, e a sua obra constitui um dos momentos fundamentais do pensamento filosófico português contemporâneo. Dotado de um espírito inquieto e de uma formação filosófica de grande consistência, estudou nos grandes centros intelectuais europeus da época. Não obstante, e de acordo com alguns comentadores, Delfim Santos terá sido um dos pensadores portugueses menos acarinhados pela instituição universitária nacional. A incompatibilidade entre o jovem Delfim e Joaquim de Carvalho, na altura um dos mais eminentes professores da elite académica filosófica coimbrã, revelou-se já desde a frequência da licenciatura em Ciências Histórico-Filosóficas. A audácia e o inconformismo que desde muito cedo marcaram o espírito do pensador português, levaram-no, inclusivamente, a desafiar a autoridade filosófica do lente. Anos mais tarde, seria o próprio Delfim Santos a reconhecer, nesse seu acto inconsequente, ecos herdados de um outro repto ocorrido na mesma Universidade contra o peso do academismo e a consequente coloração institucional da Verdade: o arrebatamento do jovem Antero contra o veterano Castilho<sup>2</sup>. O clima ten-

---

<sup>1</sup> Texto elaborado no decorrer dos trabalhos de preparação da dissertação de doutoramento, ao abrigo de uma bolsa concedida pela Fundação para a Ciência e a Tecnologia.

<sup>2</sup> Cf. D. Santos, *Obras Completas*, IV, Fundação Calouste Gulbenkian, Lisboa, 1998, carta n. 15, a Álvaro Ribeiro, de 1 de Abril de 1932, p. 48.

deu a encrudescer com o acentuar desta quezília, o que, durante muito tempo, contribuiu largamente para que Delfim Santos permanecesse afastado do meio universitário português e fosse, posteriormente, conduzido para uma espécie de exílio académico forçado nas cadeiras de Pedagogia. Delfim Santos, um dos mais brilhantes espíritos filosóficos da geração de discípulos de Leonardo Coimbra, viu gorada qualquer possibilidade de ensinar Filosofia no meio universitário, sua autêntica vocação<sup>3</sup>, o que, felizmente, não o impediu de nos legar um *corpus* textual rico em problematização filosófica e onde se encontram espelhadas não só as suas inquietações enquanto indivíduo, mas sobretudo as dúvidas e angústias que perpassavam o saber filosófico, nacional e europeu, da época.

As viagens que empreendeu à Áustria e à Alemanha, ao abrigo de uma bolsa de estudos do Estado português, a fim de estudar o neo-positivismo vienense e a metafísica alemã contemporânea, abriram a sua mente a um conjunto de conhecimentos que jamais poderiam ter sido adquiridos nos limites das fronteiras portuguesas e apuraram um engenho filosófico já de si prodigioso. Em Outubro de 1935, a caminho de Viena, Delfim Santos demorou-se cerca de 10 dias em Paris e deixou-se seduzir pelos encantos das livrarias e alfarrabistas parisienses, onde se respirava Filosofia. Mas a estadia em Paris haveria de ficar marcada por um outro acontecimento de considerável repercussão não só no percurso filosófico do autor portuense, como também nos espíritos de alguns dos seus colegas geracionais: a visita à residência de Henri Bergson.

## 1. A aproximação de Delfim Santos ao bergsonismo

Uma das primeiras publicações de Delfim Santos intitulou-se “Dinamismo Espiritual” e surgiu no início de 1929, num periódico intitulado *Portugal Evangélico*. Por essa altura, o autor contava com apenas 22 anos de idade e frequentava a Universidade de Coimbra. Em pouco mais de página e meia, Delfim Santos constrói um texto de assumida confissão cristã em torno da noção de história e da interpretação que o sujeito constrói dos acontecimentos. Nesse contexto, o pensamento de Henri Bergson figura enquanto principal apoio teórico na apresentação da perspectiva do autor. A brevidade do escrito e a sua própria estrutura formal, composta por pequenos parágrafos de uma única frase cada, aproximam-no mais de um conjunto de anotações do que de uma reflexão filosófica ampla e fundamentada. Contudo, certo é que Delfim Santos escolheu o bergsonismo como modelo de pensamento para a estreia pública da sua “filosofia”.

<sup>3</sup> A este propósito, Rui Grácio refere-se a Delfim Santos como “um filósofo sem cátedra”, cf. “O pensamento pedagógico de Delfim Santos”, em *Delfim Santos: Octogésimo Aniversário. Comemoração*, Centro Cultural Delfim Santos, Lisboa, 1990, pp. 55-60.

“Dinamismo Espiritual” denuncia como suprema dificuldade na compreensão dos acontecimentos históricos a leitura fixista que deles necessariamente elaboramos, decomposição rígida e pretensamente definitiva do seu movimento gerador. Tal como o artista plástico que, ao pretender retratar os movimentos coreográficos da bailarina, imobiliza numa visão única e simples aquilo que, originariamente, é múltiplo e complexo, da mesma forma as interpretações históricas dissecam em fracções distintas o fluir temporal. Delfim Santos opõe a invencível tendência da inteligência humana para imobilizar, atitude fragmentária e estática, a uma outra propensão dinâmica que, contrariamente à primeira, busca o processo e não os resultados. É esta a atitude que procura captar a realidade no seu *devenir*<sup>4</sup>, que desce das imagens feitas retiradas da camada superficial dos acontecimentos até ao que lhes subjaz e que é, por isso, irreduzível a teorias e vocábulos.

O autor de “Dinamismo Espiritual” povoa a sua pequena reflexão de imagens e analogias elucidativas, levando-nos a considerar que a influência de Bergson se estende até a um estilo literário de escrita. Um dos exemplos escolhidos para ilustrar a visão tendenciosa que o homem apresenta da realidade consiste numa imagem musical: “Esqueceremos que, como acordes de uma melodia, os momentos antecedentes e sequentes se interpenetram, se sucedem no esvair escoante do tempo”<sup>5</sup>. Ouvimos ressoar nesta frase as inúmeras páginas do *Essai sur les données immédiates de la conscience*, obra de 1889, em que, a propósito da caracterização dos estados de alma, Bergson explica a sucessão da *duração* enquanto continuidade de interpenetração no tempo por contraposição à simples justaposição espacial de momentos instantâneos. No modo de funcionamento musical, explica Bergson, as notas organizam-se entre si e penetram-se de modo a formarem, em conjunto, uma multiplicidade una e indistinta. Uma multiplicidade que teimamos em espartilhar e cujo fluir permanentemente nos escapa. É a este propósito que o filósofo francês irá referir, anos mais tarde, *os hábitos cinematográficos da inteligência humana*<sup>6</sup> e será levado a concluir que, verdadeiramente, não existem fenómenos, ou seja, factos distintos recortados na continuidade do devir, sendo apenas em relação à inteligência que o real se retalha desta forma<sup>7</sup>.

Já em 1929, Delfim Santos revela algum conhecimento do léxico filosófico bergsoniano. Ainda que de extensão curta, o texto de *Portugal Evangélico* utiliza de forma rigorosa as noções de “vida” e de “matéria” e

---

<sup>4</sup> Delfim Santos utiliza o vocábulo francês.

<sup>5</sup> D. Santos, *Obras Completas*, I, p. 6.

<sup>6</sup> H. Bergson, *Œuvres*, Éditions du Centenaire, Paris, PUF, 2001, p. 759.

<sup>7</sup> Cf. *Ibidem*, p. 805.

referencia já o conceito de “*élan*”, aqui adjectivado como “libertário”. Enquanto impulso que cada homem deve perpetuar em *movimento de profunda interiorização espiritual*, o *élan* é apresentado por Delfim Santos como um método que experiencia a realidade no domínio da pura interioridade. Ainda que a brevidade do escrito não o permita assumir explicitamente, a identificação do *élan* com o esforço de antever, nos eventos históricos, a fugacidade da sua essência implica, em última análise, conotá-lo com a atitude que autenticamente capta o impulso originário da realidade. Parece-nos inegável que o ainda pouco tempo de convívio filosófico com Bergson condicionaram a leitura delfiniana e comprometeram a sua interpretação deste conceito em particular, mesclando-o com essoutro de *intuição*. O tempo e o amadurecimento especulativo do pensador português irão orientá-lo, nos anos que se seguem, para um maior rigor e farão do seu espírito, pelo menos até meados da década de 30, o lugar adequado à problematização das principais inquietações assumidas pelo bergsonismo.

### 1.1. A consolidação de alguns conceitos bergsonianos

Não foi, portanto, o episódio do encontro em Paris que marcou o despertar de Delfim Santos para o pensamento bergsoniano. Já antes de 1935, o filósofo português se encontrava a par das principais orientações deste ideário filosófico, em grande parte devido ao influente magistério universitário de Leonardo Coimbra. Segundo as diversas pistas deixadas na correspondência delfiniana, a presença de Bergson enquanto interlocutor privilegiado no seio das digressões filosóficas de Delfim Santos verifica-se já em 1932, precisamente um ano após a conclusão da licenciatura em Coimbra.

A 22 de Fevereiro desse ano, D. Santos desenvolve um entusiástico diálogo epistolar com Álvaro Ribeiro em torno das relações entre a “memória” e a “imaginação”. Ocupado, então, com o estágio pedagógico e com a preparação do exame de Estado para professor liceal – que haveria de concluir dois anos mais tarde –, Delfim Santos escreve ao amigo dando-lhe conta do estado das suas investigações no campo da psicologia acerca dessas duas noções. Para além de se encontrar em processo de estudo da obra de Maine de Biran, confessa ter dirigido igualmente as suas leituras para o pensamento de Aristóteles, mediado pelos trabalhos de Octave Hamelin<sup>8</sup>, e, ao contrário deste último, afirma não encontrar

<sup>8</sup> Filósofo francês que viveu entre 1884 e 1907, O. Hamelin construiu o seu pensamento segundo uma orientação intelectualista, procurando delinear uma perspectiva racional e lógica da existência. Uma das suas obras, publicada a título póstumo em 1931, intitula-se precisamente *Le Système d'Aristote*, devendo ser a ela que se reporta Delfim Santos.

motivos para defender, na obra do filósofo grego, a distinção entre aquelas duas noções. Para além disso, atesta o pensador português, “Bergson leva também à não distinção. A memória motora seria, na sua linguagem, a criação de hábitos contra a imaginação e a outra propriamente a imaginação”<sup>9</sup>. Esta breve passagem permite observar a proximidade de D. Santos com a obra de Bergson, nomeadamente com o desdobramento do conceito de memória presente em *Matière et Mémoire*, de 1896. Bergson concebe, por um lado, um conjunto de mecanismos que asseguram a nossa adaptação às situações presentes recorrendo a experiências passadas, *hábito mais do que memória*, precisa o filósofo; por outro, apresenta-nos o que ele entende por *memória verdadeira*, ou seja, uma potência [*puissance*] que retém e cataloga todos os nossos estados de consciência, à medida que os mesmos se vão produzindo, sendo o repositório de toda esta informação. A primeira, mais preocupada com procedimentos, não necessita de recorrer à imaginação; a segunda, espécie de arquivo de uma imensidão de conteúdos, invoca constantemente o passado sob a forma de imagens.

A familiaridade de D. Santos com estes conteúdos de *Matière et Mémoire* pode parecer desprovida de grande interesse se levarmos em conta dois aspectos importantes: em primeiro lugar, que o livro havia sido publicado há mais de três décadas; e, em segundo, que a elite intelectual portuguesa da época manifestava grande interesse pela produção filosófica francesa, hábito que recuava pelo menos à nossa Geração de 70. Contudo, um outro passo da correspondência delfiniana acrescenta mais alguns dados à tese de que a proximidade entre os dois pensadores não assume um registo meramente superficial: no primeiro dia de Abril do mesmo ano de 1932, Delfim Santos trocava impressões com Álvaro Ribeiro acerca da temática religiosa, manifestando a sua indignação diante das afirmações em que o colega apontava o politeísmo como último reduto religioso possível. E, recuando perante as propostas demasiado intelectualistas de A. Ribeiro, replica-lhe: “É só quando o homem ainda não é religioso que valoriza a inserção da inteligência na região da acção – no sentido de Blondel. Será preciso citar os místicos? Será preciso dizer que são eles o tipo do homem religioso activo? (Bergson tem alguma coisa a dizer-lhe a este respeito)”<sup>10</sup>.

Como facilmente se pode depreender, a carta revela quer a grande aproximação, quer o inegável interesse de Delfim Santos pelo pensamento do autor das *Deux Sources de la Morale et de la Religion*, obra de 1932 onde é explorada a temática religiosa, em especial a questão do misticismo, e onde Bergson apresenta a distinção entre as noções de *religião estática* e *religião dinâmica*. Contudo, este excerto ganha ainda

<sup>9</sup> D. Santos, *Obras Completas*, IV, carta n. 13, de 22 de Fevereiro de 1932, p. 45.

<sup>10</sup> D. Santos, *Obras Completas*, IV, carta n. 15, de 1 de Abril de 1932, pp. 48-49.

maior pregnância se sublinharmos que a referida obra havia sido publicada neste mesmo ano de 1932, o que denota a permanente actualização de D. Santos em relação às publicações do filósofo francês.

As interpretações delfinianas do bergsonismo foram alvo de um longo processo de maturação, sendo-nos hoje possível acompanhar alguns dos momentos mais importantes dessa caminhada. É o caso de uma outra carta a Álvaro Ribeiro, desta feita de Dezembro de 1932, em que Delfim Santos expõe algumas questões de índole epistemológica. O pensador português começa por explicar ao amigo os seus mais recentes interesses no estudo da ciência e a necessidade que encontrava de elaborar *uma crítica ao panmatematismo, à lógica e ao pensamento dedutivo*. A propósito dos equívocos científicos, D. Santos afirma que a orientação do seu pensamento vai no sentido de revalorizar a biologia ou da enunciação de métodos adequados aos fenómenos da vida e, parafraseando o título do livro bergsoniano, afirma existirem *deux sources de la pensée scientifique*<sup>11</sup>. Ainda que se trate de um pequeno trecho epistolar, longe de um adequado desenvolvimento filosófico do tema, é inegável que Delfim Santos nos permite ler nas entrelinhas um assumido parentesco com as linhas de força orientadoras da filosofia de Bergson, mormente com uma das ideias-chave de *L'Évolution Créatrice*: a clara distinção entre as estruturas constitutivas das ciências físicas e matemáticas, dirigidas para leituras fixas e estáticas do Universo, e o modo de funcionamento das chamadas ciências da vida, que impulsionam uma abordagem dinâmica dos seus objectos de estudo.

Mas Delfim Santos não se limita a fornecer-nos inúmeras provas do seu à-vontade em relação aos conteúdos propriamente ditos da filosofia bergsoniana. Também em relação à génese e contextualização da mesma, o pensador português revela um domínio considerável. D. Santos não só reconhece na filosofia de Bergson a influência de nomes como Jules Lachelier, pensador a quem é dedicado o *Essai sur les données immédiates de la conscience*, e Émile Boutroux, como chega inclusivamente a ocupar-se do estudo das obras dos dois autores<sup>12</sup>.

## 2. A sedimentação da filosofia de Bergson nos escritos de Delfim Santos

Para além dos vestígios do pensamento de Bergson mencionados quer na correspondência, quer nos primeiros escritos de Delfim Santos, em Junho de 1933 surge, na *Presença*, um texto intitulado “Dialéctica

---

<sup>11</sup> *Ibidem*, carta n. 22, pp. 56-57.

<sup>12</sup> Cf. D. Santos, *Obras Completas*, IV carta n. 42, a José Marinho, de 12 de Junho de 1935, p. 88.

Totalista”. Nesta reflexão, publicada ainda antes da visita à residência do filósofo francês, Delfim Santos perspectiva o afastamento que se vinha a operar no domínio filosófico face à lógica presente nas formulações de teor mecanicista, no que respeitava a pensar os domínios da Vida. Ainda que não cite explicitamente o nome de H. Bergson, o artigo revela uma aproximação intencional entre a visão de Delfim Santos e o pensamento de feição espiritualista<sup>13</sup>. O autor vincula aí a ideia de que o universo natural caminha no sentido de um processo gradual de espiritualização, tese que se encontra em perfeita sintonia com essa corrente da filosofia francesa. Segundo o espiritualismo, reside no espírito a explicação última da natureza, e o homem constitui-se como o único organismo capaz de garantir a passagem das formas inconscientes à plena e completa consciência.

Torna-se imediata a aproximação entre este excerto de “Dialéctica Totalista” e as palavras de *La Conscience et la Vie*, conferência de 1911, onde Bergson apelida o homem de *grande triunfo da vida*<sup>14</sup>, ou então com as páginas de *L'Évolution Créatrice* onde o filósofo afirma que é só com o homem que a consciência quebra os grilhões que a mantinham cativa nos determinismos biológicos e, conseqüentemente, se liberta: “Em qualquer outro lado que não no homem, a consciência se viu encurralada num impasse; só com o homem ela conseguiu prosseguir o seu caminho. O homem continua, então, indefinidamente o movimento vital, ainda que ele não traga consigo tudo aquilo que a vida contém em si mesma”<sup>15</sup>.

Através de uma apologia daquilo a que apelida como *a filosofia biológica*, Delfim Santos faz eco dos contributos de nomes como Colin, Driesch ou Cuénot, que ele considera co-responsáveis pelo projecto de libertação da biologia face a leituras determinísticas e estanques, projecto que, segundo a sua perspectiva, urgia ser adoptado pela própria filosofia. A biologia moderna é, então, apresentada como expressão por excelência das novas tendências que a ciência da época vinha paulatinamente a assumir, tendências estas que englobavam, por exemplo, o princípio de indeterminação e o critério de incerteza na física, e que se afastavam da clássica atitude *dominadora e exclusivista* dos homens de ciência do século anterior, escravos do mecanicismo. Delfim Santos desenvolve uma

---

<sup>13</sup> José Marinho não tem dúvidas em afirmar a proximidade dos conteúdos deste texto ao pensamento de Bergson, cf. “Delfim Santos e a filosofia situada”, em *Estudos sobre o pensamento português contemporâneo*, Lisboa, Biblioteca Nacional, 1981, p. 112.

<sup>14</sup> H. Bergson, *Oeuvres*, *La Conscience et la Vie*, p. 834.

<sup>15</sup> “Partout ailleurs que chez l’homme, la conscience s’est vu acculer à une impasse; avec l’homme seul elle a poursuivi son chemin. L’homme continue donc indéfiniment le mouvement vital, quoiqu’il n’entraîne pas avec lui tout ce que la vie portait en elle”, *Ibidem*, *L’Évolution créatrice*, pp. 720-721.

defesa do organismo sobre o mecanismo, insistindo que a renovação do pensamento vitalista passa pelo reconhecimento do perigo inerente à utilização hegemónica de noções matemáticas nos domínios concretos da vida. À semelhança de Bergson, o artigo refere-se à geometria como a *ciência do inerte*, aproximando-se da tese bergsoniana de que o parentesco entre o procedimento lógico-geométrico e a matéria inerte impede que os fenómenos evolutivos constitutivos da vida possam ser submetidos a um tratamento matemático. O lema de uma filosofia à imagem da biologia, que animou muitos pensadores do início do século XX – a começar por Bergson – encontra, assim, em Portugal um fervoroso adepto. Como exemplo desta viragem filosófica, Delfim Santos enuncia no seu artigo alguns nomes como Heidegger, Scheller, Whitehead, Le Roy ou Leonardo Coimbra, sendo perfeitamente legítimo acrescentarmos o do autor de *L'Évolution Créatrice*, sobretudo se tivermos em conta quer a afinidade confessada entre Bergson e Whitehead – que Delfim Santos viria a confirmar pessoalmente três anos mais tarde no encontro que teve com Bergson –, quer especialmente a presença substancial do bergsonismo no pensamento de Édouard Le Roy, cuja obra filosófica se assume, na sua grande maioria, como uma explanação crítica das posições estruturais da filosofia de Bergson.

Apesar de temporalmente situado nos escritos de juventude do filósofo, o opúsculo “Dialéctica Totalista” apresenta, nalguns aspectos, os núcleos embrionários do que viria posteriormente a constituir-se como a filosofia delfiniana. É o caso da recusa categórica de uma concepção fechada e parcelar da realidade e do homem em prol da abertura ontológica às diversas manifestações da existência. A noção de vida é aí sinónimo de *dependência total, recíproca e solidária com tudo e com todos* e o carácter específico da humanidade é identificado com os conceitos de correlação e de solidariedade. Seja a nível biológico, social ou ético, o homem garante a sua especificidade constitutiva pela manifestação constante de um modo de ser em relação, de uma modalidade aberta da existência. Esta perspectiva organicista ou *totalista*, como lhe chama o autor, mantém-se como um *Leitmotif* da sua filosofia posterior. Vamos encontrá-la, por exemplo, no escrito *Situação Valorativa do Positivismo*, de 1938, relatório das actividades desenvolvidas ao abrigo da bolsa de estudos em Viena. Ao analisar as orientações do neo-positivismo, o autor recusa a elaboração quer de um discurso parcelar pautado por um tom exclusivamente apologético quer, pelo contrário, por uma perspectiva puramente crítica. D. Santos procura situar a inclinação positivista diante do programa de estudos que a orienta e dos resultados que a mesma atinge reconhecendo, deste modo, o que contém de legítimo e justificado, mas também os aspectos onde a sua actividade encontra limites intransponíveis. No final do percurso deste texto de 1938, o filósofo português

encontra como conclusões quer a natureza relativa das leituras que o sujeito elabora sobre a realidade – face àquilo que ela de facto é –, quer a necessidade de perspectivizar esses diversos pontos de vista de uma forma dinâmica e orgânica. Neste contexto, D. Santos denuncia “a intromissão abusiva do pensamento na realidade e a sua vanglória na afirmação de que as criações do pensamento correspondem identicamente aos objectos do mundo real por ele pensados”<sup>16</sup>. Por detrás das suas palavras, é possível reconhecer a caracterização bergsoniana da potência intelectiva e a chamada de atenção levada a cabo pelo filósofo francês face à intransponível dificuldade inerente à reflexão humana perante uma concepção integral e autêntica da realidade. Bergson apela para as limitações intelectivas e, nesse contexto, concebe a actividade filosófica precisamente como a inversão do sentido habitual do pensamento<sup>17</sup>.

Mesmo depois da saída de Portugal, a filosofia de Delfim Santos trará sempre como um dos seus estandartes a compreensão pluralista do ser e a conseqüente consciência clara das diversas dimensões estruturantes da realidade<sup>18</sup>. A nosso ver, esta consideração pela *unidade orgânica*<sup>19</sup> do real, já presente em textos como, “Dinamismo Espiritual”, de 1929, e “Dialéctica Totalista”, de 1933, e que acompanha Delfim Santos até aos seus escritos de cariz pedagógico, paga um irrecusável tributo a Bergson.

## 2.1. O encontro em Paris

Nascido no mesmo ano em que Bergson fazia publicar *L'Évolution Créatrice*, em 1907, Delfim Santos experienciou uma adolescência e uma juventude perturbadas pela morte do pai e, aos 27 anos de idade, encontrava-se na posse das habilitações de professor liceal. É no ano seguinte que, a caminho de Viena, o filósofo permanece uns dias em Paris. Na sua mente ecoava um dos nomes da filosofia francesa da época que Delfim Santos mais respeitava e, paulatinamente, despertava na sua vontade o acalentado desejo de ir ao encontro desse grande vulto: Henri Bergson, então com 76 anos de idade e num estado de saúde já reconhecidamente debilitado. Na primeira carta que lhe dirige, Delfim Santos confessa ser-lhe impossível estar em Paris sem procurar Bergson e sem tentar infor-

---

<sup>16</sup> D. Santos, *Obras Completas*, I, p. 182.

<sup>17</sup> H. Bergson, *Œuvres*, Introduction à la Métaphysique, pp. 1421-1422.

<sup>18</sup> Num texto de tributo a Delfim Santos, escrito no ano da sua morte, J. Marinho caracteriza o pensamento de juventude do discípulo como uma *dialéctica da pluralidade* que, na sua fase de maturidade filosófica, se constituiu numa *fenomenologia da pluralidade*, cf. “A ontofenomenologia em Delfim Santos”, em *Estudos sobre o pensamento português contemporâneo*, Biblioteca Nacional, Lisboa, 1981, p. 120.

<sup>19</sup> D. Santos, *Obras Completas*, I, p. 171.

mar-se sobre o seu estado físico<sup>20</sup>. A força que imprimiu às palavras desta primeira missiva haveriam de permitir a Delfim Santos desfrutar *da grande hora e meia da sua vida*<sup>21</sup>.

Foi assim que, aos seis dias do mês de Outubro de 1935, após ter descoberto na livraria Alcan onde morava o filósofo francês, Delfim Santos se dirige ao número 47 do Boulevard du Beauséjour, com um espírito ansioso e repleto de emoção, na esperança de ver e conversar com Bergson. Na célebre carta que imediatamente escreve a J. Marinho a relatar tão venturoso evento – carta, aliás, de grande qualidade literária – Delfim Santos começa por dar conta da comoção que a simples contemplação da residência de Bergson fez despertar no seu espírito. A descrição do edifício não só faz jus aos seus excelentes dotes de escritor, como também pode ser perfeitamente apropriada por qualquer um de nós que hoje percorra as mesmas ruas em busca da mesma residência.

A casa, situada num bairro retirado do centro e numa rua sossegada e não larga, só com casas de um lado tendo em frente árvores ricas de frondes verdes que se dirigem para as janelas, é grandiosa, de janelas bem abertas, clara, o interior pintado de branco, portais envidraçados e uma bela porta de linhas rectas, como são todas as linhas desta casa moderna e *chic*. Em frente, e só separado por uma linha eléctrica de comboios, está o majestoso *Bois de Boulogne* com uma vida vegetal forte, rica, parecendo querer negar o seu torpor e afirmar agressivamente uma forma superior de *élan vital*<sup>22</sup>.

O que começa por ser apenas uma descrição física de grande valor estético, afirma-se, à luz da análise aqui ensaiada, como uma garantia da forte sintonia entre ambos os pensadores, uma espécie de palavra-passe codificada em que Delfim Santos, prestes a aceder ao reduto físico do seu *cher Maître* – como directamente lhe chama –, assume e revela quer a sua formação bergsoniana, quer um elevado conhecimento acerca dos fundamentos desta filosofia. A nossa argumentação não se encontra apenas cingida à utilização sintáctica da palavra “élan”, noção-imagem maior da

---

<sup>20</sup> Esta carta e outra datada de um mês mais tarde encontram-se actualmente na Bibliothèque Littéraire Jacques Doucet, em Paris, com a referência BGN-2209<sup>3</sup>/II-BGN-VI e estão ainda inéditas. Contudo, segundo informações colhidas na correspondência do autor, é muito provável que uma cópia da primeira tenha circulado, em Portugal, por alguns amigos de Delfim Santos. Os dois documentos foram por nós consultados no estudo que empreendemos do espólio do filósofo.

<sup>21</sup> *Ibidem*, D. Santos, *Obras Completas*, IV, carta n. 45, a Álvaro Ribeiro, de 6 de Outubro de 1935, p. 99.

<sup>22</sup> *Ibidem*, carta n. 44, de 8 de Outubro de 1935, p. 91.

filosofia de Bergson e que, por isso, poderia ser facilmente alvo de um reconhecimento generalizado e sem grande aprofundamento, mas estende-se ao que verdadeiramente subjaz à narração de Delfim Santos: uma compreensão e um domínio claros da distinção entre as noções de *vida vegetativa*, *vida instintiva* e *vida racional*.

“Torpor”, “instinto” e “inteligência” compõem os elementos constituintes do impulso vital comum a todos os seres vivos. Definem-se como três direcções divergentes de uma mesma actividade evolutiva que, sendo obrigada a cindir-se pelo confronto com a matéria, decompõe esse impulso em três tendências diferenciadas. Na linguagem de cariz literário em que educa os seus leitores, sem nunca sacrificar o rigor imprescindível ao discurso filosófico, Bergson refere-se a este élan com a imagem metafórica de uma forte corrente de ar que percorre um cruzamento: “[...] o élan original é um élan comum e, quanto mais remotamente nos reportarmos, tanto mais as diversas tendências aparecem como complementares umas das outras. Tal como o vento que atravessa um cruzamento se divide em divergentes correntes de ar, que não são mais do que um só e mesmo sopro”<sup>23</sup>. O élan vital, sendo responsável pela demarcação entre as espécies, uma vez que é causa profunda das variações regularmente difundidas, é simultaneamente garante de unificação ontológica entre tudo aquilo que tem vida. Demasiadamente próximo dos versículos iniciais do Livro dos Génesis para que a analogia passe desapercibida, o filósofo refere-se neste excerto à actividade primeira que tudo habita, caracterizada como originariamente simples<sup>24</sup>, como *um só e mesmo sopro*.

De regresso à descrição epistolar de que partimos, Delfim Santos expressa, por um lado, o carácter *visível* do élan vital, expresso nas árvores majestosas do bosque, e, por outro, a sua permanente dinâmica evolutiva em direcção a formas cada vez mais elevadas. É curioso o emprego do advérbio “agressivamente” pelo pensador português, que, mais uma vez, atesta o seu pleno conhecimento da doutrina bergsoniana. De facto, a actividade do impulso inicial não se cumpre de forma plácida e serena, mas, pelo contrário, afirma-se como um permanente combate diante dos obstáculos levantados pelo mundo material que, por sua vez, a impedem de

<sup>23</sup> H. Bergson, *Œuvres*, L'Évolution Créatrice, p. 538: “[...] l'élan originel est un élan commun et que, plus on remonte haut, plus les tendances diverses apparaissent comme complémentaires les unes des autres. Tel, le vent qui s'engouffre dans un carrefour se divise en courants d'air divergents, qui ne sont tous qu'un seul et même souffle”.

<sup>24</sup> Cf. *Ibidem*, pp. 803/804. Nestas páginas finais de *L'Évolution Créatrice*, Bergson já não fala de *élan*, mas de *espírito*. Sublinhe-se que, ainda em relação à analogia com o Génesis, no antigo hebraico as palavras “vento”, “sopro” e “espírito” diziam-se da mesma forma. Judeu atento durante grande parte da sua vida, católico por inspiração íntima numa fase de maior maturidade, é muito provável que Bergson tenha sido influenciado por este parentesco conceptual.

manifestar a plenitude do seu ímpeto criador originário. Este aspecto fica, de resto, bem patente na recorrente metafórica bélica da qual Bergson se socorre em *L'Évolution Créatrice*, por exemplo, quando se refere ao princípio vital como “um exército de pequenos obreiros”<sup>25</sup>, quando descreve a humanidade enquanto “um imenso exército que galopa ao lado de cada um de nós”<sup>26</sup> ou, numa passagem mais representativa, ao retratar a própria evolução do mundo organizado: “[...] o élan é finito e foi dado de uma vez por todas. Ele não pode ultrapassar todos os obstáculos. O movimento que imprime é ora desviado, ora dividido, sempre contrariado, e a evolução do mundo organizado não é mais do que o desenrolar desta luta”<sup>27</sup>.

Porém, a primeira tentativa de Delfim Santos para falar com Bergson não é plenamente sucedida e quem o recebe é Madame Louise Bergson, que justifica a impossibilidade do encontro com o estado de saúde do marido. Delfim Santos retira-se da residência do filósofo com alguma satisfação pelo muito que já tinha alcançado, mas decidido a chegar ainda mais perto do *Mestre*. É então que, nesse mesmo dia 6 de Outubro de 1935, do Hotel Trévise onde se encontrava instalado, Delfim Santos dirige a Bergson uma carta onde confessa o desejo de ver o homem que seria, na sua opinião, *o mais profundo pensador do nosso tempo*<sup>28</sup>. Documento de excelente qualidade para o estudo da influência de Bergson no pensamento português da época, esta carta é uma declaração confessa do valor conferido pelos discípulos de Leonardo Coimbra ao pensamento de Bergson. A curiosidade filosófica que animava esta geração levava-a a seguir tudo aquilo que sobre Bergson se publicava, em especial as obras de Jacques Chevalier e de Edouard Le Roy, bergsonistas confessos. Delfim Santos informa Bergson sobre a popularidade que a sua personalidade e filosofia gozavam em Portugal e dá-lhe conta da existência de professores de filosofia portugueses que se assumiam como autênticos discípulos do mestre francês. Abertamente, fala-lhe da filiação bergsoniana da obra de Leonardo Coimbra, do intenso estudo que o mesmo havia elaborado sobre a filosofia de Bergson e de como o seu

---

<sup>25</sup> *Ibidem*, p. 686.

<sup>26</sup> *Ibidem*, p. 725.

<sup>27</sup> *Ibidem*, p. 710: “[...] élan est fini, et il a été donné une fois pour toutes. Il ne peut pas surmonter tous les obstacles. Le mouvement qu’il imprime est tantôt dévié, tantôt divisé, toujours contrarié, et l’évolution du monde organisé n’est que le déroulement de cette lutte”.

<sup>28</sup> No Outono de 1938, três anos decorridos após o encontro com Bergson, Delfim Santos publica na revista *Luminar*, no México, um artigo em que descreve este mesmo encontro e cujo conteúdo se aproxima grandemente da carta enviada para Portugal. Porém, nesse escrito, talvez devido ao distanciamento que o tempo e o contacto com o pensamento alemão proporcionaram, Bergson é já mencionado como “el más grande filósofo de nuestro mundo latino actual”, D. Santos, *Obras Completas*, I, p. 197.

magistério orientava toda uma geração de pensadores para as principais inquietações filosóficas do projecto bergsoniano. Uma vez mais, ressalta à vista que o grande objectivo de Delfim Santos residia na sua missão mediadora, advertindo *o mais profundo pensador do nosso tempo* acerca do trabalho realizado em prol da filosofia bergsonista pelo *mais profundo pensador português de hoje*: Leonardo Coimbra<sup>29</sup>.

Delfim Santos termina a sua primeira carta manifestando algum pesar pelo desencontro, mas contente por ter ao menos estado perto de Bergson, por ter tido a possibilidade de conhecer a esposa do filósofo – tal como se lhe refere, a pessoa que havia permitido, ao acompanhar Bergson, a concretização de toda a sua obra – e acrescenta a esperança acalentada de ainda conseguir conversar com o Mestre.

De tal modo a carta deve ter impressionado Bergson que, no dia seguinte, a 7 de Outubro, Delfim Santos recebeu, com extrema comoção, um telefonema de Madame Bergson a marcar uma reunião com o marido para o dia 8<sup>30</sup>. Não estaremos a exagerar se atribuirmos feições quase místicas ao estado de espírito de Delfim Santos no momento do encontro. É, aliás, ele próprio quem o insinua: “Há um misto de tristeza profunda, dolorosa e de emoção crescente de *joie* espiritual neste contacto de êxtase”<sup>31</sup>. Mais uma vez, a escrita delfiniana fornece-nos uma ponte subtil entre o espírito do seu autor e o bergsonismo, precisamente através do conceito de alegria (*joie*) que o próprio tem o cuidado de sublinhar. Por detrás de um simples desassossego interior, perfeitamente compreensível no âmbito de uma juventude (etária e filosófica) que se contemplava diante de um nome sonante do pensamento internacional da época, Delfim Santos derrama a semente do seu crescente interesse pela filosofia de Bergson na utilização do conceito de *alegria*.

Esta noção, tal como é descrita em *La Conscience et la Vie* – conferência proferida por Bergson em 1911 –, assume um papel de relevo na mundividência do filósofo por representar o sinal que nos é fornecido

---

<sup>29</sup> Pelo quarto parágrafo da carta n. 46 de Delfim Santos a José Marinho, possivelmente de Novembro de 1935, percebe-se que a atribuição a Leonardo Coimbra do epíteto de “mais profundo pensador português de hoje” veio a causar alguma polémica no meio português (cf. *Ibidem*, IV, p. 100).

<sup>30</sup> Apenas com base nalgumas conjecturas a que nos permitimos após o estudo destes textos, é bem possível que Bergson tenha antevisto no entusiasmo de Delfim Santos a possibilidade de transformar o visitante num mensageiro que, mais do que levar a sua palavra para destinos distantes, contribuisse para dissipar algumas leituras menos adequadas da sua filosofia que se iam propagando. Esta ideia é-nos sugerida pelo rumo que a conversa assume quando os dois abordam o conceito de intuição. Para além disso, é o próprio Delfim Santos que reconhece a singularidade do acontecimento, uma vez que, devido ao seu estado de saúde, Bergson não recebia ninguém (cf. nossa nota 45).

<sup>31</sup> D. Santos, *Obras Completas*, IV, carta n. 44, a José Marinho, de 8 de Outubro de 1935, p. 91.

pela natureza sempre que o sentido final da vida se cumpre. Quando Bergson se refere à significação última da existência, ao êxito supremo da vida, é para o conceito de *criação* que o seu pensamento aponta. E esta acção de “chamar qualquer coisa à vida” não se aplica apenas em momentos de grandeza moral ou de invenção artística. Seja no caso de uma mãe diante do filho que criou física e moralmente, seja no de um comerciante face ao florescer dos seus negócios, de um artista que põe em prática uma ideia concebida ou do cientista a braços com uma nova descoberta<sup>32</sup>, em todas estas situações, atesta Bergson, se experimenta uma alegria grande, verdadeira, triunfal, divina: “Aquele que está seguro, absolutamente seguro, de ter produzido uma obra viável e durável, esse não tem já qualquer necessidade do elogio e sente-se acima da glória, porque ele é criador, porque o sabe, e porque a alegria que experimenta é uma alegria divina”<sup>33</sup>. A certificação interior da chegada ao cume do percurso da vida, a concretização plena do acto criador, é caracterizada em *Le Possible et le Réel* – ensaio de 1930 – como a experiência do absoluto na realidade quotidiana, a revelação, ao alcance de cada um de nós, da movente originalidade das coisas. Ao mesmo tempo que nos inunda de uma suprema alegria, este encontro com o absoluto fortalece-nos de dentro para fora ao fazer-nos participantes da grande obra de criação originária, permite-nos assumirmos a criação de nós mesmos e abre-nos para a dimensão do bem agir.

É como se estivesse face a esta revelação originária que Delfim Santos se sente quando, por fim, vislumbra Bergson e com ele enceta hora e meia de diálogo. A já referida carta a José Marinho datada de 8 de Outubro<sup>34</sup> e outra a Álvaro Ribeiro, escrita oito dias depois, dão conta de toda

---

<sup>32</sup> Os exemplos citados são do próprio Bergson.

<sup>33</sup> H. Bergson, *Œuvres*, La Conscience et la Vie, p. 833: “Mais celui qui est sûr, absolument sûr, d’avoir produit une œuvre viable et durable, celui-là n’a plus que faire de l’éloge et se sent au-dessus de la gloire, parce qu’il est créateur, parce qu’il le sait, et parce que la joie qu’il en éprouve est une joie divine”.

<sup>34</sup> O próprio Delfim Santos se surpreende com o efeito que esta primeira carta escrita a Bergson produziu no meio português. De tal forma que, de Portugal, surge o pedido para a publicação da sua *epístola reveladora*, como ele próprio a apelida. Delfim Santos opõe-se de imediato, receando o tom demasiado “afectivo” da carta e afirma que contava ainda voltar a visitar Bergson, só depois se justificando uma publicação sobre o autor, (D. Santos, *Obras Completas*, IV, pp. 100-101). Acrescente-se, desde já, que o segundo encontro planeado com Bergson nunca chegou a realizar-se. Numa carta de 22 de Agosto de 1937, escrita a José Marinho a propósito do Congresso Descartes, Delfim Santos afirma no *Post-scriptum* que um grande cansaço físico e emocional o havia feito sair de Paris mais cedo do que tinha inicialmente planeado e que, por essa razão, não tinha visitado *ainda* Bergson, (cf. D. Santos, *Obras Completas*, IV, p. 140). Será que, dois anos decorridos, D. Santos não encontra já nas suas novas orientações especulativas um incentivo suficiente para dar continuidade ao diálogo com Bergson?

a ambiência, bem como das temáticas enunciadas e do rumo que a conversa assumiu. O estado de saúde do filósofo francês impressionou duplamente D. Santos: por um lado, pelo contraste entre o vigor espiritual e a degradação física do homem e, por outro, pela forma como Bergson contornava essa dificuldade e se entregava à conversa com toda a simpatia e elevação. O relato delfiniano vai ganhando em densidade especulativa e, nalguns parágrafos, pode mesmo assumir-se como um instrumento metodológico de inestimável valor no estudo do percurso do próprio Bergson. O pensador francês tece considerações sobre o estado actual da filosofia, sobre nomes do pensamento e da cultura da época, sobre o método com que realizava e produzia os seus trabalhos, sobre o futuro da própria filosofia. No artigo para a revista *Luminar* que descreve o encontro, Delfim Santos revela uma certa inquietação que o Mestre lhe havia confiado diante dos equívocos difundidos na época sobre alguns dos conceitos fundamentais da sua filosofia, em especial sobre o conceito de *intuição*, a que adiante regressaremos.

A possibilidade excepcional de ouvir o filósofo falar da sua obra fez de Delfim Santos um caso único no panorama contemporâneo português, concedendo-lhe um outro olhar sobre o pensamento de Bergson. Cerca de um mês mais tarde, já na posse do exemplar da obra *A filosofia de Henri Bergson* de Leonardo Coimbra que havia prometido enviar a Bergson, Delfim Santos dirige nova missiva ao filósofo francês, aproveitando o momento para fazer o balanço do encontro de Outubro. É então que confessa que a audição das suas explicações consistiu, para ele, na revelação da unidade profunda da sua obra, e que a simples contemplação da imagem do filósofo o ajudou a procurar a intuição radical do seu pensamento. O entusiasmo empurrava Delfim Santos para o rasto de Bergson, chegando mesmo a confessar ao pensador de *L'Évolution Créatrice*, nessa carta de Novembro de 1935, encontrar-se a preparar um pequeno ensaio sobre a sua filosofia, contando utilizar para o efeito os próprios relatos aquele lhe havia feito na primeira pessoa. Três anos mais tarde, em carta a Pedro Gringoire, responsável pela revista *Luminar*, ao disponibilizar o seu artigo sobre a visita ao filósofo francês para o volume que aquele periódico estava a organizar em homenagem a Bergson, Delfim Santos é peremptório no balanço que faz acerca da importância e da singularidade do encontro, sublinhando que Bergson dificilmente recebia visitas.

O trabalho sobre a filosofia de Bergson nunca chegou a ver a luz do dia. Porém, as referências ao *maior filósofo do mundo latino actual* não deixaram de ser uma constante ao longo do percurso filosófico de Delfim Santos.

### 3. Depois do encontro: ecos que perduraram

O efeito que a conversa com Bergson provocou no pensamento de Delfim Santos ter-se-á estendido para lá deste ano de 1935, tendo sido provavelmente sempre por ele iluminado e esclarecido. Todavia, é inegável o desvanecimento de grande parte do entusiasmo que encontramos nas linhas epistolares daquela época. O amadurecimento filosófico do pensador português, propiciador de um maior distanciamento crítico, e o estudo intensivo e continuado de outras correntes filosóficas da época, mormente pertencentes à filosofia alemã, permitiram a descoberta de novas formas de pensar e proporcionaram uma renovada disposição e arranjo das problemáticas e temáticas especulativas. Assim sendo, a mudança gradual de atitude que verificamos nos escritos de Delfim Santos face à filosofia de Henri Bergson concretiza-se com uma certa naturalidade.

A análise aos textos delfinianos onde Bergson e/ou o bergsonismo são mencionados, após 1935, sugere-nos uma divisão dos mesmos em duas fases essencialmente distintas: no primeiro período, compreendido entre o encontro em Paris e meados da década de 40, a filosofia de Bergson é indiscutivelmente apresentada como um momento incontornável do pensamento contemporâneo. Esta é a época em que as sementes lançadas até ao momento do feliz encontro produzem frutos evidentes. No segundo período, que compreende toda a década de 50, as ocorrências do bergsonismo nos textos de Delfim Santos surgem em grande parte a propósito da filosofia de Leonardo Coimbra e com o intuito fundamental de acentuar o antibergsonismo do antigo Mestre português. Esta época coincide com a recusa e a desvalorização filosófica delfiniana diante do pensamento francês, em prol de outras expressões especulativas como sejam a inglesa e, sobretudo, a alemã e, nesse contexto, a filosofia de Bergson surge já no horizonte de uma atitude totalmente distinta, tornando-se alvo de uma crítica acesa e generalizada<sup>35</sup>.

Leonardo Coimbra havia falecido prematura e inesperadamente em 1936, resultado de um fatal acidente de viação, e seria necessário que decorressem alguns anos para que a cultura portuguesa, feito o luto do pensador, permitisse o afastamento necessário à realização de diversas iniciativas de evocação póstuma. É o caso do volume, aparecido em

---

<sup>35</sup> Uma vez que estudamos aqui o percurso mental de um pensador, é certo que esta divisão temporal dos seus textos pode insinuar uma certa arbitrariedade. Porém, sublinhamos, ela é meramente o resultado de uma análise hermenêutica dos textos do autor, orientada por um objectivo específico, e não oculta qualquer pretensão de querer impor-se como indiscutível grelha de leitura *a priori* do percurso mental de Delfim Santos.

1950, *Leonardo Coimbra – Testemunhos dos seus contemporâneos*, onde Delfim Santos apresenta, também ele, uma importante contribuição. Nesta data, e já com um pensamento plenamente desenvolvido, maturado nos grandes centros de cultura filosófica germânica e resultado do estudo ao lado de nomes como Schlick, Husserl ou Hartmann, Delfim Santos adota posições radicalmente distintas daquelas que havia exibido na década de 30.

Para além disso, recorde-se que a partir de 1943 a carreira académica do autor de *Fundamentação Existencial da Pedagogia* sofre uma alteração de sentido, uma vez que se torna 1.º assistente de ciências pedagógicas na Faculdade de Letras da Universidade de Lisboa. Do árduo processo das relações entre Delfim Santos e a instituição universitária filosófica portuguesa, já acima referenciado, resultou um desvio para a área de estudos da pedagogia. Assim sendo, ainda que jamais tenha renunciado aos seus interesses filosóficos ou à presença da filosofia na sua produção bibliográfica, certo é que a partir dessa época – com maior expressão depois de 1950, ano em que Delfim Santos sobe à cátedra em Ciências Pedagógicas –, o seu *corpus* textual desenvolve-se substancialmente em torno de obras com uma acentuada feição didáctico-pedagógica<sup>36</sup>. Trata-se, inegavelmente, de uma viragem perfeitamente justificável se levarmos em conta as exigências que uma carreira académica a este nível acarreta. Assim sendo, a nossa proposta hermenêutica limita o segundo período de análise dos textos delfinianos no final da década de 50, ainda que o autor apenas tenha falecido em 1966, precocemente, à semelhança do sucedido com o seu mestre Coimbra.

---

<sup>36</sup> Cristiana A. S. Paszkiewicz acompanha a posição de alguns comentadores da filosofia delfiniana como, por exemplo, José Marinho, e afirma que a dimensão pedagógica do pensamento de Delfim Santos não se deve exclusivamente às imposições inerentes à sua situação académica, mas que o seu pensamento filosófico tendeu naturalmente para uma antropologia filosófica, sendo esta a base do seu pensamento pedagógico, cf. *A filosofia pedagógica de Delfim Santos*, INCM, Lisboa, 2000; *Idem*, “A filosofia em Delfim Santos: trajectória de um pensamento”, em *História do Pensamento Filosófico Português*, dir. de Pedro Calafate, volume V: o século XX, tomo 2, Caminho, Lisboa, 2000, pp. 425-433.

Esta é, sem dúvida, uma posição permitida e até sugerida pela análise dos conteúdos da obra do autor. Porém, não podemos deixar de reiterar que, a nosso ver, a situação académica que se deparou a Delfim Santos terá catalisado um processo que, de outro modo, não teria sido cumprido da mesma forma. Basta que levemos em conta que as motivações académicas e os estímulos especulativos inicialmente sofridos pelo filósofo português, que ele magistralmente assimilou e desenvolveu na sua obra, pouco ou nada tinham a ver com a área da pedagogia. Acrescente-se apenas um último argumento a favor da nossa posição: o ano de 1943 assinala, para D. Santos, quer a sua nomeação como 1.º assistente de ciências pedagógicas, quer a sua primeira publicação que assume explicitamente uma temática educativa. Referimo-nos ao texto “A finalidade da educação”, que veio a lume em Fevereiro desse ano, no *Diário Popular* de Lisboa.

### 3.1. Entre Paris e os anos 40

Um dos aspectos que tornou característico o itinerário intelectual de Delfim Santos prende-se com a forma como o percurso geográfico cumprido pelo filósofo contribuiu largamente para o delinear das suas escolhas filosóficas. Segundo o que afirma na primeira carta a Bergson, em 1935, D. Santos confessa não ter sido sua a opção pelo estudo do movimento neo-positivista vienense, tendo inicialmente considerado desinteressante a tarefa a que a bolsa se destinava. A caminho da Áustria, o pensador português transportava apenas a certeza de que, com a investigação que estava prestes a iniciar, iria ao menos cumprir um trabalho de cariz filosófico. E, desta feita, à saída das fronteiras portuguesas, Delfim Santos mantinha explícitas as orientações filosóficas com que se havia formado na Universidade de Coimbra. Por aquilo que hoje sabemos acerca da sua estadia em França, podemos concluir que nutria uma profunda simpatia para com o pensamento de feição espiritualista e que, conseqüentemente, concordava com as linhas de força do bergsonismo. As duas cartas endereçadas de Viena a Álvaro Ribeiro, ainda no decorrer do ano de 1936, onde os comentários urdidos em torno de Bergson se apresentam inteiramente consonantes com o registo testemunhado em Paris, constituem peças fundamentais à compreensão do lugar que aquela filosofia ocupava, na época, no pensamento de Delfim Santos.

Ainda hesitante entre a influência da filosofia francesa – sobejamente conhecida e comentada pela cultura portuguesa responsável pela sua formação académica, mas pouco relevante no meio em que agora se encontrava –, e a filosofia alemã, em que as dificuldades da língua representavam um obstáculo difícil de contornar, Delfim Santos sentiu logo nos primeiros meses após a chegada ao novo país a angústia e o desespero da súbita ausência de referências. “Tendo de lutar nos primeiros meses com uma língua difícil – afirma o pensador – e num período da vida em que, para mim, não tinha sentido vencer dificuldades pelo hábito, pela repetição de coisas não claras e só justificáveis também pelo hábito, passei assim parte do primeiro trimestre oscilante entre a filosofia em francês que me era fácil, e a filosofia em alemão que me era difícil”<sup>37</sup>.

Porém, aos poucos a semente que havia sido lançada à terra foi germinando, habituando-se às novas condições de vida, transformando em solo fértil o que a princípio parecera um chão rochoso e estéril. Delfim Santos assume a sua escolha e deixa-se encantar pelo pensamento alemão, reconhece-lhe o valor e procura aprofundar as estruturas especulati-

---

<sup>37</sup> D. Santos, *Obras Completas*, IV, carta n. 49, a Álvaro Ribeiro, de 9 de Março de 1936, p. 110.

vas desta novidade filosófica: “Por fim aboli a filosofia em francês e passei a viver na filosofia em alemão. E assim estou já há tempos naturalmente mais contente e muito mais feliz do que nos primeiros meses”<sup>38</sup>. O pensador compreende não só que o inicial hermetismo do pensamento alemão não passava, afinal, de uma aparência enganadora, como principalmente que seria este o habitat natural adequado ao pleno florescimento do seu pensamento. Desta forma, a sua situação geográfica favoreceu e determinou as inclinações e as escolhas filosóficas assumidas pelo pensador a partir do início da década de 40.

O paralelismo entre o ambiente filosófico em que Delfim Santos se encontrava e as suas próprias inclinações especulativas torna-se tão mais peculiar quanto observarmos a rápida inversão de sentido do seu pensamento. Contudo, na auto-análise empreendida pelo próprio pensador, esta alteração esteve relacionada com uma ordem de razões que extrapolam o plano do meramente fortuito. “Entrar no mundo germânico para estudar a filosofia alemã pode ser muito justamente a aspiração de *completar* certas ideias que vivem em nós e a que falta *qualquer coisa* para se exprimirem como seria necessário. Foi esse pouco mais ou menos o meu caso”<sup>39</sup>.

Da persistência em manter-se em contacto com a filosofia francesa, Delfim Santos avança para a posição diametralmente oposta e, no período de um mês, evolui do agrado para o desgosto por uma cultura que, aos seus olhos, se constituía por uma camada de *aparência, superficialidade e insinceridade*. Evidenciando um temperamento de carácter hiperbólico, as suas cartas criticam as mais díspares manifestações daquilo a que chama *o espírito francês* e, quanto à filosofia francesa propriamente dita, embora de forma bastante lacónica, contesta a sua obstinação por Platão, glosado pelo idealismo cartesiano, em detrimento de Aristóteles.

Apesar de tudo, mesmo diante da sedução e do fascínio da nova amada, Delfim Santos faz a sua profissão de fé filosófica e não deixa que se desvançam algumas das suas antigas relações. Movido com certeza já pelas inclinações neo-positivistas, confessa o interesse subjacente à filosofia de Hume. Contudo, ao elencar os seus filósofos de eleição, menciona Aristóteles, Leibniz, Hegel e *Bergson*<sup>40</sup>. Seguro daquilo que se adequava e interessava ao seu modo de pensar, o autor portuense considera estar longe de alimentar um adultério filosófico ao insistir em manter o compromisso com ambas as partes. E resolve a questão desvinculando Bergson do pensamento francês: “Bergson, como sabe, não é propriamente um filósofo francês. E é Sérgio quem tem razão quando o critica em

---

<sup>38</sup> *Ibidem*.

<sup>39</sup> *Ibidem*, carta n. 50, a Álvaro Ribeiro, de 5 de Abril de 1936, p. 113.

<sup>40</sup> Cf. *Ibidem*, carta n. 49, de 9 de Março de 1936, a Álvaro Ribeiro, p. 111.

nome do *idealismo francês*. E nós não estamos com Sérgio, *porque não estamos com a França*<sup>41</sup>. O argumento para um corte tão flagrante com a França, e com tudo aquilo que ela representava a nível filosófico, forneceu-o Delfim Santos através de Aristóteles, baseando a sua proposta no regresso a uma leitura aristotélica pré-tomista. E relembra que o espiritualismo francês, *a corrente francesa que nos interessa*, segundo as suas palavras, Maine de Biran, Ravaisson, Bergson, se dedicou à meditação do Estagirita. Delfim Santos faz mesmo questão de salientar que a primeira produção académica bergsoniana foi consagrada a Aristóteles, precisamente a tese sobre *L'Idée de lieu chez Aristote*<sup>42</sup>.

Delfim Santos tinha plena consciência de que criticar a França era criticar Portugal, que insurgir-se contra a cultura gálica significava protestar contra a cultura lusa, e sugere, por isso, que o espírito português permute também ele o patronato francês por um patrocínio alemão ou inglês: “(Aqui ninguém compreende que estejamos tão ligados à França). É a filosofia francesa em confronto com a inglesa... Não; *temos* de fazer uma torsão para a Inglaterra ou para a Alemanha. A filosofia francesa é pobre, tem apenas uma linha de evolução. Os grandes problemas estão lá tão diminuídos...”<sup>43</sup>. Só nessa conversão residiria, segundo a sua perspectiva, a salvação da filosofia portuguesa.

A continuação dos estudos de Delfim Santos, as produções filosóficas a que se foi dedicando com o passar dos anos e as cartas que, a partir da Europa, foi endereçando aos seus amigos e colegas geracionais mais próximos, não negaram exibir vestígios e marcas indeléveis do significativo à-vontade com que se revestia o seu convívio especulativo com Bergson. Delfim Santos dá mostras de dominar com especial mestria os conceitos fundamentais do pensamento bergsoniano, quer no que respeitava à análise de trabalhos alheios, como é o caso dos comentários que dirige a Sant’Anna Dionísio sobre um livro que o próprio havia escrito; de um congresso internacional de filosofia, como aquele a que assistiu no ano de 1937 em Paris; ou ainda das suas próprias reflexões filosóficas<sup>44</sup>. Através desses escritos é-nos possível compreender que a mundividência

<sup>41</sup> *Ibidem*, carta n. 50, de 5 de Abril de 1936, a Álvaro Ribeiro, p. 115.

<sup>42</sup> Ainda sobre esta obra de Bergson, sublinhe-se a seguinte passagem de uma carta de Delfim Santos a Joaquim de Carvalho, que deve certamente alimentar em nós algum orgulho filosófico nacional: “Já em Paris, Bergson, a quem visitei, me tinha dito que para a sua tese de doutoramento sobre Aristóteles tinha lido e estudado com muito proveito os nossos comentadores”, *Ibidem*, carta n. 158, de 12 de Abril de 1940, p. 293.

<sup>43</sup> *Ibidem*, p. 115.

<sup>44</sup> Para além do conhecimento das estruturas conceptuais do pensamento de Bergson, Delfim Santos também demonstra, em diversos momentos, conhecer a fundo as principais obras do autor. Veja-se, a título exemplificativo, *Obras Completas*, I, pp. 262, 301; IV, p. 199.

bergsoniana nunca deixou de contar entre os formadores do pensamento de Delfim Santos. Atentemos apenas em dois dos muitos exemplos que a sua obra nos legou.

### a) *Acção e pensamento*

Em 1938, Delfim Santos publicou, de novo na *Luminar*, um testemunho das impressões que lhe causara a presença no IX Congresso Internacional de Filosofia, ocorrido em Paris no ano anterior, também chamado *Congresso Descartes*. Nesse artigo, atribui algum destaque à leitura efectuada por Émile Bréhier de um texto escrito por Bergson para a ocasião, intitulado “Il faut agir en homme de pensée et penser en homme d’action”. Devido à sua incapacidade física para estar presente<sup>45</sup>, Bergson vira-se na necessidade de se fazer representar, uma vez que assumia o cargo de presidente honorário do evento. A missiva de Bergson representou um dos momentos altos do Congresso, tendo sido *religiosamente* escutada por todos, e consistiu numa nota encomiástica ao espírito e à obra cartesiana. Em relação ao conteúdo do texto, D. Santos considera digno de nota o facto de o seu mote de fundo se encontrar em profundo desacordo com os fundamentos da filosofia de Bergson. Ainda que, neste caso particular, o pensador português pareça manifestar algum *excesso de zelo hermenêutico*, a insurreição contra as directrizes bergsonianas serve como mais um exercício comprovativo da nossa tese de aproximação entre ambos.

Segundo Delfim Santos, o pomo da discórdia do texto residia nas noções de *acção* e de *pensamento* que, tal como eram ali apresentadas, contrariavam as orientações ditadas pela obra do filósofo francês. “Agir como homem de pensamento e pensar como homem de acção” era o mote que Bergson vinha agora propor. Se a primeira parte da divisa não se apresentava problemática à interpretação delfiniana, o mesmo já não poderia ser dito em relação à última. *Pensar como homem de acção* era coisa que a Delfim Santos parecia absolutamente em desacordo com o espírito bergsoniano uma vez que, sendo certo que é o pensamento a norma da acção, jamais poderia esta apresentar-se como norma do primeiro:

Pensar “como homem de acção” é, de facto, uma péssima fórmula a propor aos homens. É o pensamento que pode ser norma da acção, mas esta, no sentido moral, não pode ser norma de pensamento. A

---

<sup>45</sup> Recorde-se que, a partir de 1925, Bergson foi atacado por um violento reumatismo que o havia de acompanhar e até à sua morte. Por este motivo, as últimas intervenções públicas do filósofo aconteceram em 1936, precisamente no ano que se seguiu ao encontro com Delfim Santos e um ano antes do Congresso Descartes.

primeira parte desta fórmula exige talvez demasiado, enquanto que a segunda parte exige muito pouco...<sup>46</sup>

O intérprete português tem em mente, com certeza, páginas onde Bergson estabelece a distinção entre a ordem da acção e a ordem do pensamento, em que explica que, ao nível do agir, o interesse é colocado integralmente no objectivo final que a acção visa cumprir e que, por esse motivo, quando exclusivamente ao serviço da acção, o pensamento centra toda a sua atenção numa visão esquemática e simplificada do acto cumprido ou a cumprir. Desta feita, os diversos movimentos que constituem e possibilitam a concretização desse mesmo acto permanecem absolutamente desconhecidos para a inteligência, que apenas se atém a visões estáveis e fixas: “aquilo que nos interessa, escreve Bergson, é o traçado imóvel do movimento mais do que o próprio movimento”<sup>47</sup>. A acção humana visa, em primeira instância, a satisfação de necessidades vitais, procura corresponder ao critério vital de utilidade e, nesse sentido, a inteligência adopta o ritmo daquela, um ritmo que é essencialmente prático. Mas um ritmo que não serve, de modo algum, à especulação. Se o pensamento perseverar em assumi-lo como procedimento próprio da especulação, achar-se-á enredado em dificuldades incontornáveis – como, aliás, é o caso de algumas filosofias denunciadas por Bergson –, e assemelhar-se-á à teimosia pueril que se decepciona ao persistir em esmagar uma nuvem de fumo apenas com as mãos<sup>48</sup>. Neste seguimento, Delfim Santos conclui que jamais deve o homem ver na acção a norma do pensamento. Contudo, parece-nos que a crítica delfiniana não tem em conta três importantes ordens de razões.

Em primeiro lugar, Delfim Santos parece omitir precisamente as circunstâncias que estiveram na origem da reflexão de Bergson e o tipo de texto de que se trata. Longe do registo maturado das suas obras maiores, o breve discurso para o Congresso reveste-se de um tom de exortação e tem como objectivo dirigir-se especificamente a profissionais da filosofia, especialistas de todo o mundo reunidos em torno do pensamento cartesiano. Assim sendo, Bergson toma o pensamento e a acção de Descartes como exemplo da atitude que ele considerava urgente face ao mundo de

<sup>46</sup> D. Santos, *Obras Completas*, I, p. 204: “Pensar “como hombre de acción” es, de hecho, una pésima fórmula que proponer a los hombres. Es el pensamiento el que puede ser norma de acción, pero ésta, en el sentido moral, no puede ser norma de pensamiento. La primera parte de esta fórmula exige tal vez demasiado mucho, mientras que la segunda parte exige demasiado poco...”.

<sup>47</sup> H. Bergson, *Œuvres*, L'Évolution Créatrice, p. 751: “[...] ce qui nos intéresse, c'est, comme nous le disions plus haut, le dessin immobile du mouvement plutôt que le mouvement même”.

<sup>48</sup> Cf. *Ibidem*, pp. 754-755.

então: a necessidade de moderar a imensa bagagem de descobertas e invenções técnicas com uma boa dose de *energia moral*, a urgência de encontrar um equilíbrio na *monstruosa desproporção existente entre o corpo e a alma da humanidade*. Bergson apresenta a filosofia precisamente como o método adequado à concretização dessa tarefa facilitadora e, através de um mote onde soam ecos da identificação ravaissoniana entre o ser do pensamento e a acção, propõe aos filósofos e ao comum dos homens a divisa que ele adjectiva como a mais cartesiana de todas: agir como homem de pensamento e pensar como homem de acção.

Em segundo lugar, parece-nos estranho que não ocorra a Delfim Santos parte da conversa que tivera, poucos anos antes, com Bergson, em que o filósofo francês lhe expunha precisamente as suas inquietações de momento. Este excerto da conversa pode precisamente esclarecer as intenções de Bergson ao escrever semelhante texto ao Congresso. Nessa célebre tarde de 1935, tal como descreveu em carta a José Marinho, Delfim Santos e Bergson trocaram impressões sobre inúmeros assuntos: “A missão do filósofo... a crise actual do mundo, a mocidade que não respeita as coisas respeitáveis... como agir? Há só uma coisa que ele [Bergson] não sabe, não encontrou ainda a solução – é como transmitir à massa os valores espirituais apreendidos por certos homens. Aconselhou-me a não fazer filosofia pura – a voltar-me para a humanidade que sofre uma crise terrível. São precisos *homens – meneurs*”<sup>49</sup>. Na ambiência criada por algumas ideias de *Les deux sources de la morale et de la religion*, obra publicada em 1932, Bergson parece ter ocupado grande parte dos seus últimos anos com uma reflexão séria e comprometida sobre o destino do homem contemporâneo, com a necessidade que a humanidade exhibia de condutores e líderes orientados, acima de tudo, por valores espirituais. Condutores que dessem, com a sua própria acção, voz à essência mesma do universo, que prolongassem, com a sua própria vida, a vida íntima que tudo habita. É o próprio Delfim Santos a acentuar a premência desta preocupação bergsoniana quando termina o seu já mencionado artigo da *Luminar* com a ideia que ocupava Bergson na altura: “Estes [os condutores da humanidade] só podem ser recrutados entre os filósofos porque, no fundo, a crise actual provém da falta de claridade nos princípios que orientam a acção humana. E a filosofia deve penetrar na vida, na vida corrente, na vida das coisas pequenas, a fim de que seja possível alguma coisa grande e de sentido humano”<sup>50</sup>.

<sup>49</sup> D. Santos, *Obras Completas*, IV, carta n. 44, p. 93.

<sup>50</sup> *Ibidem*, I, p. 201: “Y estos solo pueden ser reclutados entre los filósofos, porque, en el fondo, la crisis actual proviene de la falta de claridad en los principios que orientan la acción humana. Y la filosofía debe penetrar en la vida, en la vida corriente, en la vida de las cosas pequeñas, a fin de que sea posible alguna cosa grande y de sentido humano”.

Em terceiro lugar, Delfim Santos negligenciou talvez o aspecto mais importante que a noção bergsoniana de acção contempla, desenvolvido fundamentalmente em obras como *L'évolution créatrice* e *Les deux sources*. Se é certo que, numa primeira instância, a vida consiste na tendência para agir sobre a matéria bruta e que, conseqüentemente, a acção começa por ser a resposta do ser vivo às solicitações do meio e às exigências das suas próprias necessidades, a noção bergsoniana de acção comporta dois caracteres essenciais: a contingência e a indeterminação. Aliás, a imprevisível variedade de formas anímicas que povoam o nosso planeta dão-nos diariamente a prova de que não existe uma acção absoluta e totalmente predeterminada. Agir é sinónimo de escolher, ainda que essa seja uma escolha relativamente rudimentar, como acontece no caso dos comportamentos animais. E a capacidade de escolha é directamente proporcional ao exercício da consciência, ou seja, ao poder de agir de forma criativa e livre.

Assim sendo, é na acção humana – nível mais elevado da acção<sup>51</sup> e plano onde a consciência se encontra a si mesma –, que se abre a porta da existência para a forma superior e divina de criação moral e religiosa. Aos místicos e homens de excepção, formas superiores do élan vital, Bergson não prescreve a prática especulativa. Pelo contrário, conclui que a metodologia de orientação da humanidade deve ser eminentemente prática, consistindo apenas na persuasão pelo exemplo. É esta a fonte primeira daquilo que o filósofo paradigmaticamente designa como *moral aberta*. A acção livre e inventiva escapa ao quadro meramente utilitário do agir e possibilita concretizar aquilo que Bergson propunha aos filósofos e ao comum dos homens no Congresso Descartes: harmonizar o corpo e a alma da humanidade. É neste contexto que se deve entender o incitamento bergsoniano para que cada indivíduo aja como homem de pensamento e pense como homem de acção.

Sant'Anna Dionísio confrontou Delfim Santos com esta mesma objecção, chamando-lhe a atenção para o sentido “mais elevado” subjacente à noção bergsoniana de “acção”. Porém, numa justificação que tem tanto de evasiva quanto de pouco convincente, D. Santos, revelando conhecer essoutra acepção do conceito, explica-se salientando ter apenas entendido a acção no sentido que lhe havia dado o próprio texto de Bergson. Referia-se, provavelmente, à alusão final que o escrito apresenta de alguns momentos do percurso biográfico de Descartes que, contudo, está longe de esgotar o sentido fundamental do texto.

---

<sup>51</sup> Frédéric Worms sublinha precisamente este carácter gradativo da noção bergsoniana de acção, cf. *Le vocabulaire de Bergson*, Paris, Ellipses, 2000p. 10.

## b) Intuição

Foquemos somente um último exemplo do intenso convívio especulativo entre D. Santos e H. Bergson, porquanto nos parece ficar assim a nossa tese amplamente fundamentada.

Em “Sistema e Método”, texto de 1940 publicado na *Revista de Portugal*, o autor português apresenta o *mal-estar* que vislumbrava no pensamento contemporâneo face à inextinguível contraposição de pontos de vista que grassava na filosofia. O desejo de uma explicação unitária para tudo, por um lado, e a fuga em direcção a tendências relativistas, por outro, resumiam as duas posições dominantes desde o pensamento moderno: *a filosofia como sistema*, que fornecia explicações unitárias para o real, mas que se enredava no perigo de o modelar e deformar, e *a filosofia como método*, que proporcionava os critérios adequados à interpretação de uma realidade sempre nova, preservando diante de cada domínio do ser a atitude de espírito que lhe correspondesse, mas que sucumbia, ela mesma, a determinados vícios. As interpretações correntes da filosofia de Bergson surgem neste texto como exemplos do principal erro cometido pelos *discípulos dos metodologistas* que, apesar das intenções iniciais de combate ao sistematismo, acabavam por cair no mesmo equívoco e erigiam o respectivo método em sistema. Ouçamos o próprio autor numa transcrição que, apesar de longa, explicita na perfeição o seu ponto de vista:

A noção central desta filosofia é a «duração concreta». Para Bergson, a duração concreta não podia ser captada por qualquer método útil e fecundo noutras regiões da realidade, porque a «duração» diferia essencialmente de todas elas. Para atingir, pois, a sua essência *sui generis* seria necessário um novo método que lhe fosse tão adequado como os outros métodos eram adequados às outras regiões da realidade. Esse método particular, restrito à observação da «duração concreta», foi chamado pelo filósofo: intuição. Para aqueles mesmos que, discípulos do mestre, combatiam o sistematismo, e que não podiam afinal senão pensar sistematicamente (a força de oposição prende mais do que afasta), a intuição foi estendida como método universal e único a toda a realidade. A filosofia de Bergson passou a chamar-se filosofia da intuição ou intuicionismo. A caracterização pelo método levou assim, como neste exemplo é bem claro, à «sistematização do método», e o progresso que se julgou ter sido feito com a substituição do sistemático pelo metodológico mostrou-se nulo<sup>52</sup>.

---

<sup>52</sup> D. Santos, *Obras Completas*, I, pp. 354-355.

Já quando escreve a Bergson, em Paris, Delfim Santos evidencia uma clara visão do valor e do alcance da noção de intuição no pensamento bergsoniano, afirmando o seu profundo reconhecimento diante do homem que, no seu entender, havia fornecido à filosofia *o método* mais profundo e seguro para o conhecimento da vida e do próprio homem. Cinco anos decorridos desde a conversa mantida com Bergson, Delfim Santos referencia-o baseado nos ecos daquilo que aprendera, de viva voz, com o Mestre. *Qual o objectivo em catalogar as filosofias pelos seus métodos?*, questionava com certo pesar Bergson, em 1935, ao explicar ao visitante português que para lá do método se encontrava algo de muito mais importante, e que, por esse motivo, o método era apenas a ponte para a descoberta daquilo que realmente importa. *Intuição e duração*, neste contexto específico, referem-se, respectivamente, ao método e objecto próprios da filosofia bergsoniana e a sua alusão em “Sistema e Método” confirma o claro entendimento delfiniano do alcance dos dois conceitos.

Se perscrutarmos a obra escrita do filósofo francês, encontramos no texto *Introduction à la Métaphysique*, de 1903, dois momentos em que Bergson estabelece de forma clara e precisa o que entende pelos dois conceitos em causa, e que nos parecem dissipar quaisquer dúvidas. “Intuição” define-a Bergson, numa esclarecedora nota de rodapé, como a *função* metafísica do pensamento, o conhecimento do espírito pelo espírito, ou seja, daquilo que há de essencial na matéria<sup>53</sup>. Quanto à noção de “duração”, consiste na ideia de que não há qualquer estado de consciência possível que não mude a cada instante, que não há consciência sem memória e que, por conseguinte, não é possível conceber a continuação dum estado sem adicionar a lembrança dos momentos passados<sup>54</sup>. Uma refere-se à forma como devemos conhecer a realidade, a outra abriga os principais conhecimentos sobre esta. Através da sua fabulosa capacidade imagética, Bergson explica melhor o que as separa: intuição e duração distinguem-se uma da outra da mesma forma que a impulsão motora se distingue do caminho percorrido ou que a tensão da mola se distingue dos movimentos visíveis do pêndulo<sup>55</sup>. Ainda que o conceito de intuição assuma, no todo da obra do autor, uma riqueza significativa que lhe permite abarcar determinados conteúdos<sup>56</sup>, – é inegável a forte componente

<sup>53</sup> Cf. H. Bergson, *Œuvres*, Introduction à la Métaphysique, p. 1424, n. 2. Apesar de ter sido redigido em 1903, este texto apareceu posteriormente publicado em 1934 na colectânea *La Pensée et le Mouvant*, tendo esta nota de Bergson sido escrita por essa ocasião.

<sup>54</sup> Cf. *Ibidem*, p. 1411.

<sup>55</sup> Cf. *Ibidem*, p. 1432.

<sup>56</sup> Referimo-nos aqui à noção de *intuição originária*, apresentada como objectivo último da autêntica atitude filosófica no texto *L'intuition philosophique*, de 1911, publicado na colectânea *La Pensée et le Mouvant*, em 1934.

metodológica do conceito que Delfim Santos pretendia sublinhar<sup>57</sup>. À semelhança daquilo que lhe havia sido pedido pelo próprio Bergson, o filósofo português assume-se neste escrito como embaixador na elucidação de um equívoco hermenêutico largamente difundido e que Bergson rejeitava determinantemente.

O perfil especulativo delfiniano, que ainda dava os primeiros passos em 1936, foi paulatinamente cultivado nos anos que se seguiram nalguns dos centros filosóficos europeus onde fervilhavam as mais recentes orientações do pensamento contemporâneo. D. Santos encontrou na filosofia anglo-saxónica a roupagem conceptual adequada ao seu próprio pensamento e reconheceu – primeiro no Círculo de Viena, posteriormente na fenomenologia e no pensamento existencialista – as escolas onde a sua filosofia poderia autenticamente medrar. O seu perfil de maturidade filosófica construiu-se num horizonte eminentemente antropológico e as suas preocupações especulativas centraram-se nas relações entre a condição humana e o domínio da existência. Envolvido em tais preocupações, o pensador português redireccionou os seus interesses e encontrou precisamente na filosofia alemã, em nomes como Husserl, Hartmann e Heidegger, as respostas às suas próprias inquietações. Bergson e o espiritualismo francês vão assumindo uma posição de menor destaque nos escritos delfinianos, aparecendo sobretudo a propósito da filosofia leonardina.

### 3.2. Da adesão declarada ao *antibergsonismo* dos anos 50

Em 1956, Álvaro Ribeiro escreve um artigo para o volume IV de *Les études bergsoniennes* onde dá testemunho da influência da filosofia de Bergson na obra dos pensadores portugueses da época. Nesse escrito, intitulado “Bergson au Portugal”, Ribeiro acentua a quota de responsabilidade que Leonardo Coimbra detém no que respeita à divulgação do bergsonismo no seio do pensamento filosófico português contemporâneo: “Fora do grupo dos discípulos de Leonardo Coimbra, a influência de Henri Bergson não foi nem muito clara, nem muito autêntica”<sup>58</sup>. Hoje é, aliás, relativamente consensual entre os estudiosos deste período da filo-

<sup>57</sup> Atente-se, por exemplo, na seguinte afirmação numa carta a José Marinho: “De facto nós temos bem aprofundado todas as páginas do mestre e creio que sabemos também como ele – no domínio da transmissão de conceitos e tradução das suas intuições – o que é a intuição, qual o seu valor e qual a maneira de refutação da tese que a combate”, D. Santos, *Obras Completas*, IV, carta n. 46, provavelmente de Novembro de 1935, a José Marinho, p. 101.

<sup>58</sup> A. Ribeiro, “Bergson au Portugal”, *Les études bergsoniennes*, vol. IV, Editions Albin Michel, Paris, 1956, p. 228: “En dehors du groupe des disciples de Leonardo Coimbra, l’influence d’Henri Bergson n’a pas été très nette ni très authentique”.

sofia portuguesa que a L. Coimbra se ficou a dever a introdução de uma forte componente bibliográfica bergsoniana no âmbito do pensamento produzido pela chamada Escola Portuense<sup>59</sup>.

Amigo e discípulo de L. Coimbra, Delfim Santos terá encontrado nos contactos com o mestre, já desde os bancos da universidade, uma ocasião privilegiada para o diálogo com o pensamento de Bergson. E haveria de, alguns anos passados, agradecer ao filósofo português da melhor forma possível: servindo de mediador entre este e Bergson. De facto, sabemos hoje que foi Delfim Santos quem terá feito chegar às mãos de Bergson um exemplar da obra que Leonardo devotou ao pensamento do filósofo francês, curiosamente a menos de dois meses do desaparecimento físico do pensador português. Para além disso, no encontro que tiveram em Paris, D. Santos fez questão de colocar Bergson ao corrente da forma entusiasta com que Coimbra se tornara no maior arauto do bergsonismo em terras lusas e, também, de como, em consequência disso, o pensamento bergsoniano gozava de dedicados adeptos e admiradores entre aqueles que o magistério leonardino havia influenciado<sup>60</sup>.

Mesmo após terminar a licenciatura, Delfim Santos acompanha o percurso filosófico do seu antigo professor e participa, inclusivamente, no fazer desse percurso, incentivando e propiciando os seus contactos intelectuais com o bergsonismo. Em Junho de 1932, o autor de *Criacionismo* profere no Porto uma conferência intitulada “O último livro de Bergson”, texto que simultaneamente publica na revista *A Águia*. Graças aos esforços de Delfim Santos, Leonardo recebe também da Associação Académica de Coimbra um convite para realizar nesta cidade, uns dias mais tarde, uma outra palestra, desta feita subordinada ao tema *Henri Bergson e a ciência contemporânea*. Nesta fase do seu itinerário filosófico, Delfim

<sup>59</sup> Cf., por exemplo, Pinharanda Gomes, “Bergson e a filosofia portuguesa”, *Formas de pensamento filosófico em Portugal (1850-1950)*, Instituto Amaro da Costa, Lisboa, 1986, p. 295. Segundo este autor, a difusão do pensamento de Bergson em Portugal ficou também a dever-se a nomes como Sant’Anna Dionísio, Álvaro Ribeiro e José Marinho. Tal como temos vindo a observar, estes três autores constituem os interlocutores epistolares de eleição de Delfim Santos, pelo que deverão ter constituído uma espécie de núcleo de discussão alargado sobre a obra de Bergson.

<sup>60</sup> É curioso que Delfim Santos adoptou exactamente o mesmo procedimento em relação ao pensador russo Nikolai Berdiaeff, quando, num encontro igualmente em Paris, lhe falou do percurso filosófico de Leonardo Coimbra, em especial da obra *A Rússia de Hoje e o Homem de Sempre*, uma vez que a mesma havia bebido parte das suas influências no pensamento de Berdiaeff. A dívida especulativa e cultural que D. Santos reconhecia perante aquele que ele considerava ser *o mais notável filósofo português* (cf. *Obras Completas*, II, p. 229) como que lhe incutia o imperativo moral de o divulgar junto dos grandes nomes da filosofia da época com quem ia contactando. Se, por um lado, se tratava de fazer jus ao percurso do antigo professor, por outro é possível denotar, subjacente à atitude de Delfim Santos, a firme crença de que Leonardo representava a cultura filosófica de todo um país.

Santos não hesita na filiação de Leonardo nas orientações e pressupostos da doutrina bergsoniana, provavelmente movido pela emoção e pelo entusiasmo característicos da juventude filosófica.

Mais tarde, contudo, volvidos os anos imprescindíveis à maturação do pensamento e ao distanciamento crítico necessários à formação de posições mais desenvolvidas e ponderadas, D. Santos haveria de afirmar que L. Coimbra admirava Bergson “com enternecida emoção”, mas que não o seguia discipularmente<sup>61</sup>. Em 1959, 23 anos decorridos sobre a morte de Leonardo Coimbra, Delfim Santos já não o compreendia da mesma forma com que o fizera na época de pós-estudante universitário, e, ao escrever sobre as contribuições filosóficas legadas pela obra do antigo professor, relembra que, a par dos pensamentos de Kant, Comte e Spencer, o autor de *Pensamento Criacionista* criticou igualmente a filosofia de Bergson<sup>62</sup>. Recorrendo à leitura leonardina do instinto enquanto conservador e fixista, incapaz, por isso, de penetrar no mobilismo da vida, D. Santos argumenta a favor do distanciamento de Leonardo Coimbra perante o autor de *L'évolution créatrice*, obra que apresentava da noção de intuição – parente conceptual do instinto – uma interpretação diametralmente oposta. No entender de Delfim Santos, Leonardo sacrificara uma total adesão à filosofia de Bergson em prol da reabilitação do pensamento e da compreensão humanas. Centrado na apologia da intuição enquanto *simpatia espiritual com aquilo que a realidade tem de mais interior*<sup>63</sup>, o bergsonismo incorria, segundo D. Santos, na imperdoável desvalorização da inteligência. No seu entender, este aspecto não só transformava o pensamento de Bergson num ideário equívoco, como principalmente destruía a sua pretensão em estabelecer-se enquanto processo original de conhecimento.

Delfim Santos converte este artigo de 1959 num hino à filosofia leonardina e, descontente com a excessiva proximidade persistentemente cultivada entre Leonardo Coimbra e Henri Bergson, procura justificar o que considera ser o *antibergsonismo* do primeiro<sup>64</sup>. Quer durante a existência de Leonardo, quer após a sua morte, as comuns alusões à sua inclinação bergsoniana poderiam, no entender de D. Santos, facilmente rasar o perigo de destituir o pensamento leonardino da originalidade e do valor filosóficos que lhe eram devidos. Assim sendo, conclui que a atitude negativa de L. Coimbra face a Bergson consistia num procedimento propedêutico imprescindível à posterior assunção de um pensamento próprio

---

<sup>61</sup> Cf. D. Santos, “Actualidade e valor do pensamento filosófico de Leonardo Coimbra”, *Obras Completas*, II, p. 238.

<sup>62</sup> Cf. *Ibidem*, pp. 290-292.

<sup>63</sup> Cf. H. Bergson, *Œuvres*, Introduction à la Métaphysique, p. 1432.

<sup>64</sup> A expressão é do próprio Delfim Santos.

em que a filosofia é encarada como teoria e prática da experiência, possibilitada pelo exercício real da liberdade. Sentindo que os seus objectivos ficavam, assim, plenamente cumpridos, desabafa o comentador:

Julgamos que, depois do apontado e corroborado pelas citações que apresentamos, não é possível continuar a considerar Leonardo Coimbra um propugnador e defensor em Portugal da filosofia de Bergson<sup>65</sup>.

Por detrás do propósito de afastar o fundo do pensamento leonardino das orientações da filosofia bergsoniana, encontramos a manifestação pública de desvinculamento do próprio Delfim Santos diante do legado do autor de *L'évolution créatrice*. O contacto directo com o pensamento germânico do seu tempo revelou ao filósofo português o carácter imprescindível de uma leitura racional da existência e, conseqüentemente, afastou-o da meta-racionalidade subjacente ao método intuitivo da filosofia de Henri Bergson<sup>66</sup>. Contudo, haveria de permanecer uma afinidade de fundo entre os projectos especulativos dos dois filósofos: comprometidos com uma orientação que tendia a difundir-se em muitas das correntes filosóficas da época, ambos procuraram, de uma forma mais ou menos conseguida, rasgar os horizontes rigidamente sistematizadores da filosofia e abri-la às diversas dimensões da existência.

## RESUMO

Delfim Santos foi um dos mais destacados discípulos de Leonardo Coimbra e, nesse contexto, teve ao seu dispor um ambiente especulativo propício ao contacto precoce com a filosofia de Henri Bergson. Na sequência do encontro que teve com o filósofo francês, em Paris no ano de 1935, Delfim Santos contribuiu de forma decisiva para a aproximação de uma determinada facção do pensamento português da época à filosofia de Bergson. Ainda que tenha posteriormente construído a sua própria perspectiva filosófica em estreita ligação com o pensamento alemão contemporâneo, em especial sob a influência de nomes como Heidegger ou Hartmann, os primeiros escritos de Delfim Santos deixam bem clara uma aproximação especulativa a determinadas orientações bergsonianas. Contudo, já no final da sua vida – abruptamente interrompida –, as referências a Bergson surgem a propósito da filosofia de Leonardo Coimbra e visam fundamentalmente acentuar o que para Delfim Santos constituía o *antibergsonismo* do antigo Mestre português.

<sup>65</sup> D. Santos, *Obras Completas*, II, p. 291.

<sup>66</sup> M.<sup>a</sup> de L. Sirgado Ganho considera que um dos traços característicos da filosofia delfiniana reside precisamente na preocupação por um acurado rigor conceptual na construção de um pensamento de cariz categorial, cf. *O essencial sobre Delfim Santos*, Imprensa Nacional – Casa da Moeda, Lisboa, 2002, p. 75; *O pensamento de Delfim Santos*, separata de *Itinerarium*, Braga, 1990, p. 58.

**RESUMÉ**

Delfim Santos a été l'un des plus renommés disciples de Leonardo Coimbra et, dans ce contexte, il a eu à sa disposition une ambiance spéculative favorable au contact précoce avec la philosophie d'Henri Bergson. À la suite du rendez-vous qu'il a eu avec le philosophe français, à Paris en 1935, Delfim Santos a contribué d'une façon décisive pour approcher une certaine faction de la pensée portugaise de l'époque de la philosophie de Bergson. Bien qu'il ait plus tard construit sa propre perspective philosophique en liaison étroite avec la pensée allemande contemporaine, surtout sous l'influence de noms tels que Heidegger ou Hartmann, les premiers textes de Delfim Santos laissent bien évident une affinité spéculative avec certaines orientations bergsoniennes. Cependant, à la fin de sa vie – abruptement interrompue –, les références à Bergson surgissent à propos de la philosophie de Leonardo Coimbra et ont pour but d'accentuer ce que pour Delfim Santos constituait l'*antibergsonisme* de l'ancien Maître portugais.



## RECENSÕES

SARAH CARVALLO, *Stahl – Leibniz. Controverse sur la Vie, l'Organisme et le Mixte*, texte introduit, traduit et annoté par Sarah Carvalho. Préface de M. Serres, Paris, Vrin, 2004.

A revolução científica dos séculos XVI e XVII opera uma redefinição do campo do saber, que se traduz em novos procedimentos e numa nova concepção da natureza. A coerência dessa nova concepção é fornecida pelo mecanicismo reducionista, que nega a especificidade dos fenómenos vitais. O paradigma mecanicista teria levado, segundo A. Pichot, a uma inversão no que respeita à tradição científica aristotélico-escolástica: “Se a Física de Aristóteles era uma biologia, a biologia de Descartes é uma física (uma mecânica. Ela não contém absolutamente a noção de vida” (A. Pichot, *Histoire de la notion de vie*, Paris, Gallimard, 1993, p. 388). Daí a conclusão de que “no século XVII, o grande ausente é a vida” (*Op. cit.*, p. 389).

A concepção monolítica da revolução científica como um bloco homogêneo não me parece inteiramente ajustada à dinâmica da filosofia natural dos séculos XVII e XVIII. De facto, a corrente mecanicista é então largamente hegemónica, mas não é a única: a par dela, afirma-se uma corrente vitalista, cujo expoente máximo é a obra de F. Glisson, *De natura substantiae energetica* (1672).

O livro de Sarah Carvalho fala de dois autores, um médico e um filósofo, que têm em comum a afirmação da especificidade da vida e dos fenómenos vitais, mas na base de um *vitalismo moderno*, que integra o lado mecânico da matéria como o quadro mais geral e o ponto de partida da inteligibilidade científica da natureza. Stahl e Leibniz desempenharam um papel relevante na reformulação da filosofia natural: ambos assumem o legado mecanicista e simultaneamente declaram a insuficiência do mecanicismo como explicação geral da natureza, reconhecendo a especificidade própria do vivo e das suas manifestações. Trata-se de uma controvérsia de algum modo surpreendente já que ela opõe dois vitalistas, que têm ainda a particularidade de terem introduzido um neologismo para designar o corpo vivo: “organismo”.

Leibniz, o mais irénico dos filósofos do seu tempo e, porventura, também o mais sensível à controvérsia, em especial com figuras respeitáveis, inaugura as hostilidades, na sequência da publicação por Stahl da sua obra fundamental, *Theoria medica vera* (1708). As “dúvidas” (*animadversiones*) apresentadas por Leibniz são, antes de mais, o reconhecimento do valor daquele que Pinel considerará “o maior médico depois de Hipócrates” e cujo “sistema” teve, desde logo, um impacto extraordinário na Europa, incluindo Portugal: o médico José Rodrigues de Abreu, assumidamente defensor do “sistema” stahliano, refere o “sem-número de discípulos” que seguem esta doutrina (J. R. de Abreu, *Historiologia Médica*, Lisboa, 1733, p. 153).

As inovações da medicina de Stahl constituem pontos de afinidade com o pensamento leibniziano: o relevo dado ao indivíduo e a função reconhecida ao indivíduo no todo individual. No entanto, a disparidade entre a noção stahliana e leibniziana de organismo é flagrante: ao passo que o médico de Halle visa marcar o carácter instrumental do corpo em face da alma, opondo-se à causalidade imanente do corpo vivo enquanto tal, Leibniz visa marcar a ordem, significação e finalidade intrínsecas ao corpo. Apesar da relevância atribuída por Leibniz ao organismo, esta noção não tem na sua filosofia a centralidade que lhe é conferida na obra de Stahl, toda ela assente na correlação psicossomática: a alma está no e com o corpo, sobre o qual exerce uma causalidade efectiva (*efficiatiam*); a vida do corpo resulta da acção vivificante (*vivificationis*) que a alma opera nele, ao mesmo tempo que ela carece do corpo para executar as suas funções próprias, incluindo a *cogitatio*. Como quer que seja, a utilização por ambos os autores de um mesmo termo não tem nada de accidental, já que o próprio termo transporta consigo uma carga semântica específica: falar de organismo é falar do ser vivo enquanto ele está provido de uma organização e estrutura internas que o distinguem de um simples misto ou de um agregado (G. Stahl, *Theoria medica vera*, Hale, 1708, pp. 83-172).

Leibniz apresenta as suas “dúvidas” em 1709, Stahl responde no ano seguinte, evidenciando a operatividade da distinção entre corpóreo e incorpóreo e insistindo na ligação imediata entre alma e corpo, totalmente destituído de finalidade. Leibniz replica em 1711, a que Stahl responde em 1712.

S. Carvallo apresenta-nos, em edição bilingue as “dúvidas” e a réplica de Leibniz. Apesar da focagem apenas num dos lados, a obra reveste-se de grande utilidade em virtude da profundidade dos antagonistas e do significado das teses em presença. A introdução e notas são muito esclarecedoras. A tradução é cuidada e de uma maneira geral correcta: o leitor atento detectará algumas incorrecções, que não afectam a compreensão do essencial. A título de exemplo, apontam-se as seguintes: *negatur formaliter sensum fieri* é traduzido por “o autor nega toda a sensação for-

mal” (*l’auteur nie toute sensation formelle*), ao passo que a tradução correcta seria: o autor nega formalmente que haja sensação (p. 87); *In arbitrio auctoris est vitam appellare, quod alii vegetationem* é traduzido por “No pensamento do autor, chama-se vida àquilo que outros chamam vida vegetativa” (*Dans la pensée de l’auteur, on appelle vie ce que d’autres appellent force vegetative*), sendo a tradução correcta: O autor tem o direito de chamar vida ao que outros chamam actividade vegetativa (p. 89).

O plano da obra divide-se em: prefácio de Michel Serres (pp. VII-XIV), introdução de Sarah Carvallo (pp. 7-64), “Dúvidas acerca da Verdadeira Teoria Médica do célebre Stahl, com as réplicas de Leibniz às observações stahlianas (pp. 69-143), notas da tradutora (pp. 145-202), bibliografia e índices (pp. 203-212).

*Prefácio.* M. Serres foca dois tópicos principais: o carácter transversal da abordagem do tema da vida (ao qual se associa a temática do normal e patológico, correlação entre doença e mal) em ambos os autores – o modo como a questão da vida é colocada, apela à medicina, química, ética, direito, religião, metafísica. Sugere ainda que a analogia entre organismo e máquina é uma importante chave de leitura da obra.

*Introdução.* A autora evidencia bem o que une e o que divide Leibniz e Stahl. Desde logo, ambos situam a pergunta pela vida no plano da inteligibilidade médico-filosófica, tal como assumem a dificuldade intrínseca ao mecanicismo em reconhecer a especificidade do vivo. Por outro lado, nenhum deles assume a incompatibilidade entre o lado mecânico e o vital, propondo-se conciliá-los.

As divergências são doutrinais e metodológicas. Do ponto de vista das doutrinas, têm concepções discrepantes acerca da vida, da sua génese, da causalidade dos actos vitais, do modo de vinculação entre o corpo e a alma, da relação entre vida e consciência. Ao passo que Leibniz define a vida pela espontaneidade e dinamismo intrínseco, Stahl define-a pela autonomia e resistência à morte, estabelecendo uma dualidade forte entre vida e morte. Concomitantemente, divergem acerca da relação causal: a vida significa acção imanente do vivo, que age como uma unidade integrada e autofinalizada (Leibniz); o organismo vivo é governado e impulsionado pela alma, que determina os seus actos (Stahl). No plano metodológico, S. Carvallo acentua com precisão as diferenças: estamos em face de “duas práticas da racionalidade incompatíveis” (p. 11), os contendores apresentam “dois programas e dois métodos científicos” (p. 57). No essencial, a disparidade reside em que o médico de Halle pensa com dualidades e o filósofo de Hanover procura a continuidade. A este respeito, parece-me feliz a síntese da autora: “As posições de Leibniz e Stahl reve-

lam-se, assim, perfeitamente simétricas, como se a vida constituísse um centro de simetria em torno do qual se organizam duas filosofias e duas medicinas diferentes, uma empírica e vital, a outra racional e mecânica” (p. 32).

Sarah Carvallo indica pertinentemente a adesão dos dois pensadores à química moderna e à relevância dos processos químicos no interior do vivo, bem como às descobertas proporcionadas pela recente descoberta do microscópio.

A apresentação da filosofia natural leibniziana, polarizada em torno de quatro conceitos – organismo, misto, mónada, enteléquia – é bem delineada, se bem que seria porventura mais correcto alterar a ordem mónada-enteléquia, posto que a mónada é a expressão culminante e a última do leibnizianismo, respondendo ao intento de sistematicidade e aos novos desafios que o conhecimento do ínfimo, observável ao microscópio, levanta.

*Dúvidas acerca da Verdadeira Teoria Médica do célebre Stahl.*

No *Preâmbulo* (pp. 70-84), Leibniz parte da explicitação dos princípios que, em seu entender, subjazem à explicação da natureza: o princípio de razão e o princípio de determinação. O princípio de razão é o princípio universal da acção em qualquer plano em que ela se desenvolva – divino, humano ou natural. O princípio de determinação significa que tudo o que acontece a um ente – seja acção ou afecção – deriva do seu fundo e, por conseguinte, toda a explicação inteligível e uma explicação imanente (*ex natura rei*), excluindo o milagre e também a “hipótese” newtoniana da atracção, que Leibniz considera “absurda” por não assentar em disposições internas das coisas. Por seu lado, uma explicação natural e inteligível é uma explicação mecânica, como recorrentemente afirma o Filósofo, para quem o mecanicismo é a filosofia da natureza, desde que inflectido no sentido da imanência, levado às últimas consequências e arquitectonicamente ligado a princípios mais elevados, como o princípio do melhor.

A explicação natural é uma explicação mecânica, o que não significa – acrescenta Leibniz – que seja exclusivamente material ou matemática. De facto, a inteligibilidade das coisas desenvolve-se em dois planos complementares, que se entre-exprimem reciprocamente, o da matéria e o da forma, que, por sua vez, se desdobram em contrastantes níveis epistémicos (matemática e metafísica), ontológicos (corpo e alma) e explicativos (causas eficientes e causas finais). Deste modo, o princípio de razão é complementado pelo princípio da analogia, solidário de uma inteligibilidade expressiva.

Referindo-se ao seu interlocutor, Leibniz saúda-o por – contra o mecanicismo puro e duro – “ressuscitar” a tradição vitalista médica, de

que Paracelso e van Helmont foram os mais recentes e ousados intérpretes e cuja marca distintiva é o primado atribuído à finalidade.

*Dúvidas acerca da Verdadeira Teoria Médica do célebre Stahl.* Leibniz parte da distinção clássica, retomada por Stahl, entre acaso e causalidade final, que matiza e reinterpreta, negando o acaso puro e gratuito e defendendo que o que há é diferentes modos e graus de evidência. Relativamente à oposição entre mecanicismo e organismo, Leibniz defende que ela deve ser mais esbatida, já que o organismo outra coisa não é senão uma “máquina divina”, isto é, mais subtil, complexa e diversificada. Manifesta a sua divergência acerca da noção de vida, que Stahl liga às funções vegetativas, enquanto que Leibniz a liga aos vários graus da atividade perceptiva.

Desenvolve o tópico da articulação psicossomática: a alma está necessariamente vinculada a um corpo orgânico porque não tem nenhum outro meio de comunicar e agir ordenadamente: o corpo é mediador universal de ordem e operador da identidade da alma consigo mesma. Corpo e alma são indissociáveis um do outro, para ambos os pensadores, que no entanto divergem profundamente quanto ao modo de influência mútua. Stahl defende que a alma exerce a sua eficácia sobre o corpo imediata e directamente; Leibniz rejeita a imediatez da ligação – que seria um autêntico milagre, pois contraria as leis da natureza – sustentando que, em virtude da heterogeneidade entre alma e corpo, não pode haver acção directa de um sobre o outro. A função de mediação é exercida pelos espíritos vitais, ou seja, “um fluido imperceptível que flui rapidamente ao longo do corpo” (p. 100). Neste como noutros pontos – a prática médica da sangria, a teoria hipocrática dos quatro humores – Leibniz segue a tradição, da qual se demarca Stahl. Em contrapartida, exprime o seu acordo às observações de Stahl no que respeita à química.

*Répliques às Observações de Stahl.* Leibniz retoma as teses anteriormente expostas, que são reforçadas, designadamente sobre o acaso, finalidade, ligação entre mecanicismo e organismo. O aspecto mais notável é o aprofundamento da noção de vida e a explicitação dos seus graus, desde o nível mais arcaico da simples percepção até ao nível mais elaborado dos espíritos.

O volume organizado por Sarah Carvallo mostra o valor heurístico das controvérsias, mesmo se elas, como é aqui o caso, não levam a uma aproximação das posições dos contendores. De facto, à medida que a controvérsia evolui, o pensamento de Leibniz – é dele principalmente que se trata nesta obra – apura-se e amplifica-se num exercício de continuidade, que é para o autor a pedra de toque do verdadeiro filosofar.

*Obras de José Marinho*, vols. VI, VII e VIII.

A edição das “*Obras de José Marinho*” tem prosseguido. Nestes últimos dois anos, publicaram-me mais três volumes:

JOSÉ MARINHO, *Obras, Teixeira de Pascoais, Poeta das Origens e da Saudade*, “*Obras de José Marinho*”, vol. VI, Lisboa, Imprensa Nacional – Casa da Moeda, 2005.

Ainda que nem sempre de forma explícita, o pensamento de José Marinho teceu-se no seu constante diálogo com alguns filósofos – em particular, Sampaio Bruno e Leonardo Coimbra – e com alguns poetas: Antero de Quental, Guerra Junqueiro, Fernando Pessoa e, sobretudo, Teixeira de Pascoais. Dentre estes quatro poetas, foi, com efeito, Pascoaes aquele cuja obra mereceu de Marinho mais profunda meditação, a ponto de, na nossa perspectiva, algumas das suas teses mais fundamentais não serem senão o desenvolvimento filosófico de algumas intuições pascoaisianas.

Eis, a nosso ver, a maior conclusão que se retira da leitura deste volume, o sexto volume das *Obras de José Marinho*. Reúne ele, sob o título geral de *Teixeira de Pascoais, Poeta das Origens e da Saudade*, três núcleos de textos que Marinho dedicou ao poeta do Marão: o primeiro reproduzindo a Dissertação de Licenciatura de Marinho, “Ensaio sobre a obra de Teixeira de Pascoais”; o segundo, “Projecto de Livro sobre Teixeira de Pascoais”, o esboço de uma obra sobre Pascoaes que Marinho nunca chegou a concluir; o terceiro, “Artigos e outros textos sobre Teixeira de Pascoais”, os textos por Marinho redigidos entre 1948 e 1952, os últimos por ocasião do falecimento do autor de  *regresso ao Paraíso*. Atentemos, sobretudo, no primeiro núcleo: “Ensaio sobre a obra de Teixeira de Pascoaes”.

\*

Antecipando, logo no “prefácio” (p. 43), considerar este seu trabalho “muito incompleto” – daí o título de “Ensaio” –, inicia-se ele com um capítulo intitulado “O Sentimento da Natureza e a Intuição”, no qual José Marinho começa por defender que “em quase todas as poesias encontramos o poeta identificando-se com a natureza” (p. 48). Eis a sua primeira grande tese.

No entanto, como logo de seguida contrapõe, se “toda a natureza é infantil e primaveril”, “o poeta que medita é consciência da sua velhice e da sua sombra” (p. 50). Daí, aliás, o “sentimento trágico” (p. 54) pelo poeta expresso na sua obra. Tendo sido ele um poeta cósmico, um poeta panteísta – sendo, nas palavras do próprio José Marinho, “o seu panteís-

mo produto duma comunhão íntima com os seres” (p. 59) –, não podia ele deixar de “revelar a dor da criação” (p. 63), essa “dor [que vai] desde o coração do homem até [à] divindade” (p. 65).

Nos capítulos seguintes, faz, José Marinho, a retrospectiva das principais obras de Teixeira de Pascoais, enunciando as principais teses de cada uma delas. Assim, no capítulo relativo a “Jesus e Pan”, alude Marinho à “oposição existente na natureza entre o princípio imanente personificado em Pan e o princípio transcendente personificado em Jesus” (p. 71), oposição essa que é mais um co-implicação, dado que, na perspectiva marinhiiana, “Pascoais impossibilita o [puramente] transcendente” (p. 76).

No capítulo relativo a “Para a Luz”, por sua vez, detecta, José Marinho, uma “não pequena diferença” deste livro face ao anterior, “Jesus e Pan” – nas suas palavras: “Este aparece-nos tocado dum elemento novo em Pascoais – a preocupação social.” (p. 79). Não obstante esse alegado “elemento novo”, duas ideias, contudo, pelo menos, na perspectiva marinhiiana, se mantêm inteiramente: a relativa à “Dor da criação”, aqui descrita como “mãe de Deus, via láctea da redenção”, como “o próprio Génesis” (p. 87), e a “ideia profunda em Pascoais de que da sombra nasce a luz, de que do caos nasce o cosmos” (p. 90).

No capítulo relativo a “Vida Etérea”, debruça-se, José Marinho, sobre aquele que é, na sua perspectiva, “o livro mais luminoso” de Teixeira de Pascoais, “uma obra de luz e optimismo”, uma das suas obras mais “líricas” – nas suas palavras: “Esta poesia cheia de equilíbrio e harmonia [vai] ficar como uma das mais altas expressões do amor do nosso lirismo” (p. 103). No entanto, como o próprio autor do “Ensaio sobre a obra de Teixeira de Pascoais” adverte, “a musa de Pascoais tem duas faces: uma de luz, outra de sombra” (p. 107). Daí a necessidade de, após estudar “o livro mais luminoso”, estudar “a seguir o mais sombrio”.

Eis o que José Marinho faz no capítulo imediatamente seguinte, sobre a obra “As Sombras” – nas suas palavras, “a mais característica das obras de Pascoais”, pois que nele, alegadamente, “nos aparece o mundo interior do poeta dado na sua forma mais perfeita” (p. 111). Daí, ainda nas palavras do próprio Marinho, “o sopro trágico que percorre estes versos” (p. 113), que terminam “mostrando-nos que todas as coisas são fantasmas, névoas e sombras, aparências enfim – assim as árvores, nós e o nosso amor” (pp. 114-115), assim “tudo”, “pois que nada existe em si mesmo” (p. 122). Tal, com efeito, na perspectiva do autor do “Ensaio sobre a obra de Teixeira de Pascoais”, a grande conclusão deste livro – sombria, como não poderia deixar de ser –, por si considerado como “a última expressão do panteísmo do poeta” (p. 133).

O capítulo seguinte é relativo a “Maranos”, obra que caracteriza da seguinte forma, particularmente expressiva: “*Maranos* é um poema optimista, inédito na nossa moderna poesia ateia, satírica, pessimista, inquieta

e desesperada. Exprime o amor pela natureza e a confiança na vida e nos seus recursos profundos (...). Destruindo o messianismo português na sua forma vulgar dirige-o num sentido mais universalista. Não temos já um rei ou um príncipe que voltam a salvar um povo, mas um Deus que vem ensinar aos homens as verdades ocultas e dar-lhes os caminhos ignorados (...). Pascoais mostra que só pela dor podemos atingir a nossa alma de que nasça aquele sentimento de que nasça o Messias.” (p. 160).

Se, segundo José Marinho, Teixeira de Pascoaes prefigura, no “Maranos”, a “redenção da Pátria”, no “Regresso ao Paraíso” ele prefigura ainda mais do que isso – ele prefigura a “redenção da vida” (p. 182). Daí, em suma, toda a importância desta obra – ainda nas palavras de Marinho: “Depois de Camões ter escrito o poema da acção Pascoais escreve o poema da renovação. O *Regresso* fica depois dos *Lusíadas* a obra fundamental da nossa literatura e depois do *Fausto* o poema mais humano e afirmativo que o homem escreveu modernamente. Constitui, pois, um poema fundamental dando uma visão geral da vida e definindo em face dela a necessidade duma atitude do homem. Além da concepção da vida que a sua criação tem implícita e explícita (...) sai dela uma nova filosofia da história (...). O *Regresso ao Paraíso* é pois uma das obras fundamentais do espírito humano (...).” (p. 184).

Após, ainda, um breve penúltimo capítulo, intitulado “A Dialéctica de Pascoaes”, em que realça a revalorização que Pascoaes efectua da imagem face à ideia – contra Antero, Camões e, sobretudo, Platão (pp. 188-189) –, finaliza Marinho esta sua obra com um capítulo, o último, significativamente intitulado “Significado e Valor da Obra de Teixeira de Pascoaes”. Neste último capítulo, reitera-nos que a parte definitiva da obra de Pascoais, a que ficará interessando sempre ao homem, é a de *Maranos* e *Regresso ao Paraíso* e sobretudo este último poema, dado que dele, alegadamente, sai uma nova “concepção da vida”, uma “nova filosofia da história” – ainda nas suas palavras: “...a vida do homem sobre a terra é uma sucessão de crises parciais que produzirão lentamente, ou já produziram, o aparecimento duma crise definitiva que exprimirá a necessidade de recorrer ao divino.” (p. 195). Eis, precisamente, uma das teses que Marinho irá depois, no plano filosófico, desenvolver.

\*\*\*

JOSÉ MARINHO, *Da Liberdade Necessária e outros textos*, “Obras de José Marinho”, vol. VII, Lisboa, Imprensa Nacional – Casa da Moeda, 2006.

Colige, desde logo, este volume uma das muitas obras inacabadas de José Marinho: “Misticismo e Lógica no Pensamento Português Moderno”. Neste se enuncia a visão de José Marinho sobre o pensamento portu-

guês contemporâneo, visão que Marinho irá depois desenvolver e concretizar na sua obra, publicada já postumamente, *Verdade, Condição e Destino no pensamento português contemporâneo* (Lello, 1976).

Para além disso, colige ainda diversos núcleos de textos redigidos na primeira metade da década de cinquenta: “Sobre as Relações da Fé com a Filosofia e a Teologia (a propósito dos escritos de Agostinho Veloso)”, “Os Direitos da Verdade (a propósito da polémica entre António Sérgio e António José Saraiva)” e “Estudo sobre a liberdade”, no qual Marinho, ainda e sempre em diálogo com o seu Mestre Leonardo Coimbra, desenvolve as “três formas” sob as quais a liberdade aparece: “liberdade de, liberdade em, liberdade para”.

Por fim, colige ainda, para além de dezenas de artigos redigidos nessa época, uma vasta série de “Reflexões e Aforismos” e os três prefácios que escreveu para obras de Oliveira Martins – nomeadamente: “Oliveira Martins e o Sentido da História”, prefácio à edição de *O Helenismo e a Civilização Cristã*; “Mitologia e Filomítia em Oliveira Martins”, prefácio à edição do *Sistema de Mitos Religiosos*; “Sentido da Vida e Origem do Homem em Oliveira Martins”, prefácio à 7.<sup>a</sup> edição dos *Elementos de Antropologia*.

Se, no primeiro deles, assinala a “influência de Hegel”, mas não, como ressalva, da “interpretação materialista-dialéctica para que Feuerbach abriu caminho”, no segundo denuncia os “preconceitos da crítica vigente”, que lhe são “adversos”, e com os quais “não é possível abordar a sua obra”, a sua “promissora via”. Ainda segundo Marinho, não cumpriu, contudo, Oliveira Martins, essa sua “promissora via”: Eis a denúncia que irá depois concretizar no terceiro prefácio – nas suas palavras: “Com os positivistas, Oliveira Martins receia, entretanto, a via metafísica e aquela outra via, digamo-lo especulativa, que no seio da metafísica procura alcançar a universal visão da vida e do homem.”

\*\*\*

JOSÉ MARINHO, *Filosofia portuguesa e universalidade da filosofia e outros textos*, “Obras de José Marinho”, vol. VIII, Lisboa, Imprensa Nacional – Casa da Moeda, 2007.

Colige este volume diversos núcleos de textos de José Marinho. O primeiro, sem circunscrição temática, reúne dezenas de textos redigidos em meados da década de cinquenta – muitos deles até agora inéditos, alguns deles então publicados, em particular, n’ *O Primeiro de Janeiro* e no *Diário Popular*. Dentre esses todos, permitimo-nos destacar um, “Meditação na Encruzilhada” (pp. 60-61), no qual Marinho escreve a certa altura: “Sampaio Bruno, em sua visão certa, notou que Portugal

seguiu inelutavelmente com a Europa e o mundo nas vicissitudes do desenvolvimento técnico e económico, social e político. A mesma obra do ignorado pensador assinala, porém, de ponta a ponta, que o análogo não ocorreu nos caminhos do espírito.”

Essa “visão de certaíra” de Sampaio Bruno é, aliás, *grosso modo*, o objecto do segundo núcleo de textos, precisamente intitulado “Textos sobre Sampaio Bruno”. Ao longo destes, Marinho elege Bruno como “o primeiro pensador português por completo cindido da teologia ortodoxa, bem como da ortodoxa filosofia científica” (p. 197), como “o primeiro português que afrontou a Esfinge sem consoladoras névoas róseas da crença ou da descrença” (p. 198). Daí, enfim, a sua tese sobre a “dupla heterodoxia” brunina: “O pensamento de Sampaio Bruno é, como se sabe, essencialmente heterodoxo. Tal deve entender-se em dois sentidos. Heterodoxo é o pensamento de Bruno em relação à ortodoxia católica. Heterodoxa é também a sua *teurgia profética* em relação à ortodoxia humanista, ou humanitária, que se formou, como irmã inimiga, na sequência da primeira.” (p. 209).

O terceiro núcleo de textos intitula-se “Textos sobre Álvaro Ribeiro” e, neles, começa José Marinho por, na obra alvarina, “distinguir três aspectos: o propedêutico, o filosófico, o teológico-messiânico” (p. 215), salientando que “Álvaro Ribeiro é hoje, em toda a Europa, um daqueles que assumem a responsabilidade de ser filósofo” (p. 216), chegando mesmo a considerar que “depois de Leonardo Coimbra, nada foi escrito em Portugal com a significação filosófica da obra de Álvaro Ribeiro” (p. 244). Isto apesar de ter sido “demasiado cristão – se entendermos por cristão o pensador imoderadamente amigo do homem” (p. 246). Daí, aliás, a sua distância relativamente ao seu “irmão em Leonardo Coimbra”: “não posso acompanhar Álvaro Ribeiro na sua valorização do termo médio, da razão, da palavra, escrita mesmo com maiúscula, no seu humanismo” (p. 534).

O quarto núcleo de textos tem por título geral “O problema da filosofia portuguesa”. Destes, destaca-se o texto “Filosofia Portuguesa e Universalidade da Filosofia” (pp. 287-292), que aliás dá título ao volume. Nele, começa Marinho por formular a questão, a incontornável questão, da qual depende a afirmação de uma filosofia “nacional”, “situada”, ou, como aí se diz, “radicada” – nas suas palavras: “Como é possível conciliar o sentido universal da filosofia com o conceito de uma filosofia radicada?”. Ainda segundo Marinho, equivale essa questão a esta: “...se a ave tem asas, como se compreende que tenha pernas?”. Como quase sempre acontece, a resposta está implícita na própria pergunta, na formulação da própria pergunta – tal como não é pelo facto de ter asas que a ave deixa de poder ter pernas, assim também não é pelo facto da filosofia ser, a jusante, “universal”, que ela deixa de poder ser, a montante, “radicada”. Pelo contrário.

O quinto núcleo de texto reúne os apontamentos de Marinho para três conferências. Na primeira delas, “Liberdade e Destino no Pensamento de Leonardo Coimbra”, começa-se, precisamente, por reflectir sobre a relação entre Liberdade e Destino – nas palavras de Marinho: “O destino só se encontra verdadeiramente quanto o autêntico sentido da liberdade despontou.” (p. 367). Na segunda delas, “O homem e a filosofia no pensamento de Sampaio Bruno”, reconstitui, Marinho, o percurso do seu conterrâneo: desde “o jovem Bruno, mais amigo do homem que da verdade” (p. 391) até ao Bruno da maturidade, o “pensador da cisão” (p. 401). Na terceira e última delas, “Sobre a Faculdade de Letras do Porto”, recorda Marinho a sua passagem por essa Faculdade, que, no seu dizer, “foi antes de mais uma Escola de Filosofia” (p. 407), aproveitando a oportunidade para evocar Leonardo Coimbra e o seu “ensino magistral do grau mais alto” (p. 406), bem como Pascoais, “mestre da ciência poética” (p. 409).

O sexto núcleo de textos tem por título “Textos Políticos”: começa com uma “Apologia da República” redigida para um órgão monárquico (p. 431), repudia depois todos os grupos de homens que, à direita e à esquerda, “declaram estar toda a verdade do seu lado (p. 424), privilegia o “poder justo” em vez do “poder forte” (p. 426), insurge-se contra o “excesso de ordem e organização, coisa germânica ou eslava” (p. 431), fazendo mesmo o elogio do “anarquismo” (p. 432), denuncia “equívocos inumeráveis” – “Rolam aí à direita e à esquerda equívocos inumeráveis. Se se fala em teologia, à esquerda entendem *teocracia*, se se fala em filosofia, entendem, à direita, *capricho mental*.” (p. 438) –, em prol de uma posição “liberal” (p. 441), contra a “ordem nos espíritos” (p. 442), contra os “conservadores” mas também contra os “progressivos” (p. 445), sobretudo, contra o “socialismo branco e catedrático” (p. 446), ainda e sempre sob o magistério de Leonardo Coimbra, não tivesse sido, esse magistério, como escreveu, “não direi o mais liberal ou liberalista, mas o mais libertário, que poderia e pôde, ao que sei, alcançar-se em Portugal” (p. 530).

O sétimo e último núcleo de textos é constituído por uma série de recensões publicadas na revista *Colóquio-Letras e Artes* – “*Deus e o Homem na Poesia e na Filosofia*, de Amorim de Carvalho”, “*A Fenomenologia de Husserl como Fundamento da Filosofia*, de Júlio Fragata”, “*As Duas Espanhas e Entre Dois Universos*, de Fidelino de Figueiredo”, “*Rumos da Psicologia e Aspectos de Filosofia da Linguagem*, de Vieira de Almeida”, “*Reflexão*, de Agostinho da Silva”, “*Antero de Quental: a evolução do seu pensamento*, de Lúcio Craveiro da Silva”, “*Teoria da Crença*, de Joaquim Braga”, “*Filosofia, Ciência e Religião: um ensaio sobre textos de Hegel*, de Orlando Vitorino”, “*A Filosofia Jurídica Portuguesa Actual*, de António Braz Teixeira” e “*A Existência Literária*, de António Quadros” – bem como por alguns textos inéditos, do mesmo

teor. No primeiro deles, curiosamente, assinala Marinho uma “viragem que se está operando na cultura portuguesa”, dado que “quem verdadeiramente filosofa, se sente hoje melhor na sua terra” (p. 533). Será mesmo assim?

Renato Epifânio

A. CAMPOS MATOS, *Agostinho da Silva e Vasco de Magalhães-Vilhena entrevistados sobre António Sérgio*. Lisboa, Livros Horizonte, 2007.

As duas entrevistas que surgem neste livro, uma feita a Agostinho da Silva (1906-†1994) e a outra a Vasco de Magalhães-Vilhena (1916-†1996), a propósito dos seus relacionamentos com António Sérgio (1883-†1969), são orientadas, por parte de Alfredo Campos Matos, de forma semelhante mas são recebidas pelos dois entrevistados de maneira diversa. Agostinho da Silva é mais informal, obscuro (Campos Matos considera-o críptico), contraditório e, por vezes, pouco claro, enquanto Magalhães-Vilhena é mais formal, objectivo, claro e esclarecedor. A bem da verdade, Vasco de Magalhães-Vilhena dá uma ideia de António Sérgio muito mais abrangente e aproximada. Agostinho da Silva limita-se a proclamar que o autor dos *Ensaio*s, a par de outros homens do seu tempo, é “da maior capacidade intelectual, dum sentido moral solidíssimo, do melhor que há” (Campos Matos, A., *op. cit.*, p. 13). Diz ainda que Sérgio era *vivo, desembaraçado* (embora também *desmazelado*), *racional, calmo, disciplinado, duro, o poeta que não tinha coragem de ser poeta, beligerante* (talvez por isso fosse polemicante e polemista), *soldado, racionalista místico*, que impelia as pessoas a *perguntar porquê, homem sensível ao estético*, “do melhor que houve em Portugal e um grande exemplo, também, do que sucede, ou do que tem sucedido em Portugal ao intelectual que se mete em política” (Campos Matos, A., *op. cit.*, p. 32). Apesar de tudo isto, no fundo, para Agostinho da Silva, o que Sérgio gostaria de ter sido era o Descartes do retrato do Rembrandt!

Para além destas adjetivações, Agostinho da Silva aponta ainda alguns pontos contraditórios relativamente ao ser e ao comportamento de António Sérgio, bem como tece algumas considerações que, no nosso ponto de vista, são injustas para com o perfil do ensaísta e para com a relação que estes dois homens seareiros viveram, sobretudo durante as décadas de 30 e 40.

No que se refere às questões de cariz mais contraditório, não podemos ignorar as seguintes discrepâncias: na entrevista de Campos Matos, Agostinho da Silva começa por dizer que Sérgio não teve importância

alguma para a cultura portuguesa, e, depois, em questões posteriores, afirma que o ideólogo dos *Ensaio*s foi do melhor que, no seu tempo, houve em e para Portugal. Agostinho, nesta mesma entrevista, diz, pois, coisas opostas em relação a Sérgio. Mas tal atitude, no fim de contas, talvez seja natural. Em 1989 é já o Agostinho da Silva velho quem fala, é já o homem que percorreu uma vida inteira e já não precisa lembrar-se de que a sua “segunda Faculdade foram aquelas reuniões em casa do Sérgio”, assim como afirma na *Entrevista com Agostinho da Silva*, reunida nos *Dispersos*, por Paulo Borges, para o ICALP, em 1989 (p. 53). Até porque no texto *Fontes e Pontes do Futuro. Tema: Educadores Portugueses – António Sérgio*, publicado na *Vida Mundial*, em 1972, à página 49, Agostinho da Silva escreve que a Sérgio “coube-lhe a tarefa, mais alta e livre, de educar o próprio homem” e que, à página 51, pela “(...) ‘vida conversável’ pensou, escreveu, falou, existiu Sérgio: por causa desta ‘vida conversável’ o sacrificou o Portugal do seu tempo; julgando que a matava e o matava: os dois, porém, connosco estão, connosco estarão”. Onze anos mais tarde, no *Jornal de Letras, Artes e Ideias*, sob o título de *Ombrear com Herculano*, a 26 de Abril de 1983, na página 12, acerca de Sérgio, Agostinho dirá: “Creio que nenhum dos grandes vultos da história portuguesa poderia ombrear com Herculano tanto quanto Sérgio. Ligam-nos a exigência do documento, a prioridade do pensar lógico (se é que há outro), a vocação pedagógica, a integridade do comportamento, a incansável intervenção cívica, a dedicação a um projecto de Portugal, a insistência numa reflexão de conjunto, e, na expressão, a virilidade de estilo, ainda mais vincada no de Vale de Lobos. Excede-o Sérgio na concepção filosófica”.

Mas o que contrasta ainda mais com aquilo que o autor luso-brasileiro afirma na entrevista de Campos Matos, é o excerto que ora transcrevemos do já citado artigo *Ombrear com Herculano*: “Talvez não interesse muito saber se António Sérgio está hoje vivo e actuante, como não interessa sabê-lo a propósito de Herculano ou de Antero: o que tem primazia é o saber-se que a História os não desprezará, porquanto trabalha ela com místicos alvos de futuro, mas racionais, matemáticos passos, atenção ao enlace das circunstâncias, e altruísmo que é falso se não se apoia em fundamental pureza interna; ela os vai sagrar profetas e heróis, e quaisquer que tivessem sido suas fraquezas humanas, embora tantos dos nossos contemporâneos, que parecem fortes, poderosos e eternos (e alguma missão estarão cumprindo), se mostrem menos interessados em realizar os que chamam Mestres do que em imprimir-lhes os retratos em notas de banco. O Portugal que Sérgio sonhou dará certo, e ainda mais amplo será, embora por caminhos que se afiguram errados ou diferentes dos que ele próprio tomara; ao contrário de outros países em que tudo dará errado pelos caminhos que se aplaudem como certos” (p. 12).

Se, na própria entrevista, George Agostinho apresenta argumentos contraditórios entre si, também se contrapõe face a outros que já havia exposto anteriormente em outros documentos. Contudo, não é só o teor de contradição que caracteriza esta entrevista, mas também, em certos momentos, a injustiça que Agostinho da Silva faz ao seu mestre António Sérgio. Várias vezes, e não só nesta entrevista, Agostinho diz que Sérgio “nunca percebeu o Brasil” (Campos Matos, A., *op. cit.*, p. 19). Se, de facto, o ensaísta padece de alguns problemas de saúde provocados pelo excessivo calor do Rio de Janeiro, por outro lado, inúmeras vezes confessa o seu apreço pelo Brasil: “Vi na proposta as seguintes vantagens: percorrer um país que me interessa, com transporte pago para mim e para minha mulher –, levar esta a visitar o pai, que está saudosíssimo, e já nos pedira para irmos; ganhar o que só ganharia em Portugal quando chegasse a almirante; espairecer um pouco e tratar da saúde”; “Aqui estou há quatro dias na cidade maravilhosa alastrada por entre montes e arvoredos fortes”, diz António Sérgio na *Correspondência para Raul Proença*, editada pelas Publicações Dom Quixote / Biblioteca Nacional, em 1987, respectivamente nas páginas 34 e 46. Iguamente, George Agostinho comenta que Sérgio nunca lhe disse que havia nascido e vivido em Damão e que nunca conversaram sobre o Oriente. Se assim foi com Agostinho, em geral, Sérgio nunca escondeu que nasceu e viveu nos trópicos, tal como contou na *Correspondência para Raul Proença*, à página 46: “Passei a meninice em regiões dos trópicos: por isso este ambiente físico faz aflorar e ressuscitar em mim sentimentos remotos e atitudes há muito adormecidas. Só aos 15 anos tive a revelação na natureza europeia – propriamente portuguesa e estremenha”. Do mesmo modo, Pedro Agostinho da Silva, filho de Agostinho da Silva, relatou-nos que, quando era pequeno, Sérgio o sentava no seu colo e lhe contava episódios que tinha vivido na Índia. Para além disto, sempre manifestou interesse pela cultura oriental. Referimos, a título de exemplo, dois textos que o ensaísta dedicou à temática do Oriente: *Um problema Anteriano (Sobre a Ideia e a Realidade de Desprendimento Activo na Peregrinação Moral do Autor dos Sonetos)* e *A Religião no Oriente e no Ocidente segundo Radhakrishnan*.

A relação que importa estabelecer entre Agostinho da Silva e António Sérgio não é, no entanto, aquela que o autor luso-brasileiro aponta em traços largos nos finais da década de 80 mas aquela que, na realidade, se consolidou entre os dois pensadores nas décadas de 30 e 40, em Paris, Madrid e Lisboa. Na nossa óptica, nessa época, Agostinho da Silva era um dos mais dilectos discípulos de António Sérgio. Ao mesmo tempo que este sentia por Agostinho uma grande estima pessoal e intelectual. Na verdade, o pensamento filosófico, religioso, político, e sócio-económico agostiniano do período em questão é profundamente inspirado pelos ensinamentos de António Sérgio. Relembremos os conceitos de cristianismo,

de cooperativismo ou a polémica político-religiosa em que Agostinho se envolveu em 1943 – todos eles são conformes ao pensamento e ao comportamento sergiano. Aquando deste último episódio, o autor luso-brasileiro tem a intenção de denunciar os malefícios do catolicismo e de fazer a apologia do cristianismo primitivo, assim como demonstra na *Carta ao Ex<sup>mo</sup>. Senhor Director de O Almonda*, escrita a 7 de Maio de 1943 (Arquivos da Associação Agostinho da Silva): “catolicismo nada tem que ver com cristianismo, é-lhe mesmo antagónico” e na *Carta ao Ex<sup>mo</sup>. Senhor Director do Aléo*, do dia 18 de Maio de 1943 (Arquivos da Associação Agostinho da Silva): “para mim, os católicos não são adeptos de Cristo, são adeptos da Igreja; aquilo a que chamam cristianismo não é nada o cristianismo dos Evangelhos”. Na sua visão, semelhante à de Sérgio, a revolução de Cristo é de natureza sócio-económica e terrena. Tal como o ensaísta afirma em 1937, sendo depois editado no Tomo VI dos *Ensaio*s, na página 208, “eu falo ali contra a organização económica existente, quer dizer, contra o regime económico capitalista, tão anticristão”, assim o autor de *O Cristianismo* proclama, nesta obra, na página 78 da edição da Âncora no I volume dos *Textos e Ensaio*s Filosóficos, que “a questão urgente é a do material, como base indispensável para uma liberdade do espírito”.

Contudo, o comportamento destes pensadores portugueses não reflecte uma suposta ligação ao comunismo. Apesar de defenderem ideais de natureza socialista, nem Sérgio nem Agostinho estavam vinculados quer ao Partido Comunista Português quer à ideologia que subjaz a tal organização política. Agostinho da Silva di-lo explicitamente nas cartas de polémica que troca com alguns católicos, em 1943, e que, em certa medida, são responsáveis pela sua prisão no Aljube. António Sérgio, igualmente, e uns anos antes do seu discípulo o fazer, por exemplo na *Correspondência* (1933-1958) que envia para o seu amigo José Régio (editada em 1994 pela Câmara Municipal de Portalegre e pelo Centro de Estudos José Régio), na página 38, também afirma não comungar dos pressupostos que regem a revolução comunista: “Muitos dos melhores rapazes são hoje comunistas e entendem que não há direito de pensar, de escrever, de pintar, de compor música, senão para servir a propaganda comunista. A tudo o mais chamam desdenhosamente *metafísica*. Ainda outro dia um homem de muitíssimo mérito (e que sei, aliás, que me estima em altíssimo grau) me dizia que eu tenho o defeito de ser ‘metafísico’ e excessivamente ‘homem de elite’, e isto porque lhe falava de preocupações eternas, profunda e largamente humanas, superiores à preocupação actual da revolução comunista”. Sérgio mostra-se até um pouco incomodado com o facto dos comunistas, ou adeptos do marxismo, serem radicais e excluírem outras escolas de pensamento.

Se nos anos de 30 e 40, Agostinho da Silva era discípulo de António Sérgio, por outro lado, o autor dos *Ensaio*s não considerava o homem dos *Cadernos de Iniciação* um simples aluno: estimava-o pessoalmente, enaltecia-lhe as qualidades intelectuais e as capacidades de acção: “Soube por amigos que ele disse de mim uma coisa que é uma marca: «Onde ele chegar vai implantar o futuro!»” (Campos Matos, A., *op. cit.*, p. 31). De tal maneira que, já nessa época, o tratava como seu sério interlocutor. A esse propósito, salientamos os textos que escreve em forma de diálogo, onde insere personagens com o nome de *Agostinho*. No texto *Um problema Anteriano (Sobre a Ideia e a Realidade de Desprendimento Activo na Peregrinação Moral do Autor dos Sonetos)*, de 1943, o autor apresenta quatro interlocutores (Valério, Isolda, Reinaldo e Cláudio) que inicialmente se mostram dispostos a debater as *Cartas* de Antero de Quental. Três destas personagens já haviam anteriormente aparecido no texto *Em torno da “ilusão revolucionária” de Antero* (1934): Isolda, Reinaldo e Valério. Contudo, quando o escrito foi publicado pela primeira vez num número especial da *Seara Nova* dedicado a Antero de Quental e tendo como ensejo a obra recém editada (1933) de Sant’Anna Dionísio, pela Seara Nova, cujo título era *Antero – Algumas notas sobre o seu drama e a sua cultura*, os nomes que figuravam no diálogo eram Aloísio, António, Alexandre e Agostinho (Sérgio viria a substituir estas personagens pelas de Valério, Reinaldo e Isolda – só a de Aloísio permaneceu – aquando da inclusão de tal diálogo na primeira edição do Tomo V dos *Ensaio*s). Se, *a priori*, os nomes dos interlocutores Aloísio e Alexandre não se referiam objectivamente a alguém em especial, é provável que as personagens António e Agostinho se referissem respectivamente a António Sérgio e a Agostinho da Silva. Cremos nesta possibilidade, por um lado porque, quando o diálogo é escrito (1934), Sérgio teria ainda na memória as recentes interlocuções vividas, em Paris (1931-1933), com George Agostinho da Silva (repetidas dois anos mais tarde em Madrid) e, por outro, porque o texto de 1943 (*Um Problema Anteriano*) é dedicado a Agostinho da Silva.

Em tom de conclusão, resta-nos, pois, acrescentar que, na época em que Agostinho da Silva é entrevistado por Campos Matos, já se havia esquecido do seu mestre António Sérgio. Todavia, cremos que o homem dos *Ensaio*s foi um dos que mais contribuiu para o alicerce do pensamento adulto de George Agostinho. Afinal, em meados dos anos 50, e já no Brasil, Agostinho continuava a considerar António Sérgio como um dos principais autores portugueses.

Ângelo Alves, *Leonardo Coimbra (1883-1936): Filósofo, Orador e Político*, Gaia, Estratégias Criativas, 2007, 127 pp.

Como é sabido, na filosofia criacionista de Leonardo Coimbra, o problema de Deus ocupa um decisivo e primordial lugar de destaque, pois, como afirma o próprio autor, «o problema de Deus é o problema do significado humano ou super-humano mas finito e do significado absoluto da moral»<sup>1</sup>. Deus é então o que a pessoa *procura* no seu progresso moral, sendo afinal também o seu fundamento ético-religioso. A consciência moral é a mais entranha realidade e essência, onde a conjugação do conhecimento e amor eleva para o mais alto. Desde a dialéctica científica, que levou à pessoa religiosa, à dialéctica artística, que levou pelo sentimento à vida religiosa das pessoas, (vida essencial de acção moral que, pela vontade, ultrapassa os determinismos, dominando-os), é pela dialéctica filosófica que a plena liberdade e posse dos determinismos permitirão à pessoa prolongar «num heróico esforço a sua vida até ao absoluto»<sup>2</sup>, onde todas as noções científicas e artísticas diferentes foram ordenadas em última e definitiva síntese.

Então o movimento filosófico chega a um momento em que a pessoa «se apreende em Deus como mónada», constituindo pois um momento metafísico e último. Contudo, e se a filosofia criacionista apontando desde o início para um vértice, a ele consegue chegar, fá-lo pelo esforço de uma actividade livre, inteligente e amorosa, não por algo recebido e sem esforço, mas pelo que o pensamento justificou construindo, pois «ciência, moral e religião têm de ser momentos de pensamento e não imposições estranhas»<sup>3</sup>.

O pensamento leonardino no seu último momento dialéctico apreende-se no sistema metafísico que é a sua essência, pois o Criacionismo como a mais ampla e coerente síntese filosófica permite a abertura e o diálogo necessário da pessoa religiosa na vida infinita, permitindo acender-se na luz que banha Deus, vértice que se atinge pelo esforço moral e progressão dialéctica. E aí é a vida mais íntima e silenciosa em que «as mãos que cavaram, erguem-se rezando; é a sede de água que devora as rochas, é a sede de Infinito que devora as almas»<sup>4</sup>.

Infinito, que é sempre uma *presença*, isto é uma espécie de transcendência na imanência, pois Deus como eterno criador e condutor da grande

---

<sup>1</sup> *Obras de Leonardo Coimbra*, coordenação e revisão de Sant'Anna Dionísio, Porto, Lello, 1983, vol. I, p. 326.

<sup>2</sup> *Ibidem*, p. 306.

<sup>3</sup> *Ibidem*, p. 329.

<sup>4</sup> *Ibidem*, p. 391.

manifestação que é a vida, pode ser entendido na filosofia leonardina como ponto de partida e ponto de chegada, ou numa terminologia de Teilhard de Chardin, o ponto Alfa e Ómega<sup>5</sup>.

O para além, o mais acima a que o homem quer subir, consciente que aí encontra a luz que ao longo da vida procurava, leva-o a transpor todos os obstáculos desde a dialéctica científica à última realidade que o define – a pessoa – e sempre num contínuo transcender-se para atingir o *absoluto criacionismo de Deus*.

Nada na natureza pode bastar a não ser o ideal, a fonte inspiradora das nossas acções, que é Deus, pois:

«o homem quer o absoluto, e todo o Universo entra no pensamento e nas suas acções e compreende-se assim como consciência representativa do Todo e, portanto, consciência cósmica da sua dignidade espiritual»<sup>6</sup>.

Deus pelo amor que irradia, e as criaturas pelo amor que por Ele nutrem, permite um encontro profundo entre todos os seres.

E o mistério? É certo que este nos excede, o que não significa a diminuição da pessoa humana, pois é de certa forma o mistério que faz com que o homem caminhe, tentando aproximar-se na máxima verticalidade das profundidades do espírito. A este propósito Leonardo esclarece:

«mas que não queira isso dizer que é mais volumoso e mais vasto e menos consciente e justo, menos belo e unitário. Deus não pode ser diferente do homem por lhe ficar aquém em consciência de si e da fraterna reciprocidade da existência; Mas porque a mais efémera onda de devoção e amor, de universalismo e bondade, arremessada do coração humano, é o ósculo da sua alta beleza à nossa mísera profundidade»<sup>7</sup>.

Então é fácil de perceber que Deus não está longe mas extremamente próximo do homem, pois Ele é uma constante presença permitindo infinitas possibilidades, afirmando o autor:

«Deus é vivo, ele é mesmo a vida, o espaço metafísico e transcendente que coordena e enlaça todos os movimentos, desde o mais humilde rasgar duma corola ao crescimento da meditação abrindo em prece os lábios humanos. Essa a face sublime do Mistério, infinito abraço de amor unindo as criaturas, enchendo o ar e o éter de estremecimentos

---

<sup>5</sup> Sob uma possível aproximação entre Leonardo Coimbra e Teilhard de Chardin, é esclarecedor o artigo de Manuel Ferreira Patrício, *Leonardo Coimbra e Teilhard de Chardin*, Évora, Universidade de Évora, 1983.

<sup>6</sup> *Obras...*, ed. cit., p. 214.

<sup>7</sup> *Ibidem*, vol. II, p. 345.

comunicativos, percorrendo em ondas a vastidão do planeta, espalhando-se em luz na imensidade sideral»<sup>8</sup>.

O impulso religioso é original e originário, permitindo que a pessoa se eleve a uma máxima potência pelo pensamento e pelo amor como causa da sua própria vivência de compreensão de tudo e do Todo que é afinal a exigência de Unidade, isto é, de Deus, pois o homem deseja tudo entender, tudo abraçar. A ascensão do homem para um infinito excedente é em Leonardo conseguido por um longo percurso, exigindo esforço e alguns saltos, mas possível quer graças ao homem quer, e principalmente, graças a Deus, pois a sua Graça e amor se disponibiliza para a realização humana.

Podemos então afirmar, tal como Leonardo, que a filosofia, ao acabar-se em religião, isto é, a religião como uma mais elevada explicação e solução para a ansiedade metafísica do homem, pode considerar-se como um espaço a partir do qual se vai tornando lúcido o princípio da harmonia em que uma certa amorosidade *onto-ética* se torna evidente. Deus é a garantia dos valores morais do homem, pois n'Ele se encontra o alento e o sopro de uma vida verdadeira.

Entender o homem é entendê-lo através de um pensamento aberto, progressivo e ascensional, que o leva ao absoluto, pois ele o quer significando também que todo o universo entra no seu pensamento e suas acções, pois que um critério de perfeição é medida e meta a atingir, não vendo aí um acréscimo de vantagens humanas, mas sim uma atitude, um ideal que transportará o homem e a humanidade para uma harmonia mais perfeita onde tudo adquire sentido. Esta forma de pensar criacionista está em perfeita sintonia com o cristianismo e a teologia cristã, para quem a mais alta realidade e o maior valor é a pessoa e o seu crescimento para a perfeição. Qualquer humanismo tem como objectivo a realização de um tipo humano ideal, ou seja, a nobilitação do homem, que na prática não se verificou em todos os humanismos. O humanismo que Leonardo entende que cumpre esse objectivo é o humanismo cristão onde o pensamento do filósofo claramente se integra, pois sempre foi um homem profundamente religioso e cristão, e, no final da vida, católico. No cristianismo é afirmado que o homem ocupa um lugar proeminente, sendo também senhor do universo e seu porta-voz junto de Deus, que goza da dignidade de pessoa inviolável e sagrada, o que a filosofia leonardina também afirma.

A filosofia leonardina orienta-se desde o início pelo conhecimento potencial na unidade do ser, operando através da dialéctica criacionista um "religar" dos vários estádios teóricos, o que nos permite considerar que a sua filosofia é uma consciente dialéctica prevendo um fim. O mistério do divino sempre afagou as progressivas preocupações metafísicas do

---

<sup>8</sup> *Ibidem.*

filósofo, que já na sua primeira obra define o *Criacionismo* como um sistema que “constrói” a consciência das sensações coordenadas para as subordinar a fins ideais, sendo «a sua atitude perante Deus (...) de confiança vinda da continuidade da vida moral, e por isso, nunca esquece que o caminho de Deus é o da virtude (...). A afirmação da sua vontade moral (ainda que solitária) em frente do universo amoral, é um dos momentos do seu caminho para Deus»<sup>9</sup>.

Leonardo teve como tantos outros homens um percurso existencial que passou por uma juventude menos “católica”, em que foi a seu modo um contestatário, embora nunca agressivo mas ponderado, pois acreditava sobretudo nos valores da pessoa humana em que a liberdade e a fraternidade permitiriam ao homem a plenitude e a dignidade. Crente no absoluto e, talvez por isso, o filósofo português, na sua especulação em torno da existência humana, seu sentido e significado, e apesar das contrariedades da sua própria vida pessoal, não caiu nos extremos de uma angústia doentia ou pessimista pois quando próximo desses sentimentos deles se afastava, acreditando em algo de divino e transcendente, de que a sua adesão final à religião católica (pouco tempo antes de morrer) poderá ser visto como um sinal.

A grandeza humana e fonte de toda a sua riqueza reside na execução de uma  *tarefa*  para a qual foi criado o homem, pois inserido no âmago da natureza deverá realizar na sua pessoa a síntese de riquezas cósmicas, pois «os fins do homem são na ascensão do conhecimento, da imaginação até ao terceiro grau do conhecimento em espécie eterna ou Deus»<sup>10</sup>, e «a filosofia (...) será a própria vida espiritual na origem, nascimento e visão de Deus»<sup>11</sup>.

E quase no final de *Criacionismo – Síntese filosófica*, Leonardo escreve:

«Coragem, meus irmãos! A vida é bela e eterna; subamos a ela, à grande e eterna vida. Não há limites para a alma humana, como não há limites para nenhuma mónada. O espaço e o tempo não as limitam, nenhuma estranha fatalidade as limita.

Elas são, em Deus, isto é, na infinita possibilidade da sua acção moral, reais e ilimitadas. A sua linguagem é o espaço e o tempo, porque são activas e livres.

O espaço e o tempo não as limitam, nem as deformam. Nenhum mal intrínseco as aflige. Todos os pessimistas, que têm feito o balanço do mundo, têm feito um balanço fraudulento. Não há mal e bem em si,

<sup>9</sup> *Ibidem*, vol. I, p. 11.

<sup>10</sup> *Ibidem*, vol. II, p. 25.

<sup>11</sup> *Ibidem*, p. 39.

que se possa contar e medir. O mal é a cegueira, a bruteza, o *cousismo* do pensamento ou sentimento. O bem é o consentimento interior na ordem e na harmonia universais»<sup>12</sup>.

Ora, se o homem consente esse bem, se o homem ama verdadeiramente, encherá a terra das obras do espírito e na intimidade da alma humana alcançará Deus.

\*

Duas razões nos levam a apresentar e a recomendar este livro: o ter sido escrito pelo Professor Ângelo Alves, distinto professor da Universidade Católica Portuguesa, entretanto jubilado; e o ter como objecto de estudo Leonardo Coimbra, Filósofo, Mestre de outros Filósofos (nomeadamente, de José Marinho e Álvaro Ribeiro) e Fundador da primeira Faculdade de Letras da Universidade do Porto<sup>13</sup>.

Em 1919, com efeito, como é sabido, o então jovem deputado e professor liceal Leonardo Coimbra, na altura exercendo o cargo de Ministro da Instrução Pública vai, através do decreto n.º 5770 (*Diário da República*, n.º 98, 140 Suplemento, I Série), de 10 de Maio de 1919, desanexar a Faculdade de Letras da Universidade de Coimbra e integrá-la, depois, na Universidade do Porto, assim criando a primeira Faculdade de Letras da Universidade do Porto (Lei 861, de 27 de Agosto de 1919, Decreto n.º 171, artigo 11).

Desde o ano lectivo de 1919/1920 até ao ano de 1932, data do seu encerramento, Leonardo Coimbra foi o Director e o mais marcante professor dessa Faculdade, assim se assumindo como uma figura incontornável da cidade do Porto e da cultura portuguesa, sobretudo na sua vertente filosófica. A sua intervenção e o dinamismo por si empreendido em prol de uma verdadeira cultura académica foi ímpar e, por isso, inolvidável.

Não obstante, a sua concepção de cultura, jamais dissociável do papel e da importância da educação, não se confinou às paredes e muros da Academia, antes se estendeu a toda a cidade, em encontros e tertúlias nalguns cafés da cidade do Porto, para além de outros lugares, como o da Universidade Popular, onde também teve um importante papel. O número de pessoas – estudantes, colegas e amigos – que, nesses locais, se juntavam à volta do ilustre professor e orador era realmente impressionante. Por isso, não é de estranhar que Leonardo Coimbra tenha acabado por “fazer” escola, tal a quantidade e a qualidade dos seus discípulos.

---

<sup>12</sup> *Ibidem*, vol. I, p. 391.

<sup>13</sup> A este respeito, veja-se o estudo de Pinharanda Gomes, *A Escola Portuense* (Porto, Caixotim, 2005).

Aliás, desde há alguns anos que alguns hermeneutas do pensamento português contemporâneo – como, por exemplo, Pinharanda Gomes e António Braz Teixeira – propõem a designação de “Escola Portuense” para se referirem ao extenso grupo de pessoas que se reclamam do magistério de Leonardo Coimbra – desde os já referidos José Marinho e Álvaro Ribeiro até, porventura, Agostinho da Silva, por António Telmo considerado como “o último discípulo de Leonardo”. Para além desses, há ainda a referir os seus discípulos mais recentes, mais jovens, que, não tendo podido conviver directamente com o filósofo portuense, têm com ele dialogado através da sua obra.

Dentre estes, destacam-se alguns nomes, nomeadamente o de Ângelo Alves, que, de modo muito peculiar, parece ter encontrado em Leonardo Coimbra significativa afinidade de pensamento, ao qual, em virtude disso, tem dedicado, desde, pelo menos, os finais do anos cinquenta, grande parte do seu valioso labor filosófico. Prova, desde logo, disso é sua Dissertação de Doutoramento, *O sistema filosófico de Leonardo Coimbra: Idealismo Criacionista*, que redigiu, defendeu e publicou em 1962 (Ed. Tavares Martins), trabalho pioneiro no panorama de investigação sobre Leonardo Coimbra, a par da Dissertação de Manuel Barbosa da Costa Freitas, defendida cinco anos antes, em 1957, na Universidade Clássica de Lisboa (mas só numa muita reduzida parte publicada).

Desde esse seu primeiro trabalho, Ângelo Alves não mais deixou de investigar o pensamento e a obra de Leonardo Coimbra, tendo publicado diversos escritos, participado em inúmeros colóquios, congressos, revistas e obras colectivas – a título de exemplo, referimos aqui apenas a sua última conferência, “Leonardo Coimbra, o Tribuno e o Filósofo”, proferida em Roma, em 2005, no Instituto Português de Santo António, aquando da inauguração de uma Exposição Biobibliográfica, com o apoio da Câmara Municipal de Felgueiras, donde, como é sabido, Leonardo Coimbra era natural. Mais recentemente, em 2006, Ângelo Alves publicou ainda a obra *Prolegómenos a uma ontologia pluridimensional: dialéctica ascensional plenificante* (IN-CM), obra de grande profundidade filosófica e de clara inspiração leonardina.

A convite de uma editora, que tem promovido uma interessante colecção de Biografias – da qual já foram publicadas as de Emmanuel Levinas, João de Barros, Agostinho da Silva, Teixeira de Pascoaes, Domingos Tarrozo e Diogo Cassels, estando ainda previstas as de Manuel Antunes, Manuel Laranjeira, Max Weber, Émile Durkheim, Santo Agostinho e Abade Correia da Serra –, publicou já este ano Ângelo Alves a obra *Leonardo Coimbra (1883-1936): Filósofo, Orador e Político*, onde, em síntese, nos são apresentadas aquelas que foram as intuições fundamentais do grande mestre de Filosofia em Portugal. A nosso ver, não é esta apenas mais uma obra sobre Leonardo Coimbra, a juntar às muitas

que, desde os anos sessenta, têm sido publicadas, dado ser um estudo inovador, sobretudo por se deter em momentos da vida de Leonardo que, em geral, têm merecido menor atenção.

A síntese biográfica e ideográfica nesta obra apresentada denota a preocupação por parte do seu autor em se realizar uma visão global da vida, obra e pensamento de Leonardo Coimbra, incluindo nelas as fases menos estudadas – nomeadamente, a primeira fase, entre 1905 e 1912, e a última, entre 1923 e 1936. Em geral, com efeito, os estudos sobre Leonardo Coimbra têm-se centrado na fase intermédia, de elaboração e difusão do *Criacionismo*, acentuando a sua inserção no contexto cultural e filosófico português, e, nessa medida, dando uma menor importância à sua inserção no contexto europeu e universal. Também por isso, por atender não apenas ao contexto cultural e filosófico português mas ainda ao europeu e universal, esta obra apresenta-se como uma síntese acessível e equilibrada, claramente elucidativa do conjunto da vida, da obra e do pensamento de filósofo-tribuno.

Estando esta obra, como já referimos, inserida numa colecção de Biografias, não pôde deixar o seu autor de se conformar com o modelo estipulado. Nem por isso, contudo, esta obra peca por falta de profundidade. Pelo contrário, apesar do modelo restritivo, Ângelo Alves conseguiu oferecer-nos uma visão muito completa de Leonardo Coimbra, nela dando conta dos múltiplos acontecimentos individuais, familiares e sociais que marcaram a sua actividade filosófica, docente, cultural, oratória e política. Para além disso, propõe-nos ainda uma leitura da evolução do pensamento de Leonardo, discriminando três fases: idealismo libertário, idealismo criacionista e ideo-realismo. Particular desenvolvimento mereceu o que Ângelo Alves designa como a “transmutação” filosófica e religiosa da fase final, relevando a alegada assimilação original do ideo-realismo aristotélico-tomista e o que considera ser o seu longo percurso de reencontro com a Fé da Igreja Católica. Motivo, pois, mais do que suficiente para despertar a atenção dos estudiosos de Leonardo.

Celeste Natário

GENEVIEVE Lloyd, *The Man of Reason 'Male' and 'Female' in Western Philosophy*, London, Routledge, 1986<sup>2</sup>.

Traçando um percurso histórico através de alguns filósofos do pensamento ocidental, Genevieve Lloyd escreve-nos, em *The Man of Reason*, a história de uma razão masculinizada que, não distante da vida social do pensador, se vem constituindo e institucionalizando como um símbolo na nossa tradição filosófica.

A tese é forte – há ao longo da história da filosofia ocidental, uma ideia de razão que é masculinizada – e o facto deste livro se enquadrar nos clássicos da literatura feminista não lhe será inocente, na medida em que este suscita discussão e coloca, tanto para o exterior como para o interior das filosofias feministas, questões pertinentes.

Sublinhemos, em primeiro lugar, os aspectos formais da obra:

Façamos notar que o subtítulo *'Male' and 'Female' in Western Philosophy* denota dois aspectos: a) para que a tese, proposta por Lloyd, seja considerada, essa terá de evidenciar a importante relevância do masculino e feminino no contexto filosófico ao longo da história da razão ocidental; b) o respeito evidenciado no reconhecimento a outras formas de filosofia, que não apenas a ocidental, a partir da circunscrição específica da obra através da expressão “Filosofia Ocidental”.

Como obra de história de filosofia, este livro de Lloyd goza de uma estruturação que não se circunscreve simplesmente a uma cronologia estrita na narrativa do pensar filosófico, antes retorna e antecipa, no aparecimento dos vários filósofos, ao longo dos seus capítulos. Do mesmo modo, a razão e a história da razão, tiveram, também elas, pontos de retorno e antecipação, onde os paradigmas aparecem num oscilar constante, ora evidenciando-se, ora relegando-se. Assim, o traço unificador da obra será, mais do que uma linha cronológica, um certo pensar sobre a razão que, tal como este livro de Lloyd, se mostra vasto em retornos e antecipações.

Ainda numa avaliação da obra como história de filosofia, há, por entre os historiadores da filosofia, quem condene a utilização de autores canónicos de uma determinada época como seus exclusivos representantes. Autores canónicos são autores canónicos, isto é, autores chave para a compreensão do pensamento numa determinada época mas, o mesmo não será dizer que, toda uma época se resume aos pensamentos desses autores. Defendendo uma tese forte sobre a história da razão, esta obra deveria abranger, nos seus grandes pontos, outros que, ao longo dessa história inscreveram as suas vidas e que, não sendo hoje relevados, o foram nas suas respectivas épocas. A obra não fala apenas de autores canónicos, sejamos justos mas, no que respeita aos grandes pontos que configuram a razão ocidental, parecem faltar outros cuja razão e sentimento, razão e natureza, se configuravam por outros paradigmas (ex: Plotino ou Ortega Y Gasset). Poder-se-ia objectar que a obra perderia o seu carácter económico e, que a utilização de cânones visaria reforçar a tese da masculinidade da razão, uma vez que esta se encontraria nos grandes nomes do pensamento ocidental.

Contra a primeira objecção, respondo que a ênfase deverá ser dada à pluralidade e não à quantidade, pelo que, alguns bastariam desde que essa pluralidade fosse garantida. Contra a segunda, responderia que mais

reforçada ficará uma tese que responda a paradigmas históricos, do que a paradigmas de cânones da história da filosofia.

Uma última referência aos aspectos formais da obra prende-se com a bibliografia. Esta apresenta-se, na sua exclusividade, em inglês. Notemos que nas obras originalmente escritas noutras línguas, Lloyd apresenta traduções de referência tais como Cambridge ou Oxford, no entanto, não deixam de ser traduções. Um livro com uma tese forte sobre uma filosofia que se quer ver instituída necessita, de referências às fontes originais ganhando, deste modo, maior credibilidade científica. Pela natureza generalista da obra, não se exigiria que as citações fossem feitas no original mas que, as referências a essas citações traduzidas fossem conduzidas, na bibliografia, a uma versão na língua original ou a uma edição crítica.

Terminadas as considerações formais acerca da obra, caminhemos agora num breve resumo das ideias chave aí presentes.

Ao longo dos vários capítulos, Lloyd apresenta as ideias de grandes clássicos do pensamento ocidental, alternando entre uma apresentação das suas doutrinas sobre a razão e as suas opiniões sobre a mulher. Neste jogo de interpretação, a autora procura mostrar que “more is at stake in all this than the niceties of biblical exegesis; and more, too, than a succession of surface misogynist attitudes within philosophical thought” (p.37), concretizando que “it is not a question simply of the applicability to women of neutrally specified ideals of rationality, but rather of the genderization of the ideals themselves” (p.37) na medida em que fora através da recusa ou superação de uma ideia de feminilidade que tais ideais ganhavam contornos de doutrinas valorizadas, trazendo consequências para o próprio conteúdo da feminilidade pois este “has been partly formed by such processes of exclusion” (p.37).

O objecto desta obra de Genevieve Lloyd joga-se aí mesmo, onde o masculino e o feminino operam “as a symbol in traditional philosophical texts, and of its interactions with explicit philosophical views of reason” (*Prefácio* p.ix).

Desde os tempos mais remotos que a mulher aparece ligada à natureza e, desde os helenistas que a razão se procura longe desta. Mulher e razão aparecem-nos, ao longo da história da filosofia ocidental, como dois universos antagónicos, pois só não sendo um se poderá ser plenamente outro. Forma (Platão), luz (Agostinho), controlo sobre as emoções (Kant), maturidade (Schopenhauer), são atributos de uma razão que visa imperar sobre a natureza misteriosa, oculta, selvagem... sobre a mulher. Mas, no decorrer da história, do antagónico, que separava a mulher ligada à natureza do homem ligado à razão, se passa à diferença, e dessa diferença à complementaridade, e “what she lacks in way of a grasp of universals, woman makes up in her possession of other mental traits – taste, sensibility, practical sense, feeling”(p.76). Apesar de aceite por muitas

mulheres, este tipo de atributos não definem uma natureza feminina a não ser pela complementaridade, pois “the idea that women have their own distinctive kind of intellectual or mode of thought is a relatively recent one in our philosophical tradition” (p.75).

Ora, como pensar então uma natureza específica de feminilidade? Se esta, ao longo da história, está marcada apenas como superação, contraponto, complemento do/pelo outro masculino? Aproximando-nos do fim do livro, aguardamos, página após página, o momento em que a autora nos apresentará a definição de razão feminina, de um pensar próprio da feminilidade porém, tal não acontece:

“The Man of Reason, as some of its critics have pointed out, does not attempt to move beyond the diagnosis of reason’s maleness to any positive reconstruction of either a new feminized reason or a new feminine alternative to reason (...) I remain resistant to taking either of those further steps” (*prefácio* p.xi),

confessa Lloyd no prefácio à segunda edição desta sua obra.

No entanto, não pede a obra essa distinção? Não reivindica a obra essa abertura que Lloyd se recusa a oferecer? Pois se, na perspectiva desta autora, a feminilidade, por um lado, não deverá cair no erro do passado considerando-se como ponto antagónico daquilo que é masculinidade, nem como ponto de complemento, mesmo que este seja, em alguns dos casos, camuflado; por outro, deverá surgir como movimento novo, de uma nova razão, fora da masculinidade. Então que lugar é esse entre o erro do passado que se não quer ver repetido e o projecto futuro que se ambiciona? Mostra-se a recusa, diz-se o que se aspira, mas o ponto que motiva uma razão feminina, num sentido ou noutro, não aparece.

Como referimos, ao longo da obra, Lloyd tomou como orientação incontestável de um pensamento feminista, a tomada de consciência dessa dicotomia masculino-feminino e, fê-lo ao longo da história da razão ocidental, assumindo, desde logo, uma preferência pela divulgação e exploração de textos habitualmente considerados como secundários e até mesmo supérfluos, de grandes nomes da filosofia ocidental.

Na base desta atitude teórica, face aos textos, existem opções de orientação que incitam a um debate e reflexão:

Considerar os textos como secundários ou supérfluos será negligenciar o acesso a uma razão mais abrangente, concordará Lloyd, mas poderemos perguntar: Omitindo, estaremos a negligenciar ou a ignorar?

Isto é, ao trazer à luz algo ao qual não se dava importância, não estaremos a colocar pedras ao longo do próprio caminho que queremos ver trilhado? O limite entre agir e pensar joga-se também aqui nesta problemática que o livro de Lloyd nos permite evidenciar. Se as nossas acções

possuem mais poder que as nossas palavras, o silêncio sobre esta questão poderá ser entendido, não apenas como simples ignorar mas, o fechar das portas de um assunto que se julga importante, não o sendo de facto. Que assunto? A feminilidade? Não. As misoginias dos cânones da filosofia, isto é, o acto de ignorar arruína a palavra que, pode até gritar, mas o seu entoo é impotente perante a autoridade da acção, sendo ou não sendo esta acusada pela palavra, de negligente ou ignorante.

Por outro lado, é esse silêncio que Lloyd não quer ver repetido e essa misoginia não é, para o feminismo, mero acessório das teorias filosóficas, é algo que deverá ser exposto e debatido, evidenciado, para uma tomada de consciência de uma masculinidade da razão que, para Lloyd, não é sexista nem de género, é de símbolo. E é esse símbolo da relação masculino-feminino ao longo da epistemologia, construída no decurso do pensamento filosófico ocidental, que será um dos grandes contributos desta obra no conjunto de obras de filosofia feminista – recontando a história do conhecimento filosófico relevando aí, o lugar desse símbolo até então não considerado.

Mas não sendo esse símbolo masculino-feminino nem de género, nem de sexo e, não nos referindo Lloyd uma natureza específica do feminino, não será legítimo perguntar: de que símbolo é esse símbolo?

Apesar de não o fazer positivamente, Lloyd parece esculpir um caminho de uma razão onde, não podendo considerá-la feminina, a poderíamos negativamente considerar como não-masculina. Pois no esculpir, tal como no pintar, tal como no construir de um texto, muito do chamado desperdício fica nas margens dos analistas. Mas, quanto de desperdícios terá essa escultura que Lloyd aqui nos faz de um novo símbolo da razão? E é nesses desperdícios que ficam por omissão, que poderemos ler a crítica de Lloyd a uma razão longe da sensação, longe da emoção, sempre por oposição mais ou menos acentuada a uma outra natureza, a feminina, a qual as mulheres e homens, deveriam reivindicar mais para si no exercício da razão filosófica.

*Márcio Emanuel Machado*



## INFORMAÇÕES

VNIVERSITAS



Centro de Filosofia

OLISIPONENSIS

# CENTRO DE FILOSOFIA DA UNIVERSIDADE DE LISBOA

PUBLICAÇÕES E ACTIVIDADES 2006/2007

## PUBLICAÇÕES

### PUBLICAÇÕES PRÓPRIAS

*Repertório da Bibliografia Filosófica Portuguesa (1988-2005)*, autoria de Renato Epifânio, Instrumenta 1, Lisboa, Centro de Filosofia da Universidade de Lisboa, 2007.

*Kant em Portugal: 1974-2004*, coord. de Leonel R. dos Santos, Studia 1, Lisboa, Centro de Filosofia da Universidade de Lisboa, 2007.

*O outro Kant*, autoria de José Barata-Moura, Studia 2, Lisboa, Centro de Filosofia da Universidade de Lisboa, 2007.

*Pensar a Sensibilidade: Baumgarten – Kant – Feuerbach*, autoria de Adriana Veríssimo Serrão, Studia 3, Lisboa, Centro de Filosofia da Universidade de Lisboa, 2007.

*Kant e o Conceito de Filosofia*, autoria de José Barata-Moura, Elementa 5, Lisboa, Centro de Filosofia da Universidade de Lisboa, 2007.

*O Édipo Iberista: Teoria Assimptótica do Iberismo*, autoria de António Jácomo, Académica 6, Lisboa, Centro de Filosofia da Universidade de Lisboa, 2007.

*Schiller, Cidadão do Mundo*, coord. de Teresa M. L. R. Cadete e Leonel R. dos Santos, Acta 4, Lisboa, Centro de Filosofia da Universidade de Lisboa, 2007.

*Filosofia Kantiana do Direito e da Política*, coord. de Leonel R. dos Santos e José Gomes André, Acta 5, Lisboa, Centro de Filosofia da Universidade de Lisboa, 2007.

*Hannah Arendt: luz e sombra*, coord. de Maria Luísa Ribeiro Ferreira, Cristina Beckert /e Margarida Amaral, Acta 6, Lisboa, Centro de Filosofia da Universidade de Lisboa, 2007.

*Investigações Lógicas – II Vol, Parte I. Investigações para a Fenomenologia e a Teoria do Conhecimento*, autoria de Edmund Husserl, tradução de Pedro Alves e Carlos Morujão, Lisboa, Centro de Filosofia da Universidade de Lisboa, 2007.

*Investigações Lógicas – II Vol, Parte II. Investigações para a Fenomenologia e a Teoria do Conhecimento*, autoria de Edmund Husserl, tradução de Carlos Morujão, Lisboa, Centro de Filosofia da Universidade de Lisboa, 2007.

*Lições sobre a Teoria da Significação. Semestre de Verão de 1908*, autoria de Edmund Husserl, tradução de Rui Sampaio da Silva, Lisboa, Centro de Filosofia da Universidade de Lisboa, 2007.

## PARCERIAS

*Aristóteles. Obras completas. Volume I, Tomo V: Tópicos*, tradução de J. A. Segurado e Campos, IN-CM e Centro de Filosofia da Universidade de Lisboa, 2007.

*O que é a Arte? A Perspectiva Analítica*, org. de Carmo D'Orey, Dinalivro e Centro de Filosofia da Universidade de Lisboa, 2007.

*Le jeu des sciences avec Heidegger et Derrida. Scène, retraits et régulation de l'aléatoire – Volume 1*, autoria de Fernando Belo, L'Harmattan e Centro de Filosofia da Universidade de Lisboa, 2007.

*Le jeu des sciences avec Heidegger et Derrida. La phénoménologie reformulée, en vérité – Volume 2*, L'Harmattan e Centro de Filosofia da Universidade de Lisboa, 2007.

## PUBLICAÇÕES PERIÓDICAS

*Phainomenon – Revista de Fenomenologia*, n.º 13 e 14, direcção de Pedro Alves, Lisboa, Centro de Filosofia da Universidade de Lisboa, 2007.

## EVENTOS DE NATUREZA CIENTÍFICA E CULTURAL

## COLÓQUIOS E JORNADAS

Colóquio Internacional Comemorativo do Centenário do Nascimento de Hannah Arendt, 11 e 12 de Janeiro, Faculdade de Letras da Universidade de Lisboa, Centro de Filosofia da Universidade de Lisboa.

Jornadas Internacionais Figuras da Racionalidade – Neokantismo e Fenomenologia, 18 e 19 de Janeiro, Universidade de Évora e Centro de Filosofia da Universidade de Lisboa.

Olhares sobre a Filosofia, A Filosofia na Escola, na Cidade e na Cultura, 23 de Março, Centro Nacional de Cultura, co-organização Departamento de Filosofia da FLUL e Centro de Filosofia da Universidade de Lisboa.

## SEMINÁRIOS E CONFERÊNCIAS

Seminários do Projecto Francisco Sanches, Faculdade de Letras da Universidade de Lisboa, Centro de Filosofia da Universidade de Lisboa, coordenação de Adelino Cardoso.

Seminários do Projecto POCI/FIL/60600/2004 – Heidegger em Português, coordenação de Irene Borges Duarte.

Seminários do Projecto PTDC/FIL/64836/2006 – Filosofia, Medicina e Sociedade, coordenação de Adelino Cardoso.

Seminários do Projecto PTDC/FIL/64249/2006 – A Questão de Deus. História e Crítica, coordenação de Maria Leonor Xavier.

Seminário Permanente de Filosofia Analítica, Faculdade de Letras da Universidade de Lisboa, Centro de Filosofia da Universidade de Lisboa.

## EVENTOS DE NATUREZA CIENTÍFICA E CULTURAL PREVISTOS PARA 2008

Colóquio sobre Hans Blumenberg, organização de Olivier Féron.

Workshop Negation and Denial, FLUL, Julho de 2008, organização de Teresa Marques.

Seminário Interdisciplinar sobre a Fenomenologia da Experiência Jurídica, organização de Pedro Alves.

Nota: os preços dos livros estão indicados na página do Centro de Filosofia na internet: [www.centrofilosofia.org](http://www.centrofilosofia.org)

Centro de Filosofia da Universidade de Lisboa  
Faculdade de Letras de Lisboa  
Alameda da Universidade  
P-1600-214 Lisboa  
Tel/Fax: 217920091 • E-mail: [c.filosofia@fl.ul.pt](mailto:c.filosofia@fl.ul.pt)  
Web: [www.centrofilosofia.org](http://www.centrofilosofia.org)  
N.º Id. Fiscal: 502 447 699

**Estudos Pós-Graduados em Filosofia  
na Universidade de Lisboa  
2007-2008**

**O Departamento de Filosofia da UL**

O Departamento de Filosofia da Universidade de Lisboa convida todos os interessados a candidatarem-se aos seus programas de Mestrado (2º ciclo) e Doutoramento (3º ciclo) para ingresso em Outubro de 2007. Os cursos oferecidos nestes programas também interessam a Professores de Filosofia do Ensino Secundário, pois podem ser creditados como Acções de Formação (cada curso tem a duração de 50 horas, o que corresponde a 2 créditos).

A Universidade de Lisboa tem o maior e o mais forte departamento de Filosofia em Portugal, com cerca de 20 docentes doutorados. Em 2006-7, há cerca de 40 estudantes inscritos nos programas de mestrado e doutoramento, sendo completados, em média, 3 doutoramentos por ano lectivo.

Os membros do departamento podem oferecer orientação nas seguintes áreas (e suas ramificações): Estética e Filosofia da Arte; História da Filosofia; Filosofia da Linguagem e Lógica Filosófica; Filosofia Moral e Política; Epistemologia e Metafísica.

**Bolsas**

A maioria dos doutorandos no Departamento tem obtido bolsas de doutoramento da Fundação para a Ciência e a Tecnologia. Toda a informação sobre candidaturas está disponível em <http://www.fct.mctes.pt/>

**Horários**

Os cursos dos programas de Mestrado e Doutoramento funcionarão em horário pós-laboral: 5ª e 6ª feira a partir das 19:00, Sábado de manhã

**Candidaturas**

Os interessados podem contactar directamente o Director de Estudos Pós-Graduados.

**Estudantes do actual 4º Ano da Licenciatura em Filosofia**

Aos estudantes que queiram continuar os seus estudos serão concedidas as seguintes equivalências a disciplinas excedentes feitas em 2006-7: 12 ECTS em DEs = 7.5 ECTS em UCs de Tópicos de Filosofia do 2º Ciclo; 12 ECTS em DOS = 7.5 ECTS em UCs de Opção

**Director de Estudos Pós-Graduados**

Professor João Branquinho, jbranquinho@fl.ul.pt

**Sítio**

Consulte também o sítio da Faculdade de Letras da Universidade de Lisboa: <http://www.fl.ul.pt/posgraduados06/index.htm>

**Programa de Mestrado em Filosofia (2º Ciclo)**

O objectivo deste programa é habilitar os estudantes, a um nível intermédio (por oposição a elementar do 1º Ciclo e a avançado do 3º), com um conjunto de conceitos, técnicas, teorias e problemas característicos de territórios centrais da Filosofia.

O programa consiste em:

- **6 unidades curriculares** (UC) de Tópicos de Filosofia e **2 UC de Opção**, a completar nos primeiros dois semestres;
- **2 UC de Seminários de Investigação**, a completar nos 3º e 4º semestres;
- **dissertação** de mestrado.

As UC de Tópicos de Filosofia encontram-se repartidas por seis grupos: História da Filosofia; Filosofia da Linguagem e da Mente; Filosofia do Espaço Público; Filosofia da Natureza, da Vida e do Ambiente; Estética e Filosofia da Arte; Epistemologia e Metafísica; as UC de Opção podem ser obtidas em qualquer programa da Universidade de Lisboa. Os Seminários de Investigação destinam-se a apoiar o trabalho de composição da dissertação e consistem em apresentações pelos estudantes de resultados da sua investigação.

**Unidades Curriculares de Tópicos de Filosofia oferecidas em 2007-8**

(ensino por módulos)

***Semestre Ímpar***

**Tópicos de História da Filosofia I**

**Tópicos de Filosofia da Linguagem e da Mente**

**Tópicos de Filosofia do Espaço Público**

***Semestre Par***

**Tópicos de História da Filosofia II**

**Tópicos de Estética e Filosofia da Arte**

**Tópicos de Epistemologia e Metafísica**

### **Programa de Doutoramento em Filosofia (3º Ciclo)**

As competências visadas são de nível avançado (por oposição a intermédio do 2º ciclo e a elementar do 1º). As competências adquiridas no Curso de Formação Avançada, realizado durante os três primeiros semestres, são subsequentemente complementadas com as competências específicas de investigação associadas quer aos Seminários de Investigação quer à composição da dissertação de doutoramento, 2ª e 3ª fases do programa (respectivamente).

O programa consiste em:

- **6 UC de Tópicos Avançados de Filosofia**, a completar até ao início do 4º semestre;
- **3 UC de Seminários de Investigação**, a completar nos 4º, 5º e 6º semestres;
- **dissertação** de doutoramento

**Unidades Curriculares de Tópicos Avançados de Filosofia oferecidas em 2007-8**  
(ensino por módulos)

#### *Semestre Ímpar*

**Tópicos Avançados de História da Filosofia I**

**Tópicos Avançados de Filosofia da Linguagem e da Mente**

**Tópicos Avançados de Filosofia do Espaço Público**

#### *Semestre Par*

**Tópicos Avançados de História da Filosofia II**

**Tópicos Avançados de Estética e Filosofia da Arte**

**Tópicos Avançados de Epistemologia e Metafísica**

### **Acções de Formação para Professores do Ensino Secundário 2007-2008**

#### **Áreas**

O Departamento de Filosofia da Universidade de Lisboa oferece, em 2007-2008, acções de formação nas seguintes áreas, todas elas centrais para o ensino do actual programa de Filosofia do ensino secundário:

- **História da Filosofia**
- **Lógica**
- **Ética e Política**
- **Estética**
- **Epistemologia**

## Créditos

A cada uma destas acções de formação, cujo ensino está organizado por módulos, corresponde um total de 50 horas, que equivalem a 2 créditos. As acções de formação consistem em 16 sessões de 2 horas e meia semanais cada, às quais são adicionadas 10 horas para avaliação e orientação individual. As sessões têm lugar à sexta-feira a partir das 19:00 ou ao Sábado a partir das 8:00.

Para mais informações, contacte por favor o **Director de Estudos Pós-Graduados**, Professor João Branquinho, jbranquinho@fl.ul.pt

## Estudos Pós-Graduados em Filosofia na Universidade de Lisboa 2007-2008

### Unidades Curriculares, Módulos e Docentes

#### *Semestre Ímpar*

##### **Filosofia do Espaço Público:**

- **Módulo 1: Risco e Incerteza na Era da Crise Ambiental**, Viriato Soromenho Marques; semanas 1-6, 5ª Feira, 19:00 – 21:30
- **Módulo 2: As Mulheres e a Filosofia**, Luísa Ribeiro Ferreira; semanas 7-11, 5ª Feira, 19:00 – 21:30.
- **Módulo 3: As Utopias da Europa – de Podiebrad (1464) a Husserl e Ortega**, Pedro M.S. Alves; semanas 12-16, 5ª Feira, 19:00 – 21:30.
- **História da Filosofia I:**
- **Módulo 1: Filosofia da Praxis**, José Barata-Moura; semanas 1-6, 6ª Feira, 19:00 – 21:30.
- **Módulo 2: Temas de Filosofia em Portugal**, Pedro Calafate; semanas 7-11, 6ª Feira, 19:00 – 21:30.
- **Módulo 3: O Pensamento Antropológico dos Modernos**, Leonel Ribeiro dos Santos; semanas 12-16, 6ª Feira, 19:00 – 21:30.
- **Filosofia da Linguagem e da Mente:**
- **Módulo 1: Questões Actuais de Lógica Aristotélica**, João Branquinho; semanas 1-8, Sábado, 10:00-12:30.
- **Módulo 2: Questões Actuais de Filosofia da Linguagem**, João Branquinho; semanas 9-16, Sábado, 10:00-12:30.

#### *Semestre Par*

##### **História da Filosofia II:**

- **Módulo 1:** Nuno Nabais; semanas 1-8, 5ª Feira, 19:00 – 21:30

- **Módulo 2: Filosofia dos Transcendentais (acerca da verdade)**, Leonor Xavier; semanas 9-16, 5ª Feira, 19:00 – 21:30
- **Estética e Filosofia da Arte:**
- **Módulo 1: A Filosofia e o Jardim**, Adriana Veríssimo Serrão; semanas 1-8, 6ª Feira, 19:00 – 21:30
- **Módulo 2: Os Fins da Arte**, António Franco Alexandre; semanas 9-16, 6ª Feira, 19:00 – 21:30

#### **Epistemologia e Metafísica:**

- **Módulo 1: O A Priori e o Analítico em Kant e Frege**, Adriana Silva Graça; semanas 1-8, Sábado, 10:00 – 12:30
- **Módulo 2: O Problema do Saber e a sua Fundamentação**, Mafalda Blanc; semanas 9-16, Sábado, 10:00 – 12:30



Execução Gráfica  
Colibri – Artes Gráficas  
Faculdade de Letras  
Alameda da Universidade  
1600-214 Lisboa  
Telef. / Fax 21 796 40 38  
[www.edi-colibri.pt](http://www.edi-colibri.pt)  
[colibri@edi-colibri.pt](mailto:colibri@edi-colibri.pt)

