

PRELO.

IMPrensa NACIONAL-CASA DA MOEDA

MAIO-AGOSTO de 2006

2

PRELO.

IMPrensa NACIONAL-CASA DA MOEDA



MAIO - AGOSTO de 2006

2

PRELO.

Edição e propriedade

IMPRESA NACIONAL-CASA DA MOEDA, S. A.

AV. ANTÓNIO JOSÉ DE ALMEIDA

1000-042 LISBOA

TEL. 21 781 07 00 - FAX 21 781 07 54

Director

CARLOS LEONE

Concepção gráfica

BRANCA VILALLONGA

Revisão

PAULA LOBO

Publicação quadrimestral

E-mail: revista.prelo@incm.pt

Edição: 1013461

ISSN: 0871-0430

Depósito legal: 242 853/06

Tiragem: 800 exemplares

Preço: 5€

| | |
|-----|--|
| 5 | Editorial |
| | <i>ENSAIO</i> |
| 8 | A ONTOLOGIA DE ÂNGELO ALVES <i>Manuel Ferreira Patrício</i> |
| 18 | A IDENTIDADE PESSOAL NA MODERNIDADE TARDIA. O CASO DE VERGÍLIO FERREIRA <i>Ana Bela Morais</i> |
| 32 | MARCELINO MESQUITA: A GRANDE GERAÇÃO DE MUDANÇA <i>Duarte Ivo Cruz</i> |
| 36 | AGOSTINHO DA SILVA: PENSADOR DO MUNDO A HAVER <i>Paulo Borges</i> |
| 44 | QUEM TRAEM OS INTELECTUAIS? JULIEN BENDA 50 ANOS DEPOIS <i>João Tiago Proença</i> |
| | <i>TRADUÇÃO</i> |
| 54 | CINCO PREFÁCIOS A CINCO OBRAS NÃO ESCRITAS <i>Nietzsche</i> |
| | <i>TEATRO</i> |
| 89 | O AMOR SEM CARA ou SE MENTES <i>Teresa Rita Lopes</i> |
| 101 | UM POEMA DE FERNANDA DE CASTRO |

| | CRÍTICA |
|-----|--|
| 106 | D. João da Câmara, TEATRO COMPLETO <i>Luíz Francisco Rebello</i> |
| 108 | OBRAS DE JEAN SEUL DE MÊLURET <i>Miguel Real</i> |
| 111 | Mário Saa, POESIA E ALGUMA PROSA <i>Fernando Guimarães</i> |
| 115 | D. Jerónimo Osório, DA ENSINANÇA E EDUCAÇÃO DO REI <i>Pedro Calafate</i> |
| 118 | Feliciano Joaquim de Sousa Nunes, DISCURSOS POLÍTICO-MORAIS <i>José Esteves Pereira</i> |
| 120 | António Pedro Mesquita, O PENSAMENTO POLÍTICO PORTUGUÊS NO SÉCULO XIX <i>Carlos Leone</i> |
| 123 | Maria Clara Calheiros, A FILOSOFIA JURÍDICO-POLÍTICA DO KRAUSISMO PORTUGUÊS <i>Mário Reis Marques</i> |
| 127 | João Lopes Alves, O ESTADO DA RAZÃO <i>João Tiago Proença</i> |
| 131 | Eric Voegelin, CIÊNCIA, POLÍTICA E GNOSE <i>João Tiago Proença</i> |
| 133 | Francis Fukuyama, A CONSTRUÇÃO DE ESTADOS <i>Carlos Leone</i> |
| 136 | Max Weber, SOCIOLOGIA DAS RELIGIÕES <i>Carlos Leone</i> |
| 138 | Pedro Galvão, A ÉTICA DO ABORTO <i>Regina Queiroz</i> |

EDITORIAL

O segundo número desta terceira série da Prelo surge num momento de alguma movimentação no panorama editorial português. Ao fechar e abrir de títulos na Imprensa generalista associa-se a sazonal remodelação das publicações estabelecidas no mercado editorial e o início de um novo ano lectivo, com o retomar de actividade das publicações de natureza científica. É no espaço entre estes dois domínios, um espaço amplo e multiforme mas em Portugal quase abandonado, que este número, e esta série, se inscrevem. Mas seria incorrecto não reflectir aqui sobre o significado daquele abandono a que nos referimos, tomando como exemplo a recepção do número de estreia da série, apresentado ao público durante a Feira do Livro de Lisboa deste ano.

Noticiado pela organização da Feira e pelo Jornal de Letras, e posteriormente mencionado na revista Os Meus Livros e no weblog Da Literatura, o número anterior da Prelo conheceu o destino habitual das publicações do seu género em Portugal, instalando-se num vazio que é criado, antes de mais, pelo próprio público que, regularmente, se queixa da inexistência de publicações como esta. Com efeito, quer a desatenção do público e dos meios de comunicação social, quer a (ainda assim menos grave) escassa capacidade de garantir colaboração diversificada e pontual, ilustram bem as dificuldades de revistas institucionais como a Prelo ou a Colóquio/Letras, e mesmo alternativas, como a NADA, sem falar sequer das muitas especializadas em várias áreas, em vir-gar. Tal como a generalidade dos movimentos culturais e políticos, elas surgem num contexto nacional de resistência à modernidade, que lhes subtrai, à partida, a dinâmica de discussão pública de que dependem. Voltaremos ao tema no próximo número, por agora salemos deste.

As secções do primeiro número mantêm-se. A secção de ensaio, conservando uma dimensão literária relevante, inclui também temas de cultura portuguesa, história, política e filosofia que dificilmente se reuniram noutra publicação portuguesa.

Neste número a novidade é o início de uma secção, que esperamos venha a ser regular, de tradução, neste caso dedicada a Nietzsche. Parcialmente já conhecidos dos leitores portugueses, graças ao labor de Rafael Gomes Filipe, o texto aqui traduzido tem como alvo o público de Filosofia, naturalmente, mas de igual modo a todos os que se interessam pela actualidade dos problemas que aí se discutem. O teatro está representado neste número por uma peça inédita de Teresa Rita Lopes, cuja obra dramática será publicada pela INCM, e Luís Miguel Gaspar ilustra Fernanda de Castro com a excelência (por uma vez a palavra justifica-se) que lhe é habitual.

No entanto, e ao contrário do que é comum entre nós, é a secção de crítica deste número que este editorial quer destacar ao terminar. Nela se faz aquilo que tantas vezes se ouve dizer que não se faz em Portugal, a saber, acompanha-se a actividade editorial recente em áreas bem diversas, sem diferenciar o tratamento concedido aos livros da INCM do que é dado aos de outras editoras, e garante-se liberdade aos colaboradores para fazerem o que sabem. E liberdade, não espaço ou visibilidade, é a condição decisiva da boa crítica. A que fica, como nesta revista.

Lisboa, Agosto de 2006.

O DIRECTOR

ENSAIO

A ONTOLOGIA DE ÂNGELO ALVES

MANUEL FERREIRA PATRÍCIO

I

Estamos pouco habituados à publicação de obras filosóficas de carácter sistemático. Lembro-me, no princípio dos anos 90 do século passado, de um encontro com Salvatore Veca, na Universidade de Évora, em Colóquio promovido pela Association Internationale des Professeurs de Philosophie. Confidenciou-me então o filósofo que era, em Itália, um dos raros professores de Filosofia que escrevia obras de carácter sistemático e não histórico (ou hegemonicamente histórico, ou monográfico).

Ângelo Alves surpreende-nos agora com um livro de filosofia de carácter sistemático. Corajosamente assumido. Pois atente-se no título, de recorte kantiano: *Prolegómenos a uma Ontologia Pluridimensional: Dialéctica, Ascensional, Plenificante*. Título simultaneamente modesto e ousado. O conteúdo não desmente esta impressão e honra o autor do cometimento.

A modéstia transparece no texto da apresentação: o livro seria apenas «uma compilação de artigos publicados em revistas ou em obras de colaboração, a partir de 1995». É mesmo dito que esses artigos são «dispersos e aparentemente sem conexão». O livro não confirma esta modéstia, que me parece claramente excessiva. É evidente que o autor pensou unitária e sistematicamente. O que está ali tem uma articulação sólida nas suas diversas partes e põe de pé um edifício que tem ali-cerces e os andares superiores com espaços e funções bem definidos.

II

A obra desenvolve-se em três partes: a primeira levanta o problema da necessidade de construir um novo paradigma de ontologia. Para demonstrar essa necessidade, o autor traça em grandes linhas, mas rigorosas, a história da ontologia, desde o estágio de filosofia primeira, desta passando à metafísica, até chegar ao século XVII, em que aparece a denominação, seguindo-se pouco depois a estruturação feita por Christian Wolff.

Após Kant e o idealismo alemão, particularmente o hegeliano, são assinaladas as tentativas de regresso à questão ontológica com Husserl, Nicolai Hartmann e Karl Jaspers. O maior impulso vai, todavia, caber a Heidegger. Todas as contas feitas, a temática ontológica e teológica da metafísica clássica continua presente.

Ângelo Alves estabelece em seguida o quadro definitivo da situação actual, abrindo esta ao futuro, prospectivamente, apresentando o seu plano de desenvolvimento da ciência ontológica. Este plano tem três partes: a primeira trata do essencial como essencial e das suas propriedades; a segunda, do ente sendo como realizado pelo ser; a terceira, do ser puro em si mesmo, como abertura para uma plenitude não atingida, mas assintoticamente indicada e apetecida. Indica igualmente o método, que confronta com outros métodos, para final e firmemente o afirmar como o seu.

Passa de seguida a fundamentar esse seu novo modelo de ontologia, que relaciona intimamente com a teologia. Esse modelo tem consequências na definição de uma nova relação entre filosofia e teologia, razão e fé, teoria e prática. Tal relação tem de conceber-se dialecticamente. Escreve o autor em síntese: «a teologia tem [...] uma função reguladora extrínseca, plenificante e directriz da filosofia, recebendo desta o seu estatuto epistemológico, a sua razoabilidade e cientificidade, a sua condição de possibilidade racional e humana»¹.

¹ Ângelo Alves, *Prolegómenos a uma Ontologia Pluridimensional: Dialéctica, Ascensional, Plenificante*, Lisboa, Imprensa Nacional-Casa da Moeda, 2005, p. 60.

III

A segunda parte da obra versa o ente, o nada e o possível na relação ao ser. O texto é de grande densidade e poder construtivo. É a parte nuclear da obra. Forte é a sua originalidade. A linguagem em que o pensamento se expressa é límpida, rica de expressividade e poderosamente argumentativa, na análise e na síntese. Impressionou-me muito particularmente a originalidade do pensamento do autor. Movemo-nos no elemento do pensamento filosófico genuíno e potente, bem fundamentado, quer histórica, quer disciplinarmente, quer ainda sistematicamente. O domínio da lógica, tanto a formal aristotélico-escolástica e neo-escolástica como a moderna, não pode deixar de impressionar. É assumida a lógica do juízo, ao invés da lógica do conceito, no que é ultrapassada a tradição aristotélico-escolástica. O autor afirma peremptoriamente: «Em conclusão, o ponto de partida da ontologia não é o conceito de ente como ente ou ente-sendo, mas o primeiro juízo acerca dele, o mais radical e universal juízo acerca do seu objecto material e formal, precisamente, o mesmo ente como ente ou ente-sendo.»²

Esse juízo não pode deixar de ser o expresso na proposição: «o ente é». Daqui parte o autor para análises de impressionante fulgor teórico, construindo as bases da sua ontologia. Já procurei pôr à vista a solidez dos elementos lógicos da sua construção. Devo agora relevar a solidez dos elementos linguísticos.

Do primeiro princípio apresenta o autor três valências. A primeira: «o ente é, realmente». A segunda: «o ente é, verdadeiramente». A terceira: «o ente é, absolutamente». O ser exclui, pois, o não-ser.

Esta absolutez conduz o autor ao passo seguinte: uma meditação sobre Nada e Ser, um ensaio de ontologia negativa, que o conduz à evidenciação do valor gnosiológico do conceito de nada. Páginas profundas e belas são essas.

² *Idem, ibidem*, p. 66.

Resta ao autor, para culminar a sua construção teórica, falar da possibilidade e do possível em ontologia. É do terceiro princípio ontológico que ele vai agora falar: «o ente-não-sendo pode ser»³. Eis o quadro completo dos princípios: «o ente é (ente-sendo)»; «o não-ente não é (ente sendo)»; «o ente-não-sendo pode ser»⁴. Concluindo esta análise: «A compreensão total do essente como essente, expressa nos primeiros princípios ontológicos, implica três modos ou aspectos que afectam o ser próprio do essente e não pertencem todos ao ser simplesmente: positivo (ser), negativo (não ser) e possível (poder ser). Estão interligados dialecticamente, de tal modo que um não pode dar-se sem os outros.»⁵ O topo conclusivo enfatiza a possibilidade como assumindo o carácter de síntese, «abrindo o essente para a mutabilidade e para a multiplicidade». Deste modo, «a compreensão total do essente exige a união constitutiva das suas três dimensões, união dialéctica, ascensional, plenificante, ou seja, união dinâmica, tridimensional, elevante, assintoticamente, porque o essente mutável age para ser mais, mas o Ser puro é inatingível para o ente finito, apenas se divisando como horizonte finito da inteligência e da vontade finitas, bem como da realidade finita do essente como tal»⁶.

IV

A terceira parte é constituída por várias «aplicações».

1. A primeira «aplicação» é sobre o argumento ontológico, no intuito de levar a cabo uma análise revalorizadora do mesmo. O argumento é minuciosamente passado em revista, ao longo da sua história, desde Santo Anselmo. Ângelo Alves

³ *Idem, ibidem*, p. 121.

⁴ *Idem, ibidem*.

⁵ *Idem, ibidem*, p. 138.

⁶ *Idem, ibidem*, p. 139.

conclui, à luz do quadro judicativo e conceptual da sua construção ontológica, que o argumento «não é válido para concluir imediatamente na existência de Deus, imediatamente e por si mesmo, sem o recurso à causa eficiente», sendo «um momento do exercício da causalidade eficiente», todavia «válido para esclarecer e determinar a essência divina ou a natureza de Deus, Ser puro, infinito, necessário, pessoal e transcendente»⁷. A meu ver, com a sua análise ele próprio se inscreve na história do argumento ontológico.

2. A segunda «aplicação» é sobre o enquadramento formal da relação entre filosofia e teologia — a propósito da encíclica *Fides et Ratio*.

No termo da análise, dá-se o encontro-confronto com C. Vagaggini. O confronto de Ângelo Alves com C. Vagaggini permite pôr bem à vista o que o filósofo-teólogo português e portuense considera insuficiente no delineamento de um novo paradigma ontológico.

A solução de Vagaggini é qualificada de *helicoidal*: «consiste em não conter o sentido da superação dos extremos 'ser-quididade', ficando-se numa progressão não orientada, sem fim, e conduzindo, deste modo, ao indefinido, ao vazio»⁸. Ou seja, o movimento verdadeiramente não permite subir, pois logo desce para o mesmo ponto e inicia um aparente novo movimento de subida, que logo cai. É, digo eu, o movimento de Sísifo. Podemos qualificá-lo de absurdo e trágico.

Qual a solução que nos propõe Ângelo Alves? Ele nos responde: «Se a substituirmos [à progressão de Vagaggini] por uma progressão dialéctica-ascensional-plenificante, preencheremos esta lacuna, dando ao movimento dialéctico o carácter tridimensional, em comprimento, largura e altura — e um sentido de plenitude, que pode significar-se como volume espiritual.»⁹ E conclui: «Deste modo se evita que o movimento, em-

⁷ *Idem, ibidem*, p. 172.

⁸ *Idem, ibidem*, p. 193.

⁹ *Idem, ibidem*, pp. 193-194.

bora pendular, seja apenas estático, permanecendo no mesmo ponto, ou redunde numa regressão, queda em desnível ontológico.»¹⁰ Exprimindo-se imagetivamente, conclui de novo: «Neste movimento em espiral alargada, não nos dirigimos para o vazio, mas para o pleno, o ser puro, embora encoberto, apenas entrevisto e designado.»¹¹

3. Toda a obra é atravessada pelos vectores da filosofia e da teologia. Tensão histórica, como se sabe, em toda a filosofia e teologia cristãs, vinda aliás da filosofia grega clássica, de Platão e Aristóteles. Esta tensão fez-se sentir no esforço filosófico e teológico da segunda escolástica, na Península Ibérica, explicitamente em Francisco Suárez, o *Doctor Eximius*, e em Pedro da Fonseca, o *Aristóteles Português*. Suárez conserva, no fundo, a relação de ancilosidade da filosofia face à teologia. É Fonseca o primeiro que afirma a autonomia da filosofia, que ajuda à teologia mas não é sua serva. Ângelo Alves enfrenta este problema e resolve-o mais do lado de São Tomás e Suárez de que do lado de Fonseca, mas defendendo a autonomia da filosofia. Ouçamo-lo: filosofia e teologia «são distintas e autónomas, em oposição de contrariedade, e unidas na busca da verdade. Mas em oposição dialéctica desnivelada, quanto ao princípio e quanto ao objecto, ocupando a teologia o nível superior; e geradora de um movimento de superação, por isso, ascensional; em ordem à verdade em plenitude, por isso, plenificante.»¹²

Tal como a concebe, fundamenta e explica, a ontologia de Ângelo Alves visa mais do que o conhecimento do Ser; visa a contemplação do Ser. E essa é uma experiência frutiva, experiência plena da plenitude, itinerário orientado para a transcensão do que nesta vida é finito e fruste. Nas palavras do filósofo, «nesta vida, este movimento em espiral alargada é assintótico, na expectativa de uma transcensão para contem-

¹⁰ *Idem, ibidem*, p. 194.

¹¹ *Idem, ibidem*.

¹² *Idem, ibidem*, p. 196.

plar a Verdade absoluta, no volume espiritual da Esfera perfeita e infinita»¹³.

Não nos basta a Verdade; aspiramos ao Ser, exigimos o ser. Esta é a mensagem da encíclica *Fé e Razão*, à qual Ângelo Alves dá o seu quente assentimento. O trânsito pedagógico da vida tem de circular numa via que nos leve da filosofia da verdade para a filosofia do ser¹⁴. Este é que é o nosso verídico itinerário ontológico.

4. De há longos anos se ocupa Ângelo Alves do pensamento das figuras constitutivas do que há algum tempo começámos a chamar de *Escola Portuense*.

Sobre os «encontros e desencontros» da «modernidade e o humanismo cristão» e incidências na *Escola Portuense* se ocupa ele neste formoso, denso, teórico e também prático livro, *obra*. Porque este livro é obra.

É no contexto desta análise que desde logo emerge a figura de Leonardo Coimbra, autor — já perto da sua partida para o reino do Ser pleno — daquele livro extraordinário que é *A Rússia de Hoje e o Homem de Sempre*¹⁵. Leonardo apresenta três tipos, ou formas, do humanismo: o humanismo idealista, o humanismo cristão e o humanismo antropolátrico, exaustivo, ou niilista: «as diferentes formas da luta do homem com o Destino», ou «a sua posição frente ao problema do Destino»¹⁶.

Para Leonardo, o derradeiro humanismo «é a exponenciação do [...] humanismo exaustivo ou niilista, em que se concretiza a deificação do homem, depois da supressão de Deus [...]. É o último extremo do humanismo antropolátrico.»¹⁷

Ângelo Alves passa depois em revista, analisando-os criticamente um a um, os quadros das formas do humanismo tra-

¹³ *Idem, ibidem.*

¹⁴ *Idem, ibidem*, p. 197.

¹⁵ *Idem, ibidem*, p. 207.

¹⁶ *Idem, ibidem.*

¹⁷ *Idem, ibidem*, p. 208.

çados por Auguste Etcheverry, em 1956, por J. Gómez Caffarena, em 1976, e finalmente por Luc Ferry, «novo arauto do humanismo sem Deus», em 1996¹⁸.

Do lado do humanismo cristão são-nos rapidamente apresentados: o «humanismo integral de Maritain» e o humanismo de Teilhard de Chardin, integrado na visão evolucionista da natureza e do cosmos.

Em contraste com este quadro, eis que surge J. M. González Ruiz com a sua posição radical de que *O Cristianismo não É um Humanismo*. O cristianismo contém um humanismo, uma antropologia, mas não é um humanismo.

Aplicando o seu modelo de ontologia pluridimensional — dialéctica, ascensional, plenificante —, Ângelo Alves entende, coerentemente, que «os vários humanismos de inspiração cristã ou encarnações históricas do cristianismo têm com este uma relação dialéctica ascensional, plenificante», sendo certo que «a plenitude nunca será atingida nesta vida e nesta história»¹⁹.

É aqui que o autor se propõe relacionar esta controvérsia com a *Escola Portuense*, «na sua relação com a modernidade e com o cristianismo»²⁰. O período considerado é o que começa na década de 90 do século XIX, tendo como pano de fundo uma nova leitura da modernidade — «a leitura em chave gnóstica»²¹.

Em Sampaio Bruno e em Junqueiro está presente a gnose antiga. «Em Leonardo Coimbra, dá-se a passagem da gnose antiga à gnose moderna.»²² Explica: «Com efeito, o problema do mal deixou de ser obsidiante, e não determina a sua metafísica.»²³ Para Leonardo, o mal é o cousismo moral da pessoa, terminando a sua filosofia «num optimismo moral e metafísico-religioso»²⁴.

¹⁸ *Idem, ibidem*, p. 213.

¹⁹ *Idem, ibidem*, p. 218.

²⁰ *Idem, ibidem*.

²¹ *Idem, ibidem*.

²² *Idem, ibidem*, p. 222.

²³ *Idem, ibidem*.

²⁴ *Idem, ibidem*, p. 223.

Todavia, só a evolução completa do pensamento filosófico de Leonardo lhe permite «reformular o seu criacionismo gnosiológico e metafísico»²⁵ e descobrir «na Teologia católica o complemento do seu idealismo criacionista»²⁶.

À gnose (antiga) de Sampaio Bruno e à gnose (moderna) de Leonardo Coimbra aplica Ângelo Alves o quadro categorial da sua ontologia que pretende de nova matriz, a ambos os filósofos e à *Escola Portuense* em geral — rendendo-lhes o seu preito de homenagem filosófica, com relevo para Leonardo, em quem vê um precursor da superação da gnose moderna.

5. A terceira e última «aplicação» da perspectiva ontológica apresentada por Ângelo Alves neste seu livro incide sobre o pretenso (a meu ver) «ateoteísmo» de Teixeira de Pascoaes.

Julgo eu que o problema foi levantado por António Cândido Franco na sua dissertação de doutoramento, que me coube a mim orientar. Acompanhei, pois, o emergir do problema e o seu gradual desenvolvimento. António Cândido Franco erigiu a sua interpretação do pensamento teológico de Pascoaes — caracterizando-o como um ateoteísmo — rigorosamente a partir dos textos do vate e pensador amarantino.

Ângelo Alves escreveu o texto da sua «aplicação» nos finais de 2002. Em «hora de revisitação» de Pascoaes, esquiça rápida mas rigorosamente a metafísica da Saudade do Poeta-Filósofo, expõe o seu pensamento sobre «a unidade absoluta do ser e a unidade dialéctica do ente», mostra como Pascoaes radicaliza o seu dualismo teológico chegando ao conceito de ateoteísmo.

Bastaria o catolicismo medular de Ângelo Alves para rejeitar essa concepção. A «aplicação» da sua ontologia dá-lhe, contudo, um sólido argumentário filosófico para o fazer. Não pode aceitar, com efeito, a redução de Deus à categoria de ente, o que é fulcral na sua ontologia. Não pode aceitar o conceito de criação como «esvaziamento de Deus ou nadificação operada

²⁵ *Idem, ibidem*, p. 227.

²⁶ *Idem, ibidem*, p. 228.

por Ele mesmo»²⁷. Pascoaes chega ao extremo de ser mais radical do que Bruno, na «aproximação à teogonia e cosmogonia da gnose moderna», aproximando-se «de um panteísmo estrito»²⁸, «pois Deus-é-Deus faz-se nada e fica o Deus-criador, que não pode ser criador sem criatura ou o Deus-mundo; e, portanto, a criatura diviniza-se e Deus é mundanizado»²⁹. O leitor deste magnífico livro de Ângelo Alves não terá dificuldade em compreender esta sua interpretação das posições teológicas de Teixeira de Pascoaes. Essa hermenêutica tem atrás de si o seu sólido pensamento ontológico — um pensamento que me alegrou, gratificou e... assombrou.

V

É o seu um pensamento com poderosas asas, apto a erguer-se em direcção ao sidéreo e voar: voar por sobre Portugal, a Espanha, a Europa e o Mundo. Assim o vejo. Assim o agradeço. Assim proponho que comecemos todos por... lê-lo. Da violeta — humilima!... — que é o Padre Ângelo Alves desprende-se o intenso perfume do pensamento: do pensamento ontológico que pensa *o que é o mais alto do que ao homem é possível pensar*.

²⁷ *Idem, ibidem*, p. 239.

²⁸ *Idem, ibidem*, p. 240.

²⁹ *Idem, ibidem*.

A IDENTIDADE PESSOAL NA MODERNIDADE TARDIA. O CASO DE VERGÍLIO FERREIRA

ANA BELA MORAIS

No quadro de uma abordagem pluridisciplinar, este texto pretende analisar o modo como Vergílio Ferreira representa e constrói a sua narrativa pessoal, na sua obra diarística, com o objectivo de mostrar como na modernidade tardia se tornam recorrentes as imbricações entre culturas de honra e vergonha (*shame cultures*) e culturas de culpa e responsabilidade (*guilt cultures*). Numa era marcada pela globalização tornam-se fulcrais os confrontos entre estes dois padrões culturais, sobretudo se tivermos em conta o modo como se adaptou Portugal às aceleradas mudanças que afectaram o mundo na segunda metade do século xx. Vergílio Ferreira, romancista português marcado por uma filosofia existencialista, parece-nos constituir um caso de estudo interessante como espelho das tensões inerentes a esse confronto entre modos culturais tradicionais, por um lado, e o desejo de adaptação a formas cada vez mais abrangentes de aceitação da alteridade, que se reflectem na forma como se auto-representa.

Torna-se desde logo relevante definir o que entendemos por «modernidade tardia». Este conceito é definido por Anthony Giddens como constituindo a fase final do período que o autor convencionou chamar «modernidade». Segundo A. Giddens¹, o conceito «modernidade» designa, de um modo muito geral, as instituições e comportamentos que se estabeleceram num pri-

¹ Cf. Anthony Giddens, *Modernidade e Identidade Pessoal*, 2.^a ed., Oeiras, 2001, *passim*.

meiro momento na Europa posterior ao feudalismo, mas que tiveram um impacto progressivamente mundial no século xx. A industrialização, com o uso generalizado das máquinas nos processos produtivos e com a energia mecânica, foi uma das características principais da modernidade mas não constituiu a sua única dimensão institucional. A modernidade tardia corresponde à última fase da modernidade, sendo caracterizada, sobretudo, por um cepticismo generalizado relativamente ao providencialismo juntamente com o reconhecimento de que a tecnologia e a ciência não são infalíveis e que se por um lado proporcionam bem-estar às populações, por outro lado criam novos parâmetros de perigos e de risco. Com isto não queremos afirmar que a ideia tradicional de destino desapareceu; de facto continua a existir, mas torna-se, tendencialmente, inconsistente com a percepção de que o risco é, cada vez mais, um factor fulcral a ter sempre em conta.

Por outro lado, os anos 40 em Portugal, altura em que Vergílio Ferreira inicia a sua obra literária (*O Caminho Fica Longe*, 1943), distinguem-se bastante dos anos em que escreve as suas últimas obras (*Na Tua Face*, 1993). Portugal tinha cerca de oito milhões e meio de habitantes em 1950, dos quais cerca de 77% ainda viviam nos campos². Nas aldeias não existia participação política, pois esta era exclusiva de uma pequena elite que vivia longe das aldeias. Os camponeses viviam e morriam no lugar onde tinham nascido, pois o mundo exterior era como se não existisse. O poder estatal quase só chegava ao país rural através dos impostos e do serviço militar. O interior era caracterizado como uma civilização predominantemente oral, sendo a personagem principal o pároco, por vezes o único a saber escrever e ler. Os livros eram quase inexistentes e os jornais eram raros devido à censura. Mesmo as cidades eram lugares caracterizados pela miséria social e cultural³.

² Cf. Maria Filomena Mónica, *Os Costumes em Portugal, Cadernos do Público*, vol. 1, Lisboa, D. L., 1996, pp. 20 e segs.

³ Maria Filomena Mónica conta que «um dia, numa busca ao escritório de um advogado opositorista, um agente da PIDE resolveu levar,

Os anos 60 marcam um período no qual o ritmo de mudança se acelerou de forma considerável em Portugal. A terciarização e a industrialização foram impulsionadas, as migrações dos campos para as cidades intensificaram-se, verificou-se uma diminuição considerável da população agrícola e rural. Entre outros factos, Portugal adere à Associação Europeia de Comércio Livre, o que terá consequências rapidamente visíveis em vários sectores ⁴.

Após 1974, com a revolução política e a insurreição popular, dá-se o golpe de Estado que irá conduzir à fundação da democracia. Em muito poucos anos, mas de forma gradual, estabelece-se o regime democrático. A adesão de Portugal à CEE, em 1986, traz como principal objectivo a integração do País neste conjunto económico, social e político, o que provoca consequências consideráveis que se traduzem em rápidas transformações nos modos de vida.

As transformações sociais e comportamentais progressivas inerentes a estes momentos históricos que ocorreram em Portugal e em todo o mundo ocidental, embora em diferentes ritmos, vão promover a relação cada vez mais próxima entre dois extremos: as influências exercidas pela globalização e as tendências específicas da identidade pessoal. Neste sentido, a auto-identidade torna-se cada vez mais numa narrativa organizada reflexivamente. Sobretudo a viragem cartesiana, ao postular a separação entre o Eu que observa e o mundo que é observado, defendendo que só existe o que é percebido pela própria consciência do sujeito, acaba por conduzir ao voltar do indivíduo para dentro de si mesmo, com todas as características alienadoras que daí advêm. Estes são apenas alguns dos aspectos que caracterizam e ajudam a perceber a identidade pessoal for-

entre outros livros, uma obra de Racine. Perante o protesto daquele, este respondera-lhe: 'Lenine, Estaline, Racine, é tudo a mesma coisa.' *Idem*, *ibidem*, p. 10.

⁴ Cf. António Barreto e Clara Valadas Preto, *Portugal 1960/1995: Indicadores Sociais, Cadernos do Público*, vol. VIII, Lisboa, D. L., 1996, p. 13 e *passim*.

mulada como um projecto reflexivo, ideia esta que se tentará mostrar como sendo muito visível na obra de Vergílio Ferreira.

O modo como é estruturada a identidade pessoal na obra do autor, seja nos romances ou diários e até nos ensaios, condiciona todos os seus comportamentos. As identidades são teias complexas de relações, desejos e materiais e a tarefa mais difícil para cada ser humano será, talvez, integrar as diferentes subjectividades que vai incorporando. De facto, mesmo quando nos referimos, especificamente, à identidade pessoal, consideramos que esta se constrói e reconstrói permanentemente no seio das trocas sociais, sendo que não existe uma identidade em si porque esta é sempre uma relação com o outro. A alteridade e a identidade articulam-se e mantêm entre si uma relação dialéctica, sendo que esta resulta de um processo de negociação entre momentos de identificação e de diferenciação.

É complexo definir o que é a identidade pessoal porque o ser humano é composto por diversas linhas, sendo que não sabe necessariamente em que linha se encontra ou onde fazer passar a linha que está em vias de traçar. O ser humano é «movimento para» e, neste sentido, é imprevisível e inacessível ao olhar de quem o tenta decifrar. Assim, existe nele uma geografia com linhas de fuga, linhas flexíveis, duras, etc. Na origem da identidade está o caos, o acidente, o erro, e isto porque o individuo forma a sua narrativa pessoal também a partir dos conflitos entre os diversos lugares e agentes de socialização e não apenas a partir da reprodução mimética dos comportamentos familiares. Vergílio Ferreira constitui um exemplo desta complexidade inerente à narrativa pessoal, pois, apesar de ter sido criado num meio cultural fechado e ruralizante, por duas tias marcadas por uma mentalidade conservadora e católica, conseguiu demarcar-se cultural e intelectualmente, escrevendo ensaios e romances que reflectem, entre outras coisas, sobre os mecanismos culturais e mentais do Portugal de então ⁵.

⁵ Num dos seminários sobre Vergílio Ferreira, o professor Helder Godinho referiu que em conversa com Vergílio Ferreira aquele lhe contou que, em pequeno, as suas duas tias o proibiram de ler as obras de Júlio Dinis por considerarem que eram demasiado perversas.

Nos anos da infância de Vergílio Ferreira, para se viver no topo da hierarquia social tinha de se ter nascido no topo; uma das alternativas para escapar a este determinismo era através da entrada num seminário — foi o que sucedeu com Vergílio Ferreira, tal como relata no romance autobiográfico *Manhã Submersa*. Também Salazar, descendente de uma família rural, fora educado num seminário, instituição que permitia alguma mobilidade social; porém, ao contrário deste, Vergílio Ferreira nunca defendeu um regime autoritário. Ao invés, sempre compreendeu as suas aporias, como demonstra ao longo da sua obra.

Diversas tensões apontam para uma fragmentação na construção do sentido inerente à narrativa pessoal do autor inserido numa época de desintegração de sistemas de sentido, de perda de todas as certezas e na qual se questionam todas as categorias de percepção. O autor refere que «é justamente a pulverização e a exterioridade (opostas à Unificação e Profundez) que imediatamente nos caracterizam o pensamento moderno»⁶ (*Espaço do Invisível II*, 1.^a ed., 1976).

A preocupação permanente do indivíduo em sociedade é a sua integração no todo, num jogo de contínua negociação e procura de aceitação. O desejo de reconhecimento, de honra, é incessante. Na modernidade tardia, a necessidade de explicação e mesmo de legitimação da identidade, seja ela pessoal ou colectiva, torna-se uma realidade central e está intimamente ligada ao processo desenvolvido pelo ser humano moderno, que consiste nesse voltar-se para dentro de si mesmo. Numa época histórica plena de valores que, embora existam, se encontram vazios de conteúdo, o sentimento niilista, de *horror vacui*, leva a uma tremenda necessidade de afirmação da identidade pessoal. De facto, «a história demonstra que os homens modernos não foram arremessados de volta a este mundo, mas para dentro de si mesmos», sendo bem visível «uma tentativa de reduzir todas as experiências, com o mundo e com outros seres humanos, a experiências entre o homem e si mesmo», pois «o que

⁶ Vergílio Ferreira, *Espaço do Invisível II*, 2.^a ed., Lisboa, 1991, p. 90 (sublinhados do autor).

distingue a era moderna é a alienação em relação ao mundo e não, como pensava Marx, a alienação em relação ao *ego*⁷.

É neste sentido que, na modernidade tardia, a auto-identidade passa a ser entendida como um projecto organizado reflexivamente e que consiste nessa manutenção coerente de narrativas biográficas, ainda que em permanente revisão. À medida que a tradição perde a sua influência e quanto mais a vida quotidiana se reconstitui na tentativa de conjugação do local com o global, a escolha de um estilo de vida torna-se essencial e as pessoas são forçadas a fazer escolhas que implicam sempre riscos. De facto, a grande novidade da época em que vivemos parece ser a não coincidência entre expectativas e experiências vividas.

O mundo social é sempre entendido como representação, cada um joga o mundo como um jogo, cada um joga o jogo que é o mundo. Este é um jogo colectivo que necessita que cada um contribua para o todo, constituindo, assim, uma fusão orgânica, em que cada um exprime o centro da união. A dádiva de si é uma maneira de salvar a espécie e de se recuperar a si mesmo, é por isso que existe na perda alguma coisa que acaba por unificar, por mais paradoxal que possa parecer. Porém, na modernidade tardia, parece verificar-se uma procura, em privado, do entendimento do que é autêntico no que sentimos, tentando tornar um fim em si mesmo o estarmos em privacidade. O Eu parece ter-se tornado um fardo para a própria pessoa, pois conhecer-se a si mesma surge, por vezes, como um fim e não como um meio através do qual se pode conhecer o mundo. Tal situação, quando sucede, torna difícil o autocohecimento, pois, ao fecharmo-nos em nós mesmos, não conseguimos explicar claramente para nós e para os outros o que somos, quais as características da nossa personalidade.

Ao ser privatizada em excesso, a mente é menos estimulada, sendo cada vez mais difícil perceber e exprimir o que sentimos. Toda esta questão levanta problemas que conduzem ao aniquilamento do espaço público e ao desprezo pelas máscaras

⁷ Hannah Arendt, *A Condição Humana*, Lisboa, 2001, cap. vi (sub-capítulo 35), p. 317.

rituais da vida em sociedade, pois, ao enfatizarem a autenticidade psicológica, as pessoas tornaram-se incapazes de jogar e investir sentimentos em imagens externas de si próprias. Consideramos o autor um exemplo desta situação: «Tudo é tão-só nós e o labirinto de uma absurda emoção.»⁸ (*Conta-Corrente V*, 1.^a ed., imp. 1987.) Confessa mesmo ter ficado perturbado quando Eduardo Lourenço, num artigo sobre *Para Sempre*, refere que o considera o escritor mais autista da sua geração⁹ (*idem*).

Por outro lado, Vergílio Ferreira não se sentia bem com a imagem que tinha criado de si e esta situação, à semelhança do que sucede nos romances, vai ser progressivamente alterada, pois, à medida que avança a escrita diarística, são reiteradas as referências à sua personalidade, mantendo-se e acentuando-se o mal-estar com o próprio corpo, com a velhice e a aproximação da morte — «a velhice é isso — ser eterno sem razão»¹⁰. Assim, logo na primeira página de *Conta-Corrente I*: «Aliás, como os outros desconheço-me. Talvez, também porque me evito. A verdade é que, quando me encontro bem pela frente, reconheço-me intragável. Mas enfim as virtudes são também *desgostantes*. De resto, sou pouco abonado.»¹¹ (*Conta-Corrente I*, 1.^a ed., 1980.) Mesmo no seu último romance, *Na Tua Face* (1993), o filho deformado de Bárbara, a mulher amada ausente que regressa, não deixa de invocar metaforicamente o modo como sempre se sentiu com a sua auto-imagem: «Ama o próximo como a ti mesmo. É um grande risco. Eu, por exemplo, detesto-me.»¹² (*Conta-Corrente V*, 1.^a ed., imp. 1987.)

É, porém, no diário que melhor se consegue perceber a relação que o autor estabelece com a sua auto-imagem. A obra

⁸ Vergílio Ferreira, *Conta-Corrente V*, Lisboa, imp. 1987, p. 158.

⁹ *Idem*, *ibidem*, p. 366.

¹⁰ *Idem*, *Conta-Corrente — Nova Série II*, Lisboa, 1993, p. 347.

¹¹ *Idem*, *Conta-Corrente I*, 3.^a ed., Amadora, imp. 1982, p. 11 (sublinhado do autor).

¹² *Idem*, *Conta-Corrente V*, Lisboa, imp. 1987, p. 375. São recorrentes passagens como esta: «Sou realmente um desperdício a remover para a lixeira. Estou a mais. Mas sempre estive, a coisa é essa.» Cf. *idem*, *Conta-Corrente — Nova Série I*, Lisboa, 1993, p. 134.

diarística do autor apresenta características fundamentais no que respeita à relação entre amor e violência, entre a vida e a morte, no modo como constrói a sua narrativa pessoal. A importância deste género literário para uma melhor compreensão da totalidade da sua obra vem confirmar que a modernidade tardia é, de facto, entre muitas e complexas outras coisas, o retorno do sujeito. O que regressa não é o individualismo burguês, a alma e a interioridade do sujeito que escreve, mas um Eu fragmentário, polimorfo, que utiliza máscaras sobre máscaras. De facto, o autor de memórias inventa-se, torna-se fiel a uma personagem, a uma máscara bela sobre si criada. O diário de Vergílio Ferreira revela os processos selectivos inerentes ao seu trabalho de memória e que acabam por revelar a importância central de vestígios afectivos que vão condicionar a sua produção ficcional e até ensaísta.

Após a análise das preocupações do autor, visíveis, sobretudo, nos seus diários, em toda a sua obra são notórias as influências dos códigos das sociedades tradicionais, essencialmente regidas pela honra e pela vergonha, que implicam a representação de atitudes sociais que assentam no seu reconhecimento. A ausência deste reconhecimento provoca um isolamento relativamente à colectividade. É neste sentido que interpretamos o sentimento de isolamento do autor relativamente à sociedade em que se insere, por diversas vezes reiterado no seu diário. Consideramos que essa ausência de reconhecimento por parte do colectivo não se verificou; porém, a representação dos sentimentos de exclusão por parte de Vergílio Ferreira acentuam a sua pertença a este código social tradicional (*shame culture*). O autor refere: «Escrever é um acto público, mesmo que este público sejamos nós. Simplesmente é lógico que se este público aplaudiu, o desejemos alargar aos outros. Como é lógico esperarmos desses outros que nos confirmem no nosso juízo: se pelo acto de publicar eu reconheço validade ao que publico, não me é agradável dizerem-me que a não tem.»¹³ De

¹³ *Idem*, «O ofício de escrever», *Diário Popular*, 8 de Maio de 1975, p. 9. Esta ideia é reiterada nos seus diários. Vestígios desta relação da

qualquer modo, o autor não deixa de estar imbuído dos padrões culturais que incitam ao mérito e à culpa (*guilt culture*) e que vão ao encontro do existencialismo na medida em que defendem a produção de acções incitados pela consciência individual de cada um.

De facto, estes dois padrões culturais estão relacionados de forma muito complexa, pois o modelo de mérito e culpa leva a que o indivíduo se sinta o único responsável pelos seus actos, o que não deixa de conduzir a um sentimento de culpa que provoca uma procura de desresponsabilização. Ou seja, mais uma vez, não deixa de estar presente a valorização do reconhecimento do colectivo, o que conduz a permanentes espirais de honra e culpa ¹⁴:

Há em mim uma falta essencial, pecado original cometido na eternidade. Mas não o sei. [...] Qualquer coisa que me viciou a vida toda e se manifesta na culpa e na vergonha que me embaraça em todas as situações e me diminui absurdamente aos meus olhos (e aos dos outros que dão por isso) [...] Assim me causa espanto que os outros se estabeleçam à vontade no mundo que é seu e triunfem com o seu triunfo e exerçam a sua importância como se tivessem nascido sem um pecado cometido antes de nascerem. [...] Há uma falta na minha origem mas é

shame culture em meios mais pequenos como a aldeia são encontrados, por exemplo, nesta passagem de *Pensar*: «O homem não vem para a rua contar o que se passa na cama com a mulher. (Já a mulher, sim, por ser mais despudorada, na necessidade de vingar os milénios de subalternidade.) Mas esse pudor estende-se a toda a sua intimidade, por ser matéria privada, do seu foro pessoal e sobretudo se o é da sua fraqueza. Porque o homem se criou num imaginário de força, ou seja, maior do que é, ou seja, o que deve ser. E a crença pressupostamente insere-se aí. Por isso na aldeia há beatas, mas não há beatos, a não ser para o irrisório público.» *Idem, Pensar*, 6.ª ed., Lisboa, 1998, pp. 181-182.

¹⁴ Para um esclarecimento destes padrões culturais, veja-se o artigo de Teresa Cadete *A Alma Editada entre Vergonha e Culpa...*, separata de *Runa*, n.º 21, 1994, pp. 211, 224.

duro que uma vida inteira não baste para a remir. E concentradamente olho os meus pulsos e tornozelos para decifrar as anilhas que alguém aí me pôs e não vejo e de que jamais conseguirei desembaraçar-me.¹⁵ [*Conta-Corrente IV*, 1.ª ed., 1986.]

Passagens como esta revelam, também, características gerais dos Portugueses que apontam para o sentimento de vitimização. O Português considera-se sempre vítima de alguém (os «outros», o País, os Portugueses), nunca assumindo a responsabilidade pelo que acontece. Esses «outros» são todos os que permanecem ausentes da relação que estabelecemos em concreto, permanecendo, deste modo, a ideia de que existe um mal geral que se dilui e concretiza, simultaneamente, pairando como uma ameaça sobre todas as relações sociais: «Eu sinto como português mas o meu pensar emigrou. De todas as formas de exílio, porém, a que sempre mais me tem doido é o meu destino de patinho feio, de ovelha negra em rebanho branco, de olhar disponível em olhos com testeiras. O que mais me doeu sempre foi não me reconhecerem, de me expulsarem.»¹⁶ (*Conta-Corrente — Nova Série II*, 1.ª ed., 1993.) Deste modo, parecem-nos coerentes os «queixumes» constantes do autor na medida em que estes socializam a inveja presente em cada relação que se concretiza. Como refere José Gil, em Portugal, «a inveja é mais do que um sentimento. É um sistema. E não é apenas individual: criam-se grupos de inveja.»¹⁷ («Ideias fortes», entrevista com José Gil, *Pública*, de 16 de Janeiro de 2005.)

¹⁵ Vergílio Ferreira, *Conta-Corrente IV*, 2.ª ed., Lisboa, 1993, pp. 47-48. São recorrentes passagens como esta ao longo de toda a sua obra diarística e que vão ser reflectidas metaforicamente na construção da arquipersonagem que percorre os romances. Por exemplo: «Há em nós um erro invisível e inicial, por baixo e atrás de todos os erros possíveis e cognoscíveis. Assim, só a morte o poderá corrigir.» Cf. *idem*, *Conta-Corrente — Nova Série I*, Lisboa, 1993, p. 110.

¹⁶ *Idem*, *Conta-Corrente — Nova Série II*, Lisboa, 1993, p. 164.

¹⁷ «Ideias fortes», entrevista com José Gil, *Pública*, n.º 451, 16 de Janeiro de 2005, pp. 8, 10. Para uma análise detalhada do «queixume»

Estas formas de sociabilidade condicionam o modo como os Portugueses representam o seu país em relação ao estrangeiro. Para os Portugueses o estrangeiro não é portador da morte, contrariamente à concepção das sociedades primitivas, pelo contrário, é valorizado em detrimento de Portugal. A desvalorização geral do Português complementa a valorização geral do estrangeiro na medida em que o estrangeiro desempenha, no inverso, as funções sociais do outro no campo das relações sociais internas. O queixume que é canalizado para o outro concretiza-se num espaço de proximidade permanente, constituindo o estrangeiro a mediação necessária e complementar dos Portugueses: o estrangeiro é o «outro» de quem não nos queixamos. Mais uma vez, o autor é exemplo desta situação, sentindo-se sempre rejeitado pelo seu país e enaltecendo sempre, por oposição, o estrangeiro. São recorrentes no seu diário passagens como esta: «O curioso é que 'lá fora' um romance, para ter cotação e legibilidade e altaneirice não precisa de se passar em Paris ou Londres ou Berlim. E a razão é muito simples e é que 'lá fora' o intelectual não é tão parolo.»¹⁸ Por isso desabafa: «Portugal tem o feitio de um caixão. Será bom apenas para nele se morrer?»¹⁹

Tal situação explica-se também, mas não só, pela influência do salazarismo que, como demonstram as descrições de inspiração autobiográfica do ambiente concentracionário de *Manhã Submersa* (1953), fomentou a falta de autonomia individual, infantilizando e tornando fictício o mundo de então. Por

como característica dos Portugueses e seus paradoxos, cf. José Gil, *Corpo, Espaço e Poder*, Lisboa, 1988, pp. 363-370, e *idem*, *Portugal, Hoje. O Medo de Existir*, 5.^a ed., Lisboa, 2005, pp. 90-102.

¹⁸ Vergílio Ferreira, *Conta-Corrente — Nova Série III*, Lisboa, 1994, p. 99. São recorrentes passagens como esta no seu diário: «Para contrapor à sacanice quase generalizada do meu país que me promove não ao Olimpo mas às profundezas do Hades.» Cf. *idem*, *Conta-Corrente V*, Lisboa, imp. 1987, p. 373 e *passim*.

¹⁹ *Idem*, *Conta-Corrente III*, 2.^a ed., Lisboa, 1990, p. 428. «Somos um país de analfabetos. Destes alguns não sabem ler.» Cf. *idem*, *Conta-Corrente V*, Lisboa, Imp. 1987, p. 551.

certo esses quarenta e oito anos de não participação, de ausência de acontecimentos, condicionaram até hoje os comportamentos portugueses. De facto, as estruturas mentais são de longa duração e, por isso, muito difíceis de alterar.

Assim, para concluir, as infinitas e, muitas vezes, caóticas interações entre os múltiplos ritmos, impulsos, dinâmicas e resistências nos diferentes campos sociais vão traçando articulações entre si que quando se estabilizam acabam por conferir uma lógica própria ao conjunto da sociedade. No caso português, as abruptas transformações que ocorreram após o 25 de Abril e que se prendem sobretudo com a transição gradual de uma sociedade fechada para uma sociedade multicultural, conduzem a que as mesmas instituições ou as mesmas pessoas se ofereçam a pulsões contraditórias em diferentes áreas do campo social ou em diferentes momentos. De facto, talvez só com a excepção da Espanha, nenhum outro país da Europa conseguiu mudar os padrões de consumo, instaurar o sufrágio universal, escolarizar a sua população, diminuir a taxa de mortalidade infantil e a taxa de natalidade, alterar as relações entre o Estado e a Igreja, diminuir brutalmente a sua população de trabalhadores rurais, a um ritmo tão acelerado como o fez Portugal.

Todas as mudanças que ocorreram foram consequência e também causa da carência de mecanismos compensatórios que atenuassem o choque das transformações, ou que, pelo menos, permitissem que elas ocorressem de forma mais lenta. De facto, o sentimento de responsabilidade individual que se adivinha nas atitudes voluntaristas dos governos caminha a par com a necessidade de manter vínculos com a tradição, o que se traduz sobretudo na representação de atitudes sociais que exigem o reconhecimento do grupo: existe uma necessidade de inovação e, simultaneamente, uma resistência à mudança. Vergílio Ferreira, como já referimos, capta os lugares e o tempo em que vive pela emoção. Mas Vergílio Ferreira espelha também esta contradição quando, por vezes, parece um conservador, imbuído de pensamentos relacionados com a honra e a vergonha — convém não esquecer que foi educado numa aldeia e no ambiente concentracionário de um seminário, permanecendo sempre nele uma nostalgia das sociedades ritualizadas e

tradicionais. Sendo que, por outro lado, se torna um reformista pretendendo responsabilizar-se pelos acontecimentos e afirmando-se senhor do seu próprio destino: «Nós sabemos que o Pai freudiano se nos esgotou e que o destino do homem terá de construí-lo o próprio homem.»²⁰ (*Espaço do Invisível IV*, 1987.) Mesmo nas últimas obras do autor assiste-se a uma tensão permanente entre essas mudanças que marcaram a sociedade portuguesa e, simultaneamente, uma resistência a elas:

Quando um dia o Salazar, para justificar o torniquete, disse que o país não estava preparado para a liberdade, a gente esbracejou, deu pulos, deu urros. E tinha razão. Quem? A gente e *ele*. Tinha-a a gente porque a liberdade aprende a liberdade praticando-a, como se aprende a nadar ou a andar de bicicleta. E tinha-a ele porque, após quinze anos de prática, isto está quase na mesma. O país é coriáceo, de má qualidade, de *má raça*, e viver aqui é um inferno. E para amostra, chega Lisboa. Indisciplina, pessorrência, sarrabulhada.²¹

De qualquer forma, e apesar de tudo o que se possa referir sobre a identidade pessoal, o Eu torna-se sempre uma aporia, um enigma que termina num enigma que se deseja constantemente decifrar. Diz Vergílio Ferreira: «Todo o escritor evolui,

²⁰ *Idem*, *Espaço do Invisível IV*, 2.^a ed., Lisboa, 1995, p. 69.

²¹ *Idem*, *Conta-Corrente — Nova Série I*, Lisboa, 1993, p. 232 (sublinhados do autor). Neste sentido, Vergílio Ferreira tem, de certa forma, razão quando refere: «Tenho a consciência — poderei dizê-lo? — de ser o escritor português por quem passou mais clara e exacta a problemática do nosso tempo. A situação da arte e seu envolvimento no sagrado, a revelação do 'eu' (e do 'tu') e a sua afirmação contra o que o nega ou pretende destruir, o espaço originário de todo o problematizar, a situação-limite da civilização e a morte das ideologias com a consequente problematização da guerra, o problema da 'palavra', etc., etc.» Cf. *idem*, *ibidem*, p. 268.

decerto, todo o escritor procura responder a uma questão fundamental.»²² (*Interrogação ao Destino*, Malraux, 1.^a ed., 1963.) É por isso que ao lermos a sua obra é como se adivinhássemos que o autor nos deseja transmitir a derradeira ideia de que, de facto, existe alguém que esteve sempre à nossa espera... Esse alguém podemos ser nós próprios.

²² *Idem*, *Interrogação ao Destino*, Malraux, Lisboa, 1998, p. 178.

MARCELINO MESQUITA: A GRANDE GERAÇÃO DE MUDANÇA

DUARTE IVO CRUZ

O século e meio que decorre sobre o nascimento de Marcelino Mesquita (1856-1919), reforçado pelos 130 anos exactos desde a estreia da sua primeira peça, *Leonor Teles* (1876), permitem, com este gosto que em geral se faz sentir por evocações cronologicamente mais ou menos rigorosas e significativas, lembrar não só o labor e o papel estrutural do dramaturgo em si, como também o seu significado numa grande geração de mudança que marcou o teatro português. Geração referenciável a partir de D. João da Câmara e prosseguida com Marcelino, com Henrique Lopes de Mendonça e até com Júlio Dantas, numa linha que faz a transição do romantismo para o realismo, do século XIX para o século XX: com desigualdades, retrocessos, oscilações e hesitações de técnica, de gosto e de perdurabilidade cénica e temática, com altos e baixos de qualidade, mas, em qualquer caso, precursora e propiciadora das grandes linhas de modernização da nossa literatura dramática.

Ainda por cima, geração que foi servida, mas também obviamente apoiou e propiciou um aparelho de produção artística de excelente qualidade a nível do espectáculo: geração, também ela, de grandes actores e de grandes encenadores, menos de doutrinadores, mas muito alta e sólida no prestígio do teatro junto do público e da modernização da sua capacidade de renovação técnica e estética.

E talvez seja este o primeiro ponto que importa referir, numa análise necessariamente breve da imponente obra de Marcelino, 31 títulos em 41 anos de actividade, repartida por todos os géneros, do teatro histórico ao drama social, do realismo-naturalismo à comédia, à revista e à opereta. É que em toda a sua produção, desde a iniciática *Leonor Teles* ao episódico

monólogo *O Cão do Regimento* (1918), seu último texto dramático, em todos estes gêneros e títulos, avulta sempre e sempre domina uma capacidade extraordinária e projecção espectacular, uma noção rigorosa e eficaz da técnica do diálogo e da potencialidade do espectáculo.

Mesmo, repita-se, quando os textos são menos bons, ou mesmo, em casos esporádicos, quando resvalam para o mau: e mesmo quando envolvem retrocessos de estética e de mentalidade, como ocorre, não tão raro como isso, nas derivas ultra-românticas de certas peças históricas ou de actualidade.

Mas mesmo assim: textos como a referida *Leonor Teles* ou *O Sonho da Índia* (1898), os ainda hoje estupendos *Peraltas e Sécias* (1899), *Sempre Noiva* (1900) ou ainda, mas menos, *O Regente* (1897) e a *Margarida do Monte* (1910), redimem o velho teatro histórico do peso ultra-romântico, ou, se quisermos, neo-romântico, que autores das gerações anteriores e posteriores não conseguiram recuperar. Sem embargo, note-se bem, de grandes desigualdades — e desde logo, como «modelo» de uma certa visão desencantada, arquiprofissional e algo desiludida, o hoje impraticável *Rei Maldito* (1903), que o próprio Marcelino considerava «a maior borracheira que tenho escrito e ouvido»!...

Referimos aqui, basta ler os títulos, a corrente historicista do teatro de Marcelino Mesquita. Mas, no seu conjunto, as peças de actualidade surgem-nos hoje como as mais interessantes. Desde logo pela violência e pungência de certos temas, a começar pela impressionante *Dor Suprema* (1896), retrato terrível de decadência e suicídio motivado pela morte do filho dos protagonistas. Mas também, numa linha de patologias em que se sente a experiência do Dr. Marcelino-médico, *A Morta Galante* (1890), mais para o teatro anatómico do que para o Teatro Nacional, *Almas Doentes* (1905), ou no plano de adultérios, crimes passionais, dramas sociais e por vezes incestos potenciais, *Pérola* (1885), *A Noite no Calvário* (1903) ou *Na Voragem* (1917), esta resvalando do incesto para o crime, entre outras mais.

Mas destaquem-se, pelo acerto da linguagem ou pela capacidade de dramatização, global ou circunstancial, peças de impacto como *Sinhá* (1901), de curioso tema afro-brasileiro, *Envelhecer* (1909), que alcançou grande sucesso, ou *Fim de*

Penitência (1895), em que Luiz Francisco Rebello encontra «a ousada defesa de uma moral que despreza as conveniências e as convenções» (in *Breve História do Teatro Português*, 5.^a ed., Lisboa, PEA, 2000), ou até o monólogo *O Tio Pedro* (1902), impressionante na descrição da luta pela honra que acaba em morte.

Importa ter então presente que a obra de Marcelino reflecte não só a formação científica, a partir de uma tese na Escola Médico-Cirúrgica de Lisboa sobre «Histeria», a obscura prática clínica, como sobretudo a sua ideologia republicana, mas sem extremismos. Os bons e os maus reis, a boa e a má nobreza, surgem como que entremeados. Recusou uma condecoração de D. Carlos, mas reconheceu que o rei era «um tipo tão simpático!» Deputado republicano em 1890-1892, não mais voltaria ao Parlamento nem beneficiaria de vantagens político-partidárias.

Sobretudo nas peças históricas, este republicano reflecte a sua ideologia em graus diferentes de crítica. Toca os limites do panfletário, por exemplo, em *D. João III, o Rei Maldito* ou em *Margarida do Monte*, no que respeita a D. João V: são tiranos de dramalhão, sem qualquer distanciamento histórico. O mesmo se dirá de D. José, por interposta pessoa das violências do marquês — mas não tanto, curiosamente, pela pessoa em si, tal como entra em cena... Mais subtil nos surge o D. Afonso V de *O Regente* ou o D. Fernando de *Leonor Teles* ou mesmo as cortes de D. João II e D. Manuel em *O Sonho da Índia* ou de D. Maria I nos *Peraltas e Sécias*, não obstante as críticas que a esse respeito fez Fialho de Almeida.

Em qualquer caso, toda a dramaturgia de Marcelino se coloca num plano interessante de crítica social, numa perspectiva económica e psicológica que, em peças como *Dor Suprema*, *O Velho Tema*, *Envelhecer* ou *A Noite do Calvário*, atingem momentos ainda hoje eficazes.

A política da época também é referida, num arco cronológico que sobe a Fontes Pereira de Melo (*A Noite do Calvário*) e à geração de políticos — dramaturgos ultra-românticos —, até ao próprio Marcelino (*Os Castros*). *Velho Tema*, *Envelhecer*, entram nessas águas: e noutras, as do tráfego negroiro, navegaram na juventude os velhos compadres de *Ser Pai e Sinhá*.

Por vezes, a já aludida deriva ultra-romântica tardia prejudica o criticismo social; e, nesse aspecto, as peças históricas são menos expressivas, pese embora o engenho de certas situações ou a mestria da linguagem e até da versificação — por todas, nesse aspecto, *Leonor Teles*.

Mas refiram-se ainda as remissões literárias que, por vezes, pontuam o diálogo e sublinham as situações: Ésquilo e os filósofos gregos e latinos são citados em *Petrônio*, *Eça* e *Os Maias*, Molière e Camilo são reconhecidos ou evocados em *Envelhecer*, o *Auto do Busto* é uma singela homenagem a Garrett, o poeta Caldas Barbosa é satirizado nos *Peraltas*, onde aliás se contesta o tratamento tosco conferido a Teodoro de Almeida, «um dos espíritos enciclopédicos da quadra pombalina, tendo passado a vida no estudo de ciências experimentais, lente na sua congregação aos 29 anos, fazendo experiências com máquinas, vulgarizando na *Recreação Philosophica* e nas *Cartas Physico-Mathematicas*, sob forma dialogada e popular, todas as aquisições da física, da geometria e da mecânica do seu tempo, homem de cérebro largo; assinalado educador reduzido pelo Sr. Mesquita a um trôpego imbecil fanatizado por credices, no serão da marquesa, adivinhações de sentido duvidoso!», escreveu, com indignada truculência, Fialho de Almeida. Ainda na mesma peça cita-se Marcos Portugal, Nicolau Tolentino, Beckford, Bocage. O Teatro de São Carlos é um dos símbolos criticados em *Os Castros*. A vicentina Maria Parda é uma das personagens de *O Rei Maldito*, Isabel, na *Sempre Noiva*, lê a *Menina e Moça*. D. Vicente, o pai, cita autores franceses. Pêro Aretino é o protagonista de *Perina...* E há muitos outros vestígios de uma sólida cultura humanista, já sem falar na leitura das Crónicas, por vezes claramente subjacentes, e dos cronistas, personagens, como Gil Vicente, no *Auto da Índia*.

Ora bem: se tudo isto são sinais de cultura como forma de estar na vida, também então podemos acrescentar aqui — a gastronomia! É que em quase todas as peças há referências gastronómicas e cenas de refeições ou da falta delas, como na *Dor Suprema*: até o D. Pedro come os corações dos executores de Inês... A referência exaustiva não se justifica aqui, mas fique a alusão a este curioso traço existencial e dramático!

AGOSTINHO DA SILVA: PENSADOR DO MUNDO A HAVER

PAULO BORGES

George Agostinho Baptista da Silva escolhe, no Céu, nascer em Barca d'Alva, mas um desvio do movimento do mundo fá-lo irromper no Porto, a 13 de Fevereiro de 1906, por volta das 20 horas e 30 minutos, como declara no inédito *Caderno de Lembranças*. Corrigido no Céu o erro, é em Barca d'Alva, a partir dos seis ou sete meses, que cresce nessa livre paisagem raiana que, com a aprendizagem simultânea do português e do castelhano, lhe dará um sentido do espírito peninsular que nunca abandonará a sua predominante paixão por Portugal, o Brasil e o mundo lusófono.

Entre a sua vinda ao mundo e a sua partida dele, em Lisboa, a 3 de Abril de 1994, no Domingo da Ressurreição, deixa uma vida exemplar de pensamento e acção: das traduções e estudos clássicos à educação popular, da insubmissão perante a «Lei Cabral» e a demissão do ensino público à prisão e auto-exílio no Brasil, da fundação de universidades e centros de estudos ao aconselhamento de presidentes, governos e políticas culturais, da ampla vida amorosa à criação de vasta rede de amigos em todo o mundo e à partilha dos recursos com os mais necessitados — incluindo os animais —, do domínio de múltiplas línguas à publicação de imensa obra pedagógica, científica, literária, filosófica e epistolar, da conversão da casa de Lisboa em tertúlia aberta à intensa e viva presença mediática e ao voluntário retiro nos anos próximos da grande viagem.

Espírito livre, inconformista e original em todos os domínios, colocou as ideias e a vida ao serviço do pleno cumprimento de todas as possibilidades humanas. Impossível de classificar, assumidamente paradoxal, protagonizou um modelo de pensamento e acção alternativo aos paradigmas dominantes que

todavia nunca deixou de influenciar cidadãos e centros de poder em prol de uma reorganização fundamental do mundo e das consciências. Autor de obra profunda e complexa, escrita com o desprendimento de quem fala, nela cintilam as fagulhas do incêndio da sua vida, da sua contagiante eloquência, do seu poder de despertar e elevar consciências para o melhor de si e o bem comum.

Derrubador de ídolos e ideias feitas, desprendido de convenções mundanas e do política e intelectualmente correcto, não se poupou a si mesmo, praticando uma divertida ironia acerca de si próprio e dos elogios e críticas que lhe foram dirigidos (chegou a escrever um artigo, com pseudónimo, tomando a posição de quem o acusava de um plágio que não cometera, o que lhe custou vários problemas). Licenciado e doutorado com as mais altas classificações, munido de um vasto saber obtido por estudo e experiência, nunca foi um intelectual desligado da vida e um académico obcecado com a carreira, apresentando-se como o mais comum dos homens que procurava praticar o que pensava e comunicar o que sabia, ou a inquietação que tinha, de modo adequado a cada um dos mais diversos auditores, desde presidentes a analfabetos. Insistia que o importante não era ter ideias, mas antes ser-se as ideias que se tem e que nos devemos converter na diferença que desejamos para o mundo, realizando desde já em nós aquilo que cremos faltar-lhe. Nunca se viu como mestre nem quis ter discípulos, estimulando antes os seus amigos e interlocutores a encontrarem os seus próprios caminhos de auto-realização e a irem além das ideias e vias por si percorridas. Tornar-se «agostiniano», no sentido de aderir a uma suposta doutrina ou via por si formulada, será assim a melhor forma de trair o sentido libertador da sua exortação e exemplo.

A Vida, superabundante, explodiu-lhe em bem mais de uma dezena de heterónimos, festiva exuberância de um sujeito que, afim a um infinito criador, não pôde sujeitar-se a ser *sujeito*, a ser isto ou aquilo, ou mesmo a *ser*, sem integrar o seu outro, o *não ser*, indeterminando-se num ilimitado devir autopoético. Como Pessoa («Deus tem diverso modo / Diversos modos sou»), mas com maior rigor metafísico, assume a sua ficção autocriadora como inerente a um Deus-«Nada que é Tudo».

Na constante heteronímia da vida — para Agostinho, ao contrário de Pessoa, bem mais interessante que a literária —, a suposta pessoa rompe os limites de todo o preconceito de identidade, substancialista ou funcional, realizando a sua inata vocação de «poeta à solta», semelhante ou consubstancial ao próprio Deus, que vê eternamente e a cada instante criador de si como criador do mundo, totalidade de uma ilimitada expressão heteronímica a partir do seu mais abissal, incriado e anónimo Nada. E é esse Nada que se desentranha no todo de uma vida-obra tanto mais coerente quanto aparentemente errante e assistemática.

Profundo conhecedor da Antiguidade grega e romana, a primeira fase da obra agostiniana é pautada pelos estudos clássicos, abandonados perante o reconhecimento das limitações do ideal helénico, confrontado com o sentido do amor cristão, como se mostra em *Conversação com Diótima*. Mas é ainda nesse período que estabelece, a partir da interpretação do mito da Idade de Ouro, da possível origem do sacrifício na mutação do regime alimentar de frugívoro em carnívoro — nítida influência de Teixeira Rego, seu professor e amigo na primeira Faculdade de Letras da Universidade do Porto — e da teoria do teatro, tragédia e comédia, como purificação da cisão entre a vida social e a Vida cósmica, os fundamentos de uma visão radicalmente crítica da civilização, sobretudo a ocidental, como procedente do divórcio da origem natural e divina. Seja o paradigma da Idade de Ouro, seja o do Paraíso, configuram uma visão da plenitude, unidade e harmonia entre homem, divindade e natureza, ou, mesmo, da indistinção entre eu e outro, sujeito e objecto (*A Comédia Latina*), que permanece como a consciente ou inconsciente aspiração mística de uma humanidade insatisfeita com o estado dualista da consciência e a vida civilizada no seio dos quais se limita e encerra.

As biografias de Agostinho da Silva, simultaneamente históricas e espirituais, são vivos modelos ético-educativos que fornecem exemplos concretos de ser possível, pelo combate espiritual, intelectual, moral e social, triunfar sobre as limitações da ordem estabelecida no mundo, nas consciências e em si mesmo. O santo, o religioso e o sacerdote, o poeta, o escritor e o artista, o pensador, o cientista, o educador e o político, em

sua humanidade pulsante de força e fraqueza, desafiam-nos à mesma tarefa de realização da melhor virtualidade oculta em cada um de nós.

Agostinho desdobrou o seu talento nos domínios da novelística e da crítica literária, mas é na poesia e na tradução que deixa obra mais original e significativa, da qual estão por publicar muitos inéditos. Convivente assíduo e tradutor-recriador de grandes autores e poetas, de Aristófanes, Platão, Virgílio, Horácio, Catulo e Lucrécio a Lao Tsé e Li Bai, passando por Angelus Silesius, Novalis, Rilke e Cavafis, entre muitos outros, quase sempre lidos nas línguas originais, lega-nos na obra publicada uma poesia singela, de sentido condensado e súbito, com uma dimensão pensante onde se aprofundam os grandes temas da sua visão mística, especulação metafísica e exortação ético-sapiencial. As suas quadras, ao gosto popular, têm o sabor do paradoxo subversor da mente conceptual, recordando os *haiku* ou os *kôan Zen*.

Educador e pensador ético de fundamento místico-metafísico, concebendo o homem como Deus em potência ou Deus sendo, e não lhe conferindo assim limites, Agostinho exorta à assunção da constitutiva e superior possibilidade de realizar todo o possível e sobretudo o «impossível» (cf. essas *Sete Cartas a um Jovem Filósofo* que deveriam ser leitura obrigatória de todo o estudante e, sobretudo, de todo o professor de Filosofia). Ser plenamente, como o Infinito: eis o fim supremo a consumir em vida, servindo a sua realização em todos os homens, o que inclui cuidar o bem do mundo e de todos os seres vivos, consoante a sua inspiração franciscana e a ética cósmico-ecológica tão presente, de Antero a Sampaio Bruno, Junqueiro e Pascoaes, no pensamento português. Assumindo a santidade como o supremo dever de todos os homens, procede à crítica radical do infanticídio pedagógico dominante, que considera sacrificar a ampla curiosidade e flexibilidade mental da criança ao especialismo e funcionalização profissional do adulto, em obediência às necessidades sócio-político-económicas de uma civilização divorciada do divino e da natureza. Propõe em alternativa uma educação inspirada pelo modelo evangélico da *criança*, símbolo também da inocência, disponibilidade e criatividade a redescobrir pelo adulto.

Pensador à margem da filosofia acadêmica, ensaísta, provocador de ideias e ações mais do que teórico puro ou doutrinador, Agostinho reassume, num magistério mais socrático do que platônico, e mesmo dela desconfiado, a tradição originária da própria filosofia como inseparável da vida na sua feição comunitária, prática e dialogante ou, como gostava de dizer, «conversável», citando o *Diário da Navegação* de Pêro Lopes de Sousa. Ciente porém dos limites do próprio pensar, a suprema actividade humana, no limiar divina, é sempre o amor, superando as mediações da filosofia, ciência, arte e política na fruição imediata dessa unidade inefável em que fulgura a Verdade oculta a toda a antinomia conceptual, iniciada pela cisão entre sujeito e objecto. Um amor que, místico, no sentido da fusão com o fundo último e inexprimível do real, não deixa de ser criador, pois consubstancial ao Infinito, no qual as mentes inventam e transfiguram a cada instante a si e ao mundo (*Pensamento à Solta*). Considerando o fundo do espírito humano como incriado e criador, numa linha convergente com a mística germânico-flamenga e oriental, está por avaliar o justo grau da sua proximidade e afastamento em relação ao pensamento criacionista de Leonardo Coimbra e António Sérgio, com quem conviveu.

Teorizador da história e da civilização, Agostinho vê-as — tal como Eudoro de Sousa, com quem estabeleceu relações no Brasil — decorrentes da referida ruptura de um paradisiaco estado primordial, passando-se de comunidades restritas a sociedades belicamente organizadas para a luta pela sobrevivência, com o surgimento da propriedade, das relações de poder, do trabalho, da pedagogia e da religião instituída, formas do combate humano para se emancipar da Vida plena. Mas o sentido desta cisão é a sua própria transcensão, o que vislumbra possível colocando-se os recursos científico-tecnológicos ao serviço da libertação humana e da reconquista, a nível superior, do ócio e da abundância originários, pelos quais todos os homens possam enfim fruir as suas divinas possibilidades de amar, contemplar e criar. O que exige, todavia, uma prévia e profunda transformação espiritual, que leve à abdicação voluntária dos demais frutos da civilização, em particular da propriedade, que vê como a raiz de uma mente e de uma sociedade obcecadas pelo trabalho e o lucro e dominadas pela competição e a ga-

nância, reprodutoras do mesmo estado de insatisfação e carência que pretendem superar.

Revolucionário, o pensamento social, político e económico de Agostinho decorre, naturalmente, da sua espiritualidade e da sua ética. Pensador da libertação, em todos os homens e seres, da sua auto-oprimida natureza divina, idealiza o regresso das sociedades humanas à comunhão cósmica, vê na política uma oportunidade de descentramento ético e de progresso na santidade, proclama a necessidade de se ultrapassar a propriedade capitalista ou socialista, de coisas, pessoas ou de si próprio, numa experiência de despojamento total, segundo o modelo evangélico, franciscano e monástico. Todavia, a par da tentativa de ser o primeiro exemplo desta realização, e atento à necessidade de um gradual progresso colectivo para este fim, exorta à participação activa nos desafios e tarefas da vida política, fora, porém, das estruturas partidárias, as quais, resultando, como adverte na designação de «partidos», da fragmentação e da parcialidade, limitadas pela ideologia e o apetite do poder, pela incompreensão e ódio ao adversário e pela demagogia, considera tenderem sempre a sacrificar o bem comum a interesses particulares.

Na linhagem dos grandes poetas e profetas do destino universal de Portugal que foram Luís de Camões, António Vieira e Fernando Pessoa, Agostinho da Silva desenvolve uma das dimensões mais apaixonadas do seu pensamento e vida como intérprete criativo da história e cultura lusófonas. Colhendo daqueles uma noção de Portugal como ideia metafísico-religiosa, e de Jaime Cortesão a inspiração joaquimita e franciscana do culto popular do Espírito Santo e dos Descobrimentos — fundada numa heterodoxa inquietação religiosa laica e pré-nacional, que remontaria ao priscilianismo —, Agostinho assume o espaço da língua e da cultura lusófonas como o de uma vocação messiânica reveladora de um mais fundo sentido do universal e do divino e mediadora da criação de uma comunidade planetária onde se harmonizem e transcendam as oposições ideológicas, nacionais, culturais e religiosas. Inspirador da Comunidade dos Países de Língua Portuguesa (CPLP), entendeu o mítico Quinto Império como a fraternidade universal futura que, apenas utópica porque virtual, se poderia realizar mediante uma

conjunção do mundo lusófono e ibero-americano e sua aproximação à África e ao Oriente, oferecendo um modelo mental e convivencial alternativo ao fim de ciclo da civilização europeia e norte-americana, entendido como o verdadeiro termo do Império Romano. Em particular, o papel fundamental de Portugal na Europa passaria por ser esta via de introdução nela de outros paradigmas e agentes culturais, a porta de «novas invasões bárbaras», que viessem afinal insuflar uma nova vitalidade humana e espiritual no Velho Mundo, provocando-lhe uma metamorfose redentora do iminente esgotamento e catástrofe.

Pensador religioso e místico, que opta por fazer do mundo o seu mosteiro após ter estado na iminência de entrar na vida monástica, Agostinho não o via oposto ao pleno uso da razão, e sobretudo ao novo paradigma científico surgido com a física quântica, nem ao profundo sentido do concreto exemplificado por Santa Teresa de Ávila, que estudou, tal como São João da Cruz. Na convergência do neoplatonismo grego e cristão, do não-dualismo oriental (mormente taoísta e budista) e da mística universal, o Deus agostiniano é o inefável, o uno ou o absoluto onde se unificam e superam todos os contrários: o «Nada que é Tudo». É dele que a consciência, a história e a civilização se cindem com a saudade do regresso à paz da não diferenciação entre sujeito e objecto. É dessa cisão e do medo assim gerado que a religião e as religiões se originam como busca de religação do que foi separado. Em termos da linguagem trinitária cristã e do paracletismo ecuménico onde vislumbra o único catolicismo (universalismo) autêntico, de que o cristianismo seria apenas uma das faces, esse absoluto é o Espírito Santo, inovadoramente pensado como metafisicamente anterior às duas outras pessoas da Trindade, Pai e Filho, que superiormente unifica como figuras da sua manifestação e re-velação. Deus anónimo, patente nas miríades de heterónimos do universo, mas radicalmente oculto, ou só experienciado no silêncio da união mística, o nada e tudo ser funda o mais amplo ecumenismo, onde religiões, ateísmo e agnosticismo expressam igualmente aspectos parciais dessa verdade inapreensível. O que torna Agostinho um dos mais ousados e insuperados pioneiros do tão actual diálogo intercultural e inter-religioso, elevado a um sentido transconfessional. Pois o que mais importa é que

cada um descubra e frua, por vias próprias, a sua essencial identidade com o próprio absoluto: «Crente é pouco sê-te Deus / e para o nada que é tudo / inventa caminhos teus» (*Quadras Inéditas*).

Profeta e visionário, vive um presente já apocalipticamente transfigurado pela deslumbrante visão da Presença-Ausência eterna. É a partir daí que anuncia à comunidade dos homens a iminência, em função da sua disponibilidade, de um estado onde cessarão enfim todas as lutas e contradições do espírito e da história. Reino de Deus ou Idade de Ouro, nele desaparecerão as ilusórias antinomias entre céu e terra, natural e sobrenatural, tempo e eternidade, contemplação e acção, homem, mundo e Deus. Mostrando um acolhimento subtil da influência de Joaquim de Flora, considera que à relação entre senhor e servo, na Idade do Pai, e à relação entre irmãos, na Idade do Filho, sucederá, na Idade do Espírito, e superando a própria mensagem de Cristo, uma última revelação: aquela que, inobjectivável porque não exterior, só pode advir da relação mais íntima, profunda e secreta de cada um consigo próprio. Se a Idade Antiga durou até à Idade Média, e se esta dura até hoje, o que funda a Idade Nova e porventura última é esse inaparente desvelamento do nosso intemporal e universal fundo divino. «Metanóia» ou «samadhi», é essa experiência de transcensão da cisão sujeito-objecto que verdadeiramente une o Oriente e o Ocidente. Mais do que em movimentos sociais ou culturais, é nela que reside a verdadeira e definitiva Revolução, inauguradora dos «tempos de ser Deus» (cf. o nosso *Tempos de Ser Deus. A Espiritualidade Ecuménica de Agostinho da Silva*).

Agostinho da Silva é hoje referência incontornável da cultura lusófona e do debate de ideias que, num ciclo conturbado da civilização, pode promover um novo Renascimento integral e planetário.

QUEM TRAEM OS INTELLECTUAIS? JULIEN BENDA 50 ANOS DEPOIS *

JOÃO TIAGO PROENÇA

La Trahison des Clercs foi publicado pela primeira vez em 1927. Benda não era um desconhecido. Sobretudo era alguém que havia combatido ao lado dos dreyfusistas e, por isso, estritamente contemporâneo do termo *intelectual*, que ganha foros de cidade em 1896, quer na sua acepção negativa, sinónimo de desenraizamento de uma comunidade por parte de um grupo que não tem outra identidade nem nada mais em comum do que o tipo de actividade profissional, quer na sua acepção positiva de luta pela justiça a repor mercê do conhecimento. Embora o *affaire Dreyfus* prime pela ausência na *Trahison* (uma só referência), Benda, ao decidir-se pela função não temporal do intelectual, prossegue a mesma causa. Trata-se de negar aos adversários o bem fundado da sua posição. Os que acusam o fomento da corrupção do corpo nacional pela acção dos intelectuais são eles próprios intelectuais que se puseram ao serviço de outras instâncias. Brunetière, académico e tudo, foi uma das vozes mais críticas da desestabilização social produzida pelos intelectuais: «As aptidões intelectuais, que certamente não desprezo, têm apenas um valor relativo. Para mim, na ordem social, aprecio muito mais a moderação da vontade, a força de carácter, a segurança do julgamento, a experiência prática. Deste modo, não hesito em colocar um agricultor ou um negociante,

* A *Prelo* procurou um artigo sobre Julien Benda no cinquentenário da sua morte que fizesse justiça à sua obra mais célebre, *La Trahison des Clercs*, de forma mais do que meramente evocativa. O texto de João Tiago Proença que aqui publicamos é a revisitação oportuna de uma polémica ainda hoje tão actual como há 80 anos, quando Raul Proença escreveu sobre Benda em páginas históricas da *Seara Nova*.

que conheço, muito acima de tal erudito ou de tal biólogo ou de tal matemático que não me agrada nomear...»¹ E o artigo de 1898, que continua a campanha em favor da submissão do indivíduo à colectividade, desperta respostas de gente como Durkheim. O professor de literatura, estimado por Nietzsche, que o leu atentamente², tinha velhas contas abertas com Zola; desde 1875, Brunetière publicara uma série de artigos na *Revue des Deux Mondes*, que recolheu em *Le Roman Naturaliste* (1884), onde verberava os autores da *décadance*, como Baudelaire, e mais encarniçadamente Zola e os Goncourt. A arte tem uma função conservadora, como a religião, é o ponto de apoio da elevação e educação do homem. Para tal deve ter um *idéal*, que é posto em causa pelo descritivismo factual do naturalismo. Brunetière sente um misticismo da negação, um *renoncement à soi-même*, na igualização factual do naturalismo. Socialmente, o naturalismo abate as hierarquias para satisfazer os *plus grossiers appétits de la nature humaine* próprios das *natures brutales dont le fonds est une inépuisable avidité de jouir*. Claro que o processo do capitão e Acuso... são novos pretextos para a defesa da essência espiritual da comunidade, oposta ao individualismo.

Deste clima Benda sai com uma convicção: a de que o principal perigo do intelectual é corromper-se pela política — um aviso que ainda hoje guarda sentido. A confirmação tem-na Benda fora de França, noutro caso que o confirma na sua opinião. A Grande Guerra mostra uma nova corrupção dos intelectuais pela política. O caso é mais grave do que o *affaire*. Aquele limitava-se a uma querela interior, pese embora o teor da acusação, a reabilitação de Dreyfus não coloca em perigo a nação, digam o que disserem os inimigos. Mas agora a música é outra. Não sacrificar o intelecto quando a nação está em ar-

¹ M. Paléologue, cit. in M. Winock, *O Século dos Intelectuais*, Lisboa, Terramar, 2000, p. 24. A primeira parte oferece uma panorâmica do *affaire* e das suas repercussões.

² Nietzsche possuía na sua biblioteca pessoal dois textos de Brunetière: *Le Roman Naturaliste*, Paris, Calman Lévy, 1884, e *Études Critiques sur l'Histoire de la Littérature Française*, troisième série, Paris, Hachette, 1887.

mas é uma ameaça directa à sua sobrevivência numa guerra que se quis total. Ao terçar das armas corresponderá o acantonamento da inteligência. Se descontarmos os corriqueiros exageros de parte a parte, as palavras de ordem ditas num momento de entusiasmo, sobra ainda assim o serviço voluntário de intelectuais politizados súbita e inesperadamente pela guerra. Para Benda, o crime encontrará a sua imagem, na Alemanha — sem a ela se limitar —, aquando da chamada petição dos intelectuais de 8 de Julho de 1915. Organizada por Reinhold Seeberg e Dietrich Schäfer, o *Intellektuelleneingabe* coligiu 1347 assinaturas do alto funcionalismo, profissões liberais e, sobretudo, de professores universitários, que, com 352 assinaturas, constituíram o contingente profissional maioritário. A petição exigia a política mais anexionista no espectro político. Quando no dia seguinte, a 9 de Julho, os moderados entregaram a sua petição, o total de assinaturas importava em 141, das quais 80 de professores universitários³.

Benda constata que se inaugura uma época nova em que os intelectuais se desligam do que chama valores estáticos submetendo-se a valores dinâmicos. A sua função passa a ser, daqui para a frente, «a organização intelectual dos ódios políticos»⁴. Significa isto que os ódios políticos têm precedência e conseguem arregimentar os intelectuais. Isto é novo. Por isso, o primeiro ponto a esclarecer é quais as transformações que as paixões políticas sofreram para poderem ocupar o proscénio da vida colectiva. As paixões políticas reconduzem-se a duas: a vontade de um grupo de homens de se apoderar ou conservar um bem temporal (interesse) ou a vontade de um grupo de homens de se sentir particular, distinto de outros grupos (or-

³ Sobre a comunidade académica alemã, ver, por todos, Fritz K. Ringer, *The Decline of the German Mandarins — The German Academic Community, 1890-1933*, Wesleyan University Press, 1969. Sobre o comportamento da classe durante a Grande Guerra, ver o capítulo «The world war: Harmony and Disharmony», pp. 180-200.

⁴ Julien Benda, *La Trahison des Clercs*, Paris, Bernard Grasset, 1975, p. 154. Todas as citações de Benda no corpo do texto referem-se a esta edição.

gulho). O interesse rege as paixões de classe, o orgulho, a da raça. A paixão nacional reúne ambas as paixões, daí a sua força centrípeta e, sobretudo, a sua força perante o socialismo. O fracasso do pacifismo socialista, outra lição da Grande Guerra, explica-se assim. As paixões podem ser elevadas à potência absoluta, isto é, eternizadas, através da nação. As vontades desapegadas de um ser efêmero e ligadas a um ser eterno passam a ser sentidas eternamente, o egoísmo individual, fraco, é sublimado em egoísmo sagrado, nacional. O indivíduo sente a sua realidade eternizada, divinizada. Mas ainda assim mero «realismo divinizado» (p.160). É essa má consciência que implica a fuga para a frente permanente, por outras palavras, a tecnicização — a intelectualização — crescente das paixões políticas.

Estas atingiram um grau de «universalidade, de coerência, de homogeneidade, de precisão, de continuidade, de preponderância em relação às outras paixões, desconhecido até ao dia de hoje; tomaram uma consciência delas próprias que não se havia visto antes; algumas de entre elas, mal confessadas até agora, despertam para tal consciência e acrescentam-se às antigas; outras tornam-se mais passionais que nunca, possuem o coração do homem em regiões morais onde não chegavam, tomam um carácter de misticidade que não víamos nelas há séculos; todas enfim se munem de aparelhos ideológicos pelos quais reclamam para si próprias, em nome da ciência, o supremo valor da sua acção e a sua necessidade histórica [...] As paixões políticas atingem hoje um ponto de perfeição que a história não conhecia. A época actual é propriamente a época do político.» (P. 156.) A época do político significa que a política saturou todo o espaço. A «massa passional compacta de que cada elemento se sente em ligação com a infinidade dos outros» (p.136) substituiu a ligação tradicional a Deus, e em vez de o indivíduo se confirmar numa instância superior, confirma-se no número dos iguais. O número é a sua multiplicação necessária ao apaziguamento da insegurança que no fundo o anima. Ortega y Gasset, em livro contemporâneo e que partilha com Benda algumas preocupações, alertou para o «cheio» que imperava, para a compactidade, cujo correlato é o «politicismo integral, a absorção de todas as coisas e de todo o homem pela política». «A massa em rebeldia perdeu toda a capacidade de religião e de

conhecimento. Não pode ter dentro mais do que política, uma política exorbitada, frenética, fora de si, visto que pretende suplantar o conhecimento, a religião, a *sagesse* — enfim as únicas coisas que pela sua substância estão aptas para ocupar o centro da mente humana. A política esvazia o homem de solidão e intimidade e, por isso, a pregação do politicismo integral é uma das técnicas que usam para o socializarem.»⁵

A política integral vem substituir o lugar da religião erodida. Neste caso, o diagnóstico de Benda é, mau grado alguma e matizada aversão ao pensador alemão, afim do de Nietzsche, «o nacionalismo é artificial» (HdH, § 475), apesar de as consequências que extraíram da mesma constatação serem diametralmente opostas. Para Benda, trata-se de uma decadência, ao passo que para Nietzsche o nacionalismo impede provisoriamente uma inevitável revolução atômica, como é dito na terceira Consideração Intempestiva, «Schopenhauer como educador», o magma donde poderá sair uma nova construção. Daí igualmente a divergência na apreciação do papel histórico da Alemanha. Benda vê o intelectual nacionalista como uma invenção alemã que remonta ao século XVIII — Lessing seria o primeiro da série. Esta invenção suscitou o nascimento do tipo como reacção de defesa nos outros países. Mas o veneno germânico encontra a sua fonte mais pura na laicização do divino que Lutero leva a cabo. Toda a tradição iluminista europeia, e a francesa com vigor, Condorcet entre muitos, vê e saúda em Lutero o início da emancipação da tutela feudal-católica, nos exactos antípodas da tradição contra-revolucionária como De Maistre, que não por acaso tinha em Condorcet a sua *bête-noire*. Este vislumbra em Lutero o princípio de todo o mal. No seu *Ensaio sobre o Protestantismo*, aquele dá o mote acusando o Protestantismo de ser um mero movimento negativo, unido apenas contra a autoridade e sem conteúdo positivo. No fundo, uma obra diabólica. Benda compreende Lutero à maneira dos contra-revolucionários, mas sem extrair idênticas conclusões.

⁵ Ortega y Gasset, *A Rebelião das Massas*, Lisboa, Relógio d'Água, s. d., p. 26.

Mas se Lutero marca o início da particularização no mundo moderno ⁶, também a Igreja Católica transformou os seus ensinamentos ⁷, e em nenhum momento em Benda aparece o menor indício de uma renúncia em favor das provas dadas de universalismo da Igreja medieval. Simplesmente a separação do divino, a necessidade da mediação, implicava uma casta à parte, estritamente teórica e contemplativa, ao passo que com Lutero começa o momento prático-individual, resumido na divisa que Benda propõe ao bergsonismo: «expando-me, logo existo» (p. 253) ⁸. A ausência de mediação destrói a casta dos clé-

⁶ «O homem de ciência, o artista, o filósofo, estão tão ligados à sua nação como o trabalhador e o mercador; aqueles que fazem no mundo os seus valores fazem-nos para a nação; os ministros de Jesus defendem o nacional. Toda a humanidade se tornou laica, incluindo os clérigos/intelectuais. Toda a Europa seguiu Lutero, incluindo Erasmo.» *Op. cit.*, p. 278.

⁷ Para o Cristianismo que tanto se envolveu de ambos os lados da barricada na Grande Guerra, Benda cunhou a forma «cristianismo pragmatista», que «é hoje pregado em todas as cátedras cristãs», e, para que não subsista qualquer dúvida, acrescenta em nota: «Sabemos como se faz a conciliação: Jesus, diz-se, pregou o espírito de sacrifício, que está na base de todas as instituições humanas. Como se Jesus tivesse pregado o espírito de sacrifício que ganha as batalhas e assegura os impérios!» (P. 234.) O sacrifício da vida legitimado religiosamente nas guerras vai longe no tempo. Mesmo na fase mais anticristã da Revolução Francesa, os combatentes eram abençoados nas igrejas. A substituição moderna da religião pela nação foi um passo rápido que a Igreja não hesitou muito em permitir e que se consumou na Grande Guerra — cf. George L. Mosse, *Fallen soldiers — Reshaping the memory of the world wars*, Oxford, OUP, 1990. No caso alemão, a ligação do Protestantismo à consciência nacional elevou a relação a uma potência inaudita — cf. Karl Hammer, *Deutsche Kriegstheologie 1870-1918*, Munique, DTV, 1974, que apresenta a vantagem de ter uma selecção de textos depois de um capítulo interpretativo.

⁸ Benda tornou-se desde cedo intempestivo ao atacar Bergson, no auge da fama, com dois livros, *Le Bergsonisme ou une Philosophie de la Mobilité* (1912) e *Sur le Succès du Bergsonisme* (1914). Benda vê em Bergson a versão francesa de tudo que é alemão, dinâmico, tudo o que é *Entwicklung* e *Werden*, e recupera aqui um *topos* da cultura francesa. Referindo-se a Renan, escrevia Paul Bourget em 1882: «Não interpretou simplesmente com a sua imaginação da vida moral uma das ideias mas opostas ao nosso génio francês? Estou a falar daquela concepção do 'devenir', para a

rigos, designação que deve ser tomada à letra, já que os clérigos *par excellence* são os homens da Igreja⁹, por várias razões. Mas retenha-se uma. O particularismo estadual introduzido pelo estilhaçamento da cristandade implica a submissão da religião ao político e, na mesma ordem de razões, do clérigo ao cidadão. A vida daquele passou a estar necessariamente submetida às mesmas paixões laicas e individuais, e isso dificultou-lhe o desprendimento dos seus antepassados. A Igreja não era nacional, agora como cidadão, o clérigo depende da nação até para a sua própria identidade como clérigo/intelectual; «o intelectual não foi só vencido, foi assimilado»¹⁰. A nação, ao contrário da Igreja, não vive da Revelação. Vive de um passado que só se dá a conhecer, paradoxalmente, a partir de uma tradição que se desdobra no tempo; a partir de fontes descobertas, investigadas, que determinam um putativo sentido do presente. O historiador holandês Huizinga fingia espanto, uns anos mais tarde, pelo facto de aos teóricos racistas, sempre tão científicos, nunca lhes calhar descobrir cientificamente que pretendem a uma raça inferior... Daí o conteúdo que o romantismo oferece ao artista. A individualidade deste passa a segundo plano, o artista entende-se como ser mediúnico do espírito nacional, da alma colectiva; a glória do artista mede-se pelo grau de abdicação. A função do intelectual aparece deste modo, artisticamente, como legitimação teórica do facto, da história, dos direitos adquiridos, da desigualdade fundada nos costumes, contribuindo assim para reforçar as paixões particularistas e devolvendo à comunidade o orgulho da distinção e da individualidade. A guerra torna-se guerra entre culturas. A exaltação do particularismo linguístico leva inclusive à negligência das línguas e culturas clássicas, que foram modelo educativo de toda a Europa, representando uma réstea de universalismo cultural numa

qual nem sequer temos uma palavra nacional, tão pouco familiar nos era antes destes últimos trinta anos.» Paul Bourget, *Essais de Psychologie Contemporaine — Études Littéraires*, Paris, Gallimard, 1993.

⁹ *Op. cit.*, p. 174.

¹⁰ *Op. cit.*, p. 278.

crisandade desavinda. O artista é o expoente máximo do romantismo e da sua exaltação particularista, porque não apresenta ideias mas sentimentos onde todos se podem reconhecer, quer pela maior acessibilidade dos sentimentos, quer pelo facto de a comunidade se rever a ela própria, reforçando o *cheio* da comunidade, a sua compacticidade. O artista só pode exercer a sua «actividade de luxo», que é um dos efeitos «mais eminentemente civilizadores da obra de arte», se jogar as paixões humanas. Suprimir o jogo, vivendo as paixões, coloca o artista ao serviço de finalidades alheias à sua função disfuncional e inscreve-o nas paixões práticas e temporais.

Mas o clérigo/intelectual tem igualmente de sobreviver agradando à classe que consome os seus produtos: «a lei é que o ser condenado a lutar pela sua vida volta-se para as paixões práticas e daí para à santificação dessas paixões. A nova fé do intelectual é, em grande parte, uma consequência das condições sociais que lhe são impostas e o verdadeiro mal a deplorar nos nossos dias talvez não seja a traição dos intelectuais, mas o desaparecimento dos intelectuais, a impossibilidade de levar no mundo actual uma existência de intelectual. Será uma das grandes responsabilidades do Estado moderno não ter mantido (mas podê-lo-ia fazer?) uma classe de homens isento de deveres cívicos, e cuja única função tivesse sido a de prover a sede dos valores não práticos.» (P. 261.)

No termo do inquérito, é a existência dos intelectuais que está em causa. Isso interessa sobremaneira à determinação do que seja a traição do intelectual. Viu-se que a Reforma destruiu a casta entendida como clérigos, ao fragmentar a crisandade pela segunda vez. O Romantismo submete-o, na figura romântica por excelência, às exigências nacionais. O Estado lança-o no mercado de ideias que constitui a sociedade civil, que, sendo um âmbito concorrencial, o obriga, uma vez mais, a mover-se segundo paixões práticas. Nada nos tempos modernos permite a existência do intelectual, definitivamente separado do clérigo, ou seja, trata-se de pensar o que é um intelectual que não seja um clérigo. Se Benda dá exemplos do que são intelectuais depois da Reforma, não deixa de se perceber que as condições de existência oneram as *decisões* que definem o intelectual como tal. Mas apesar de isso poder dar a

entender que o intelectual é uma impossibilidade no mundo actual, é preciso inverter a tese de Benda e afirmar que pela primeira vez o intelectual é no seu âmago intelectual. O homem de Igreja pode ser clérigo, mas não pode ser intelectual — é aqui que os dois termos se separam. O lugar da verdade e da justiça não está determinado de antemão, é somente por uma *decisão* que o intelectual pode recusar as paixões práctico-temporais e servir a verdade. Isso significa que os intelectuais só se podem trair a si próprios, isto é, a decisão de se constituírem como intelectuais, e só essa decisão confere peso às suas palavras, tornando-as no espectro que «assombra a memória dos homens». E a sua própria memória antes de qualquer outra. O facto de isso agravar a sua vida e estender um leque de tentações deve ser acolhido com alegria, como o combatente saúda o adversário.

TRADUÇÃO

NIETZSCHE — CINCO PREFÁCIOS A CINCO LIVROS NÃO ESCRITOS

Traduzido e apresentado por JOÃO TIAGO PROENÇA

Introdução

1. *A unidade temática de Cinco Prefácios a Cinco Livros não Escritos reside no conceito de cultura enquanto proprium humano. Em primeiro lugar, designando o conhecimento e a sua relação à verdade como instância derivada; em segundo lugar, sublinhando o carácter não fixado da cultura; em terceiro lugar, que não na ordem de importância, mostrando que a cultura, num mesmo movimento, pressupõe e transcende a vida natural. Temas que já se encontram explicitados no Nascimento da Tragédia e que serão desenvolvidos nas obras subseqüentes. Assinalar-se-á, no entanto, as modificações discretas que Nietzsche inflige à obra com que se dá a conhecer em 1872.*

Em o Sobre o Pathos da Verdade, Nietzsche mostra, contra a versão canónica da essência do homem como racionalidade, em particular, como racionalidade cognitiva, como o conhecimento, com o objecto próprio do seu pathos, a verdade, depende de uma forma de vida particular. Não que se edifique sobre esta, como se se tratasse de algo dado. Pelo contrário. É pelo facto de a forma de vida humana se distinguir por tal pathos que pode ser compreendida como particular e, assim, suscitar a consciência do «mistério da contradição entre ser e devir». Mas se a vida humana se distingue por tal pathos, este atinge a sua expressão máxima no filósofo. É neste que aquela contradição se torna paroxística, a ponto de quase o separar da restante humanidade. Mas, se não o separa, torna-o intempestivo. E é por aqui que regressa ao seio dos homens. Dizendo o que é de todos os tempos, nas palavras finais da primeira Consideração Intempestiva, arranca os homens ao sono do presente. Nele condensa-se aqui-

lo que aquele mesmo texto vai explicitar: torna-se um clássico, já que lega a sua demanda como modelo. Não se encontra aqui aquela tonalidade negativa que coloria o homem teórico no Nascimento da Tragédia. É certo que a verdade está sob o encantamento da arte, mas o mito já não é convocado. A cultura torna-se livre do passado e futuro ideais que caracterizam o mito, torna-se secular. Aliás, o mito havia perdido a sua força legitimadora; no § 10 do Nascimento da Tragédia é um «herói ferido» e no seu olhar brilha «a sábia tranquilidade do moribundo». A tragédia é a encenação do luto pelo mito, daí a sua significação mais profunda nesta do que na epopeia. Mas Nietzsche ainda crê, ou finge crer, na possibilidade, por um caminho inverso, de um renascimento do mito. Cinco Prefácios já não dá quartel a tal esperança. Os mitos não podem ser conscientemente criados, somente a cultura é susceptível de criação. Por isso a urgência em distingui-la de bens culturais. Estes podem ser utilizados como alibi para cada qual se eximir da obrigação de procurar, será esta a acusação principal a David Strauss na primeira Consideração Intempestiva. A cultura, contudo, tem de ser criada, não pode assumir um estatuto fixo, um saber codificado e transmissível. A criação cultural assenta sobre a contradição já assinalada, mas agora expressa de outro modo. Trata-se de um saber do não saber. É isto que exige um novo recorte para as instituições de ensino. E é isto também que torna o filósofo critério de toda uma cultura.

A última acepção de cultura é analisada nos dois textos mais longos, O Estado Grego e A Competição em Homero. A vida natural assume, em ambos os textos, a figura de uma luta pela estrita conservação do indivíduo, que, quando muito, repousa no âmbito familiar, uma outra espécie de necessidade natural. É somente em sociedade que o homem pode criar cultura, isto é, tornar-se consciente de si enquanto ser dotado de finalidades que lhe pertencem exclusivamente. Para tal, tem de estar desonerado das obrigações que a natureza lhe impõe enquanto indivíduo. O que é conseguido através da exploração do escravo. O Estado é a máquina de guerra que permite o estabelecimento de uma classe que assegura a reprodução material da sociedade e permite, por isso, o nascimento de necessidades culturais. E só aqui se pode encontrar dignidade humana. A cultura assenta num

solo de barbárie, mas sem ela tudo o que se conseguiria ficaria ainda preso à necessidade natural. Por outras palavras, querer cultura significa querer a sua quota-parte de barbárie. Os modernos não assentam menos a sua cultura na barbárie; a diferença reside no facto de não a quererem resoluto e conscientemente — já no § 18 do Nascimento da Tragédia Nietzsche o havia dito. Continuam a beneficiar da barbárie, mas, ao não a reconhecerem, também não são capazes de uma verdadeira misericórdia para com os escravos — res severa, verum gaudium, mas também vera misericórdia. Querem mitigar o mal e agravam-no. A competição é outro modo de outorgar à necessidade individual um significado cultural. Aqui o impulso natural transfigura-se através dos fins a que se aplica. A proximidade dos fins é a medida da liberdade, justamente porque permite ver o telos da transfiguração da physis e assim estimula e refreia o egoísmo particular. A sociabilidade insociável é já a figura em que o humano acede a si, no interior da sociedade.

2. Cinco Prefácios a Cinco Livros não Escritos quase não é referido na correspondência relativa à época. O manuscrito terminado a 29 de Dezembro 1872, de acordo com a indicação de Nietzsche, é mencionado, no fim da carta de 23 de Dezembro a Carl von Gersdorff, como estando em fase de redacção. Apresenta um título ligeiramente diferente, trata-se de Cinco Prefácios a Cinco Livros não Escritos e a não Escrever. A ordenação dos textos também difere da versão final, bem como alguns títulos. Somente o primeiro texto mantém a mesma posição. Em segundo lugar aparece O Estado Grego; em terceiro, Sobre o Futuro dos Nossos Estabelecimentos de Ensino (e não Pensamentos sobre...); em quarto, A Competição (sem outra referência); em quinto, Sobre a Relação da Filosofia Schopenhaueriana com a Cultura Alemã (e não com uma cultura alemã). Nietzsche sublinha o facto de se tratar de textos inéditos, desconhecidos quer do destinatário da carta, quer de Wagner. E explicita-o, relativamente ao terceiro texto, a fim de o distinguir da série de conferências que havia proferido sob esse título, Akademisches Kunstmuseum, entre Janeiro e Março de 1872. Na carta de 4 de Janeiro de 1873 a Erwin Rohde, tendo o texto a sua forma final, Nietzsche refere-o segundo título definitivo, ainda que coloque entre parên-

teses «a não escrever», e com a ordem actual. Os títulos individuais apresentam ainda alguma discrepância, nomeadamente o segundo texto continua a ser referido como Sobre... e não Pensamentos sobre... e o último é designado por A Competição. Rohde conheceria, quando muito, diz Nietzsche, o terceiro; tudo o resto é «completamente novo». Numa carta ao mesmo Rohde, de 31 de Janeiro, Nietzsche dá-nos a sua opinião: entre os cinco prefácios há uma Hauptstück, Sobre o Pathos da Verdade.

1

Sobre o Pathos da Verdade

Prefácio

Será realmente que a glória não passa do mais precioso bocado do nosso amor-próprio? Está associada aos mais raros dos homens como desejo, e, por sua vez, aos seus mais raros momentos. Estes são os momentos das iluminações súbitas nas quais o homem estende, comandando o seu braço como que para uma criação do mundo, luz, criando-se a partir de si própria e de si irradiando em seu redor. Então impregna-o a ditosa certeza de que aquilo que o eleva e transporta ao mais distante, ou seja, a altura de tal sensação, não deve permanecer subtraída à posteridade; na eterna necessidade destas mais raras iluminações para todos os vindouros, reconhece o homem a necessidade da sua glória; a humanidade, pelo seu futuro adentro, precisa dela, e, tal como aquele momento da iluminação é o epítome e suma do seu ser mais próprio, assim crê ser imortal enquanto o homem daquele momento, ao passo que arreda de si tudo o que é diferente como sendo escória, preguiça, vaidade, animalidade, ou como pleonasma, e o entrega à caducidade.

Vemos todo o desaparecer e declínio com insatisfação, frequentemente com surpresa, como se experimentássemos aí algo, no fundo, impossível. Uma árvore cai para nosso descontentamento, e um monte que se esboroa atormenta-nos. Cada noite de Ano Novo faz-nos sentir o mistério da contradição entre ser e devir. Mas que um instante da mais elevada perfeição do

mundo como que permaneça sem posteridade e herança, que desapareça como um fugaz clarão, aflige o mais robusto dos homens morais. O seu imperativo reza antes: aquilo que *outrora esteve presente* para propagar de modo mais belo o conceito «homem», tal tem de existir também eternamente. Que os grandes momentos formem uma cadeia, que, como uma cumeada, liguem a humanidade ao longo de milénios, que para mim o maior de um tempo passado tenha também grandeza e que se cumpra a crença premonitória do desejo de glória, isso é o pensamento fundamental da *cultura*.

Na demanda de que a grandeza deva ser eterna inflama-se a luta terrível da cultura; pois tudo aquilo que é diferente daquela grandeza não deixa de viver e proclama: — Não! O habitual, o pequeno, o comum, preenchendo todos os recantos do mundo, como um pesado ar terrestre fumegando em redor grandeza, que todos estamos condenados a respirar, intromete-se, inibidora, vaporosa, asfixiante, deprimente, enganadoramente, no caminho que a grandeza tem de percorrer até à imortalidade. O caminho passa através dos cérebros humanos! Através dos cérebros de seres deploravelmente efêmeros, que, entregues a carências estreitas, emergem continuamente para as mesmas necessidades e com esforço repelem a corrupção durante um escasso período de tempo. Querem viver, viver durante algum tempo — a qualquer preço. Qual de entre eles poderia suspeitar daquela difícil corrida de fachos somente através da qual a grandeza continua a viver? E, no entanto, continua a haver uns poucos que despertam, que se sentem tão arrebatados em relação àquela grandeza, como se a vida humana fosse uma coisa magnífica e como se aquela fosse considerada como o mais belo fruto desta amarga planta, para ficarem a saber que já houve outrora quem atravessasse esta existência, orgulhoso e estóico, outro com profundidade, um terceiro com piedade, todos deixando atrás de si *uma* doutrina, a de que quem vive mais belamente a existência não a estima. Se o homem vulgar leva tão acabrunhantemente a sério o seu período de tempo, não saberiam aqueles, na sua viagem para a eternidade, levá-la até a um riso olímpico ou, pelo menos, a um sublime escárnio; frequentemente sobem ao seu túmulo com ironia — pois o que haveria neles para enterrar?

Os mais arrizados cavaleiros entre estes buscadores da glória que crêm encontrar o seu brasão pendurado numa constelação devem ser procurados entre os *filósofos*. O seu efeito nunca aponta para um «público», para o alvoroço da massa e o aplauso aclamante dos contemporâneos; pertence à sua essência percorrerem a estrada sozinhos. O seu talento é o mais raro e, sob certos aspectos, o menos natural na natureza, de mais a mais é até exclusivo e hostil a talentos da mesma espécie. A muralha da sua auto-suficiência tem de ser de diamante, se não quiser ser destruído e despedaçado, pois tudo se põe em marcha contra aquele, homem e natureza. A sua viagem para a imortalidade é mais penosa e incômoda que qualquer outra, e, no entanto, ninguém pode crer mais seguramente do que justamente o filósofo que lá chegará como sua meta, porquanto este não sabe de todo onde deve estar, a não ser nas asas abertas de par em par de todos os tempos; pois o menosprezo do presente e momentâneo reside no modo de consideração filosófico. Ele tem a verdade; bem pode a roda do tempo rolar para onde quiser, nunca poderá escapar à verdade.

É importante vir a saber de tais homens que eles já viveram outrora. Nunca se poderia imaginar, como possibilidade ociosa, o orgulho do sábio Heraclito, que pode ser o nosso exemplo. Em si, todo o esforço pelo conhecimento parece, decerto, segundo a sua essência, insatisfeito e insatisfatório; por isso ninguém, se não for instruído pela história, pode crer numa tão áulica dignidade, numa convicção tão descomedida de ser o único pretendente correspondido da verdade. Tais homens vivem no seu próprio sistema solar; é nele que os temos de procurar. Também um Pitágoras, um Empédocles, se consideravam com a mesma valorização sobre-humana, com um temor quase religioso, mas o laço da compaixão, associada à grande convicção da migração das almas e da unidade de tudo o que vive, conduziu-os novamente aos outros homens, à sua salvação. Do sentimento de solidão, contudo, que impregnava o ermita do templo de Ártemis de Éfeso só se pode pressentir alguma coisa gelando no ermo montanhoso mais selvagem. Nenhum sentimento avassalador de estímulos compassivos, nenhum desejo de querer ajudar e salvar de lá promana: é

como um astro sem atmosfera. A sua vista, dirigindo labaredas para o interior, olha para o exterior, morta e glacial, apenas para iludir. Imediatamente em seu redor, as vagas da loucura e do absurdo batem nas muralhas do seu orgulho; a isso vira as costas com asco. Também os homens se desviam com o peito comovido de uma tal máscara trágica: num santuário distante, entre as estátuas dos deuses, envolvido por uma arquitectura fria e grandiosa, pode um tal ser aparecer de modo mais compreensível. Entre homens Heraclito era, enquanto homem, inverosímil; e quando o viram a dar atenção ao jogo das crianças barulhentas, encontrava-se a pensar nessa altura como nunca um mortal havia pensado em tal ocasião — o jogo da grande criança do mundo, Zeus, e a eterna brincadeira de uma destruição do mundo e de uma criação do mundo. Não precisava de homens, nem sequer para o seu conhecimento; não tinha empenho em nada do que se lhes poderia perguntar e que os outros sábios antes dele se haviam esforçado por indagar. «Procurei e examinei em mim próprio», dizia com uma sentença pela qual se caracterizava a pesquisa de um oráculo: como se ele e mais ninguém fosse o verdadeiro cumpridor e consumidor daquela sentença delfica «conhece-te a ti mesmo».

Mas o que ele ouviu deste oráculo, considerou-o uma sabedoria imortal e eternamente digna de interpretação, no sentido em que os discursos proféticos da Sibila eram imortais. Tal basta para a mais longínqua humanidade: desde que esta o faça interpretar como as sentenças do oráculo, pois ele, tal como o próprio deus delfico, «nem diz nem oculta». Se ele o anuncia igualmente «sem rir, sem adornos, sem perfume», antes «com a boca espumante», *tem* pois de chegar aos milhares de anos do futuro. O mundo precisa eternamente da verdade, ou seja, precisa eternamente de Heraclito, apesar de este não precisar daquele. O que *lhe* importa a *ele* a sua glória! «A glória entre os mortais que continuamente passam!», como ele exclama, escarninho. Isso é coisa para cantores e poetas, e também para aqueles que antes dele ficaram conhecidos como homens «sábios» — estes podem tragar bocados preciosos do seu amor-próprio, para ele esta refeição é demasiado vulgar. A sua glória importa aos homens, não *lhe* importa a *ele*; o seu amor-

-próprio é amor à verdade — e precisamente esta verdade diz-lhe que a imortalidade da humanidade precisa dele e não ele da imortalidade do homem Heraclito.

A verdade! Ilusão delirante de um deus! Que importa a verdade aos homens!

E o que era a «verdade» heraclitiana!

E aonde vai ela? Um sonho evanescente, limpo das feições da humanidade, com outros sonhos! — Não era a primeira!

Talvez que um demónio insensível nada mais soubesse dizer de tudo aquilo que nós, com uma metáfora orgulhosa, designamos por «história mundial» e «verdade» e «glória» que estas palavras:

«Num qualquer recanto distante do universo cintilando em inúmeros sistemas solares houve um dia um astro no qual animais inteligentes inventaram o conhecimento. Foram os minutos mais altivos e fraudulentos da história do mundo, mas, no entanto, uns minutos apenas. Depois de algumas inspirações da natureza o astro fixou-se, e os animais inteligentes tiveram de morrer. Era também tempo disso: pois se eles já se ufanavam de conhecerem muito, acabaram por descobrir, por fim, para grande aborrecimento, que haviam conhecido tudo falsamente. Morreram e, ao morrerem, amaldiçoaram a verdade. Tal foi a espécie destes animais desesperados que inventaram o conhecimento.»

Isto seria o lote do homem, se ele fosse somente um animal cognitivo; a verdade impeli-lo-ia ao desespero e ao aniquilamento, a verdade estaria eternamente condenada à não verdade. Ao homem só convém a crença na verdade alcançável, na ilusão que se aproxima repleta de confiança. Será que não vive do facto de ser constantemente iludido? Não lhe calou a natureza o mais frequente e mesmo o mais próximo, por exemplo, o seu próprio corpo de que tem apenas uma «consciência» de prestidigitação? Está encerrado nesta consciência, e a natureza deitou fora a chave. Oh, funesto apetite novo do filósofo que anseia por ver acima e abaixo, através de uma fenda da câmara da consciência: talvez pressinta então como repousa no apetite, no insaciável, no asqueroso, no desapiedado, no elemento homicida do homem, na indiferença do seu não saber, e como que estando agarrado em sonhos ao dorso de um tigre.

«Deixai-o estar agarrado», exclama a *arte*. «Despertai-o», exclama o filósofo, no *pathos* da verdade. Afundando-se, contudo, ele próprio, enquanto crê sacudir os que dormem, num sono mágico mais profundo — talvez sonhe então com «ideias» ou com a imortalidade. A arte é mais poderosa que o conhecimento, pois quer a vida, e aquele alcança como fim último apenas — o aniquilamento.

2

*Pensamentos sobre o Futuro
dos Nossos Estabelecimentos de Ensino*

Prefácio

O leitor de que espero alguma coisa tem de possuir três características. Tem de ser sereno e ler sem pressa. Não deve estar sempre a intrometer-se a si e à sua «cultura». Por fim, não se deve permitir esperar como resultado, na conclusão, novos lineamentos. Tabelas e planos de estudos para escolas secundárias e outras é coisa que não prometo, admiro antes a natureza superabundante de forças daqueles que estão em condições de percorrer todo o caminho, das funduras da empiria até à altura dos verdadeiros problemas culturais e, de novo, daqui até às terras baixas dos mais secos regulamentos e da finíssima obra das tabelas; dar-me-ia por satisfeito, pelo contrário, se, entre arquejos, tivesse escalado a um monte considerável e, no topo, pudesse gozar de um olhar mais livre; justamente por isso nunca poderei contentar neste livro os amigos das tabelas. Bem vejo vir um tempo no qual homens honestos ao serviço de uma formação completamente renovada e purificada, num trabalho comum, se tornarão novamente legisladores da educação quotidiana — a educação precisamente para aquela cultura; provavelmente terão de fazer de novo, nessa altura, tabelas; mas quão distante está esse tempo! E o que não acontecerá entretanto! Talvez entre eles e o presente se interponha o aniquilamento das escolas secundárias, talvez inclusive o aniquilamento da universidade, ou, pelo menos, um revolucionamento das instituições de ensino acima nomeadas

tão completo que as disposições daqueles se poderão perfilar a um olhar posterior como sobrerrestos do tempo das habitações lacustres.

O livro destina-se a leitores serenos, a homens que ainda não estão embrenhados na pressa vertiginosa e incessante da nossa época, e que ainda não sentem um prazer idólatra ao lançarem-se sob as suas rodas, ou seja, destina-se a homens que ainda não se habituaram a avaliar o valor de toda a coisa segundo o ganho ou a perda de tempo. Quer dizer: a muito poucos homens. Estes, porém, «ainda têm tempo», estes ainda podem procurar reunir os momentos mais férteis e vigorosos dos seus dias, sem corarem de si mesmos, a fim de meditareem sobre o futuro da nossa formação, estes podem até crer chegar à noite de um modo realmente útil e digno, nomeadamente na *meditatio generis futuri*. Uma tal pessoa ainda não desaprendeu a pensar enquanto lê, ainda se dispõe a ler o segredo entre as linhas, está tão prodigamente disposto que ainda medita sobre o que lê — talvez muito tempo depois de ter pousado o livro. E nomeadamente não para escrever uma recensão ou um outro livro, mas antes para apenas meditar! Leviano perdulário! Tu és o meu leitor, pois serás suficientemente sereno para encetar com o autor um longo caminho cuja meta ele ainda não pode divisar, em cuja meta tem de crer honestamente, para que uma geração vindoura, talvez longínqua, veja com os olhos aquilo que nós, cegos e guiados apenas pelo instinto, tocamos. Se o leitor, pelo contrário, for da opinião de que necessitaria apenas de um salto veloz, de uma acção jovial, se considerar alcançado todo o essencial com uma nova «organização» introduzida por parte do Estado, temos de recear que não tenha compreendido o autor nem o verdadeiro problema.

Por fim, surge a terceira e mais difícil exigência ao leitor, que ele em nenhum caso, segundo o pendor do homem moderno, interponha incessantemente a sua «cultura», eventualmente como critério, como se ele com isso possuísse um critério de todas as coisas. Desejamos que possa ser suficientemente culto para que pense muito pouco da sua cultura e até com desprezo. Permitir-se-ia então o abandono mais confiante à condução do autor, que poderia ousar falar-lhe do não saber e do saber do não saber. Nada mais quer perante o demais do que

exigir um sentimento fortemente apurado para a indole da nossa barbárie presente, para aquilo que nos distingue a nós como os bárbaros do século XIX de outros bárbaros. Ora, ele procura, com este livro na mão, aqueles que são agitados por sentimentos semelhantes. Que vós, solitários, em cuja existência eu creio, vos vindes a encontrar! Vós, abnegados, que sofreis em vós próprios os sofrimentos da corrupção do espírito alemão! Vós, contemplativos, cuja vista é incapaz de deslizar de uma superfície para outra com um espreitar apressado! Vós, magnânicos, a quem Aristóteles celebra, que ides pela vida hesitantes e indolentes, a não ser quando uma grande honra e uma grande obra vos reclamam! É a vós que apelo. Não vos oculteis nem que seja somente por esta vez nas cavernas da vossa separação e da vossa desconfiança. Pensai que este livro está destinado a ser o vosso arauto.

Quando vós próprios, na vossa própria armadura, descerdes a terreiro, quem poderia então ter vontade de olhar para trás para o arauto que vos chamou?

3

O Estado Grego

Prefácio

Nós, os modernos, excedemos os Gregos em dois conceitos, que como que são dados como meios de consolo perante um mundo que se conduz de modo completamente escravo e que, em simultâneo, se arreceia angustiadamente perante a palavra «escravo»: falamos da «dignidade do homem» e da «dignidade do trabalho». Tudo se atormenta para perpetuar miseravelmente uma vida miserável; esta necessidade terrível força a um trabalho extenuante que ocasionalmente faz pasmar o homem seduzido pela «vontade» — ou mais correctamente — o intelecto humano, como algo repleto de dignidade. Mas para que o trabalho tivesse direito a um título honroso, seria necessário antes de mais nada que a própria existência para a qual aquele é apenas um meio torturante tivesse mais valor e dignidade do que se afigurou, até ao presente, às filosofias e reli-

giões que se levam a sério. Que outra coisa podemos encontrar na necessidade do trabalho de tantos milhões a não ser o impulso para viverem a qualquer preço, o mesmo impulso onipotente pelo qual as plantas retorcidas estendem as suas raízes em rochas sem terra!

Somente a partir desta terrível luta pela existência podem emergir os indivíduos que se ocupam imediatamente com as nobres ilusões da cultura artística, para que não cheguem ao pessimismo prático que a natureza aborrece como verdadeiramente contra natura. No mundo moderno que, confrontado com o grego, cria regra geral apenas anormalidades e centauros, no qual o homem individual, como aquele ser fabuloso do início da poética de Horácio, é composto variegadamente de retalhos, mostra-se, amiúde no mesmo homem, simultaneamente a avidez da luta pela existência e a da necessidade da arte: a partir daquela fusão contra natura nasceu a necessidade de desculpar e consagrar aquela primeira avidez perante a necessidade da arte. Por isso crê-se na «dignidade do homem» e na «dignidade do trabalho».

Os Gregos não precisavam de tais alucinações conceptuais, neles formula-se, com assustadora franqueza, que o trabalho é uma ignomínia — e uma sabedoria oculta e raramente articulada, mas por toda a parte viva acrescenta que a coisa humana é um nada vergonhoso e deplorável, e um «sonho de uma sombra». O trabalho é uma ignomínia, porque a existência não tem valor em si: mas quando justamente esta existência refulge no ornamento sedutor das ilusões artísticas e parece então ter um valor em si, então não deixa de campear aquela tese de que o trabalho é uma ignomínia — e nomeadamente no sentimento da impossibilidade de que o *artista* possa ser o homem que luta pela árida sobrevivência. No nosso tempo, não é o homem com necessidade da arte, mas sim o escravo que determina as noções gerais: enquanto aquele que, segundo a sua natureza, tem de designar todas as suas relações com nomes fraudulentos para poder viver. Tais fantasmas, como a dignidade do homem, a dignidade do trabalho, são os produtos indigentes da escravatura que se esconde de si mesma. Desditoso tempo no qual o escravo carece de tais conceitos, no qual é incitado a meditar sobre si e para além de si! Desditosos sedutores que aniquila-

ram o estado de inocência do escravo com o fruto da árvore do conhecimento! Agora este tem de se entreter de um dia para o outro com tais mentiras transparentes, tal como são reconhecíveis para aquele que perscruta a suposta «igualdade de direitos de todos» ou os chamados «direitos fundamentais do homem», do homem enquanto tal, ou a dignidade do trabalho. Aquele não pode compreender em que patamar e em que nível se pode falar aproximadamente de «dignidade», nomeadamente quando o indivíduo se ultrapassou completamente a si próprio e já não tem de gerar e trabalhar ao serviço da continuação da sua vida individual.

E é neste nível do «trabalho» que chega aos Gregos, por isso, um sentimento que tem o aspecto da vergonha. Plutarco diz algures, com instinto de Grego antigo, que nenhum mancebo bem-nascido, se visse Zeus em Pisa, teria o desejo de ser um Fídias, ou se visse Hera em Argos, de ser um Policleto; e também não desejaria ser um Anacreonte, um Filetas ou um Arquiloco, por mais que se deleite com as suas poesias. A criação artística cai para os Gregos igualmente sob o conceito irreverenciável de trabalho, como toda a obra manual rude, mas quando a força constrangedora do impulso artístico actua nele, então *tem* de criar e sujeitar-se à necessidade do trabalho. E tal como um pai admira a beleza e o talento do seu filho, mas pensa no acto do nascimento com repugnância vergonhosa, assim sucede ao Grego. O espanto voluptuoso perante o belo não o cega sobre o modo em que este veio a ser — que lhe parece, como todo o devir na natureza, como uma necessidade violenta, como um impor-se à existência. O mesmo sentimento com que é considerado o processo de geração como algo vergonhoso que deve ser ocultado, pese embora o homem servir nele a uma meta mais elevada que a sua conservação individual: o mesmo sentimento envolve com um véu também o nascimento das grandes obras artísticas, apesar de se inaugurar através delas uma forma de vida mais elevada, como através daquele acto uma nova geração. A *vergonha* parece, por conseguinte, entrar em cena quando o homem não passa de um instrumento de manifestações da vontade infinitamente maiores do que quando se permite vigorar na figura singular do indivíduo.

Estamos agora na posse do conceito geral sob o qual se devem ordenar os sentimentos que os Gregos tinham no que diz respeito ao trabalho e à escravatura. Ambas as coisas eram para eles uma ignomínia necessária, ante as quais se sentia *vergonha*, simultaneamente ignomínia e necessidade. Neste sentimento de vergonha encerra-se o conhecimento inconsciente de que o verdadeiro fim *carecia* daquelas pressuposições, de que, porém, a natureza terrível e feroz da esfinge residia naquela *carência*, que introduz na glorificação da vida cultural livre artística algo tão belo como o corpo da donzela. A cultura, que é principalmente uma verdadeira necessidade artística, assenta num fundamento terrível: mas este dá-se a conhecer no sentimento indeciso da vergonha. Para que existisse um basto solo profundo e fértil para o desenvolvimento da arte, a maioria esmagadora teria de estar escravagisticamente submetida a uma minoria, para *além* da medida da sua necessidade individual, da necessidade vital. Sobre os custos daquela, através da *mais-valia*, pode aquela classe favorecida ser subtraída à luta pela vida, a fim de gerar e satisfazer um novo mundo da necessidade.

Temos, por conseguinte, de nos dispor a apresentar como uma verdade que soa cruel que *a escravatura pertence à essência de uma cultura*: uma verdade, claro está, que não deixa margem para dúvidas quanto ao valor absoluto da existência. Ela é o abutre que rói o fígado do promotor prometaico da cultura. A miséria dos homens que só com esforço conseguem viver ainda deve ser intensificada, a fim de possibilitar a produção do mundo artístico a uma escassa quantidade de seres olímpicos. Aqui reside o manancial daquela raiva que nutriu os comunistas e os socialistas, e também os seus pálidos descendentes, a raça branca dos «liberais» de todos os tempos, contra as artes, mas também contra a Antiguidade Clássica. Se a cultura estivesse realmente sujeita ao capricho de um povo, se aqui não reinassem poderes inexoráveis que são limite e lei para o indivíduo, o desprezo da cultura, a glorificação da pobreza de espírito, o aniquilamento iconoclasta das exigências artísticas seria *mais* do que a sublevação das massas oprimidas contra indivíduos ameaçadores: seria o grito da compaixão que desmantela os muros da cultura; o impulso para a justiça,

para a igual medida de sofrimento, submergiria todas as outras ideias. Sem dúvida que um grau excessivo de compaixão já quebrou aqui e ali uma vez, por pouco tempo, todos os diques da vida da cultura; um arco-íris de amor compassivo e de paz manifestou-se com o primeiro desabrochar do cristianismo, e sob ele nasceu o seu mais belo fruto, o Evangelho de São João. Mas também há exemplos de religiões poderosas que petrificaram por muito tempo um determinado grau de cultura e cortaram inexoravelmente com uma foice tudo o que quis proliferar vigorosamente. Sobretudo, não se deve esquecer uma coisa: essa mesma crueldade que encontramos na essência de toda a cultura reside na essência de toda a religião robusta e, no fundo, na natureza do *poder*, que é sempre mau; de modo que podemos compreender igualmente bem que uma cultura despedace com o grito de liberdade ou, pelo menos, de justiça, um baluarte de exigências religiosas demasiado entrincheirado. Aquilo que quer viver, isto é, que tem de viver, nesta terrível constelação de coisas é, no fundo do seu ser, uma cópia da dor primordial e da contradição primordial; tem por isso de aparecer aos nossos olhos «órgão conforme à terra e ao mundo», como avidez insaciável pela existência e eterno contradizer-se na forma do tempo, ou seja, como *devoir*. Todo o instante devora o precedente, todo o nascimento é a morte de inumeráveis seres, o gerar a vida e matar são uma e mesma coisa. Por isso, é lícito comparar a cultura magnífica com o vencedor escorrendo sangue que no seu cortejo triunfal arrasta atrás de si, como escravos, os vencidos agrilhoados ao seu carro: ao passo que aqueles a quem um poder benfazejo cegou os olhos de tal modo que, quase esmagados pelas rodas do carro, ainda gritam «dignidade do trabalho!» «dignidade do homem!» A cultura exuberante, como Cleópatra, continua a lançar as inestimáveis pérolas para as bandejas douradas: estas pérolas são as lágrimas da compaixão pelos escravos e pela sua miséria. É do amolecimento dos homens modernos que nasceram os enormes estados de necessidade social do presente, não daquela misericórdia verdadeira e profunda por aquela miséria; e mesmo se fosse verdade que os Gregos tivessem perecido por causa da escravatura, o inverso é muito mais certo, nós pereceremos por causa da nossa *falta* de escravatura: o que não pareceu de algum

modo escandaloso, para não dizer rejeitável, ao cristianismo original nem à germanidade. Quão sublimemente actua sobre nós a contemplação dos servos medievais, com as suas relações éticas e jurídicas suaves e interiormente poderosas com o que lhes está superiormente ordenado, com o cercado profundo da sua estreita existência — quão sublime — e quão censurável!

Ora, quem não pode meditar sem melancolia sobre a configuração da sociedade, quem aprendeu a concebê-la como o nascimento permanente e doloroso daqueles homens de cultura, isentos de trabalho, a cujo serviço tudo o resto tem de ser consumido, esse já não será enganado por aquele brilho falaz que os modernos espalharam sobre a origem e significado do Estado. O que nomeadamente pode significar para nós o Estado a não ser o meio com o qual aquele processo social anteriormente descrito vai avante e pode ser garantido na sua duração ininterrupta. Por mais forte que seja o impulso para a sociabilidade no homem isolado, só o gancho de ferro do Estado constrange as grandes massas entre si, de tal modo que *tem de* ocorrer aquela separação química da sociedade com a sua nova construção piramidal. Mas donde brota este súbito poder do Estado, cuja meta reside muito para além da percepção e do egoísmo do indivíduo? Como *nasceu* o escravo, a toupeira cega da cultura? Os Gregos denunciaram-no no seu instinto do direito das gentes que não cessou, mesmo na plenitude mais madura da sua civilização e humanidade, de proclamar da sua boca de bronze tais palavras: «o vencido pertence ao vencedor com mulher e filhos, bens e sangue. A força confere o primeiro *direito* e não há direito que, no seu fundamento, não seja abuso, usurpação, brutalidade.»

Aqui voltamos a ver com que rigidez impiedosa a natureza, a fim de chegar à sociedade, forja o cruel instrumento do Estado — a saber, aquele *conquistador* com mão de ferro que nada mais é que a objectivação do instinto assinalado. Na grandeza e poder indefinidos de tais conquistadores, o espectador percebe que estes são apenas um meio de uma intenção que se manifesta neles e, no entanto, que se lhes oculta. Tal como se uma vontade mágica decorresse deles, tão enigmaticamente célere se lhes associam as forças mais fracas, tão maravilhosamente se

transformam, aquando do desencadeamento repentino daquela avalanche de violência, sob o encantamento daquele núcleo criador, até entrarem numa afinidade inexistente até então.

Ora, se virmos quão pouco se preocupam directamente os submetidos com a origem terrível do Estado, de modo que no fundo não há género de acontecimentos sobre os quais a história nos ensina mais mal que sobre a consumação daquelas usurpações súbitas, cruéis, sangrentas e, pelo menos, num ponto inexplicáveis: antes, se a magia do Estado em formação intumesce de modo necessário ao encontro dos corações, com o pressentimento de uma funda intenção invisível, lá onde o entendimento calculador está somente habilitado a ver uma adição de forças — mesmo actualmente, o Estado é considerado, inclusive com fervor, como meta e cúmulo dos sacrifícios e deveres dos indivíduos — em tudo isso manifesta-se a ingente necessidade do Estado, sem o qual a natureza — através da sociedade — não consegue chegar à sua redenção na aparência, no espelho do génio. Que espécie de conhecimentos o prazer instintivo no Estado não ultrapassa! Dever-se-ia pensar, no entanto, que um ser que olhe para o interior da génese do Estado procurará a sua salvação numa arrepiante distância dele — e onde não se pode ver os monumentos do seu nascimento: terras devastadas, cidades destruídas, homens selvagizados, ódio devastador entre povos! O Estado, de nascimento vergonhoso, é para a maioria dos homens uma fonte, continuamente a jorrar, de tormentas; em períodos que retornam com frequência, é a tocha devoradora do género humano — e, contudo, emite um som em que nos esquecemos de nós próprios, um grito de guerra que inspirou inúmeros actos verdadeiramente heróicos, talvez o supremo e mais venerável objecto para a massa cega e egoísta, que também só nos descomunais momentos da vida do Estado ostenta no rosto a estranha expressão da grandeza!

Fazemo-nos uma imagem dos Gregos, porém, em referência ao zénite único da sua arte, inclusive, *a priori*, como os «homens políticos em si»; e realmente a história não conhece qualquer segundo exemplo de uma tão terrível eclosão do impulso político, uma inolação tão incondicional de todos os outros interesses ao serviço deste instinto do Estado — quando muito,

poder-se-ia comparativamente distinguir com o mesmo título, por motivos análogos, os homens do Renascimento italiano. Aquele impulso está tão hipertrofiado nos Gregos que começa repetidamente a explodir contra si mesmo e crava os dentes na própria carne. Esta rivalidade sangrenta de cidade para cidade, de partido para partido, esta avidez assassina daquela pequena guerra, o triunfo tigrino sobre o cadáver do inimigo abatido, sucintamente, a ininterrupta renovação daquelas cenas troianas de combate e de atrocidades em cuja visão Homero mergulhava *voluptuoso*, que está diante de nós como algo genuinamente helénico — para onde aponta esta barbárie ingénua do Estado grego e onde irá buscar a sua desculpa perante o tribunal da eterna justiça? Orgulhoso e sereno, o Estado caminha para diante daquele: e pela mão conduz a magnífica e florescente mulher, a sociedade grega. Foi por esta Helena que se lançou naquela guerra — que juiz de barba grisalha poderia condenar neste caso?

Neste nexó secreto que pressentimos aqui entre Estado e arte, cupidez política e criação artística, campo de batalha e obra de arte, entendemos, como foi dito, por Estado o gancho de ferro que força o processo da sociedade: enquanto sem Estado, no *bellum omnium contra omnes* natural, a sociedade, no fundo, não pode lançar raízes em grande dimensão e para lá do âmbito familiar. Agora, depois de ter entrado em cena de modo generalizado a formação de Estados, aquele impulso do *bellum omnium contra omnes* condensa-se de tempos a tempos em terríveis nuvens guerreiras de povos e descarrega-se como que em golpes e raios mais raros, mas, por isso, tanto mais fortes. Nos intervalos, porém, a sociedade ainda dispõe de tempo, sob a acção daquele *bellum* comprimido em direcção ao interior, para germinar e vicejar por todo o lado, a fim de deixar irromper, assim que vierem dias mais amenos, o brilhante florescimento do génio.

Perante o mundo político dos Helenos não vou ocultar em que fenómenos do presente creio reconhecer graves deformações da esfera política, perigosas em igual medida para a arte e para a sociedade. Se vierem a existir homens que estão colocados por nascimento como que fora dos instintos do povo e do Estado, que, por conseguinte, só devem deixar o Estado pros-

perar na medida em que eles o compreendem no seu próprio interesse: assim homens desse género representam necessariamente, enquanto meta última do Estado, a coexistência, o menos perturbada que for possível, de grandes comunidades políticas, nas quais deve ser-lhes permitido, antes de qualquer outra coisa, entregarem-se sem limitação aos seus próprios desígnios. Com esta ideia na cabeça fomentarão a política que oferecer a maior segurança a estes desígnios, ao passo que é impensável que eles venham a oferecer-se em sacrifício à tendência do Estado, contra os seus desígnios, conduzidos porventura por um instinto inconsciente — impensável porque carecem justamente daquele instinto. Todos os outros cidadãos do Estado estão às cegas sobre o que a natureza com o seu instinto do Estado tem em vista com eles e obedecem cegamente; só aqueles que estão no exterior deste instinto sabem o que eles querem do Estado e o que o Estado lhes deve assegurar. Por essa razão, é francamente inevitável que tais homens adquiram uma grande influência sobre o Estado, dado que o podem considerar como *meio*, ao passo que todos os outros, sob o poder daquela intenção inconsciente do próprio Estado, são apenas meios para a finalidade do Estado. Ora, para alcançarem, através do meio do Estado, a mais elevada promoção dos seus fins egoístas, é acima de tudo necessário que o Estado se liberte totalmente daquelas convulsões guerreiras terrivelmente imprevisíveis, a fim de poder ser utilizado racionalmente; e assim ambicionam tão conscientemente quanto possível por uma condição em que a guerra seja uma impossibilidade. Para tal trata-se primeiro de podar e atenuar o impulso especificamente político, e, através da criação de grandes corpos estatais *equilibrando-se* e garantindo-se reciprocamente o mesmo sucesso favorável de uma guerra ofensiva, tornar desse modo a guerra em geral numa elevadíssima improbabilidade; como, por outro lado, procuram arrebatar a questão da guerra e da paz à decisão dos detentores individuais do poder, a fim de poderem apelar antes ao egoísmo da massa ou aos representantes dela, para tal são novamente obrigados a dissolver lentamente os instintos monárquicos dos povos. Consumam este fim através da disseminação generalizada da consideração do mundo liberal-optimista que tem as suas raízes nas teorias do

Iluminismo francês e na Revolução Francesa, quer dizer, numa filosofia completamente não germânica, intrinsecamente superficial e românica, e não metafísica. Não posso deixar de ver no movimento das nacionalidades actualmente dominante e na simultânea extensão do sufrágio universal, antes de mais, os efeitos do *medo da guerra*, de vislumbrar, no pano de fundo destes movimentos, os verdadeiros poltrões: são os eremitas do dinheiro, verdadeiros apátridas internacionais, que, na sua falta natural de instinto de Estado, aprenderam a abusar da política como meio da bolsa, e do Estado e da sociedade como aparelhos de enriquecimento próprio. Contra o desvio que é de temer, deste lado, da tendência estatal para uma tendência monetária, o único antídoto é a guerra e sempre a guerra: no seu alvoroço, pelo menos, torna-se claríssimo que o Estado não se funda sobre o temor do demónio da guerra, como instituição protectora do indivíduo egoísta, mas antes gera a partir de si mesmo, no amor pela pátria e pelos príncipes, um ímpeto ético que aponta para um destino muito mais elevado. Quando assinalo, portanto, como elemento característico mais perigoso da actualidade política, o emprego de pensamentos revolucionários ao serviço de uma aristocracia do dinheiro egoísta e sem Estado, quando compreendo simultaneamente a ingente propagação do optimismo liberal como um resultado da moderna economia do dinheiro que caiu em mãos estranhas e todos os males dos estados sociais, conjuntamente com a necessária decadência das artes, que vejo germinar daquela raiz ou crescer com ela: então não se pode levar-me a mal um peã entoadado apropriadamente à guerra. O seu arco de prata soa terrivelmente: e ainda que venha como a noite, não deixa de ser Apolo, o deus da consagração e purificação do Estado. Mas, primeiramente, como consta no início da *Iliada*, arremessa as suas flechas sobre as mulas e os cães. Em seguida, atinge os próprios homens, e, por toda a parte, ardem em labaredas as piras com cadáveres. Diga-se claramente: a guerra é precisamente para o Estado uma necessidade tal como o escravo o é para a sociedade; e quem se poderia furtrar a estes conhecimentos, se perguntasse honestamente pelos fundamentos da perfeição artística grega que nunca voltou a ser atingida?

Quem considerar a guerra e a sua possibilidade de uniforme, o *estamento de soldado*, em referência à essência do Estado tal como foi descrita até agora, tem de chegar à ideia de que através da guerra e no estamento de soldado nos é colocada diante dos olhos uma cópia ou antes a *imagem primordial do Estado*. Aqui vemos, como efeito mais geral da tendência guerreira, uma separação e divisão imediata da massa caótica em *castas militares*, das quais se eleva em forma de pirâmide, sobre uma camada mais extensa e inferior de escravatura, o edifício da «sociedade guerreira». A finalidade inconsciente do movimento no seu todo força cada indivíduo a cair sob o seu jugo e gera, mesmo nas naturezas mais heterogêneas, como que uma transformação química das suas propriedades, até que sejam levadas a uma afinidade com aquela meta. Nas castas superiores percebe-se já algo mais do que, no fundo, se trata neste processo interior, nomeadamente da criação do *gênio militar* — com que nos familiarizámos enquanto fundador originário do Estado. Em vários Estados, por exemplo, na constituição licurguiana de Esparta, pode-se perceber nitidamente a marca daquela ideia fundamental do Estado, a criação do *gênio militar*. Consideremos agora o Estado militar originário na sua actividade mais viva, no seu «trabalho» próprio, e ponhamos toda a técnica da guerra diante da vista, então não nos podemos abster de corrigir os nossos conceitos, que por toda a parte respiramos, da «dignidade do homem» e da «dignidade do trabalho» por intermédio da questão de saber se, para o trabalho que tem como finalidade o aniquilamento dos homens «dignísimos», de saber se também para o homem a quem se confiou aquele «trabalho digníssimo», o conceito de dignidade está, ou não, conforme, nesta tarefa guerreira do Estado, com aqueles conceitos, altamente contraditórios entre si e que reciprocamente se anulam. Por mim, seria levado a pensar que o homem guerreiro é um *meio* do gênio militar, e o seu trabalho, por sua vez, um meio do mesmo gênio; e não para ele enquanto homem absoluto e não-gênio, mas sim para ele como meio do gênio — que pode inclusive querer o seu aniquilamento como meio da obra de arte guerreira —, cabe-lhe um grau de dignidade, a saber, daquela dignidade *de ser dignificado como meio do gênio*. O que se mostra aqui num exemplo particular é vá-

lido no sentido mais geral: todo o homem, com toda a sua actividade, tem uma dignidade directamente proporcional à sua instrumentalização, consciente ou inconsciente, pelo génio; daqui pode concluir-se imediatamente a consequência ética de que o «homem em si», o homem absoluto, não possui dignidade, nem direitos nem deveres; somente como ser completamente determinado, ao serviço de finalidades inconscientes, pode o homem desculpar a sua existência.

O *Estado Perfeito de Platão* é, de acordo com estas considerações, certamente algo ainda maior do que mesmo os mais ardentes entre os seus adoradores crêem, para nada dizer dos ares de superioridade sorridente com que os nossos letrados «históricos» sabem recusar um tal fruto da Antiguidade. A finalidade própria do Estado, a existência olímpica, e a sempre renovada criação e preparação do génio, ante o qual tudo o resto é instrumento, meio auxiliar e condição de possibilidade, é revelada por uma intuição poética e pintada com rudeza. Platão olhou através dos Hermes terrivelmente danificados da vida estatal de então e reparou que existia algo de divino no seu interior. Acreditou que se poderia retirar estas imagens de deuses e que o lado exterior colérico e barbaramente desfigurado não pertencia à essência do Estado: todo o fervor e sublimidade da sua paixão política lançam-se naquela crença, naquele desejo — e foi neste fogo que se imolou. Que não tenha colocado o génio no seu conceito geral no cume do seu Estado perfeito, mas apenas o génio da sabedoria e do saber, que tenha excluído em geral do seu Estado os artistas geniais, isso foi apenas a consequência rígida do juízo socrático sobre a arte, que Platão, lutando consigo mesmo, fez seu. Esta lacuna mais exterior e quase contingente não nos deve impedir de reconhecer na concepção total do Estado platónico o maravilhoso e grande hieróglifo de uma *doutrina secreta do nexo entre Estado e génio*, profunda e eternamente por interpretar: o que julgamos adivinhar deste escrito secreto, dissemo-lo neste prefácio.

*A Relação da Filosofia Schopenhaueriana
com uma Cultura Alemã*

Prefácio

Na nossa querida Alemanha infamada, a cultura anda agora pelas ruas da amargura, a inveja reage com tanto despudor a tudo o que é grande, e ressoa um tumulto geral dos que correm tão ensurdecidamente para a «felicidade» que tem de se ter uma crença forte, quase no sentido do *credo quia absurdum est*, para se poder esperar uma cultura em desenvolvimento e, sobretudo, para poder trabalhar para ela — ensinando publicamente o oposto da imprensa «que visa o público». É com veemência que aqueles em cujo coração reside o cuidado imortal pelo povo se têm de libertar das impressões que sobre eles se precipitam do que campeia agora na actualidade, e tal pode levar a crer que atribuem isso a coisas indiferentes. Têm de se mostrar assim, porque querem pensar, e porque um espectáculo repugnante e um ruído confuso, misturados com os toques de trombeta da glória guerreira, perturbam o seu pensamento, sobretudo, porém, porque querem acreditar no alemão e perderiam com esta crença a sua força. Não se leve a mal estes crentes, se eles olharem da lonjura e de cima para baixo para a terra das suas promessas! Arreceiam-se perante as experiências às quais se abandona o estrangeiro benquerente, que viva agora entre alemães e por isso tenha de se admirar por a vida alemã corresponder tão pouco àqueles grandes indivíduos, obras e acções que ele aprendeu a venerar, na sua benquerença, como intrinsecamente alemães. Quando não se eleva à grandeza, o alemão causa uma impressão abaixo da mediocridade. Mesmo a celebrada ciência alemã em que um número das mais úteis virtudes domésticas e familiares, lealdade, autolimitação, diligência, modéstia, limpeza, transposta para um ar mais livre, parece como que transfigurada, não é de modo nenhum o resultado destas virtudes; considerado de perto, o motivo propulsor para um conhecimento ilimitado na Alemanha é mais uma carência, um defeito, muito mais semelhante a uma lacuna do que a um excesso de forças, quase

como que uma consequência de uma vida sem vida, indigente, informe e mesmo como que uma fuga perante a pequenez moral e a maldade, às quais o alemão, sem tais derivativos, está sujeito, e que acaba por irromper apesar da ciência, e, por vezes, até na ciência. Na limitação, na vida, no conhecimento e na apreciação, os alemães compreendem-se como verdadeiros virtuosos do filistinismo; se alguém os quiser elevar até ao sublime, tornam-se pesados como chumbo, e, como um peso de chumbo, penduram-se àquele que verdadeiramente possui grandeza, a fim de o arrastarem do éter para si e para a sua indigência miserável. Talvez este conforto de filisteu seja apenas a degenerescência de uma verdadeira virtude alemã — de um mergulhar interior no individual, pequeno, no mais próximo e nos mistérios do indivíduo — mas esta virtude embolorada é actualmente pior que o vício mais manifesto; particularmente desde que nos tornámos conscientes, de coração alegre, desta propriedade, até à sua autoglorificação literária. Agora os «letrados» entre estes alemães reconhecidamente tão cultivados e os «filisteus» entre os alemães reconhecidamente tão incultivados apertam publicamente as mãos e concluem entre si um pacto sobre como se terá de escrever, compor obras de arte literárias, pintar, fazer música e mesmo filosofar, até governar, a fim de não se estar demasiado afastado da «cultura» dos primeiros nem demasiado perto do «conforto» dos segundos. Isto designa-se agora «a cultura alemã da actualidade»; no que só falta inquirir com base em que nota característica se pode reconhecer aquele «letrado», depois de sabermos que o seu irmão de leite, o filisteu alemão, se dá agora a conhecer ao mundo inteiro sem pudor, como que em virtude de uma inocência perdida.

O letrado é agora formado sobretudo *historicamente*: através da sua consciência histórica furta-se ao sublime; o filisteu sai-se bem nisso mediante o seu «conforto». Já não é o entusiasmo que estimula a história — como Goethe ainda podia supor —, mas justamente o embotamento de todo o entusiasmo é agora o fim destes admiradores do *nihil admirari*, ao procurarem compreender tudo historicamente; temos, porém, de lhes gritar: «Sois os loucos de todos os séculos! A história só vos fará as confissões de que vós sois dignos! Em todos os tempos, o mundo esteve repleto de trivialidades e nulidades: ao vosso

apetite histórico desvendam-se aquelas e justamente apenas aquelas. Podeis arremeter às miríades em direcção a uma época — ficaríeis com tanta fome como a que tinheis antes e podeis glorificar-vos ao vosso modo pela saúde esfomeada. *Illam ipsam quam iactant sanitatem non firmitate sed ieiunio consequuntur.* Dial de orator. C.25. A história não vos pode dizer tudo o que é essencial, mas, escarninha e invisível, está ao vosso lado, a este uma acção do Estado, àquele um relato de uma embaixada, a um outro uma quantidade de anos ou uma etimologia ou uma teia de aranha pragmática pesa nas mãos. Credes realmente poder somar a história como um exemplo de uma adição e considerá-la, por isso, suficientemente boa para o vosso entendimento vulgar e a vossa cultura matemática? Como vos deve aborrecer ouvir que outros narram outras coisas de tempos muitíssimos conhecidos que vós nunca, mas nunca, podeis apreender!»

Se agora a esta cultura sem entusiasmo que se designa a si mesma histórica, e ao filistinismo hostil e raivoso contra tudo o que tem grandeza ainda sobrevier aquele terceiro séquito brutal e excitado — daqueles que correm para a «felicidade» — há então *in summa* uma gritaria tão confusa e um tumulto que provoca contorções, de tal modo que o pensador, com orelhas entupidas e olhos vendados, foge para as regiões selvagens mais ermas — para aí onde pode ver aquilo que aqueles nunca verão, onde tem de ouvir aquilo que lhe ressoa de todas as profundezas da natureza e das estrelas. Aqui discute de si para si todos os grandes problemas que dele se aproximam pairando, cujas vozes soam, claro está, tão desconfortáveis-terríveis como não históricas-eternas. O frouxo foge perante o seu fôlego frio, e aquele que contabiliza corre através deles sem os assinalar. O pior, contudo, é o que se passa com aqueles problemas no «letrado» que, por vezes, se dá ao trabalho, honesto, a seu modo, de lidar com aqueles. Para ele, aqueles espectros metamorfoseiam-se em teias conceptuais e figuras sonoras vazias. Tentando agarrá-los, presume ter filosofia; procurando-os, escala em redor da chamada história da filosofia — e quando, por fim, rebuscou e empilhou uma nuvem inteira de tais abstracções e lugares-comuns — então pode acontecer que lhe saia ao caminho um verdadeiro pensador e a desvaneça num

sopro. Que exasperante incómodo ocupar-se enquanto «letrado» com a filosofia! De tempos a tempos parece-lhe, é certo, como se a ligação impossível da filosofia com aquilo que agora se ufana como «cultura alemã» se tenha tornado possível; uma qualquer criatura híbrida brinca e namorisca aqui e ali entre ambas as esferas, e confunde por ambos os lados a imaginação. Entretanto deve-se dar *um* conselho aos alemães, se não se quiserem deixar desconcertar. Podem perguntar-se a propósito de tudo aquilo que designam agora como «cultura»: é isto a cultura alemã esperada, tão séria e criadora, tão redentora para o espírito alemão, tão purificadora para as virtudes alemãs, de tal modo que o seu único filósofo neste século, Arthur Schopenhauer, teria de se declarar seu partidário?

Aqui tendes o filósofo — demandai agora a cultura que lhe pertence! E se podeis pressentir que espécie de cultura tal teria de ser, para que correspondesse a um tal filósofo, nesse pressentimento, já teríeis *ulgado* de toda a vossa cultura e de vós próprios!

5

A Competição em Homero

Prefácio

Quando se fala de *humanidade*, tem-se por base a noção de que isso poderia ser o que *separa* e distingue o homem da natureza. Mas na realidade não existe uma tal separação: as propriedades «naturais» e as que são designadas como especificamente «humanas» cresceram inseparavelmente. O homem, nas suas mais elevadas e nobres faculdades, é natureza de uma ponta à outra e traz em si o inquietante duplo carácter daquela. As aptidões terríveis e tidas por desumanas até talvez sejam o solo mais fértil somente do qual pode brotar toda a humanidade, em sentimentos, acções e obras.

Assim, os Gregos, os mais humanos dos homens dos tempos antigos, têm em si um traço de crueldade, de prazer tigrino no aniquilamento — um traço que é muito perceptível no reflexo aumentado até ao grotesco do Heleno, em Alexandre, o *Gran-*

de — traço esse que, em toda a história e mitologia gregas, tem de nos colocar num estado angustiante, quando vamos ao seu encontro com o conceito feminino da moderna humanidade. Quando Alexandre manda perfurar os pés do valente defensor de Gaza, Batis, e amarra o seu corpo ainda vivo ao seu carro para o arrastar às voltas ante o escárnio dos seus soldados: isto é uma asquerosa caricatura de Aquiles que profana o cadáver de Heitor, à noite, do mesmo modo; mas mesmo este traço tem algo para nós de ofensivo e que nos infunde terror. Espreitamos aqui os abismos do ódio. É com a mesma sensação que assistimos ao dilaceramento mútuo sangrento e insaciável de dois partidos gregos, por exemplo, na revolução de Corcira. Quando o vencedor de uma luta de cidades executa, de acordo com o *direito* da guerra, todos os cidadãos masculinos, e vende como escravos todas as mulheres e crianças, vemos, na sanção de um tal direito, que o Grego considerava como uma severa necessidade deixar fluir o seu ódio; em tais momentos alivia-se o sentimento comprimido e tumefacto: o tigre saltava cá para fora, uma crueldade luxuriante reverberava dos seus olhos terríveis. Porque tinha o escultor grego de cinzelar continuamente a guerra e combates em inúmeras repetições, corpos humanos estendidos cujo aspecto está crispado de ódio ou com a petulância do triunfo, feridos que se contorcem sobre si, moribundos que exalam o último suspiro. Porque jubilava todo o mundo grego com as imagens dos combates da Iliada? Temo que não compreendamos tudo isso suficientemente «à grega», na verdade tremeríamos se as compreendêssemos uma vez que fosse à grega.

Mas o que jaz, como seio materno de tudo o que é helénico, *por detrás* do mundo homérico? Neste, já somos elevados pela extraordinária precisão artística, serenidade e pureza das linhas por cima do cadinho puramente material: as suas cores surgem, mediante a ilusão artística, mais luminosas, mais suaves e mais quentes, os seus homens, sob esta luminosidade de cores quentes, melhores e mais simpáticos — mas para onde olhamos se olharmos para trás, já não guiados e protegidos pela mão de Homero, se entrarmos pelo mundo pré-homérico adentro? Só para a noite e terror, para os produtos de uma imaginação habituada ao horrível. Que existência terrena espe-

lham estas sagas teogónicas repugnantes, terríveis: uma vida sobre a qual reinam apenas *os filhos da noite*, a contenda, a cupidez amorosa, a Ilusão, a Velhice e a Morte. Pensemos no ar de difícil respiração do poema hesiódico ainda condensado e obscurecido, e sem todas aquelas atenuações e apuramentos que promanaram de Delfos e de inúmeras sedes de deuses para toda a Hélade: misturemos este denso ar beócio com a luxúria sombria dos Etruscos; então uma tal realidade *força-nos a segregar* um mundo mítico, em que Úrano, Cronos e Zeus, e os combates de titãs, surgem necessariamente como um alívio; o combate é, nesta atmosfera abafada, a salvação, a redenção, a crueldade da vitória é o cúmulo do júbilo vital. E tal como o conceito grego de direito se desenvolveu na verdade a partir do *homicídio* e da *expição do homicídio*, também a cultura mais nobre tirou a sua primeira coroa de vitória do altar da expiação do homicídio. Do fundo daquela época sangrenta cava-se um sulco de uma onda funda na história helénica. Os nomes de Orfeu, de Museu e os seus cultos traem a que corolários impeliu a visão incessante de um mundo de luta e de crueldade — ao asco pela existência, à concepção desta existência como uma punição a expiar, à crença na identidade entre existir e ser culpado. Considerados em si, porém, estes corolários não são especificamente helénicos: neles a Grécia toca com a Índia e com o Oriente em geral. O génio helénico dispõe ainda de outra resposta à questão «o que quer uma vida de luta e de vitória?» e dá esta resposta em toda a extensão da história grega.

Para a compreendermos temos de partir do facto de que o génio grego admitiu o impulso outrora terrivelmente presente e considerou-o como *legítimo*: enquanto na viragem órfica residia o pensamento de que não valia a pena viver uma vida enraizada em tal impulso. A luta e a volúpia da vitória foram reconhecidas: e nada separa tanto o mundo grego do nosso como a *coloração* de conceitos éticos isolados, por exemplo, o de *éris* e o de *inveja*.

Quando o viajante Pausânias visitou, na sua peregrinação pela Grécia, o Hélicon, foi-lhe mostrado um pristino exemplar do primeiro poema didáctico dos Gregos: *Os Trabalhos e os Dias* de Hesíodo, gravado em lâminas de chumbo e muito danificado pelo tempo e pelas intempéries. Reparou logo, no

entanto, que em contraposição aos exemplares habituais, não possuía à cabeça aquele pequeno hino a Zeus, mas começava logo com a declaração «duas deusas éris estão sobre a terra». Este é um dos pensamentos helénicos mais notáveis e valia a pena gravá-lo para o futuro no portão de entrada da ética helénica. «Uma das éris poderia ser louvada, se se possuir entendimento, bem como censurada a outra; pois ambas as divindades são de índole completamente distinta. Pois uma — a cruel — promove a guerra má e a contenda. Nenhum mortal a pode aguentar, mas, sob o jugo da necessidade, venera-se a éris opressora, de acordo com o decreto dos imortais. Foi a noite negra que gerou esta, a mais velha; a outra colocou a Zeus soberano nas raízes da terra e entre os homens como uma divindade bem melhor. Esta impele até o homem inepto ao trabalho; e quando alguém sem posses olha para aquele que é rico, apressa-se a semear e a plantar e a governar melhor a casa, como aquele; o vizinho concorre com o vizinho, que procura alcançar a abastança. É benéfica aos homens esta éris. Também o oleiro ressent-se do oleiro, e o carpinteiro do carpinteiro, o mendigo inveja o mendigo, o cantor inveja o cantor.»

Os dois últimos versos, que tratam do *odium figulinum*, passam, neste lugar, por incompreensíveis aos olhos dos nossos eruditos. Segundo a sua apreciação os predicados «rancor» e «inveja» só são congruentes com a essência da má éris. Por isso não hesitam em caracterizar os versos como espúrios ou dizer que vieram para este lugar por engano. Mas para tal têm de ter respirado imperceptivelmente uma ética diferente da helénica: pois Aristóteles não sente nenhum escândalo por esta boa éris em relação a estes versos. E não é só Aristóteles, mas toda a Antiguidade grega pensa de modo diferente do que nós sobre o rancor e a inveja, e julga como Hesíodo que, por um lado, caracteriza como má a éris que conduz os homens a uma luta hostil de aniquilamento mútuo, e, por outro lado, louva a outra éris como boa, que, como rivalidade, rancor e inveja, estimula os homens à acção, não à acção da luta de aniquilamento, mas à acção da *competição*. O Grego é *invejoso* e não sente esta qualidade como uma mácula, mas como efeito de uma divindade *benfazeja*: que abismo do juízo moral entre nós

e ele! Porque é invejoso, sente também em cada excesso de honra, riqueza, brilho e fortuna o olhar invejoso de um deus sobre si e teme esta inveja; neste caso, admoesta-o da efemeridade do quinhão humano, infunde-lhe medo pela sua felicidade e curva-se sacrificando o melhor dela perante a inveja divina. Esta noção não o afasta eventualmente dos seus deuses, cujo significado é, pelo contrário, assim circunscrito: com eles *nunca* o homem pode ousar competir, ele cuja alma cora de rivalidade contra todo o outro ser vivo. Na luta de Tâmiris com as Musas, de Mársias com Apolo, no comovedor destino de Níobe, manifesta-se a terrível oposição dos dois poderes que jamais podem lutar entre si, homem e Deus.

Quanto maior e sublime, porém, for um Grego, tanto mais clara a chama ambiciosa que emana dele, consumindo todo aquele que corre na mesma pista que ele. Aristóteles fez uma vez uma lista de tais competições hostis em grande estilo: entre elas o exemplo mais chamativo é o de um morto ainda poder estimular a rivalidade esgotante de alguém vivo. É assim que Aristóteles caracteriza a relação de Xenófanes de Cólofon com Homero. Não compreendemos este ataque ao herói nacional da arte poética na sua força, se não pensarmos, como mais tarde também em Platão, no desejo ingente de se colocar no lugar do poeta destronado e herdar a sua glória como a raiz deste ataque. Todo o grande heleno entrega o facho da competição mais além; em toda a grande virtude inflama-se uma nova grandeza. Quando o jovem Temístocles não conseguia dormir a pensar nos louros de Milcíades, desencadeia-se o seu impulso, precocemente despertado, em longa rivalidade com Aristíades para aquela única e notável genialidade, puramente instintiva, da sua acção política, que Tucídides nos descreve. Quão característica é a pergunta e resposta, quando um adversário da nomeada de Pericles é interrogado sobre se ele ou Péricles é o melhor lutador na cidade, e dá a resposta «mesmo que eu o derrube, ele nega que tenha caído, alcança a sua intenção e convence aqueles que o viram cair».

Se se quiser ver aquele sentimento apropriadamente revelado nas suas exteriorizações ingénuas, o sentimento da necessidade da competição, se, contudo, é necessário que a fortuna do Estado predomine, pense-se então no sentido originário

do *ostracismo* tal como o formularam, por exemplo, os Efésios ao banirem Hermodoro: «entre nós ninguém deve ser o melhor; se alguém o conseguir, que seja noutra lugar e entre outras pessoas». Porque não deve, pois, ninguém ser o melhor? Porque com isso a competição esgotar-se-ia, e o eterno fundamento vital do Estado helénico correria perigo. Mais tarde, o ostracismo adquiriu uma posição diferente em relação à competição: foi aplicado quando havia um perigo manifesto de que um dos grandes políticos ou cabeça de partido que porfiavam se sentia estimulado, no calor do combate, a recorrer a meios demasiado danosos e destrutivos, e a graves golpes de Estado. O sentido originário desta instituição peculiar não é o de uma válvula, mas antes de um meio de estimulação: arreda-se o indivíduo com demasiada ascendência, para que desperte novamente o concurso das forças: um pensamento que é inimigo da «exclusividade» do génio no sentido moderno, mas que pressupõe que, numa ordem natural das coisas, haja sempre *vários* génios que se estimulam reciprocamente à acção, tal como também se mantêm mutuamente nos limites da medida. Isto é o cerne da noção de competição helénica: aborrece a dominação exclusiva e teme os seus perigos, exige, como *meio de protecção* contra o génio, um segundo génio.

Todo o talento tem de se desenvolver em luta, assim o impõe a pedagogia popular helénica: ao passo que o educador moderno perante nada tem mais receio que perante o desencadeamento da chamada ambição. Aqui teme-se o egoísmo como «o mal em si» — com a excepção dos Jesuítas, que nisso pensam como os antigos e por isso podem ser os mais eficazes educadores do nosso tempo. Parecem crer que o egoísmo, quer dizer, somente o individual é o mais poderoso agente, que só adquire o seu carácter como «bom» ou «mau» essencialmente pelas metas para as quais se orienta. Para os antigos, porém, a meta da educação agonística era o bem-estar do todo, da sociedade estatal. Todo o ateniense, por exemplo, devia desenvolver-se a si próprio na competição, na medida em que assim era da mais alta utilidade e o menos danoso a Atenas. Não era uma ambição pelo desmedido e imensurável, como é, na maioria dos casos, a ambição moderna: o mancebo pensava no bem da sua cidade natal, quando corria ou lançava ou cantava à

porfia; cria multiplicar a glória daquela na sua própria glória; consagrava as coroas, que os árbitros da disputa depunham honrosamente sobre a sua cabeça, aos deuses da cidade. Todo o Grego sentia em si, desde a infância, o desejo ardente de ser, na competição das cidades, um instrumento para a ventura da sua cidade: era nisso que o seu egoísmo se inflamava, era nisso que este era refreado e circunscrito. Por isso, os indivíduos eram mais livres na Antiguidade, porque os seus fins estavam mais próximos e eram mais palpáveis. O homem moderno, pelo contrário, é atravessado por toda a parte pela infinidade, como Aquiles de pés ligeiros no símile do eleata Zenão: a infinidade inibe-o, nem sequer apanha a tartaruga.

Mas tal como os mancebos que se devia educar eram educados competindo entre si, também os seus educadores porfiavam, por seu turno. Os grandes mestres musicais, Píndaro e Simónides, caminhavam lado a lado, desconfiados e rivais; era desafiadoramente que o sofista, o elevado professor da Antiguidade, encontrava outro sofista; mesmo a arte mais geral de ensino, através do drama, foi outorgada ao povo apenas sob a forma de uma enorme luta dos grandes artistas musicais e dramáticos. Quão maravilhoso! «Também o artista tem rancor pelo artista!» E o homem moderno nada teme tanto num artista como o impulso combativo pessoal, ao passo que o Grego só conhecia o artista *em luta pessoal*. Onde o homem moderno fareja a fraqueza da obra de arte procura o Heleno a fonte da sua força suprema! Aquilo que, por exemplo, em Platão é de particular importância artística nos seus diálogos é sobretudo o resultado de um desafio com a arte do orador, do sofista, do poeta dramático do seu tempo, inventado com a finalidade de que ele pudesse dizer por fim: «Vede, também sou capaz daquilo que os meus rivais conseguem; sim, até sou mais capaz que eles. Não há Protágoras que tenha poetado tão belos mitos como eu, não há poeta dramático que tenha poetado um todo tão animado e cativante como o *Banquete*, não há orador que tenha redigido tais discursos como eu apresentei no *Górgias* — e agora rejeito tudo isso em bloco e condeno todas as artes imitativas! Somente a competição fez de mim poeta, sofista, orador!» Que problema se abre aí para nós, ao perguntarmos pela relação da competição com a concepção da obra de arte!

Retiremos, pelo contrário, a competição da vida grega, e vislumbramos, imediatamente, aquele abismo pré-homérico de selvajaria cruel do ódio e do prazer no aniquilamento. Este fenómeno mostra-se infelizmente com tanta frequência que uma grande personalidade era repentinamente subtraída à competição através de uma acção descumunalmente brilhante e ficava *hors de concours* de acordo com o seu juízo e o dos seus concidadãos. O efeito é, quase sem excepção, terrível; e se se retira habitualmente deste efeito a conclusão de que o Grego foi incapaz de suportar a glória e a ventura: dever-se-ia dizer com mais precisão que ele não era capaz de suportar a glória sem uma competição subsequente, a ventura no desfecho da competição. Não há exemplo mais nítido do que o destino final de Milcíades. Mediante o sucesso incomparável em Maratona foi elevado a um cume isolado e de longe mais além dos outros combatentes: sente crescer em si um apetite fraco, de satisfação imediata, contra um cidadão de Paros com o qual teve uma inimizade em tempos passados. Para saciar este apetite abusou da fama, do património público e da honra de cidadão, e desonrou-se a si mesmo. Com o sentimento de fracasso lançou mão de maquinações indignas. Ligou-se secreta e impiamente à sacerdotisa de Deméter, Timo, e entrou de noite no templo sagrado de que todo o homem estava excluído. Quando saltou o muro e se aproximou cada vez mais do santuário da deusa, foi acometido pelo horror terrível de um medo-pânico: à beira de um colapso e sem presença de espírito, sentiu-se repellido e, ao saltar o muro para trás, caiu paralisado e gravemente ferido. O assédio teve de ser suspenso, e aguardava-o o tribunal do povo, e uma morte ignominiosa imprimiu o seu selo numa brilhante carreira heróica, a fim de a ensombrar para toda a posteridade. Após a batalha de Maratona, a inveja dos celestes abateu-se sobre ele. E esta inveja divina inflama-se, ao vislumbrar o homem sem qualquer competição, sem adversários, no solitário pináculo da sua glória. A seu lado só já tinha agora os deuses — e por isso tinha-os contra si. Estes, porém, desencaminharam-no para um acto de *hubris*, e sucumbiu.

Notemos bem que tal como Milcíades pereceu, também os mais nobres Estados gregos pereceram, quando, por mérito e sorte, saíram da pista para o templo de *Nike*. Atenas, que havia

aniquilado a independência dos Estados seus federados e castigava com rigor os levantamentos dos submetidos, e Esparta, que depois da batalha de Egospótamos fazia valer a sua preponderância de modo muito mais duro e cruel sobre a Hélade, também concorreram para a sua perda, segundo o exemplo de Milcíades, através de actos de *hubris*, como prova de que, sem inveja, rivalidade e ambição competitiva, o Estado helénico degenerava tal como o homem helénico. Tornava-se mau e cruel, tornava-se vingativo e ímpio, em poucas palavras, tornava-se «pré-homérico» — então necessitava apenas de um medo-pânico para cair e destroçar-se. Esparta e Atenas entregaram-se à Pérsia, tal como Temístocles e Alcibiades o haviam feito; traíram o helénico, depois de terem desistido do pensamento fundamental helénico mais nobre, a competição; e Alexandre, a cópia mais grosseira e a abreviatura da história grega, inventou o Heleno de todos os mundos e o chamado «Helenismo».

Terminado a 29 de Dezembro de 1872.

TEATRO

O AMOR SEM CARA ou SE MENTES

TERESA RITA LOPES

CENA I

O sítio pouco importa: que haja espelhos de água para Ela Menina se buscar, se interpelar, se ficcionar.

ELA MENINA — Não sei o que é ter corpo. Não sei o que é ter um corpo. Que terrível coisa não me poder ver de fora como vejo as outras pessoas. *(Procura o seu reflexo em todas as superfícies espelhadas ao seu alcance.)* O que é um corpo refletido na água? Treme, treme, como se tivesse frio. Ou medo. *(Olha-se longamente numa superfície de água a seus pés — lago ou charco.)* Tenho medo de ser assim — tão... tão... tão quebrável! Queria ver o meu corpo ao sol como aquela árvore! Ver os pássaros que me poisassem nos ombros! Ficava muito quietinha para não os espantar, para eles fazerem ninho em cima de mim! *(Ri-se. Anima-se, a esta súbita ficção.)* Se eu existisse como aquela árvore e me visse assim, como ela, coberta de folhas tenras, a romper! Os meus pêlos são pretos, como os de um pássaro recém-nascido. São feios, os meus pêlos! Nascem durante a noite, sem que eu os veja. *(Cobre o púbis com as mãos.)* Nem os braços me atrevo a levantar. Ando com os cotovelos pregados às costelas como se escondesse nos sovacos uma coisa roubada! Não posso ver a minha cara como vejo a da minha irmã. Como hei-de saber se sou bonita ou feia?! Como hei-de olhar para os meus olhos para saber se estão límpidos ou enevoados? Nunca vi a cor dos meus olhos! Há quem diga que são cinzentos, há quem diga que são verdes. Outros dizem que são azuis. E eu, que os tenho, não posso saber ao certo como são!

Nem sou dona do meu próprio corpo! *(Tacteia-se longamente.)* Só posso senti-lo, apalpá-lo, não o posso ver! Sou ceguinha para o meu próprio corpo! *(Apalpa a cara.)* A minha cara não gosta dos meus dedos: fere-os com estes ossos salientes! Dizem que são as maçãs do rosto... *(Lúdica, feroz:)* Quero trincá-las! Oh! Meu pobre rosto que nem posso tomar-te o gosto! *(Acha graça, repete, cantarolando:)* Oh, meu pobre rosto, que nem te tomo o gosto! *(Repete, dançando, abraçada a si própria. Passa as mãos longamente pelos ombros.)* Vistos de fora serão o quê? Beirais de um telhado onde os pombos poisam...? *(Ri-se, a uma ideia súbita, enxota os pombos dos ombros.)* Xô, pássaros! Xô! Fora daqui! *(Limpa imaginárias cagadelas, com trejeito de infinito nojo.)* Lá porque tens asas pensas que tudo é teu, pombo estúpido, abusador! Em cima de mim ninguém caga, ouviste?! *(Acaricia os ombros.)* Os meus ombros não são poleiro para pássaros trôpegos! São... são... *(Procura. Ilumina-se quando encontra.)* São um terraço donde se vê o mar... *(Lambe os ombros.)* E os meus ombros sabem a sal como o casco de um barco... E se o meu corpo fosse um barco...? Navegava. *(Dança de novo abraçada a si.)* A motor! *(Mima um motor.)* Sou um barco a motor! *(Pára.)* Que trepidação! Antes quero navegar à vela! *(Abre os braços como uma vela, abandona-se ao vento.)* Que bom! O vento pega-me ao colo! *(Com súbito medo:)* Não me largues! Não me deixes cair! Ah! larga-me, larga-me, quero ir para terra! *(Faz o gesto de desembarcar de viagem.)* Antes quero ficar aqui ao sol, na praia deserta... *(Deita-se na areia.)* Que bom! O sol é meu amigo... Faz-me festas tão doces... *(Abre as pernas e os braços.)* Que bom estar nua ao sol! *(Tapa o sexo com as mãos a uma ideia súbita. Depois ri-se.)* Ninguém vê... A praia é deserta... Aqui o amor é possível. *(Amua.)* Como sei que é possível se não sei o que é? Se nunca lhe ví a cara? Se nunca lhe pus a vista em cima? Nem a vista nem as mãos nem nada! Se ao menos eu pudesse falar com a minha irmã casada! A estas horas ela já conhece esses mistérios de que as duas falávamos até altas horas da noite! *(Com súbita decisão:)* Vou ter com ela! *(Enquanto corre, canta:)*

Porque te escondes de mim
vejo-te por todo o lado
és um rio com muitos braços

Mas não te conheço a foz. *(Pára, para tomar fôlego e retoma o diálogo com esse recôndito tu.)* Nascerás em Espanha, como todos esses rios que nos fizeram encornar na escola? Falas espanhol? A minha irmã casada a estas horas já te conhece! E vai contar-me tudinho de ti! *(Continua a caminha-da, cantarola:)*

O amor sem cara
não conhece dono
o amor sem casa
dormiu ao relento

O amor sem cara
não tirou retrato
nunca viu seu rosto
com olhos e boca

Com olhos e boca
pestanas nariz
alguém perguntou
se era feliz

O amor sem cara
sorriu-lhe sem rosto
o amor sem casa
fugiu prâ varanda

CENA 2

O encontro de Ela Menina e Ela Mulher não exige sítio certo: qualquer serve. Ao chegar, sem fôlego da corrida, Ela Menina esconde-se (talvez atrás de uma árvore) a ver Ela Mulher entregue a qualquer tarefa doméstica, talvez a varrer a casa. Canta enquanto varre, e dança também, agarrada à vassoura.

ELA MULHER:

Antes quero
a fome
que este fastio
de sobrar
Antes
a ansiedade
que esta minguia
de bastar
Ah antes
não ter nada
que a estreiteza
de abarcar

(Mulher atira a vassoura para longe. A Menina corre para a Mulher abraça-a longamente. Depois contemplam-se. Em seguida instalam-se para falar.)

ELA MENINA — O meu corpo também tem fome mas nunca a pode matar. Tu falas de farta!

ELA MULHER — Ah! Antes não ter nada que tropeçar nos restos!

ELA MENINA — Falas de farta, é o que é! Sempre falaste porque és mais bonita do que eu.

ELA MULHER *(divertida e lisonjeada)* — Eu?...?! Maluquinha! Quando souberes ser o que és não há homem que te resista!

ELA MENINA — Tu e a mãe sempre se riram de mim! Que eu tinha perninhas de arvela, dentes de mentirosa, olhinhos de raposa...!

ELA MULHER — Era mimo! Eras um bebé! Agora cresceste. *(Abraça-a.)* Não há nada no mundo mais bonito do que ter a tua idade.

ELA MENINA — Dizem todos o mesmo! Mas que é isto, ter a minha idade? É não ter nada! Nem homem, nem casa, nem filhos! Viver sujeita à mãe, ao pai, à irmã. À espera de um homem.

ELA MULHER — Esperar é melhor que ter. Conta-me os teus sonhos!

ELA MENINA — Só se me contares a tua noite de núpcias! *(Riem-se muito, abraçadas.)* Doeu muito?

ELA MULHER — Tu que choravas tanto quando eras pequenina para apanhar uma pica! Vais morrer de medo...

ELA MENINA — Diz lá! Aquela seringa faz sangue? *(Riem-se.)*

ELA MULHER — É uma sangria desatada! *(Riem-se.)* Cagarola! *(Faz-lhe cócegas.)*

ELA MENINA *(rindo-se, alinha nas cócegas)* — Deixa-me! Nunca respondes às minhas perguntas!

ELA MULHER — Mas o que é que tu queres saber?!

ELA MENINA *(ao ouvido da irmã)* — Os teus segredos!

ELA MULHER — Só os solteiros é que têm segredos! Conta-me os teus segredos! *(Abraça-a cúmplice.)* Tu sonhas tão bem!

ELA MENINA — Estou farta dos meus sonhos, quero realidades! Conta!

ELA MULHER — Só os sonhos se contam. As realidades desaparecem mal acontecem, como a babugem das ondas.

ELA MENINA — O teu homem... conta! O que ele te diz... O que é que ele te diz quando te quer?

ELA MULHER — Ora, não diz nada, faz! *(Ri-se.)*

ELA MENINA — O quê? Como? É bom?

ELA MULHER — Não te faças parva! Estás farta de saber!

ELA MENINA *(zangada)* — Como é que hei de saber se nunca ninguém me ensinou?

ELA MULHER — Sempre soubeste tudo! Tu e os teus mistérios! Tinhas sempre as algibeiras cheias de mistérios! Mostra lá! *(Tenta devassar-lhe as algibeiras. Ela resiste. Lutam. Ela rasga-lhe a algibeira de onde cai um retrato.)* Este é o meu homem! Que anda o meu homem a fazer na tua algibeira? *(Puxa-lhe os cabelos!)* Diz! Responde!

ELA MENINA (*debatendo-se*) — Não é o teu homem!

ELA MULHER — Não é o meu homem!? Ora essa! Então eu já não conheço o meu homem?! Porque é que tens o meu homem na tua algibeira?

ELA MENINA — Não é o teu homem! É um homem, é a fotografia de um homem! (*Descarada:*) Não tenho direito de ter a fotografia de um homem!?

ELA MULHER (*canta em jeito de ópera*) — Como se o amor coubesse neste minúsculo rosto de fotografia de passe!

CENA 3

As duas irmãs afastam-se com violência, voltam-se as costas e falam, ignorando-se. Mas os seus monólogos desencaixam-se um ao outro.

ELA MENINA (*agarrando a fotografia e embalando-a como um boneco*) — És meu! Não sei quem és, mas és meu! (*Dança, embalando-o.*) Gosto de te embalar ao luar, assim... sem te ver a cara... A lua é minha prima irmã, sabias... Uma vez disseram-me que fui uma cabra montês noutra encarnação... Lembro-me que então brincava com a Lua na crista dos montes... Ela era uma cabrinha branca, como eu... Mas mais destemida — mais descarada! Quando um homem lhe agradava ia atrás dele nem que tivesse que dar a volta inteira ao céu! Eu não. Nunca encaro de frente um homem, desvio os olhos, disfarço, finjo que estou a olhar para outro lado... Estúpida! Parva! Palerma! — É o que eu sou.

ELA MULHER — Chegaste e ficaste como quem se instala na hospedaria com armas e bagagens. E a hospedaria sou eu. Eu a cama onde dormes, eu aquela com quem dormes, a que te descalça as botas.

ELA MENINA — Às vezes, certas noites em que espero por ti, oiço os teus passos possantes... Esmagam os troncos, a areia... Os calhaus do caminho dão pequenos guinchos de gozo... Ah, ah! As tuas botas sinto-as passar entre o rego dos meus seios...

ELA MULHER — Chegas e pedes-me que te lave os pés... Gastaste-os o dia todo longe de mim em passos que não vinham na minha direcção. A quem te conduziram esses pés?

ELA MENINA — Às vezes de repente bates-me em cheio: és uma bâtega de chuva... O meu corpo recebe-te sófrego como se tivesse sede desde o princípio do mundo... Sou uma terra gretada que te bebe com mil bocas a arder em febre... Outras vezes és uma chapada de sol... E todo o meu corpo desata a vibrar como uma cigarra e a abrir-se em cântico...

ELA MULHER — À noite chegas-me exausto de caminhos onde não nos cruzámos. A tua voz vem suada como os teus pés. Cheira aos restos dos teus negócios, a essas feiras, guizos e risos em que vendeste e compraste.

ELA MENINA — Quem és neste retrato? Quantos já foste? Quantos és? Ainda bem que é a preto e branco: porque eram azuis os olhos do maquinista, verdes os do marítimo e pretos os do viajante. Neste retrato tens os olhos dos três. (*Beija o retrato.*) És os três numa só cara!

ELA MULHER — Recolhes a mim como o boi ao estábulo — para ruminar. Durante o dia viajo contigo pelos caminhos por onde me não levas, ao sol e à chuva, a pé e a cavalo. Às vezes, num repente, despes-me no meio do mato. Debato-me, digo que não, fico suja e peganhenta do verniz das estevas, mas rebolamos ali mesmo na terra a arder. Pico-me nos cardos e não me ralo. Uma lagartixa quase me entra pelo corpo dentro, grito e rimo-nos, e começamos tudo outra vez. (*Chora alto.*) Porque não é assim?! Porque não é nunca assim?!!

ELA MENINA — Um dia pegaste-me na mão e eu perguntei: Sabes ler a sina? Disseste que não. Então eu peguei na tua mão e disse: Vou descobrir o tesouro. Eu sei ler o mapa tatuado na palma da mão das pessoas. Isto é um mapa, sabias? (*Pega na própria mão.*) Olha! Os caminhos da tua vida vão dar ao mar! Nesta ilha deserta naufragamos os dois! Aqui o vulcão, aqui a caverna onde dormem os temporais, aqui o redil aonde recolhem os carneirinhos do mar. E aqui, ao pé desta palmeira, vai ser a nossa casa. E o tesouro?! Ah! Esqueci-me do tesouro! Também cá está! É só procurar! É só achar!

ELA MULHER — Agora sou coisa tua, poiso teu. Usas-me porque tens direito a isso. Já nem sei se tens prazer apesar dos teus berros no escuro. É sempre à noite. Sinto-me num curral.

ELA MENINA — Tens tido tantas caras! Foste moreno de olhos verdes... Lembras-te? Foste aquele que me pregou um susto atrás de um muro! Corri, corri, corri, quando me apanhaste vi que tinhas os olhos verdes. Mas tive medo e fugi. Nunca mais te encontrei desde essa altura.

ELA MULHER — Casei contigo porque te parecias com um viajante que um dia vi desembarcar de um comboio, olhaste-me, riste-te para mim, ri-me para ti... Casámo-nos.

ELA MENINA (*beijando de novo a fotografia*) — Tens sido tantos que vos misturo os sabores. É um beijo *tutti-frutti*: sabe a avelãs, como uns olhos castanhos que eu cá sei, a mentol como o olhar do marinheiro, a amêndoa doce como os bigodes do homem que anda pelas feiras.

ELA MULHER — Durante esse dia todo em que andas a ganhar a vida, deves fazer às moças que encontras o que me fizeste a mim. E quanto mais velho fores pior será: burro velho quer palha nova.

ELA MENINA — Não sei porquê ultimamente tens a cara mais madura. Gosto de cheirar o suor dos teus sovacos depois de andares o dia todo por entre o gado. Gosto de cheirar os pêlos ruivos dos teus bigodes. E de trincar os pedacinhos de tabaco de onça à mistura. Então tu deitas-te nu no chão e ofereces-me a cama do teu corpo como se fosse um leito de folhas secas... É Outono, tenho frio, estou nua, mas em cima de ti começo a crepitar e então peço-te para me cobrires com esses arreios coloridos a tilintar de guizos que vendes pelas feiras. Parece sábado de aleluia!

ELA MULHER (*apanha essas cordas que devem estar ao lado, na penumbra e fustiga-a com estrépito de guizos e chocalhos*) — Cabra! Cabra! Ah, grande cabra!

CENA 4

Sovada, de roupas rasgadas, arranhada, Ela Menina fica longamente deitada no chão (como uma criança recolhe à cama depois duma tarefa). A cena que se segue pode ser vista como uma ficção do seu ódio e do seu desejo. Esse carácter de irrealidade deverá ser acentuado pela iluminação: pode, de súbito, iluminar-se um espaço do palco até aí na obscuridade onde as ficções de Ela Menina serão projectadas.

ELA MENINA:

Sabia que te odiava
mas não sabia porquê.
Agora sei, o meu ódio
agarro-o como uma faca!

ELA MULHER:

Ainda fedes a cueiros
e já és má como as cobras.

ELA MENINA:

Vou voltar prá nossa casa
vou dizer à nossa Mãe
que desonras teu marido
não tens vergonha na cara!

(Ele, o marido, aparece e, sem ser visto, fica a ouvir.)

ELA MULHER:

Cala a boca que te bato!
Vai-te duma vez pra sempre!

ELA MENINA:

Cala a boca, que te mato!
Mulher puta é o que merece!

ELA MULHER:

Cospe essa inveja do corpo!
Cobiças-me todos os homens!
Foi primeiro o maquinista
que nem reparava em ti.

ELA MENINA:

Mentira! Era pra mim
E só pra mim que ele olhava!
Por sinal que me apalpou
por duas vezes as mamas!

ELA MULHER:

Ai sim?! Pois fica sabendo
que nunca se resignou
a que eu casasse com outro!
Ainda hoje me procura!
Chega no comboio da noite
nas noites de lua cheia...

ELE (*irrompendo e agarrando-a*):

Quem é esse homem? Responde!

ELA MENINA (*interpondo-se, tentando atraí-lo a si*):

Não liguês! São fantasias!
Estamos só a contar contos!

(*Abraça-o. Ele desenvencilha-se.*)

ELE (*agarrando-lhe os pulsos, à Mulher*):

Diz lá quem é esse homem?
É verdade ou fantasia?

ELA MULHER:

E tu, quando andas pelas feiras
apenas olhas prô gado?

Há ancas mais luzidias
que as das éguas que tu vendes!

ELE (*sacudindo-a*):

Não desconverses! Responde!
Quem é esse Homem! Quem é?

ELA MULHER:

Quando andas o dia inteiro
nessas feiras entretido
há bocas que mais te atraem
que as das mulas que tu abres
para lhes saberes a idade.

ELE (*continuando a agarrá-la*):

Quem é esse homem? Responde!

ELA MULHER:

Há tetas que tu apalpas
sem ser de cabra ou de vaca
que ainda chegas à cama
a cheirar a esse gado.

ELE:

Não desconverses! Responde:
Tens outro homem na vida?

ELA MULHER:

Tenho quem me queira, sim!
Quem me venha ver aqui
neste ermo, neste buraco
em que me deixas, me enjeitas.

ELE (*cada vez mais fora de si*):

Diz quem é! Onde é que mora!

ELA MULHER:

Não conheces, vem de longe
na garupa de um comboio.
É ele que guia a máquina
seus olhos são os faróis.
A um quilómetro daqui
já lhe sinto o resfolgar...

ELE (*tirando uma navalha de ponta e mola do bolso e dando-lhe uma facada*) — Cabra!

ELA MENINA — Pára! É tudo mentira! (*Chora alto.*) Não há comboio nesta terra! Mataste-a tão sem razão!

ELA MULHER — Mata quem não pode amar! (*Morre.*)

um poema
de Fernanda de Castro

FERNANDA DE CASTRO, «O Poço», in *70 Anos de Poesia (1919-1989)*.
Porto, Fundação Eng. António de Almeida, 1989.

Desenhos de LUIS MANUEL GASPAS (2006).



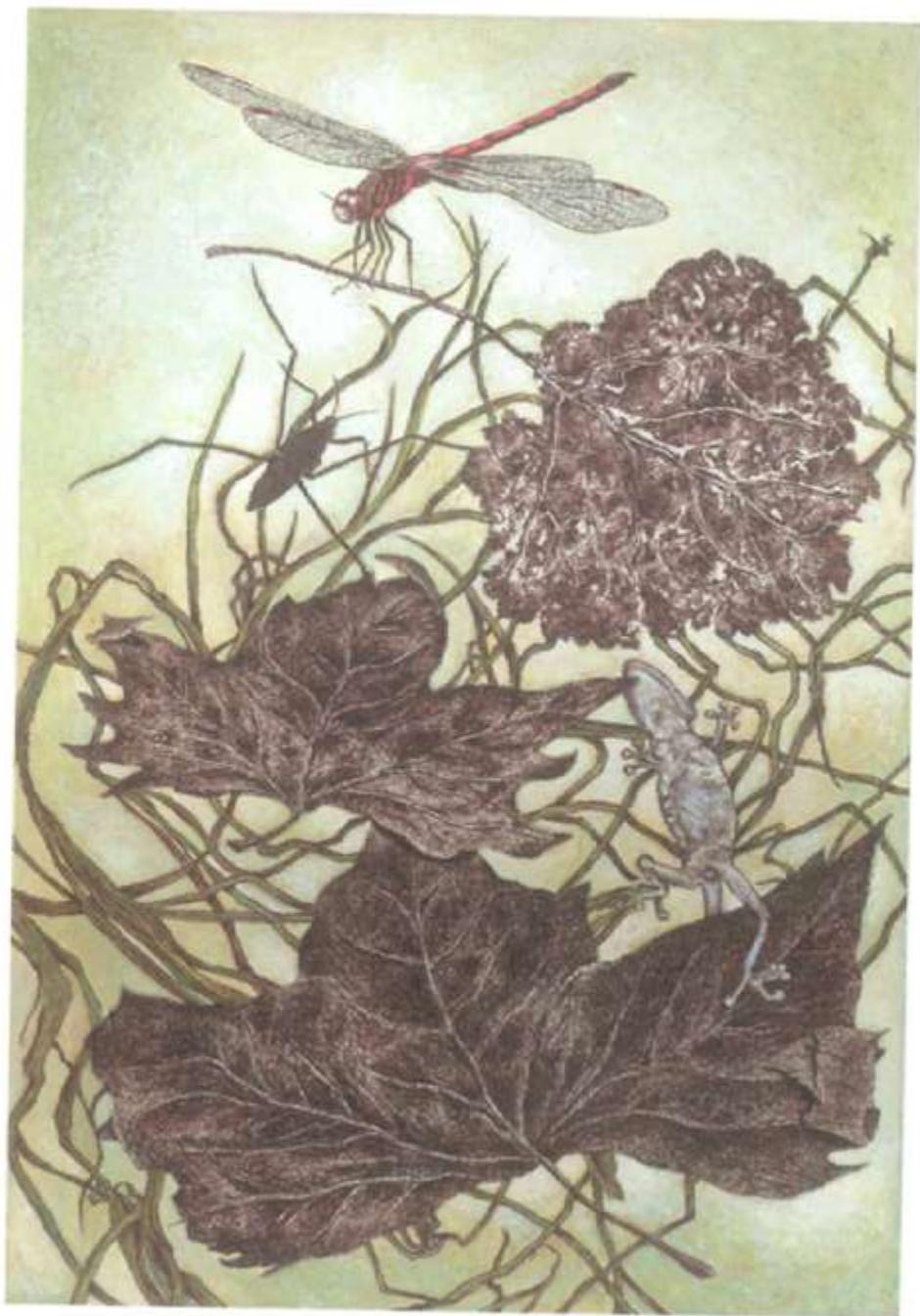
O POÇO

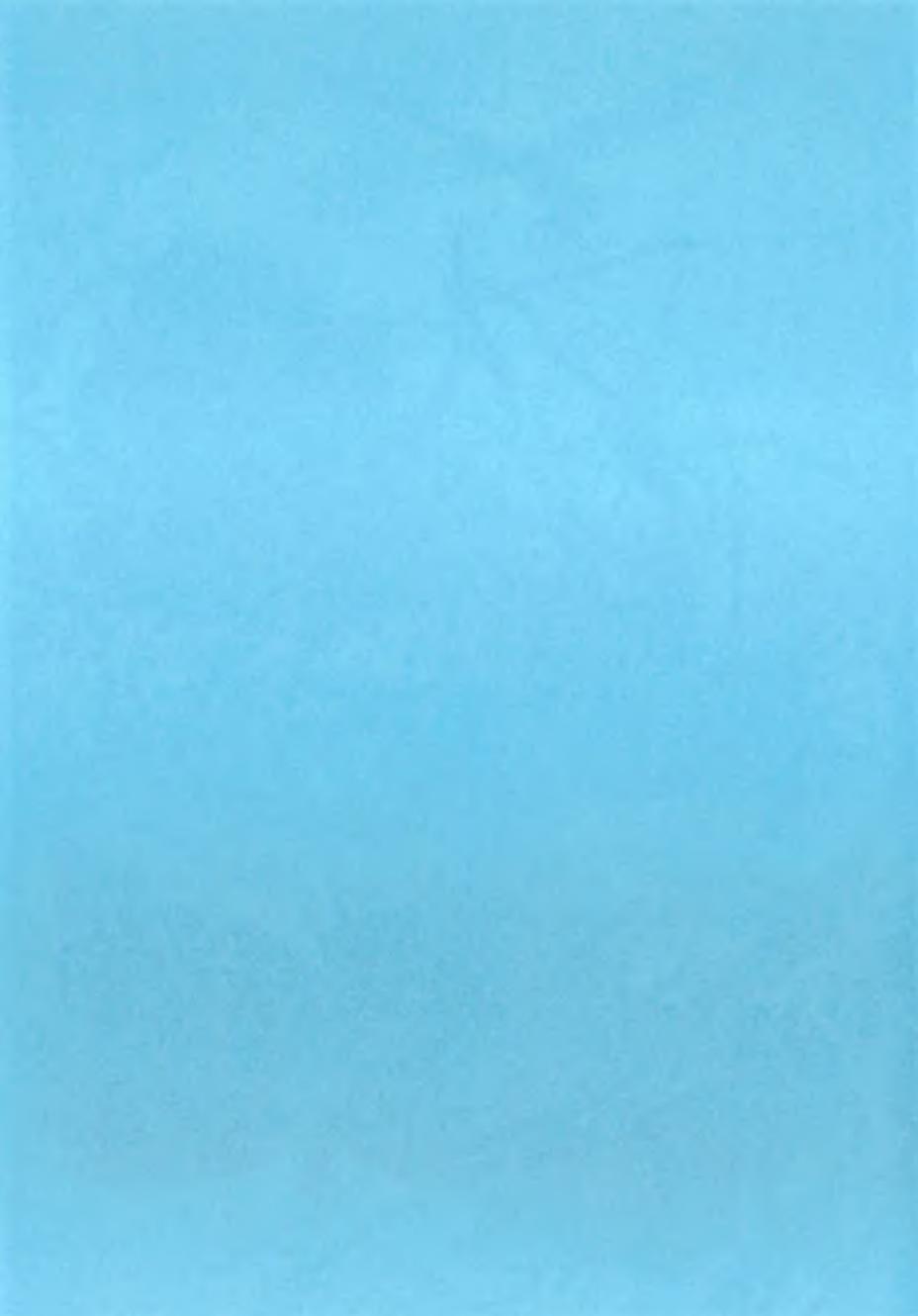
*elho poço de água velha,
que não reflecte nem espelha
luz de olhar, brilho de estrela.*

*Toalha verde e amarela
de folhas apodrecidas,
avencas, líquenes, fetos,
sob os quais pulula a Vida
em mim vida repartida
bactérias, larvas, insectos.*

*Paredes viscosas, tortas,
paredes já sem idade
que segregam humidade
e cheiram a coisas mortas.*

*Vida e Morte confundidas.
Não há barreiras nem fosso,
nem fronteiras definidas
nas águas turvas do poço.*





CRÍTICA

[Faded text column on the left side of the page, likely bleed-through from the reverse side.]

[Faded text column on the right side of the page, likely bleed-through from the reverse side.]

D. João da Câmara

Teatro Completo — vols. I, II e III

Lisboa, Imprensa Nacional-Casa da Moeda,

502 pp., 528 pp. e 468 pp., 2006



A menos de dois anos de se cumprir o centenário da morte de D. João da Câmara (27 de Dezembro de 1852-2 de Janeiro de 1908), a Imprensa Nacional-Casa da Moeda, no prosseguimento do seu programa de recuperação do nosso património dramático, inicia a publicação do seu teatro completo com estes três volumes, a que um quarto se seguirá, contendo as peças escritas em colaboração. Já este mesmo ano a Imprensa Nacional-Casa da Moeda lhe havia dedicado um livrinho da sua preciosa colecção «O Essencial sobre...». O relativo — e injustíssimo — silêncio que, desde há uns tempos, tem envolvido o autor ilustre de *Os Velhos* e *Meia-Noite* começa assim a quebrar-se. Esperemos (deveria exigir-se...) que em 2008 os teatros nacionais e as companhias subsidiadas o recordem no lugar próprio, que é o palco.

D. João da Câmara ocupa uma posição singular no panorama do teatro português. A sua obra, se descontarmos os textos que poderemos dizer «de aprendizagem», estende-se por um curto lapso de tempo — entre 1890, ano da estreia do drama histórico *D. Afonso VI*, e 1904, ano em que sobem

à cena a comédia *Casamento e Mortalha* e a sua adaptação do *Amor de Perdição*; mas nesses três lustros o seu nome aparece associado a cerca de quatro dezenas de títulos, entre dramas, comédias, farsas, monólogos, operetas, originais ou traduzidos, sozinho ou em companhia de outros. Esta fecundidade era, aliás, comum a vários dramaturgos da sua geração, como por exemplo aquele que foi o seu mais próximo colaborador, Gervásio Lobato, que, falecido aos 45 anos, assinou centena e meia de peças de sua ou alheia criação.

Se, entre nós, o ciclo histórico do romantismo terminara em 1870, com *A Morgadinha de Valflor* de Pinheiro Chagas e *O Condenado* de Camilo, as suas sequelas prolongaram-se até ao fim do século, e mesmo para além dele, e são bem visíveis na dramaturgia de D. João da Câmara. Notável, e é isso que o singulariza, é o modo como ele integra — nem sempre harmoniosamente, há que reconhecer-lo — esses resquícios ro-

mânticos em novas tendências estéticas, ou procura ajustá-los a estas, de que foi o introdutor em Portugal: o naturalismo (com *Os Velhos*) e o simbolismo (com *O Pântano*). A medida do seu carácter inovador pode aferir-se pelas reacções adversas da crítica coetânea: acerca da primeira daquelas peças, exproboou-se a «urdidura banal» de um assunto «falho de todo o interesse, pessimamente explorado» e aconselhou-se o autor a «riscá-la imediatamente da sua bibliografia»; da segunda, disse Fialho de Almeida que «parece antes a exibição duma enfermária de neuróticos do que um drama propriamente dito». E o público do Teatro Nacional, onde foram interpretadas por grandes actores — Brasão, Ferreira da Silva, os dois irmãos Rosa, Virgínia, Lucinda Simões, Rosa Damasceno —, recebeu aquela com indiferença, esta com hostilidade...

A sua releitura permite-nos descobrir valores que então passaram despercebidos — não se queixava D. João da «mediocridade assustadora» a que «o nível intelectual desce(ra) na sociedade»? Não só nas suas obras maiores, que são *Os Velhos* e *Meia-Noite*, mas noutras como *Triste Viuvinha*, e até num melodrama como *A Rosa Enjeitada*, que Raul Brandão situava, a par daquelas, entre as obras que «ficarão no nosso teatro porque são profundamente humanas». O prefácio de Rita Martins, responsável pela pesquisa,

organização e notas, contribui não pouco para essa descoberta. E é particularmente enriquecedora a secção dedicada, nesse prefácio, à recepção do teatro de D. João da Câmara: demasiado se tem esquecido, na nossa bibliografia sobre o género, esse aspecto fundamental do fenómeno teatral, arbitrariamente reduzido quase sempre à criação literária e obliterando a produção do espectáculo.

Mas outros pólos de interesse oferecem estes volumes, sobretudo o primeiro, que abrange os textos que precederam a escrita de *D. Afonso VI* (e termina com este), textos na sua maioria inéditos até agora, e cujos manuscritos se conservam no Museu do Teatro. Ingénuos, sem dúvida, fragilmente construídos, eles dão no entanto a ver o itinerário de um dramaturgo em formação, e contém *in nuce* muitos dos temas, ambientes e personagens que vamos depois encontrar nas suas obras da maturidade. A província, e em especial o Alentejo, os costumes da pequena e média burguesia rural, estão já presentes em muitos desses textos, assim como o mais conseguido dos dramas da primeira fase. *A Coisa Má*, antecipa conflitos e preocupações que serão retomados em obras posteriores. E merece destaque a inclusão das «coplas» da opereta *O Oito* (1896), cuja partitura teve a chancela de um mestre do género, Filipe Duarte — outras se seguirão no 4.º volume —, pois

que a D. João da Câmara, associado a Gervásio Lobato, ficou a dever-se a tentativa mais séria de criar uma ópera-cômica dotada de identidade nacional. Sem a referência ao teatro musicado, na dupla vertente da opereta e da revista, qualquer estudo da *praxis* teatral portuguesa na transição do século XIX para o século XX estará irremediavelmente trunca-

do. E a obra de D. João da Câmara amputada, por sacrifício a um preconceito elitista, de um seu importante segmento. Louvemos a organizadora desta colectânea por não lhe haver cedido. E a Imprensa Nacional-Casa da Moeda por mais este serviço prestado à causa da nossa cultura.

LUIZ FRANCISCO REBELLO



Obras de Jean Seul de Méuret

Edição Crítica de Fernando Pessoa — vol. VIII
Lisboa, Imprensa Nacional-Casa da Moeda,
134 pp., 2006

Entre a morte do pai, a partida para Durban, África do Sul, e o regresso definitivo a Portugal, em 1905, Fernando Pessoa sofreu um triplo e anormal bloqueamento: familiar, provocado por uma radical ruptura na constituição do seu agregado familiar; linguística, com a abrupta mudança do universo cultural de língua portuguesa para o de língua inglesa; pessoal, efeito dos dois anteriores, provocando um forte isolamento e ensimesmamento, comprovado por inúmeros textos autobiográficos.



No regresso a Portugal, este triplo bloqueamento, solidificado, manifesta-se na inadaptação escolar na frequência do curso de Filosofia no Curso Superior de Letras, no afastamento dos colegas, no desastre financeiro da tipografia Íbis e na inconformidade com a situação política portuguesa (greves de estudantes em 1907, nas quais, segundo o meio-irmão

de Pessoa, este terá participado, «ditadura» de João Franco no mesmo ano, regicídio em 1908 e implantação da República em 1910). Do ponto de vista literário, o adolescente Pessoa é atraído pelo exotismo de vida solitária do poeta seu tio, general Henrique Rosa, e pela descoberta dos simbolistas franceses. Ao mesmo tempo, em busca de enraizamento, Pessoa vai trocando a escrita em língua inglesa pelo universo de referências literárias em língua portuguesa. Do ponto de vista familiar, em 1907 dá-se o falecimento da avó Dionísia, após internamento em Rilhafoles, e a opção de Pessoa por viver sozinho, em quartos alugados.

Na viagem de férias a Portugal, em 1902, Fernando Pessoa redigira um jornal para a família (*A Palavra e O Palrador*), em que se desdobra por todas as funções, de director a repórter, e, desde 1903-1904, de novo na África do Sul, Pessoa dá nascimento a múltiplos, e ainda tímidos, «eus»: James Faber, Alexandre Search, Charles James Search, Charles Robert Anon..., todos inclassificáveis: pseudónimos?, semi-heterónimos?, pré-heterónimos?, ou, como os classifica Robert Bréchon, «pseudópodos»? A solução parece assentar neste último conceito. Com excepção de Alexandre Search, de obra com alguma consistência, espécie de elo de ligação entre os estudos clássicos ingleses e o modernismo europeu,

todos os outros «eus» se constituem como momentos autorais de intervalo, pontos de apoio psicológicos e estéticos, na passagem entre a adolescência e a maturidade poética, esta caracterizada pelo duplo efeito de despersonalização própria e de cristalização do eu nos três heterónimos principais da sua poesia. Terminara o tempo dos Search (*busca*), dos Anon (*anónimo*) e dos Jean Seul (*só*) — Pessoa vazara definitivamente o seu eu em três principais «eus», correspondentes a três visões poéticas do mundo.

A inadaptação à vida portuguesa, que o levará a habitar quinze casas em vinte anos, o desagravo ideológico com o estado do País, num corrupio de traições monárquicas que desembocarão na implantação da República, e a própria caoticidade dos primeiros anos desta, conduzirão Pessoa a salientar de Portugal a sua história passada, a aura nebulosa de antanho, e a postular uma visão metafísico-religiosa da paisagem humana e natural portuguesa, unindo-se ao movimento da Renascença Portuguesa e colaborando com *A Águia*, de Teixeira de Pascoaes, a partir de 1911. Desta vertente pessoana frutificará, em 1934-1935, *Mensagem*, poema messiânico-providencialista.

Entre o regresso a Portugal, em 1905, como adolescente de 16/17 anos, e a solidificação paradoxalmente despersonalizada do seu eu em três «eus» com 23/24 anos

(1913-1914), Pessoa atravessará uma juventude de recentramento no universo cultural português, abandonando a escrita em inglês. A sua juventude portuguesa carrega-se simultaneamente de frustrações pessoais (desistência do curso, que significava definitiva desistência de uma carreira na função pública ou no corpo diplomático; morte da avó e desperdício da sua herança numa tipografia logo falida) e de ensaios e tentativas do seu eu autoral e poético. Neste intervalo, decisor fundamental da sua vida profissional (opção definitiva como correspondente de línguas estrangeiras), familiar (opção definitiva pelo aluguer de quartos mobilados em casas de estranhos), pessoal (auto-afastamento da Renascença Portuguesa e, na continuação da aproximação aos simbolistas franceses, um abeiramento da vanguarda poético-pictórica da Brasileira do Chiado, em Lisboa, que frutificará *Orpheu*, em 1915) e poética (que culminará com a «emergência» do «dia triunfal» de 8 de Março de 1914), Fernando Pessoa lê um conjunto de livros estrangeiros sobre estados psicóticos anormais, histerias, distúrbios mentais vários, psicoses, enervamentos, sobre os quais regista as suas opiniões por escrito, das quais nascerá, entre 1906 e 1908, *Flashes of Madness*. Coexiste neste período intermédio, preparatório da maturidade, a profusão de pseudónimos ou

pseudópodos, como vimos, sinal de uma acelerada despersonalização e de uma não menos acelerada ressurreição por via da multiplicação de «eus» fantasmáticos, totalmente desprovidos de consistência autoral. Jean Seul de Méuret é um destes espectros por que a nervosa imaginação do jovem Pessoa enche cadernos, em alguns dos quais se evidencia o receio do enlouquecimento. Como Rita Patrício e Jerónimo Pizarro evidenciam no estudo muito completo que serve de «Introdução» à edição das *Obras de Jean Seul de Méuret*, mais do que um projecto de Pessoa, como, em período coevo, de certo modo Alexandre Search é, Jean Seul corresponde como autor a textos que lhe são exteriores e, em alguns casos, anteriores, que Pessoa, posteriormente, lhe atribui. Jean Seul é, de facto, um espectro imaginativo, autor fantasmático de textos próprios de um jovem Pessoa autoralmente inconsistente, que, entre 1907 e 1914, em processo de despersonalização e repersonalização, multiplica personagens autorais como naufrago lançando bóias para se salvar. No registo lendário que Pessoa encenou de si próprio, dando vida imaginosa a uma vida real que não tivera, confundindo os críticos e historiadores (cf. Ivo Castro, «Verdades pessoais», *Prelo*, 3.ª série, n.º 1, 2006), Pessoa «salvou-se» no milagroso dia de 8 de Março de 1914 e, neste mesmo ano, o nome de

Jean Seul e o da maioria dos vaporesos «eus» autorais da sua adolescência desapareceram. De sólido, Jean Seul deixou-nos a crença — provisória — do jovem

Pessoa na decadência da arte francesa como expressão da decadência da Europa.

MIGUEL REAL



Mário Saa

Poesia e Alguma Prosa

Lisboa, Imprensa Nacional-Casa da Moeda, 392 pp., 2006

Mário Saa tornou-se um nome bem conhecido nos anos 20 pela publicação de um livro que causou escândalo: *A Invasão dos Judeus*, o qual saiu em 1924. O escândalo derivou sobretudo da circunstância de nesse livro serem referidas figuras proeminentes da política e da literatura em função de dois grupos: o dos cristãos-velhos e o dos cristãos-novos. Entre estes avultavam nomes ligados ao regime republicano, desde o político Afonso Costa ao poeta Guerra Junqueiro. Os escritores modernistas, nomeadamente Fernando Pessoa e Almada Negreiros, seriam também de «tipo judaico, sefardínico ou de qualquer modo semita».

Trata-se, pois, de um livro francamente provocatório, que está na



linha de algumas preocupações de Mário Saa na área de uma investigação que por vezes se tornava fantástica.

Diga-se desde já que o Mário Saa que nos interessa aqui referir é aquele que se revelou como poeta. Mas um poeta que, de certo modo, é também provocador... Em revistas que atravessaram o nosso Modernismo e o chamado Segundo Modernismo apareceram três autores que poderíamos considerar como sendo efectivamente transgressivos. Os autores em questão são, além de Mário Saa, Ângelo de Lima e Raul Leal. Por

sua vez, as revistas vão desde o *Orpheu* à *Presença*.

Ângelo de Lima vem do Simbolismo e a sua vida está enredada pela loucura. Foi um dos colaboradores do *Orpheu*. Raul Leal, que escreveu a sua obra geralmente em francês, também colabora nas principais revistas dessa época. Mário Saa espalha os seus poemas e outros textos, os quais ficaram por reunir em livro, pela *Contemporânea*, pela *Athena*, pela *Presença*, etc. Por múltiplos aca-sos e algumas incúrias, a obra de Mário Saa de natureza poética permaneceu um pouco perdida por essas páginas. Agora foi finalmente reunida por João Rui de Sousa numa edição que a todos os títulos se revela exemplar.

Eis o esquema do livro: um prefácio de João Rui de Sousa; poemas publicados em vida do autor; poemas inéditos ou publicados postumamente; alguns poemas de juventude; textos em prosa de expressão aforística; notas sobre os textos, os quais representam, por parte de João Rui de Sousa, um aturado e conseguido esforço quanto a esclarecimentos biobibliográficos, completados por uma tábua cronológica e por uma bibliografia sistemática. Este livro é, portanto, uma recolha da obra poética de Mário Saa e, paralela-mente, um autêntico estudo sobre a vida do poeta.

Não são muitos os poemas que Mário Saa publicou em vida, os quais começaram a aparecer a

partir dos anos 20. Estes poemas representam o verdadeiro núcleo da sua obra, que se prolonga nou-tros textos de índole aforística tam-bém publicados em revistas (aos quais acrescentaríamos os dois li-vros *Evangelho de S. Vito* e *Expli-cação do Homem*, respectivamente de 1917 e 1928). É no referido conjunto de poemas que claramen-te se revela um dos caminhos ino-vadores e extremamente sugestivos que são paralelos à de outros autores da geração do *Orpheu*.

Poderíamos entrever nessa poesia um sentido ludicamente racional («Poemas da razão matemática» é o título geral referido a um con-junto de poemas saídos na *Athe-na*) capaz de contrastar com des-vios imaginativos que se diria terem um sentido surrealizante, assentando, não raro, em formas e numa sensibilidade a que uma poesia de raiz quinhentista ou seiscentista não é também alheia. Duas direcções, portanto: uma que vem de um passado manei-rista ou barroco e outra que anuncia o futuro, a de um nas-cente Surrealismo que ainda não chegara ao nosso país:

*Deixar de ser é ter sido
É-se naufrágio se aquela
Caravela que há descido
Foi de facto caravela.*

*Em minha vida não vim
Encontrar-me caravela,
Logo o naufrágio que é dela
Data dela antes de mim.*

O leitor pode encontrar aqui aqueles jogos verbais que são de natureza cerebral, como em Fernando Pessoa, ou sensível, como em Alfredo Guisado. O que mostra bem como em Mário Saa duas linhas do nosso Modernismo se conjugam de uma maneira original. Há, nele, uma ironia perspicaz, uma ambiguidade essencial, tantas vezes derivada de uma expressão elíptica, um imaginário que se encontra com o sem-sentido no que seria a própria «ironia dos símbolos».

João Rui de Sousa considera justamente Mário Saa como um poeta em «conjunção com a modernidade», embora não tenha colaborado no *Orpheu*; por outro lado, a sua colaboração na *Presença* não o identifica com o «denominador estético comum» que se faz sentir nesta revista. Por isso, a sua personalidade literária é «de não fácil catalogação». Talvez se pudesse acrescentar — como se sugeriu no início desta crónica — que é o que acontece com poetas como Raul Leal e Ângelo de Lima. E, neste momento, só Raul Leal é dos três poetas em questão aquele que espera uma publicação suficientemente representativa da sua obra (em moldes que não andariam muito longe dos desta edição de Mário Saa, pois talvez houvesse vantagem de essa recolha ter um carácter alargadamente antológico). Fica aqui a sugestão...

Tanto Mário Saa como Raul Leal publicaram livros que pretendem

ter um alcance ou significado filosófico. Das perquirições filosóficas de Mário Saa — que encontram mais ampla realização nos dois livros atrás citados — sobressaem alguns passos importantes que foram coligidos nesta edição preparada por João Rui de Sousa e que provêm de páginas de revistas, nomeadamente da *Contemporânea*. Desde já se diga que esses textos pendem para uma expressão que não deixa de ter um alcance poeticamente inventivo. E Mário Saa tem disso consciência: «De boa prosa a bom verso quem pode dizer onde acaba a prosa e onde começa o verso? [...] Acabar é estragar de qualquer maneira. Nada há pior que querer continuar o que deveria acabar, o que é bom deve existir sozinho.»

Há uma tendência para uma escrita fragmentária, aforística. Nestes textos recolhidos ganha especial relevo um que se intitula «O José Rotativo (fragmento do meio)»: «Tudo está no interior. A realidade é essa mesma intensidade de recolhimento ao centro. E tanto me tinha eu recolhido ao centro que do mundo de fora apenas me ouvia o barulho das próprias artérias: soavam assim como injeções de pesadelos! Soava o silêncio! [...] O meu nome é José Rotativo, o que sobe para descer por o outro lado!... E o hipercivilizado, o monge-Tudo, negro como a noite que o trouxe, psalmodiava a ventura de só no Estado Trans-

cedente, no de lá do real, haver coisa possível: a Possibilidade! [...] E ora, agora, eu fazia o elogio da vida da noite, da luxúria do escangalhar universal. Quando vier o escangalhar universal eu e a minha morte estamos de acordo: vida e morte é a lata expressão da totalidade; nada pode existir ao de lá de Lá!»

Esta relação entre o interior e a realidade torna-se bem visível em alguns dos seus poemas:

*Tudo o que existe coexiste,
porque o que existe em redor
é porque existe em redor
de qualquer coisa que existe.*

.....

*As coisas não são por elas,
são por ser excentricidade;
são, portanto, na verdade,
não elas, mas centro delas!*

A questão terá outros desenvolvimentos. Mário Saa admitia que a «linguagem nova faz a ideia nova». Mas logo acrescentava: «A ideia... está apenas na novidade da sua expressão.» Ora há uma passagem

nos seus textos em prosa que nos dá a chave para entendermos o valor próprio da linguagem poética: «a expressão é o reflexo no exterior do nosso interior; é a linguagem simbólica do interior». É assim que se resolve aquela relação (ou tensão) entre o interior e a realidade. Há uma medição que é a da própria expressão verbal do poema. E quanto a este aspecto Mário Saa está muito mais próximo da geração do *Orpheu* que dos presencistas, embora parte significativa da sua obra poética se encontre precisamente nas páginas da revista de José Régio e João Gaspar Simões.

A leitura dos poemas deste livro, descontando certos aspectos tar-do-românticos que vêm à superfície nos poemas que, aliás, Mário Saa não publicou, vem confirmar o que se acabou de dizer. Daí a importância que ele tem para uma visão não só da obra de Mário Saa mas também da nossa modernidade.

FERNANDO GUIMARÃES



D. Jerónimo Osório

Da Ensinança e Educação do Rei

Lisboa, Imprensa Nacional-Casa da Moeda,
432 pp., 2005

A Imprensa Nacional-Casa da Moeda tem vindo a publicar o conjunto da obra do humanista português do século XVI D. Jerónimo Osório, com tradução, introdução e anotações de A. Guimarães Pinto. Presta assim esta instituição, bem como o Dr. Guimarães Pinto, um inestimável serviço à Cultura Portuguesa ao pôr à disposição do grande público a obra de um dos pensadores portugueses que maior projecção alcançara dentro e fora das nossas fronteiras, ombreando, a este respeito, com Pedro Hispano ou Pedro da Fonseca. Na realidade, os seus textos foram já traduzidos em 9 países, as suas obras foram editadas em 39 cidades no continente europeu e conheceram 75 edições em vida, para somarem mais de 200 até aos nossos dias. Também em termos biográficos, para além do seu país natal, Jerónimo Osório calcorreou longamente as urbes e universidades de Salamanca, Paris e Bolonha, tendo constituído uma importante rede de contactos pessoais, que muito viriam a marcar a sua obra. O texto agora surgido a público, dedicado à educação do futuro rei de Portugal D. Sebastião, inscreve-se na corrente literária de «espelho de príncipes», tão bem re-



presentada na tradição da Cultura Portuguesa desde D. Álvaro Pais, passando por Diogo Lopes Rebelo e D. Frei Amador Arrais. A importância destes tratados deve ser avaliada no seu exacto contexto doutrinário que aponta para a importância da conduta ética do Príncipe, assumido na sua plena condição de Pessoa, da qual emanam o personalismo e exemplarismo régios, e, em termos mais amplos, na natureza paternalista da monarquia portuguesa, em que a ética não se separa da política, constituindo forte obstáculo às modernas concepções mecanicistas do Estado.

Nesse sentido, esta obra apresenta um claro interesse por constituir, à semelhança de outros escritos de D. Jerónimo Osório, mais uma peça do seu apostolado contra o pensamento de Lutero e de Maquiavel, situando-se na continuidade de outro texto seu intitulado *Tratado da Nobreza Civil*, também traduzido por A. Guimarães Pinto e editado pela Imprensa Nacional-Casa da Moeda (1996).

As questões centrais abordadas com desenvoltura e profundidade neste tratado são as da origem do poder régio temporal, o seu fundamento ético, o paternalismo régio, as formas de governo, as formas de transmissão por eleição ou hereditariedade, os títulos legítimos e ilegítimos de aquisição do poder, a sujeição do rei às leis que estatui e o currículo disciplinar do Príncipe, expresso na enumeração e justificação das disciplinas régias.

No caso da origem do poder, defendendo, como era comum entre os teóricos cristãos, que não há poder que não venha de Deus, Jerónimo Osório aproxima-se das teses tomistas e escolásticas sobre a origem popular do poder em termos imediatos. Queria isto dizer que, tendo origem em Deus, o poder não é transmitido directamente por Deus ao Príncipe, mas através de um mediano, a comunidade dos homens unidos pelo direito e pelo proveito. Esta tese escolástica foi a que maior representatividade alcançou na Cultura Portuguesa até à apoteose do Estado Absoluto no século XVIII. De facto, para São Tomás, todas as entidades dotadas de fim próprio devem ter as faculdades necessárias para o atingir, e sendo a comunidade uma entidade transpessoal cujo fim próprio é o bem comum, deve também possuir as faculdades necessárias para o alcançar, ou seja, o poder régio temporal. Nestes termos,

tanto para São Tomás como para o bispo de Silves, o Estado tem fundamento no direito natural e o poder é constitutivo da natureza humana, pois Deus criou o homem dotando-o de uma natureza social.

Quanto à natureza ou essência do poder, radica na justiça, sendo também relevante a este respeito a sua obra *Tratado da Justiça* (Imprensa Nacional-Casa da Moeda, tradução, introdução e anotações de A. Guimarães Pinto, Lisboa, 1999). A comunidade apenas adquire uma dimensão política enquanto tem a justiça por fundamento, ornada pelas demais virtudes que na tradição estóica e cristã receberam o nome de cardiais (temperança, fortaleza e prudência). Esta é uma das principais vertentes da sua crítica ao Príncipe de Maquiavel, pois o direito que respeita aos reis não está nas armas, no poder do mando, na astúcia, no primado da utilidade ou na busca insensata da glória mundana (veja-se também o seu *Tratado da Glória*, Imprensa Nacional-Casa da Moeda, tradução e anotações de A. Guimarães Pinto, em que sustenta não haver nada mais «vergonhoso que um príncipe astucioso e trapaceiro»). Para Osório, como para Aristóteles e São Tomás, o rei é «um exemplo eloquente de fidelidade e probidade para ser imitado», pelo que, à luz do personalismo e exemplarismo régios, entende que «toda a república imita os costu-

mes do Príncipe». Por isso, a falta de fé pública nos tratados, o primado do temor sobre o amor, o recurso à mentira em nome da utilidade, conduziriam à dissolução da comunidade política e ao distanciamento dos homens relativamente à eminência do seu fim transcendente, porque «o falso bem é um verdadeiro mal e o falso prazer uma verdadeira dor». Quanto às formas de governo, aceita a classificação canónica de Aristóteles e, tal como o Estagirita, aponta para a realeza ou monarquia como forma preferível, por ser o governo de um só a melhor condição para manter a unidade de todos, como condição da paz que através da justiça se alcança. No entanto, a justiça e a paz estão num plano superior ao das formas de governo, razão por que «tão criminoso será entregar todo o poder a um só cidadão numa república livre, como combater a realeza, pretendendo destronar o rei, numa monarquia».

Percorrendo ainda algumas das mais notórias questões deste verdadeiro tratado de filosofia política cumpre referir a importância da educação do rei, para que aponta o título da obra. A diferença entre o rei e o tirano está em que o primeiro a si próprio se considera adstrito e obrigado ao cumprimento das leis divinas, naturais e humanas, deixando-se limitar sempre pela razão e pelos bons costumes. É neste contexto mais vasto que cumpre ao jovem

Príncipe estudar a dialéctica, a retórica, a poética, a música e a matemática, transformando o rei num consumado humanista do renascimento.

Por isso, o elogio da dialéctica e da retórica não tem que ver com o ludíbrio que desde Platão e Santo Agostinho andava associado às subtilezas e encantamentos daquelas duas artes do *trivium*, embora a respeito de todas as disciplinas discorra sobre os perigos da sua corrupção e mau uso.

A proximidade entre o soberano e os súbditos é dinâmica e exerce-se amiúde pela palavra. Assim, a recusa do despotismo e das decisões arbitrárias impõe a necessidade da persuasão (retórica), desde que exercida em função do discurso da verdade, a que respeita a dialéctica. A confluência da arte de «inventar» e «descobrir» os argumentos com a elegância da palavra representaria a forma mais convincente de governar homens livres «aliciando vontades e atraindo as almas».

Destaque também para a poética, aproximando-se da *Poética* de Aristóteles, onde o Estagirita faz a distinção entre a poesia e a história, remetendo aquela para o que é possível segundo a verosimilhança e a necessidade, referindo-se primordialmente ao universal tanto quanto a história se refere ao particular. Por isso, tendo escrito a *História dos Feitos de D. Manuel*, a ambas elogia, pois a poesia se dirige ao domínio mais filosófico do

universal e a história ao domínio mais prático do particular.

Quanto à música e à matemática, transparece a vertente pitagórica, onde a noção e a lei dos números supõe a de harmonia e de quantidade proporcional e adequada, remetendo para a mais profunda noção de «cosmo», tanto quanto o elogio da música não deixa de remeter para a *República* de Platão, que considerava o ritmo e a harmonia como mais adequados a penetrarem a alma

do jovem, dando-lhe uma conformação natural para honrar o que é belo e bom, pois que o amor verdadeiro ama com moderação a harmonia, a ordem e a beleza, não se dissociando a música da temperança, da generosidade nem da grandeza de alma.

Assim deveria ser D. Sebastião, pois como disse D. Jerónimo Osório, «o ódio à música é prova de bárbara crueldade».

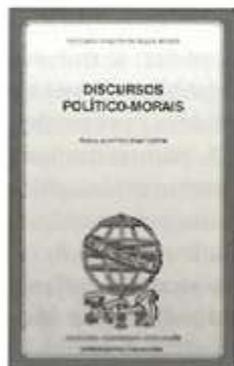
PEDRO CALAFATE



Feliciano Joaquim de Sousa Nunes **Discursos Político-Morais**

Lisboa, Imprensa Nacional-Casa da Moeda,
200 pp., 2006

Os *Discursos Político-Morais* (1758) de Feliciano Joaquim de Sousa Nunes (Rio de Janeiro, c. 1730-1808, na mesma cidade), que acabam de ser editados pela Imprensa Nacional-Casa da Moeda, com um prefácio de enquadramento, muito esclarecedor, da autoria de António Braz Teixeira, constitui, certamente, uma surpresa para muitos dos que se dedicam ao século XVIII.



A obra, saída dos prelos de Miguel Manescal Machado, em 1758, ficou praticamente inédita até 1851. Os exemplares da 1.ª edição foram queimados por ordem do Ministro do Reino, Sebastião José de Carvalho e Melo (a quem

a obra foi dedicada sem autorização prévia), por acolher doutrinas anarquistas.

Quais seriam essas doutrinas anarquistas não sabemos. A obra, publicada no ano em que se dá o atentado a D. José, surge nas vésperas de importantes decisões políticas empreendidas pelo todo-poderoso ministro. No ano seguinte à publicação dos *Discursos*, os Jesuítas serão expulsos, é extinta a Universidade de Évora, dá-se início às reformas educativas e são publicadas as *Cartas sobre a Educação da Mocidade*, de Ribeiro Sanches. Não era a melhor altura para tentativas literárias e pedagógicas que não tivessem o patrocínio inquestionável do poder. Serenara a polémica do *Verdadeiro Método*, de Vernei, que o autor conheceu, certamente, como se pode ver pela atenção que dá à *Balança Intelectual*, de Pina e Melo. Pelo contrário, o oratoriano Teodoro de Almeida sofre, em 1759, a primeira perseguição do futuro conde de Oeiras. Época de arranque de um total controlo político-cultural na conformação de um regalismo estrito, as ousadias de Sousa Nunes não beneficiavam do espaço de abertura da última década de D. João V. Nem a desafeição ao ensino dos Gerais conimbricenses comovem o Ministro Reformador, pelos vistos, «sendo certo que as classes e as Universidades não são as que só ensinam» (p. 30). Talvez, cautelosamente não se tivesse envolvido

em posições directas com as propostas do *Verdadeiro Método de Estudar* para discutir ou apenas referir as ideias de Vernei sobre a nobreza. O ilustrado de referência será Benito Feijoo, que parece conhecer bem, como aliás autores clássicos espanhóis (nomeadamente Quevedo).

A obra, em boa hora recitada em Portugal, pela primeira vez, na sequência das edições brasileiras de 1851 e 1931, de estilo com sabor ainda barroco, mas sem prolixidade excessiva na erudição que lhe serve para a argumentação, tem uma intenção marcadamente pedagógica, de sentido muito amplo. O que o move é a formação pessoal e não reformas institucionais, que poderiam ser aproveitadas, por exemplo, a partir das contemporâneas *Cartas sobre a Educação da Mocidade*, de Ribeiro Sanches.

Na linha de Matias Aires, cujas afinidades são lembradas por Braz Teixeira, assistimos a um tratamento de temas, como o da nobreza e o da riqueza, valorizados pelo mérito das acções e do bem e não pela circunstância do nascimento ou pelos bens que se possuem. A educação familiar e a sociedade conjugal é outro dos temas fulcrais sobre os quais Sousa Nunes se detém, como acontece, também, porventura de modo mais veemente, a respeito da maioridade intelectual da mulher e da sua excelência moral [«Não se pode negar que sejam as

mulheres iguais aos homens na parte intelectual e discursiva» (p. 149); «Pare pois a pena, reverenciando também deste modo o ilustre, venturoso e devoto sexo feminino [...]: são as mulheres dotadas de uma perfeita organização de cérebro, e tão capazes como os homens de se aproveitarem de todos os actos do entendimento» (p. 161); «Todos os homens em Adão pecaram (São Paulo). Eva apenas dispôs aquela culpa» (p. 159)]. A organização e condução da família, que terá que ver mais com a capacidade de a ordenar, com saber e prudência, do que a asse-

gurar através da natural condição da primogenitura é um outro tema em que se descortina o assumido estatuto burguês de Sousa Nunes, onde transparece a experiência em detrimento do mero preceptualismo da moral ou da economia doméstica.

Com reiterado respeito pela ortodoxia, em Sousa Nunes manifesta-se, acima de tudo, a sensibilidade ilustrada que privilegia a liberdade de acção apoiada pela razão, pelo discurso, pela verdade e pela experiência.

JOSÉ ESTEVES PEREIRA



António Pedro Mesquita
**O Pensamento Político Português
no Século XIX**

Lisboa, Imprensa Nacional-Casa da Moeda,
570 pp., 2006

Este longo estudo de António Pedro Mesquita constitui, a nosso ver, o mais original e bem sucedido trabalho publicado nos últimos anos sobre o século XIX português. E dizemos século XIX por, apesar de o seu foco ser o pensamento político, nunca nele a política se encontrar reduzida a intrigas pa-



lacianas ou a uma romanesca sucessão de factos, ainda que tudo isso seja mencionado. Pelo contrário, como o autor começa por esclarecer (no preâmbulo e na

parte 1, capítulo 1), com este trabalho vemos suprida a carência até aqui apenas demasiado evidente de uma abordagem filosófica às correntes mais características do nosso século XIX (este livro revê e amplia o contributo de A. P. Mesquita para o quarto volume da *História do Pensamento Filosófico em Portugal*, publicado pelo Centro de Filosofia da Universidade de Lisboa e pela Caminho). E por perspectiva filosófica entenda-se um estudo dos documentos em que as doutrinas e ideologias do período se encontram, remetendo a informação biográfica para uma função ancilar e evitando exibir simpatias e antipatias estranhas por definição ao trabalho da análise (o que não impede, bem pelo contrário, que a escrita sempre formal e contida de A. P. Mesquita seja pontuada por notas de humor e comparações com outros dados da história portuguesa, sobretudo recente).

A falta que esta análise faz à historiografia portuguesa é, ou deveria ser, evidente. Sem ela, termos como «liberalismo», «reação» ou «republicanismo», tão frequentes nos estudos sobre este período, carecem de sentido, e, como escreve o autor, limitam-se a transpor para a realidade portuguesa conceitos que nela não iluminam, antes confundem. Sem surpresa, António Pedro Mesquita entende ser preciso começar o seu percurso com uma breve (para as dimensões do livro) referência ao pen-

samento político do século XVIII português (citando o estudo de José Esteves Pereira, também da Imprensa Nacional-Casa da Moeda, *O Pensamento Político Português no Século XVIII*), para melhor enquadrar o leitor mais desatento na realidade da modernidade portuguesa. Esta é singularmente complexa, o que se encontra bem nítido no cariz simultaneamente iluminista e autoritário da acção política do marquês de Pombal, dando, aliás, origem a uma relação problemática dos liberais do século XIX com o grande reformista do século anterior. E «os liberais», aqui, são realmente vários: a primeira parte do livro intitula-se literalmente «Os liberalismos», por distinguir sistematicamente (um termo muito adequado à escrita bem organizada e clara do autor) o liberalismo entre «reformismo» e «democratismo», ambos liberais mas com uma série de divergências relevantes o suficiente para o primeiro se perder com a passagem do século e o segundo evoluir para o republicanismo, que, juntamente com o socialismo (este, na verdade, outro plural), constitui o tema da terceira parte do volume. Pelo meio, a segunda parte, dedicada à «contra-revolução», não constitui tanto um estudo de uma alternativa a estas correntes pós-revolucionárias como a documentação da falta de tal alternativa, deixando bem patente o mero conservadorismo sem soluções dos seus proponentes.

Ora tudo isto contribui para instalar em pleno século XIX uma «questão política», no sentido amplo e não especializado do termo, já bem conhecida dos estudiosos do século XX e, igualmente, dos séculos XVII e XVIII: a da modernidade portuguesa como experiência cultural em contraste com a da generalidade da Europa (e a Europa das Luzes bem o percebeu). Noções como liberalismo, contra-revolução ou socialismo reportam a uma experiência social (política, portanto, num sentido maior do que o da ciência política) complexa que em Portugal só muito parcialmente se produziu. Pelo que, como António Pedro Mesquita sobriamente vai notando a respeito dos nossos liberais, reaccionários, socialistas, republicanos e anarquistas, os contributos teóricos (pois que é desses que a perspectiva filosófica se ocupa) dos autores portugueses para as doutrinas que defendem são quase sem excepção extremamente pobres. Para dar apenas um exemplo, em poucos lugares como neste livro palavras tão severas, mas tão equilibradas, sobre o pensamento político de Antero terão sido escritas sem intenção depreciativa. E se em Portugal o liberalismo fez o século XIX, como sucedeu na Europa ocidental em geral, isso não significa que o tenha feito do mesmo modo; pois criar instituições e leis não foi o bastante para suprir a falta da cultura liberal que na Europa

se formou ao longo dos dois séculos anteriores (e, com ela, a classe média que ainda hoje nos falta), enquanto em Portugal a sociedade dual persistia incólume. O nó górdio da modernidade portuguesa encontra-se neste problema, cremos, e António Pedro Mesquita ilustra-o com felicidade ao dedicar aos liberais a parte de leão do seu trabalho.

A haver reservas, apenas a falta de um prefácio ou introdução que esquematizasse para o leitor menos familiarizado com o período os acontecimentos políticos tantas vezes referenciados (sobretudo nas primeiras duas partes), pois trata-se de um século particularmente conturbado e usualmente apresentado de formas historiograficamente comprometidas, e uma obra como esta poderia adquirir assim um valor propedêutico para estudos disciplinares (em economia, em política, em educação, etc.). Em rigor, sem sequer o tentar disfarçar (para quê?), é bem ao inverso do partidarismo em sede histórica que este trabalho surge, como se percebe até nos momentos em que, de passagem, uma nota de humor serve para apresentar problemas afinal ainda anteriores ao século XIX, como o do gigantismo da burocracia e excesso de funcionários do Estado: «nunca nada é novo em Portugal» (p. 105). Felizmente, o mesmo não se pode dizer deste livro.

CARLOS LEONE

Maria Clara Calheiros
**A Filosofia Jurídico-Política
do Krausismo Português**

Lisboa, Imprensa Nacional-Casa da Moeda,
358 pp., 2006



A Imprensa Nacional-Casa de Moeda acaba de publicar, na sua prestigiada colecção «Estudos Gerais/Série Universitária», a tese de doutoramento de Maria Clara Calheiros, intitulada *A Filosofia Jurídico-Política do Krausismo Português*. Trata-se de uma meticolosa investigação sobre um importante período do direito nacional. A autora, depois de circunscrever o arco temporal que vai da publicação do *Curso de Direito Natural* de Vicente Ferrer Neto Paiva (1843) até à publicação da *Filosofia do Direito* de Rodrigues de Brito (1869) como o período de eleição da sua investigação, começa por oferecer uma descrição da Europa de Oitocentos, à qual se segue uma avaliação do Portugal coevo e uma explanação sobre as elites intelectuais portuguesas. A intenção de Clara Calheiros é a de começar por oferecer, e fá-lo com muito equilíbrio, uma compreensão global das realidades social, política e económica em que o krausismo opera. Se os objectivos da investigação são os de questionar a verdadeira influência de Krause e dos seus discípulos nos autores portugueses e de comparar as recepções portuguesa e

espanhola do «racionalismo harmónico», sempre haveria que descrever a filosofia do autor alemão. É esta tarefa que é cumprida em páginas (47 e segs.) muito densas, partindo-se do «sistema de ciência», a que Krause atribui a denominação de *Wesentehre*, para a doutrina do direito, considerada, em geral, a parte mais conseguida da filosofia de Krause. Para este, de facto, ao invés da mera função de tutelar a relação externa e prática de uma pessoa com outra (Kant), ao direito é entregue a tarefa de garantir a igualdade de oportunidades. Todos os indivíduos devem auto-realizar-se racionalmente a partir de uma prescrição ética fundamental: o de perfilharem a perspectiva divina. Mais do que conduzir a excessivas valorações individualistas, a filosofia do direito de Krause conduz à harmonização social: cada um é condicionado pelo outro. Tal como aponta o filósofo alemão, «todos os membros [...] se exigem mutuamente e se determinam reciprocamente». Daí que o concei-

to de «condicionalidade» (*Bedingtheit*) se tenha transformado na sua marca de contraste. É através dele, da relação de meios a fins, que o direito contribui para o contínuo aperfeiçoamento da vida. Um ponto alto do livro que analisamos é, sem dúvida, a análise que é feita (pp. 77-113) do krausismo espanhol. Importa acentuar que esta avaliação se processa sobre o inquietante e confuso século XIX do país vizinho, num quadro muito densificado pelas múltiplas teses e leituras dos estudiosos sobre o tema. Pois bem, através de uma conseguida sistematização e racionalização do discurso, toda a complexa problemática do entretecimento dos diversos compromissos do processo compósito que foi este movimento espanhol é tratada, desde a viagem pioneira de Sanz del Río (1843) até à «contestação ao krausismo», sem que se perca o fio do essencial, ou do que verdadeiramente é essencial para se compreenderem as suas diversas linhas de projecção. Segue-se o estudo do krausismo português (pp. 117 e segs.), a parte nuclear da investigação. Porém, antes de entrar deliberadamente no tema central, a autora confere profundidade ao seu discurso, recuando até ao período das reformas pombalinas (Estatutos de 1772), para acentuar o momento em que, no nosso país, o racionalismo jurídico, pressionado por exigências de racionalização social e política, atravessou as

barreiras da ortodoxia. Põem-se assim em evidência aquelas linhas de pensamento, sem se esquecer a expulsão, em 1759, dos Jesuítas, que procuram legitimar o primado da filosofia sobre a teologia, da razão autónoma e da moralidade autónoma sobre a revelação. Em todo este trajecto, a autora individualiza duas linhas estruturantes: o racionalismo jusnaturalista e o sensualismo (pp. 121 e segs.). Embora fora do período que estabeleceu para a sua investigação, pensamos que a autora teria enriquecido ainda mais, neste ponto, a sua obra se tivesse dado um maior relevo às obras de Martini e a todo o circunstancialismo que as envolveu.

Como salienta Clara Calheiros, da mesma forma que em Espanha, com Sanz del Río, o krausismo português irrompe em Coimbra, no seio da filosofia do direito, através de Vicente Ferrer, o último comentador da vetusta obra do wolffiano Karl Anton von Martini (1726-1800), obra que se mantém numa posição de relevo, nos estudos jurídicos, cerca de setenta anos. Da sua investigação resulta a identificação de diversas linhas de continuidade que, mais do que uma sucessão linear de enunciados, constituem a positividade de um discurso onde se afirmam e se confrontam diversas concepções. Uma destas continuidades temáticas que, pelo círculo de comunicação e de polémica que gerou, merece referência especial

prende-se com a determinação do princípio do direito. A autora, com o rigor e a profundidade que caracteriza toda a sua obra, atribui a esta problemática a importância que ela merece.

Para Ferrer, o direito, que mais não é do que a «ciência da condicionalidade» (p. 178), é definido a partir da noção de Krause, extraída do *Curso de Direito Natural* de Ahrens, como «a ciência particular, que expõe o complexo das condições externas e internas, dependentes da liberdade, e necessárias para o desenvolvimento e cumprimento do destino racional, individual e social do homem e da humanidade» (p. 184). Mais tarde, Dias Ferreira define-o como «o sistema de princípios que regem a actividade livre do homem na realização necessária do bem para a manutenção da ordem social» (p. 242). Por fim, Rodrigues de Brito, na sua *Filosofia do Direito*, formula um outro conceito de direito: «complexo de condições que os homens mutuamente devem prestar-se, necessárias ao desenvolvimento completo da personalidade de cada um, em harmonia com o bem geral da humanidade» (p. 283).

Se estes filósofos, em termos globais, conferem ao direito natural uma posição de anterioridade em relação ao direito positivo, nem por isso afivelam a mesma concepção do direito, como desde logo se depreende das diversas definições. Esta dessincronização não

deixa de, como mostra a investigação de Clara Calheiros, se repercutir na conexão dos discursos filosóficos com as condições sociais da comunidade e na diversidade de posições sobre múltiplos aspectos de evidente relevo prático. De resto, uma das teses da obra que analisamos é justamente a de que Ferrer, Dias Ferreira e Rodrigues de Brito, mais do que o princípio do direito, procuram, fundamentalmente, o princípio político (pp. 310 e 328).

De facto, Ferrer procura em Krause (e em Kant) a solução para a urgente e indispensável tarefa de superação da linha wolffiana, adaptada à mundividência católica, há muito mantida em Portugal através de Martini. Todavia, apesar de disposto a abandonar muitos dos *loci communes* desta linha racionalista, o reformulador da filosofia jurídica portuguesa, devido à sua postura liberal e individualista, não aceita, nem mesmo em termos retóricos, uma minimização do estatuto da liberdade. A proeminência que atribui, em toda a obrigação jurídica, ao princípio do *neminem laedere* é a garantia de que ela não será recalcada ou reprimida pela «dimensão socialitária» do krausismo (p. 207). Como é mostrado, muitas das incongruências ferrerianas reconduzem-se à problemática da liberdade. Dias Ferreira, não deixando de criticar o insucesso da tentativa de conciliação da condicionalidade krausista com o princípio do ne-

minem laedere, sobrevaloriza igualmente a liberdade, mas não deixa de reforçar «a nota social do direito» (p. 243), que havia ficado esmaecida no sistema de Ferrer, e de apontar a ideia de bem como a bússola de toda a acção. Dias Ferreira impõe ao individualismo a sua «teoria do mínimo ético» (p. 263). Todavia, como aponta Clara Calheiros, em páginas muito expressivas (263 e segs.), fá-lo opondo-se à dissolução e ao submergir do homem no seio da condicionalidade krausista.

Por sua vez, Rodrigues de Brito, rejeitando o *neminem laede* ferreiriano, em clara oposição ao individualismo jurídico, adopta o princípio da *mutualidade de serviços*, isto é, um princípio de pendor solidarista, segundo o qual, nas palavras do ilustre filósofo, «os homens [...] não podem constituir-se como personalidades [...] senão auxiliando-se e prestando-se mutuamente as condições necessárias ao seu desenvolvimento». Tal como pode depreender-se da obra que analisamos, a polémica que se abre em meados do século XIX sobre o princípio do direito, embora se mova num âmbito susceptível de aspirar à universalidade, não possui o dom da neutralidade ou da total distanciação do real. O que está por detrás das específicas concepções que o princípio mobiliza são afinal lutas de representações não menos importantes do que as lutas económicas. Nelas podem

detectar-se, tal como o demonstra a autora, pontos de confronto, de clivagem e de apreensão do real susceptíveis de se imporem na organização social. A nosso ver, Clara Calheiros, na sua investigação, atinge os pontos mais altos justamente na tarefa de identificação, de reorganização e de explicitação destas cambiantes em presença, tarefa a cuja complexidade não se furtou, transformando-a num valioso contributo para a compreensão do movimento que se propôs investigar.

Outras linhas de continuidade, analisadas pela autora, são as que se prendem com as problemáticas da relação entre o direito e a moral, da natureza humana, do bem, das concepções de lei e de justiça, do relevo da coacção, e da passagem do «direito natural» à «filosofia do direito».

Por fim, importa não deixar para segundo plano a tese da autora, ao que supomos consciencializada a partir de um diálogo muito profícuo com Francisco Puy Muñoz, de que, em Portugal, ao invés do que sucede em Espanha, a designação «krausismo», mais do que cobrir «uma corrente de pensamento», operou como um «rótulo, uma linguagem e um alibi», dando suporte à continuidade de muitas ideias que circulavam nos corredores do jusnaturalismo e do eclectismo. Neste sentido, o pensamento jurídico português é perspectivado, neste período, como uma «filosofia idealista centrada

na obra original [...] de Vicente Ferrer Neto Paiva» (pp. 330-331). Eis uma concepção muito estimulante que não deixará, por certo, de sensibilizar futuras investigações sobre o krausismo.

Em síntese, recorrendo a uma velha expressão conhecida no mun-

do dos juristas, pode, pois, afirmar-se, sem sombra de dúvida, que a problemática do krausismo português ficou muito «reforçada» com a publicação da obra de Maria Clara Calheiros.

MÁRIO REIS MARQUES



João Lopes Alves
O Estado da Razão
Da Ideia Hegeliana de Estado
ao Estado segundo a Ideia Hegeliana

Lisboa, Colibri, 292 pp., 2004

O Estado da Razão — Da Ideia Hegeliana de Estado ao Estado segundo a Ideia Hegeliana, de João Lopes Alves, é um projecto anunciado, e começado, há mais de vinte anos. Em *Rousseau, Hegel e Marx — Percursos da Razão Política* já se dava conta de que o capítulo sobre Hegel fazia parte de um comentário à *Filosofia do Direito* de Hegel. É esse comentário que integra, refundido e actualizado (capítulo 2, «O discurso do mundo»), o texto de 1983, e que vem agora a lume. Para além do mérito da perseverança, o livro de Lopes Alves apresenta outros — não menores.



O comentário à *Filosofia do Direito* de Hegel está escrito com simpatia e, sobretudo, com a intenção de fazê-lo falar para hoje. E isso significa que não se trata de uma exegese académica fechada, mas sim de um texto que quer esclarecer o presente no que tem de hegeliano e também no que não tem de hegeliano. Essa é uma das razões por que os excursos são tão ou mais importantes do que as análises propriamente textuais e evidenciam as intenções que sub-

jazem ao empreendimento de Lopes Alves. Esta simpatia crítica conduz o debate permanente e inteligente, em particular no capítulo 7, com as leituras de Kojève e Fukuyama.

O volume, apesar de se apresentar como um comentário às *Linhas Fundamentais da Filosofia do Direito*, visa principalmente o Estado e detém-se nos vários momentos para destacar o que neles aponta ou pressupõe o Estado. Daí não se encontrar uma partição no comentário que siga a de Hegel. O *Direito Abstracto e a Moralidade* são comentados num só capítulo (4), mas não apenas por aquela razão, antes porque Hegel inverte as condições e torna a moralidade dependente de uma segurança mínima garantida pelo Estado. E daqui ressalta logo a batalha hegeliana contra a visão liberal do Estado como guarda-nocturno. O Estado não é uma agência de seguros, mais ou menos alargados, mas a realização positiva da liberdade humana. Tratando-se da liberdade *moderna*, o Estado não pode atropelar o momento individual, daí a interpolação entre Direito e Estado da Moralidade. O seu desenvolvimento parte da relação jurídica abstracta. Nesta, a universalidade permanece em si e, aquando do crime, da ilicitude, é restaurada pela vingança exterior, objectiva, que, por ser assim, cai no mau infinito. A universalidade, a vontade para si, arranca ao exterior o seu predomínio (veja-

-se a exposição nas pp. 113-116). A subjectividade é sintoma de um estádio novo na história no qual a fé (objectiva) se perdeu e o mundo aparece desencantado. A questão será daí para a frente como recuperar a ordem antiga com meios modernos, ou, como disse Schiller numa carta a Goethe, a Grécia por via racional.

Se Hegel não recusa a subjectividade, e não o pode fazer por razões sistemáticas, tem de mostrar o enraizamento necessário do arrancamento à natureza, para usar as categorias de Robert Legros. A ultrapassagem do *cogito* apriorístico tem o seu primeiro natural momento na família, onde qualquer indivíduo tem de surgir. Ou seja, há um mundo já dado que pode formar o indivíduo e esse mundo é natural. Em duplo sentido. Primeiro, porque tem um fundamento comum com a animalidade; em segundo lugar, porque é uma estrutura de facticidade, cada qual não pode não nascer numa família. Tudo o que se apresenta como reacção à família é isso mesmo *reacção*. Ou seja, o seu sentido é parasitário relativamente àquele, quer seja sob a forma de retirar os filhos à família (Platão), quer seja Rousseau a fazer o seu Emílio órfão. Aquele primeiro sentido da naturalidade é elucidado como a parte meramente comum (a atracção dos sexos), a parte *humana* é a que escapa àquele determinismo e por isso lhe pode conferir sentido.

O trabalho liberta na medida em que supõe a renúncia e por isso no casamento há já trabalho. Enquanto instituição não sujeita a caprichos subjectivos nem comunidade fundada em instintos, numa palavra, enquanto *instituição*, o casamento é também a primeira forma de trabalho, pois já aqui as leis da natureza são utilizadas, ainda que em si. Mas com a prole, com o dever do sustento apoiado em exigências objectivas inultrapassáveis, o casamento torna-se mesmo a primeira forma de trabalho, isto é, exige renúncia em nome da duração. Exige e impõe renúncia sob a forma da educação, ao passar as regras que a criança tem de interiorizar para se tornar adulta, isto é, autónoma. Muitos dos ataques que a família sofreu ao longo dos dois últimos séculos como geradora de neuroses, dependência e exercício de poderes discricionários são apenas o lado negativo sem o qual não pode haver autonomia, o preço a pagar. Não se trata de sadismo, tudo se deve pautar pela autonomia. Aquilo que a destrói não tem direito de cidade. O mesmo é dizer que, à luz de Hegel, a educação tem um aspecto normativo-instituente que *deve* corresponder ao que a criança tem de promessa, é isso a *auctoritas* paternal. Grande parte do seu mau uso provém do humano, demasiado humano, medo da morte, já que «o poder-dever dos pais visa a preparar nos fi-

lhos a liberdade de os 'negarem'. O futuro dos filhos é, de direito, a morte simbólica dos pais» (p. 138). E ainda há quem diga que Hegel é difícil ou obscuro...

Sem liberdade de trabalho, a posição familiar é *directamente* uma posição social, que por sua vez, numa sociedade de ordens, é uma posição política. A sociedade civil é o momento mais moderno da actualidade, aquele em que a individualidade se afirma desvinculada de tudo o que não seja o interesse próprio e confronta todos os outros nessa posição. Daí a suspeição de anomia em que incorre, suspeição essa que se manteve até ao corporativismo fascista ou ao sindicalismo anarquista. A relação torna-se abstracta — os vários romantismos denunciá-la-ão como anonimato generalizado — e emancipada de toda a instituição: «a afirmação autónoma das particularidades é justamente o que na antiguidade se apresentava como factor de corrupção ética e do consecutivo declínio da *polis*. Daí que a idealização platónica da cidade bem organizada negasse direitos civis à autonomia individual e visasse ao arrancamento das suas bases de sustentação na família e na propriedade privada» (p. 144). A vontade individual entra no sistema das necessidades meramente individuais para a qual outrem, humano ou natureza, é um obstáculo. O desenvolvimento das necessidades exige o trabalho mo-

dificador da natureza, põem-na ao serviço das necessidades humanas até a desfigurar mediante as suas próprias leis. A excelente análise de Lopes Alves (pp. 147-155) relembra a quem andava esquecido que a questão da técnica não é um tema recente e muito menos um exclusivo heideggeriano. E mostra a sua superior imparcialidade que não se verga a modas nem a interditos. Não são muitos os que se lembram de citar aprovadamente Lukács. São bem mais os que não se que-rem lembrar de que outrora cita-vam Lukács... Nada que espante: por definição, a uma moda sucede-m outras.

O movimento próprio da sociedade civil gera a sua escória: o proletariado. O aspecto inintegrável deste torna-o mero caso de polícia. Se é fácil rejeitar o aspecto cruel e ultrapassado da consideração hegeliana a este respeito, não é tão fácil superar os efeitos barbarizantes das sociedades modernas. Apesar de todos os esforços, a alfabetização não impediu que a automatização de serviços e da vida gerasse analfabetismo. Para dar um exemplo, há três anos havia vários milhões de analfabetos na Alemanha, o país da Bíblia vernacular. A mediação que leva da sociedade civil ao Estado encontra-se na corporação, que não deve ser compreendida como recuperação idealizada das instituições do trabalho medievais, mas sim como regulação exigida

pelo movimento (Lopes Alves explica a adopção do termo e as dificuldades que implica nas pp. 173-174). Ela é antes um nexo de «solidariedade social que estes núcleos associativos, não obstante sectorialmente particularizados, opõem à dialéctica dispersiva, conflitual, do meio de egoísmos à solta em que se geram» (p. 180). As corporações são o grau mais elevado de universalização de que a sociedade civil, enquanto egoísmo, é capaz. É no Estado que a razão é Razão, ou seja, universal, não só porque fundamenta as diversas esferas particulares como também porque aparece na sua forma nua. O que não quer dizer que se contraponha àquelas, mas sim que as integra. É este momento de integração e não de oposição, isto é, que inclui em si o consentimento e a aprovação do indivíduo, que desmantela a visão redutora de que Hegel eleva o Estado a potência absoluta que pode suprimir aqueles momentos particulares. O Estado, se for um monstro frio, é porque é outra coisa que não o Estado da Razão. O momento racional reside na integração do conselho científico na decisão política (cf. pp. 221-224). Mas todo este capítulo, o coração do texto de Lopes Alves, vai muito além de uma interpretação de Hegel, sendo muito mais o que Hegel pode significar para hoje. A única possibilidade de ler Hegel como defensor de um Estado açambarcador do indivíduo resi-

diria na sua concepção da guerra, mas mesmo aqui as críticas reductoras laboram em falso. E os tempos actuais mostram muito bem a verdade de Hegel.

Tudo pesado, trata-se de um texto cujo interesse vai muito além dos meros «estudos hegelianos» e que desmascara quer a pretensa dificuldade e obscuridade de Hegel, quer o seu reaccionarismo ou

ainda o seu carácter fora de moda. Pelo caminho, ficamos com uma interpretação exaustiva das *Linhas Fundamentais da Filosofia do Direito* e com uma visão de quão hegelianos ainda somos. Não é pouco. Podemos acender um cigarro. Não por indolência, mas pelo dever cumprido.

JOÃO TIAGO PROENÇA



Eric Voegelin

Ciência, Política e Gnose

Coimbra, Ariadne Editora, 126 pp., 2005

Ciência, Política e Gnose tem por base uma conferência proferida por Eric Voegelin na Universidade de Munique a 26 de Novembro de 1958. Conferência essa que levantou uma celeuma para lá das salas universitárias, tendo o *Süd-deutsche Zeitung* acusado Voegelin de propensões irracionais. Não se fica incólume por criticar Hegel, Marx, Nietzsche e Heidegger. O texto resume e apresenta ao público alemão *A Nova Ciência da Política*, publicada em 1952, que é igualmente fruto das aulas dadas na Universidade de Chicago no



Inverno de 1951 e de todo o seu labor em torno da história das ideias políticas. Encontra-se, por isso, neste texto uma condensação temática daquilo que consta cronologicamente nos *Estudos de Ideias Políticas: de Erasmo a Nietzsche* (Lisboa, Ed. Ática, 1996), o que permite um confronto directo com as teses principais de Voegelin.

Em primeiro lugar, a «proibição do questionamento» (p. 29). Trata-se de um fenómeno novo, em contraposição à resistência à análise. Sobretudo trata-se de um fenómeno da segunda modernidade, isto é, da modernidade que através da historicidade pode abandonar a *contemplatio* do eterno e assumir feições activistas, transfiguradoras da contingência. O problema da Criação é excluído — meio caminho andado para o sistema — e na imanentização total todas as perguntas têm de ser respondíveis, as que o não forem é porque são más perguntas, entendendo por *más* perguntas que estão condicionadas por condições *atrasadas, falsas*, num qualquer modo *inadequadas* à revelação do todo. O facto é visível a partir das teorias do progresso, que passam para o primeiro plano em Setecentos e se desenvolvem na sequência do terramoto de 1789 (Saint-Simon, Comte, Marx, etc.). O caso analisado por Voegelin é Marx, passa por Nietzsche e pelo «maior dos gnósticos especulativos» (Hegel) e acaba no «gnóstico genial do nosso tempo» (Heidegger). Se a análise funciona com Hegel e Marx, falha na dupla Nietzsche/Heidegger. E nem tudo pode ser assacado à brevidade do texto. Se não se pode dizer que Voegelin seja um impostor intelectual, acusação que dirige a Hegel e a Marx — uma putativa pneumopatologia que se reflecte não só na revolta siste-

mática, como também no muito comezinho manejo de citações (cf. pp. 46-47 para Marx e pp. 85-86 para Hegel) —, é, pelo menos, um simplificador. Nem uma palavra sobre a denúncia nietzschiana do sistema.

Na relação entre sistema e proibição da pergunta está dada, desde logo, a resposta ao problema da dependência da criatura: «O assassinio de Deus é cometido especulativamente através da interpretação do ser divino como obra humana» (p. 66). Por outras palavras, Deus passa a ser dependente do homem, logo é o homem que passa a Deus, que assume «onticamente Deus em si» (p. 79). Só assim é que os limites deixam de ser vistos. Nem todos os ateísmos são iguais. O que Voegelin visa nos seus expoentes máximos é justamente o seu fechamento a qualquer forma de transcendência enquanto premissa e conclusão do sistema, pois é de tal modo que a rivalidade entre cristianismo e ideologia se pode decidir, sem restos, em favor desta última. A consumação dos tempos advém com a realização do sistema neste mundo. Voegelin define três tipos de derivação ideológica: o progressista, o axiológico e o místico activista, em que «ambos os componentes são imanentizados em conjunto, as duas coisas estão presentes: uma representação da meta final [progressista] e um saber acerca dos métodos de a provocar [axiológico]» (p. 97). Toda

a derivação ideológica tem o seu pai espiritual em Joaquim de Florra: os três estádios, o *dux* e o precursor, o seu São João Baptista e, por fim, a comunidade autónoma, o antinomianismo colectivo. No último capítulo, Voegelin regressa — com um toque de ironia hegeliana a pairar — ao princípio. A proibição de perguntar esclarece-se na auto-afirmação pneumopatológica do pensador que «torna-se no único que é livre» (p. 113). Situação que se esclarece pelo carácter parasitário da ideologia relativamente ao cristianismo. É que a fé instaura uma insegurança fundamental acerca do poder humano. O que, em muitos casos, permitiu a resistência à avalanche totalitária. Neste sentido, o cruzamento de princípios opostos abre

espaço para uma correcção mútua, embora contingente, que pode não ser do agrado de Voegelin. Mas nem tudo o que um autor tem para dar é aquilo que apregoa.

A insegurança fundamental tem como correlato, neste texto excluído de consideração por Voegelin, a problematização da Graça, a qual, é preciso acrescentar, define todo o pensamento político do Ocidente desde o confronto entre Pelágio e Santo Agostinho. Só a partir daqui se pode esclarecer os desenvolvimentos gnósticos parasitários. Mas isso implicaria da parte de Voegelin uma tomada de posição propriamente teológica que talvez lhe retirasse algum *pathos* da suspeita.

JOÃO TIAGO PROENÇA



Francis Fukuyama
A Construção de Estados
Governança e Ordem Mundial
no Século XXI

Lisboa, Gradiva, 145 pp., 2006

Não deve haver melhor explicação para o discreto acolhimento entre nós desta boa tradução (de F. J. Azevedo Gonçalves) de um livro



ainda recente (2004) de um dos mais influentes cientistas sociais e analistas políticos do mundo do que a sua pertinência. Em menos de 150 páginas não deve haver em português melhor discussão, nem mais actualizada, do que esta sobre assuntos «quentes» já na teoria, já na prática política, como o Estado (tema da primeira parte do livro), a administração pública (tema da segunda parte) e o direito internacional (terceira parte). E em meios pequenos e tendencialmente fechados, com reprodução de ideias simples como se fossem enormes novidades, um trabalho acessível, metódico e imparcial como este transtornaria muitas «caixinhas» fáceis de arrumar (a começar com a classificação do autor, tratado quer por detractores quer pelos restantes como se fosse apenas mais um «neoon», que nunca foi e com os quais, desde há três anos, decididamente rompeu).

A primeira parte, «As dimensões perdidas do Estado», é um clarificador exercício de história e teoria da ciência política em torno de um dos seus temas maiores, a definição do âmbito das funções do Estado e a capacidade deste para as cumprir. Longe dos lugares-comuns inconsequentes do Estado «máximo» ou «mínimo», Fukuyama nota como as diversas opções quanto ao âmbito das funções do Estado na sociedade são legítimas, sempre em função de procedimentos que cada vez mais

são os democráticos liberais, mas salienta como é a capacidade do Estado para exercer competentemente as suas funções que define os bons regimes, «Estados fortes» (cf., p. ex., pp. 32-33). Fora, portanto, da gritaria sobre o neoliberalismo e o antiliberalismo (sobre isto, ver em particular as pp. 18-19), Fukuyama acentua a centralidade das instituições dentro da vida social, na linha do que já fizera em trabalhos anteriores (pelo menos desde *Confiança*, também traduzido pela Gradiva). A questão está, contudo, em o conhecimento sobre boas instituições não ser facilmente transferível de uma sociedade para outra, variando mesmo consoante o tipo de instituição em causa. Além disso, mesmo uma boa instituição pode ficar sem procura social, o modelo económico do mercado não se aplica aqui sem muitas reservas. Daí que a segunda parte do livro, «Os Estados fracos e o buraco negro da administração pública», não se centre em a pluralidade de formas de organização das instituições tanto no sector privado como no público não permitir identificar uma única como óptima em detrimento das restantes. Os vários casos identificados pelo autor (Portugal não surge, mas Timor Leste sim) são bem reveladores da necessidade de, em vez de reclamar mais ou menos Estado, se atender à cultura local, às instituições que nela actuam e, a partir desse trabalho, aos

modos de reformar as instituições que se revelem mais eficazes, sem pretender generalizar (e, igualmente, sem pretender importar modelos oriundos de tempos e culturas diferentes daquela em que se intervém). Este trabalho, como Fukuyama nota (p. ex., p. 57), opta por uma tradição sociológica (largamente weberiana, ainda que modificada) em detrimento da predominância da economia na teoria social durante as décadas de 1980 e 1990. Isto não é negar validade à Economia, mas privilegiar um entendimento dela diverso do da «ciência-rainha» cuja quantificação soluciona qualquer problema de modo automático (o diálogo com Hayek é sobre isto muito relevante). Reencontramos, de novo, temas já presentes noutros trabalhos de Fukuyama, como a margem de «decisionismo» subsistente nas nossas democracias (cf. pp. 83-85), e toda a argumentação procede salientando as diferentes ênfases que processos de reforma podem conhecer, que *devem* conhecer.

Estas observações sobre o Estado e a administração pública não surgem do nada nem sequer apenas de trabalhos anteriores. Surgem de intensos debates públicos, mesmo que não do «grande público», em torno de assuntos bem concretos, como a situação iraquiana. A última parte do ensaio, «Estados fracos e legitimidade internacional», debate os diferentes modos de perceber como as rea-

lidades do Estado são percebidas pelos EUA, pelos diferentes países europeus e ainda por outros agentes. Assim, «promover a governação em Estados fracos, melhorar a sua legitimidade democrática e fortalecer instituições autónomas» são «o projecto central da política internacional contemporânea» (p. 108). Não espanta, por isso, que a administração Bush, eleita em 2000 com um programa isolacionista (para consumo interno, pois a teoria «necon» da necessidade da guerra com o Iraque estava bem estabelecida desde a década de 1990), tenha de operar uma alteração de prioridades quando o isolacionismo não pode ser simplesmente substituído pela exportação de democracia. Como Fukuyama observa, não se trata de «nation-building» mas de «State-building», criar instituições autónomas e não réplicas de modelos estranhos, seja no Médio Oriente seja onde for.

A conclusão, «Mais pequeno mas mais forte», articula estas três dimensões da política (estatal, institucional e internacional) em defesa de um novo tipo de Estado. O problema, justamente, é encontrar o agente para implementá-lo (e, em alguns casos, também a procura). Mas isso resolve-se no concreto, e este livro não tem ambições de «espelho de príncipes».

CARLOS LEONE

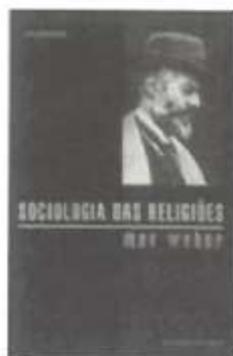
Max Weber

Sociologia das Religiões

Lisboa, Relógio d'Água,

358 pp., 2006

Este volume inclui, em rigor, mais do que o clássico conjunto de ensaios de Weber sobre religião. Além de um relevante estudo de apresentação de Rafael Gomes Filipe, o livro termina com «Consideração intermediária», ensaio síntese da argumentação de *Sociologia das Religiões* e com estreitas afinidades com a conferência «A Ciência como Profissão» (como Gomes Filipe notou na sua apresentação à tradução dessa conferência publicada pelas edições da Universidade Lusófona há alguns anos). Isto não são meros acrescentos, desde logo pela história do livro. Compilados postumamente pela sua mulher, os ensaios não formam um todo fechado, remetendo para muitas outras obras de Weber (não apenas para *A Ética Protestante e o Espírito do Capitalismo*), e o último capítulo (As religiões culturais e o «Mundo») encontra-se manifestamente incompleto. Mas, sobretudo, pela prosa torrencial — por uma vez o termo aplica-se com justiça — que marca todos os ensaios (excepção, em parte, apenas a «Consideração»). O simples volume de dados, a fluidez com que Weber transita de uma tradição religiosa para outra, as referências *en passant* a



obras de filosofia, economia, sociologia, psicologia, etc., tudo contribui para uma sensação (literalmente física) de excesso, de esmagamento a roçar a *hybris*. Ao ler Weber, não menos do que ao ler Aristóteles, deparamo-nos com a dificuldade que é de esperar perante a tarefa de escrever uma crítica a uma obra clássica: como criticar aquilo que mesmo nas incompletudes, falhas, marcas da época, etc., é de tal modo íntegro e auto-suficiente que permanece rico e adquire com o tempo novas riquezas, contrariando o destino transitório das ciências sociais, as eternamente jovens?

A melhor alternativa é a que Rafael Gomes Filipe enceta no seu ensaio de apresentação, ligando teses e problemas desta obra com as de outras do mesmo autor e de outros autores (as afinidades electivas, para usar o termo goethiano utilizado por Gomes Filipe no título da sua ainda recente dissertação de doutoramento, publicada em 2004 pela Editorial Piaget). Destacando Weber da tra-

dição sociológica de estudos da religião iniciada por Durkheim, aí se salienta como esta *Sociologia das Religiões* se faz de uma análise (interminada e interminável, as afinidades com Freud também não são poucas) das maiores crenças e instituições religiosas e respectivos efeitos nas sociedades onde se produziram e na reflexão teórica. Esta análise, por ser comparativa, revela o vigor do empirismo weberiano e o seu cuidado com o estatuto de «tipo ideal» dos conceitos que emprega (mais a mais, construtos recebidos de tradições longas e ciosas dos seus termos, que muito condicionam a liberdade heurística do investigador). Em particular na ênfase colocada na tensão entre a religiosidade e a reflexividade teórica, Weber desenvolve temas centrais do seu pensamento como o do (duplo) desencantamento do mundo (primeiro religioso face à magia, depois científico face a ambas), mas todos os ensaios estão carregados de matizes e especificações que nenhuma síntese (nem a do autor) pode resumir.

Plácido, quase indiferente em tantas passagens, pese embora a vi-

vacidade das páginas que dedica ao tema do erotismo (e, menos mas também, ao do ressentimento e do ódio), este livro lê-se hoje com autêntico desconcerto, de tal modo supera a infundável catilinária pseudo-religiosa em que vivemos desde há anos, seja pelo Islão, por Israel, por Fátima e assim por diante. Não espanta, portanto, a total ausência de referências na comunicação social ao seu surgimento (escrevo mais de dois meses depois). Como tratar um livro que, numa olimpicamente criada neutralidade axiológica, se refere ao desprezo dos judeus pelos estrangeiros, à natureza feudal e guerreira do Islão ou ao ódio do cristianismo primitivo pelo judaísmo? Tanto quanto uma tragédia de Ésquilo ou de Shakespeare, como um ensaio de Nietzsche ou de Kierkegaard, estes são estudos que estão vivos e não se prestam a compromissos, que forçam o leitor a uma auto-exigência bem rara. Não, portanto, uma «leitura de verão», não uma «besta célere», nem sequer uma pesquisa de ciências sociais, mas sim um clássico.

CARLOS LEONE



Pedro Galvão
A Ética do Aborto
Perspectivas e Argumentos
Lisboa, DinaLivro, 2005



Para além de seleccionar e traduzir do inglês, Pedro Galvão faz uma introdução em *A Ética do Aborto. Perspectivas e Argumentos* a um conjunto de seis artigos, correspondentes a diferentes pontos de vista acerca da permissibilidade ou impermissibilidade do aborto. Três dos artigos defendem argumentos pró-escolha: «Uma defesa do aborto», de Judith Jarvis Thompson (1971), «Aborto e infanticídio», de Michael Tooley (1972), e o «Argumento do futuro-come-o-nosso», de David Boonin (2003). Dos outros três, os dois primeiros, «O direito da mulher a controlar o seu corpo», de Stephen Schwarz (1990), e «O argumento da regra de ouro contra o aborto», de Harry Gensler (1986), são réplicas, na perspectiva pró-vida, aos argumentos defendidos por Thompson e Tooley. «A razão da imoralidade do aborto», de Don Marquis (1989), é um ensaio crítico do aborto que antecede a refutação por Boonin.

Nestes ensaios, podemos encontrar duas orientações fundamentais. A prefigurada no artigo de Judith Jarvis Thompson, que numa perspectiva dos direitos, da justiça, da decência, do egoísmo e da mesquinhez, sem propor um

princípio definido e definitivo sobre o aborto, apresenta argumentos a favor e contra o aborto. E uma segunda linha, a dos teóricos que pretendem determinar uma propriedade natural (Schwarz, Marquis e Boonin), moral (Tooley) ou formal (Gensler) que justifique a permissibilidade (Tooley e Boonin) ou impermissibilidade do aborto (Schwarz, Gensler, Marquis). Essas orientações metodológicas, transversais às perspectivas pró-vida e pró-escolha, correspondem, todavia, a propostas éticas normativas diferenciadas.

Nas perspectivas pró-escolha, vale a pena sublinhar o artigo de Thompson que, do ponto de vista dos direitos, defende que o direito do feto à vida pode, em determinadas circunstâncias — violação, sofrimento extremo durante a maternidade —, não ser mais forte do que o direito à vida da mãe. Thompson não se limita, todavia, a avaliar o problema do aborto na perspectiva estrita dos direitos, mas alarga-a ainda a

conceitos morais como a justiça (admitindo a distinção entre matar justa e injustamente), decência, egoísmo, mesquinhez, e a conceitos religiosos, como o bom-samaritanismo. Também não se acantona numa perspectiva radical acerca da defesa do aborto, mas apresenta argumentos morais para a justificação da impermissibilidade do aborto, quando esta acção tem por base o egoísmo ou a indecência.

Tooley, que defende explicitamente uma perspectiva liberal pró-escolha, questiona o princípio da potencialidade das qualidades do feto, advogada pelos conservadores, recusa o argumento do especismo — princípio segundo o qual só a vida humana tem valor moral — e propõe uma propriedade moral, a consciência de si, enquanto sujeito contínuo de experiências e de outros estados mentais, acompanhada do conceito e da crença dessa consciência, como princípio do direito à vida. Na ausência do conceito da consciência de si justifica-se não apenas o aborto, como o infanticídio. Boonin pretende afinar o argumento de Marquis em «A razão da Imoralidade do Aborto», de que o acto de matar é impermissível em função de uma propriedade *natural*, o direito do feto ao seu futuro humano, que gera a obrigação de não pôr fim à sua vida. Contrariamente a Marquis, Boonin infere que o princípio sobre o valor do futuro não implica que o feto te-

nha direito à vida. Partindo da distinção entre direitos actuais e ideais, defende que, como o feto não tem nem desejos actuais, nem ideais, é justificável a prática do aborto.

Para as perspectivas pró-vida, o aborto é um acto de matar e o seu objectivo consiste em apresentar argumentos que mostrem que matar é um mal. Assim, em «O direito da mulher a controlar o seu corpo», Schwarz visa refutar o argumento de Thompson de que embora o feto tenha direito à vida, a mãe também tem o direito de lhe retirar o apoio vital, porque ao retirar-lhe este apoio violam-se os direitos à vida e à integridade do corpo do feto, destrói-se o laço biológico entre a mãe e o filho — os pais são obrigados a cuidarem dos seus filhos — e nega-se o igual tratamento da criança nascitura em relação à criança que já nasceu. Adianta, ainda, a relação especial entre a mulher e a criança: a criança foi-lhe confiada. Nesse sentido, o aborto é um duplo mal, pois consiste em matar uma pequena criança indefesa e em rejeitar a relação profunda e especial de estar confiado a alguém.

Em «O argumento da regra de ouro contra o aborto», Gensler adopta uma perspectiva formalista kantiana, rejeitando o aborto em função do princípio da consistência. Se quem defende o aborto não gostaria seguramente de ter sido abortado, matar é um acto não

universalizável e não prescritivo. Com o argumento da consistência, Gensler mostra que a maior parte das pessoas que defendem uma perspectiva pró-aborto é logicamente inconsistente.

Para Marquis, e como já dissemos, o acto de matar é impermissível em função de uma propriedade *natural*, o direito do feto ao seu futuro humano. Com esse princípio Marquis tanto admite a permissividade moral da eutanásia e da contracepção, como refuta o infanticídio, o valor da vida, do ser humano ou da pessoa, como argumentos pró-vida razoáveis. Refuta também o especismo.

Como sublinha Pedro Galvão na «Introdução» de *A Ética do Aborto. Perspectivas e Argumentos*, é de salientar o apelo dos diversos autores à racionalidade dos leitores. Essa racionalidade é, todavia, uma racionalidade prática e não, por exemplo, como advoga Gensler, puramente lógica, apenas subsumida pelo valor da consistência interna dos argumentos. Tal como nos ensina Aristóteles, os raciocínios da ética são do domínio do provável e não do da demonstração lógico-matemática propriamente dita. E, por esse facto, os proponentes das diferentes teorias não podem almejar um apoio racional às suas perspectivas e argumentos similar ao exigido em áreas do saber em que a exactidão e a certeza são as qualidades fundamentais.

No entanto, se a ética releva de uma razão prática, isso não significa que seja reduzida à perspectiva deontológico-kantiana, enfeitando-se a racionalidade pragmática, teleológico-aristotélica ou utilitarista. Razão pela qual consideramos que a não inclusão do ensaio do utilitarista Peter Singer sobre «Tirar a vida: o embrião e o feto», publicado na *Ética Prática*, Gradiva, Lisboa, 2000, polémico e no limite incompatível com as nossas intuições morais, exclui uma importante fonte de reflexão no debate sobre o aborto. Exclusão tanto mais incompreensível quanto os artigos de Marquis e de Gensler não só remeterem explicitamente para o utilitarismo, como o ensaio deste último não ser claramente entendido sem o contraponto da teoria utilitarista. Gensler advoga claramente uma perspectiva formalista deontológico-kantiana, cuja alternativa não é apenas a de Thompson, que argumenta na perspectiva dos direitos, da justiça, da decência, e a de Tooley, que argumenta do ponto de vista da descrição de uma propriedade moral — a consciência de si, acompanhada do conceito dessa consciência —, mas também a de Singer, cuja racionalidade utilitária, ainda que possa coincidir do ponto de vista substantivo com as perspectivas de Tooley, se distingue da de todos os ensaístas de *A Ética do Aborto. Perspectivas e Argumentos*. Distingue-se, pelo menos sobre a

questão do aborto, pois Marquis recorre explícita e claramente a argumentos utilitaristas para justificar a contracepção. Não devemos, por isso, ignorar que a tomada de posição sobre o aborto também varia em função da opção por uma racionalidade deontológico-kantiana, pragmática, teleológica ou utilitarista.

Para além disso, apesar de as diferentes posições sobre o aborto corresponderem a distintas concepções de ética — Schwarz propõe uma teoria naturalista, Gensler advoga uma concepção deontológico-formalista, Marquis, Tooley e Boonin divergem acerca da descrição das propriedades morais e naturais justificadoras ou proibitivas do aborto —, um aspecto é comum a todos: a não consideração das circunstâncias. Assim, independentemente das posições pró-vida ou pró-escolha, os diferentes ensaístas propõem princípios universais válidos incondicionalmente — genético-biológicos (Schwarz), naturais (Marquis, Boonin), morais (Tooley) ou formais (Gensler) —, ignorando a necessidade de articulação da norma, seja ela qual for, com as circunstâncias, tal como, por exemplo, nos ensina, com ságeza, a ética aristotélica. Deste modo, ainda que a ética seja um saber inquestionavelmente racional, cujos princípios devem ter a pretensão da universalidade, a sua metodologia não deve desvincular-se da consideração das cir-

cunstâncias, sob pena de as diferentes propostas aparecerem para o não iniciado como puras logomaquias. Veja-se como o mesmo princípio, advogado por Marquis e Boonin, a perda do futuro humano, pode conduzir, na base na adição capciosa da distinção entre desejos actuais e ideais, introduzida por Boonin, a posições radicalmente distintas sobre o aborto.

Por isso, nos inúmeros ensaios propostos em *A Ética do Aborto. Perspectivas e Argumentos*, o de Thompson nos parece paradigmático do que deve ser um ensaio sobre o aborto, não pela defesa substantiva do aborto, mas porque tanto nos aponta para as circunstâncias da sua permissibilidade ou impermissibilidade como nos propõe uma pluralidade de princípios para aquela diferença. Do seu ensaio se infere que o acto de abortar tanto pode ser injusto, indecente, egoísta, mesquinho ou arbitrário, como, em contrapartida, pode o direito à vida do feto não justificar a manutenção do laço vital entre a mãe e o filho. E se o objectivo do seu artigo consiste em denunciar o primado do direito da vida do feto, em relação ao da vida da mãe, em circunstâncias em que tal direito exigiria sacrifícios desmesurados durante a maternidade, não é menos evidente que um aborto fundado no egoísmo, indecência ou mesquinhaz da mãe é impermissível e não menos grave do que

a violação do direito à vida do feto propugnado pelos críticos do aborto. Não é, por isso, por acaso que o seu ensaio é refutado tanto pelos autores pró-vida (Schwarz, Gensler), como pelos pró-escolha (Tooley). Se para este o princípio da decência oferece razões para a rejeição do aborto, para Schwarz e Gensler o princípio do direito à vida da mãe implica a aceitação do mal de matar o feto. Essa ambivalência constitui, no entanto, o sinal mais inequívoco de, apesar da perspectiva dos direitos que informa a sua reflexão, Thompson ter, como Aristóteles, o cuidado de analisar e avaliar uma pluralidade de princípios concorrentes que, não sendo equivalentes, não deixam de justificar e orientar a vida dos cidadãos. O ensaio de Marquis, embora defenda uma posição mais definida e definitiva do que a de Thompson, pois pretende ultrapassar o impasse dialéctico entre as perspectivas pró-vida e pró-escolha, fundadas em generalizações acidentais e não essenciais, através do princípio pró-vida do valor do futuro humano, tem o mérito de comparar os argumentos de ambas as posições, apresentando expectivamente ao leitor uma perspectiva das aporias nas posições oponentes. Assim, contra defensores pró-vida critica os seus princípios amplos por serem demasiado abrangentes, a insuficiência do argumento da humanidade do feto e a importância moral do bio-

lógico. Relativamente à posição pró-escolha assinala o carácter excessivamente restritivo dos seus princípios, os limites das razões de utilidade social e a ênfase das características psicológicas das pessoas. Atesta, assim, a impossibilidade teórica de decidir sobre a permissibilidade ou impermissibilidade do aborto na perspectiva da humanidade do feto, da importância moral do biológico ou da utilidade social, e a consequente necessidade de se invocarem outros argumentos para a tomada daquelas decisões, expressos no seu ensaio, e nos de Gensler, Tooley e Boonin.

É claro que a posição de Thompson implica não só uma orientação casuística — distinta da casuística dos casos difíceis — rejeitada pelos que pretendem encontrar um princípio, descritivo ou substantivo, válido *in perpetuum* sobre a moralidade ou imoralidade dos abortos deliberados, mas também supõe um método de ponderação dos diferentes princípios morais que evite a armadilha do pluralismo relativista. Embora o seu ensaio não nos ofereça esse método, parece-nos que a reflexão sobre o aborto não pode iludir a necessidade de ponderar a pluralidade dos diferentes princípios éticos defendidos tanto pelos defensores, como pelos críticos do aborto. Método tanto mais justificado quanto, segundo a perspectiva de Pedro Galvão, a reflexão ética não se esgotar no

domínio da ética, mas fundamentar uma decisão política. A este propósito são, aliás, elucidativos tanto a advertência na capa, «Prepare-se para o referendo», como a nota de Galvão na «Introdução». Se o aborto é errado, pela mesma razão que o homicídio, a pedofilia ou o roubo também são, então a lei deve colocar graves restrições à sua prática. Fica, no entanto, por determinar se o aborto não tiver a qualificação de um crime, que restrições e permissões deve a lei colocar à sua prática. Conquanto não dissociemos a ética da política, e defendamos uma fundamentação ética da política, é conveniente recordar-se a deliberação política sobre o aborto em referendo é a mais adequada a um saber, a ética, que tem a pretensão da universalidade. Dada essa pretensão, o aspecto mais inquietante da reflexão ética acerca do aborto é a ausência de uma pesquisa orientada para a procura de denominadores comuns, propiciadores de consensos mínimos e, em contrapartida, a prevalência para o acantonamento em princípios antagónicos e puramente lógicos. Estes princípios não são facilmente traduzíveis pela normatividade legal, sempre aberta ao princípio da excepção relevante, como pela normatividade política, cujo princípio da igualdade não elimina o

princípio das desigualdades justificadas. Aspecto não despidendo, pois ao apresentar pontos de vista díspares, mesmo no interior da mesma posição fundamental — vejam-se as diferentes perspectivas de dois autores pró-vida como Marquis e Schwarz perante a casuística dos casos difíceis, em que o primeiro parece admitir circunstâncias extraordinárias de permissibilidade do aborto e o segundo advoga a sua impermissibilidade em casos de violação e de sofrimento extremo da mãe, ou ainda a distinta posição dos pró-escolha Boonin e Tooley em relação ao direito à vida do feto —, *A Ética do Aborto. Perspectivas e Argumentos* evidencia que a decisão política não pode ignorar a complexidade intrínseca da decisão racional sobre o aborto. E nesse caso, tal como Péricles, paradigma do político prudente e ético para Aristóteles, o legislador deve guardar a justa medida, colocando-se numa posição equidistante em relação a perspectivas e argumentos que, *malgré* a razoabilidade e boa-vontade dos seus proponentes, não evitam nem a inconsistência, nem a parcialidade da análise do problema e da avaliação dos argumentos dos seus opositores.

REGINA QUEIROZ

Este n.º 2 da 3.ª série de
PRELO
foi composto em caracteres Bookman
e acabou de imprimir-se em Setembro de 2006
na Imprensa Nacional-Casa da Moeda,
Lisboa.



3.ª série • revista quadrimestral

A ONTOLOGIA DE ÂNGELO ALVES

MANUEL FERREIRA PATRÍCIO

A IDENTIDADE PESSOAL NA MODERNIDADE TARDIA.

O CASO DE VERGÍLIO FERREIRA

ANA BELA MORAIS

MARCELINO MESQUITA: A GRANDE GERAÇÃO

DE MUDANÇA

DUARTE IVO CRUZ

AGOSTINHO DA SILVA: PENSADOR DO MUNDO

A HAVER

PAULO BORGES

QUEM TRAEM OS INTELLECTUAIS?

JULIEN BENDA 50 ANOS DEPOIS

JOÃO TIAGO PROENÇA

*

CINCO PREFÁCIOS A CINCO OBRAS NÃO ESCRITAS

NIETZSCHE

*

O AMOR SEM CARA ou SE MENTES

TERESA RITA LOPES

*

CRÍTICA