

DEBATE PRELO

4

REVISTA DA IMPRENSA NACIONAL / CASA DA MOEDA

1984/JULHO/SETEMBRO

ENCICLOPÉDIAS e
ENCICLOPEDISMO



N.º 4 - Julho/Setembro 1984

Revista Trimestral

Propriedade

Imprensa Nacional - Casa da Moeda

Director

Diogo Pires Aurélio

Direcção,

Redacção e Administração

R. D. Francisco Manuel de Melo, 5-5.º
1000 LISBOA

Distribuição

Diglivro - Distribuidora de Livros
e Material Didáctico, Lda.

Rua das Chagas, 2 - 1200 LISBOA

Design

Grafidex Agência de Publicidade

Fabrico

Nova Lisboa Gráfica, Lda.

Preço

Número avulso — 350\$00

Assinatura (4 números) - 1200\$00

Este preço não se aplica
aos números especiais

Tiragem

3000 exemplares

Na capa: O «O Bibliotecário»,
de Arcimboldo

3 Editorial — Uma espécie de mapamundi

ENCICLOPÉDIAS

- 9** O “modelo” enciclopédico e as suas variações
por Alfredo Salsano
- 34** Postscriptum, 1984
por Alfredo Salsano
- 43** As enciclopédias medievais
por José Mattoso
- 53** O sonho de Diderot
por Irene Maria Ferreira
- 59** A paixão de coleccionar em Walter Benjamin
por Maria Filomena Molder



ENCICLOPÉDISMO EM PORTUGAL

- 71** Natureza e expressões do saber
por José Esteves Pereira
- 85** Ribeiro Sanches e o poder do saber
por Luís Filipe Barreto
- 97** Enciclopedismo e anti-enciclopedismo
por João Luís Lisboa

ACTUALIDADES INCM

DULI PRELO

UMA ESPÉCIE DE MAPAMUNDI

Das enciclopédias, a tradição recolheu a imagem superficial e pragmática de uma síntese totalizante em que os objectos do saber se acumulariam animados por um desígnio de inventariação exaustiva e, nessa medida, disponíveis a qualquer momento para a explicação das coisas. Em registos diferentes, conforme a latitude e os tempos, o mito enciclopédico raramente se eximiu a essa crença na possibilidade de um espaço em que a totalidade e a mobilidade do mundo se nos devolveriam na Palavra, em que as margens da incerteza e da ignorância se dissipariam uma vez reflectidas no Verbo original que as enciclopédias re-dizem. Mais do que pela ordenação que propiciam dos conhecimentos, elas afirmaram-se pela extensão e completude desse manto sem costuras em que são supostas envolver o universo dos seres e dos factos. No fundo, o que lhes subjaz talvez seja ainda e sempre o malgrado projecto de Babel a trabalhar a utopia a que elas andam associadas, senão no espírito dos seus autores, ao menos no ambiente cultural que as assimila.

A Idade Média compreendeu-as um pouco como recuperação do saber revelado; a Idade Moderna como colecção dos saberes adquiridos tão somente pelos recursos do homem. A mesma totalidade que antes se procurava pela recuperação em escala limitada do plano a que o universo obedece, passou depois a tentar-se através da sistematização dos conhecimentos segundo planos que se reconhecem subjectivos e, até certo ponto, arbitrários, mas susceptíveis de separar o saber da superstição, o verdadeiro do falso, porventura mesmo o bem do mal. Com uma diferença: se, no primeiro caso, o resultado se considera definitivo, o princípio e o fim do saber estão delimitados e só resta às enciclopédias a sua compilação e transmissão, pois tudo está desde sempre contido na identidade do Saber revelado, nas enciclopédias modernas,

pelo contrário, só os princípios se tentam balizar através de uma depuração racional das ciências que em vez de delimitar o seu território o abre ao ilimitado da invenção e do progresso. Diferença abissal: o novelo que a Idade Média tenta desenredar recapitulando os passos do criador, é agora simples teia tecida pelo homem e lançada por sobre a desordem das coisas de modo a torná-las coerentes e ajustáveis à razão. «Só a presença do homem torna interessante a existência dos seres» — escreve Diderot —, só a aplicação ordenada das suas capacidades pode traçar no labirinto das criaturas os caminhos da ciência. «A ordem enciclopédia dos nossos conhecimentos — diz, por seu turno, d'Alembert — consiste em reuni-los no menor espaço possível e em colocar, por assim dizer, o filósofo acima deste vasto labirinto, num ponto de observação bastante elevado de onde ele possa captar simultaneamente as ciências e as artes principais; ver, num mesmo olhar, os objectos das suas especulações e as operações que pode realizar sobre eles; distinguir os ramos gerais dos conhecimentos humanos, os pontos que os separam ou que os unem; entrever até, algumas vezes, as vias secretas que os ligam. É uma espécie de mapamundi...»

Mapa, não árvore. Geografia e não «história». Ordenação artificial do mundo e não simples narrativa de qualquer Ordem natural. Arrumação, enfim, dos enunciados estabelecidos como verdadeiros segundo uma estratégia calculada e na convicção de que outro poderia ser o jogo onde eles se combinam, em lugar da antiga conaturalidade pressuposta entre o ciclo dos seres e o ciclo dos saberes. A enciclopédia moderna nasce precisamente dessa consciência da disseminação dos seres e dos factos que se oferece em problema a uma cultura exilada em definitivo do paradigma greco-judaico onde os saberes se distribuíam natural e harmonicamente pelas disciplinas e a ordem das ciências espelhava pontualmente a ordem das essências. Arruinara-se a cosmologia clássica quando o cálculo de Képler concluiu que a órbita dos planetas se configura em elipse e que o sol, em vez do centro da antiga esfera, é apenas um dos focos desse novo itine-

rário. A partir de então, tudo continuará a passar-se ainda sob uma abóbada de estrelas fixas, mas, por detrás destas, desdobra-se já o infinito e o infinito é impensável desde que deixou de haver um centro de onde ele irradie. O próprio Képler confessa que a infinitude do universo «provoca uma espécie de secreto horror, pois ficamos a errar por essa imensidade a que se recusa qualquer limite, qualquer centro, ou seja, qualquer lugar determinado» (1). Como orientar, então, um discurso com pretensões a abarcar a totalidade do universo se nenhuma hierarquia o precede, se nenhuma ordem das coisas dita a ordem das palavras? Como organizar os saberes se os seres deixaram de ser vistos como um organismo para passarem a apresentar-se amontoados numa desordem e contaminação a que se alguma racionalidade assiste é desconhecida e, pelo menos, discutível? E, finalmente, onde inserir as reminiscências da antiga ordem que não se arredaram em definitivo ou, por outras palavras, onde arrumar os enunciados sobre Deus, se Deus ainda não se recusa mas já não se reconhece como referente absoluto? É destas interrogações que se alimenta o processo enciclopédico, muito mais que dessa vontade utópica de abarcar na unidade de uma obra a heterogeneidade das aquisições particulares de cada ciência em determinado momento da história de uma cultura.

A distância que vai do mito da enciclopédia ao seu processamento efectivo mede-se pelo paradoxo de um livro dos livros que se sabe ser livro entre os livros, conforme sublinha A. Salsano, no artigo que adiante se publica. Englobando por definição todos os saberes, a enciclopédia realiza-se, todavia, como qualquer outra investigação, recorre a critérios e métodos, define princípios e metas, deixa-se atravessar por ideologias e condicionantes externas e arrisca-se ela própria a cristalizar como ideologia. Mais ainda: a intentada depuração dos conceitos que viria a oferecer as bases onde assentar não só os conheci-

(1) Citado por Severo Sarduy, in *Barroco*, Paris, Seuil, pg. 58, onde se encontram várias considerações a este respeito.

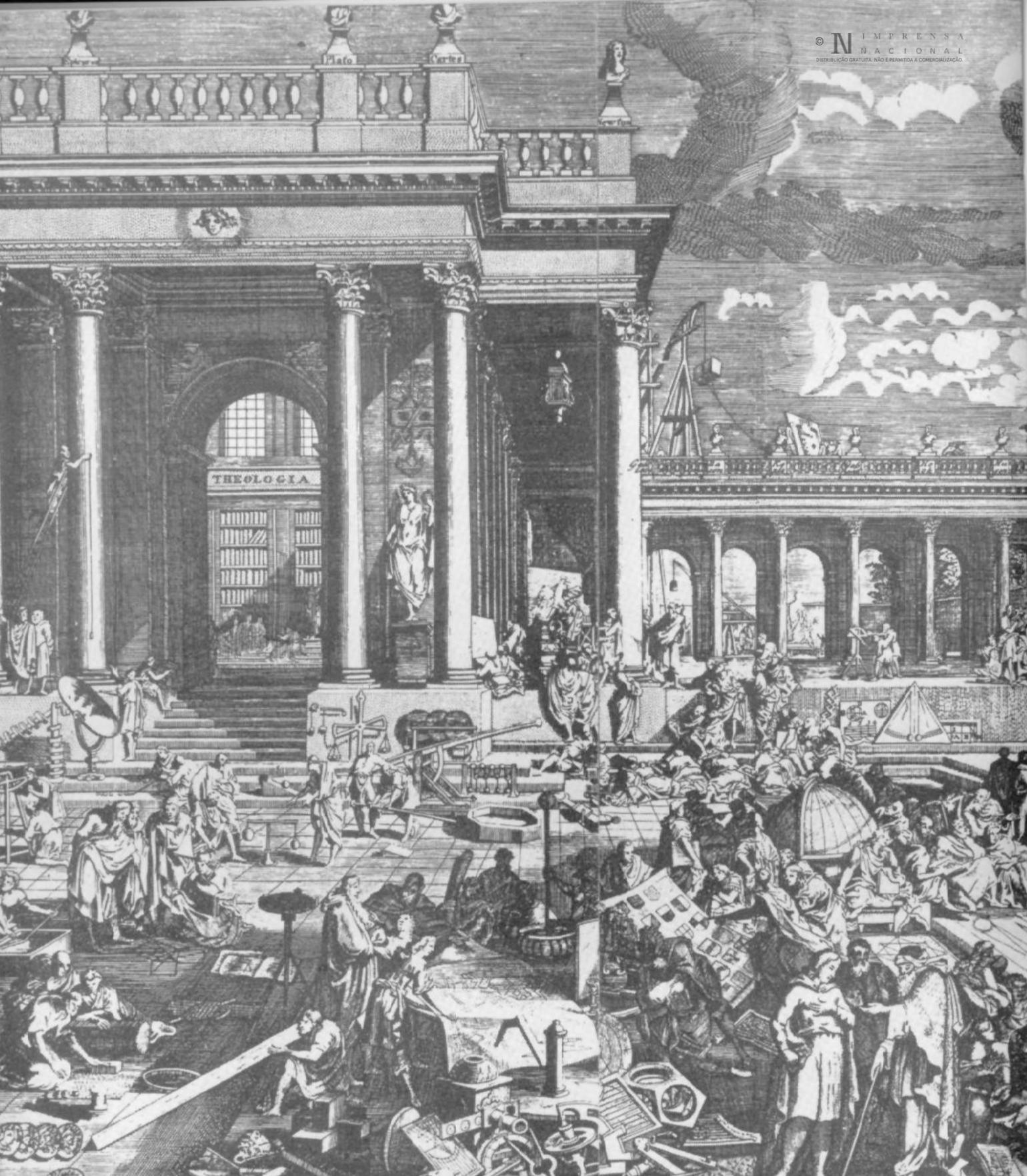
mentos já adquiridos mas também a totalidade dos conhecimentos possíveis, revelar-se-á precária e frustada, uma vez que a própria dinâmica da acumulação, a partir de certo nível e de certos condicionalismos científicos e institucionais, torna obrigatório o recurso a uma nova estruturação dos conhecimentos. Não é por acaso que as tentativas mais recentes que ainda invocam o estatuto de enciclopédias vão renunciando à ambição erudita e desmedida de catalogarem toda a espécie de informações, para se fixarem no entrelaçado das problemáticas em presença e na sua eventual porosidade ou estancamento, no itinerário dos conceitos e nas suas possibilidades de aplicação pertinente ou fecunda em disciplinas outras que não aquelas de que são originários. E isto, não obstante os recursos humanos, técnicos e tecnológicos hoje em dia disponíveis, que tornariam incomparavelmente mais fáceis as tarefas de recolha e sistematização dos dados.

A «cartografia» enciclopédica sofreu, por conseguinte, diversas modificações em ordem a uma perspectivização cada vez mais «distante» da realidade que é suposta abarcar e do seu «fluxo perpétuo», mas a utilização, metafórica embora, do mapa continua adequada. Atenuou-se o imaginado realismo da representação, prescindiu-se da utopia de uma carta em que se referenciassem todos os lugares e caminhos do saber, mas é ainda a pretensão de registar as articulações a que, numa instância mais ou menos remota, toda a dispersão dos conhecimentos se possa referenciar que anima as enciclopédias. Perdeu-se aquele «mundo sem medo» que no dizer de Barthes vigorou no projecto dos enciclopedistas de setecentos, aquela associação entre ciências, artes e ofícios que pretendia reconciliar a teoria e a prática, o saber e a vida, numa harmonia utópica e feliz. Porém, a perturbação que a pesquisa e os novos dados científicos trouxeram nos últimos decénios, se varreu muitas categorias interpretativas e evidenciou a precaridade de algumas arrumações, nem por isso desacreditou o sonho de d'Alembert.

Diogo Pires Aurélio

PRELO

ENCICLOPÉDIAS



O "modelo" enciclopédico e as suas variações

por Alfredo Salsano

As variações do género enciclopédico dependem essencialmente do assumir de um critério organizativo que reflecte ao mesmo tempo uma epistemologia e uma estrutura institucional do saber.

Mais do que uma entrada para o artigo de A. Salsano, este parágrafo poderá tomar-se como um «programa» a desenvolver e exemplificar pelas várias contribuições aqui reunidas. Sem pretensões axiomáticas, e muito menos exaustivas, elas assumem problemáticamente o tema enciclopédico, preferindo à tentação do sistema a dilucidação deste ou daquele nó em que se prende ou enreda a vontade de saber. É, de resto, também esse o sentido do conjunto de trabalhos que na 2.ª parte são dedicados ao enciclopédismo em Portugal.

Na gravura, «A cidade enciclopédica», de L. Dempsy, extraída da edição de 1742 da «Cyclopaedia» de Chambers.



A enciclopédia que refuta o sistema filosófico, a enciclopédia que se subtrai a uma ordenação pedagógica comporta, todavia, a exigência de uma sistemática do saber, sob pena de recair no léxico e no dicionário, na obra de pura erudição ou de simples informação. A escolha da ordem alfabética, com o seu valor crítico e não apenas prático, é acompanhada, nas origens da enciclopédia moderna (e torna a fazê-lo cada vez que se trate de um verdadeiro projecto enciclopédico), da elaboração de um esquema de organização que coincide em geral com uma classificação das ciências.

É certo que o problema da sistemática das ciências não é novo, nem o seu estudo pode ser limitado aos reflexos que ele tem nas produções enciclopédicas antigas ou modernas, que em geral retomam as soluções mais usuais. Assim, quando a totalidade dos conhecimentos não encontrou a sua realização sob o signo da compilação e da erudição, existiu a combinação diferente de uma instância filosófica que ia bem para lá da classificação das ciências com uma finalidade didáctica que explica completamente o tipo de síntese enciclopédica realizada, desde as artes e disciplinas à pansofia.

Todavia, é apenas quando o projecto da totalidade se realiza completamente sob o signo de uma classificação das ciências fora de um sistema filosófico e sem se propor fins directamente didácticos, que se constitui o «modelo» da enciclopédia moderna.

A enciclopédia moderna nasce portanto de exigências que lhe são anteriores e que ela resolve naquela tensão particular que a caracteriza e que se trata agora de examinar nas variações que são a própria vida do «género». Nele nem sempre, de facto, o desígnio sistemático permaneceu subordinado às exigências práticas de guia para a escolha dos lemas e para a organização dos reenvios; e nem sempre a instância totalizante se tornou orientativa e selectiva, afastando-se da simples lexicografia. Além disso, o problema não pode ser considerado como resolvido até hoje, no sentido em que mesmo a classificação das ciências como

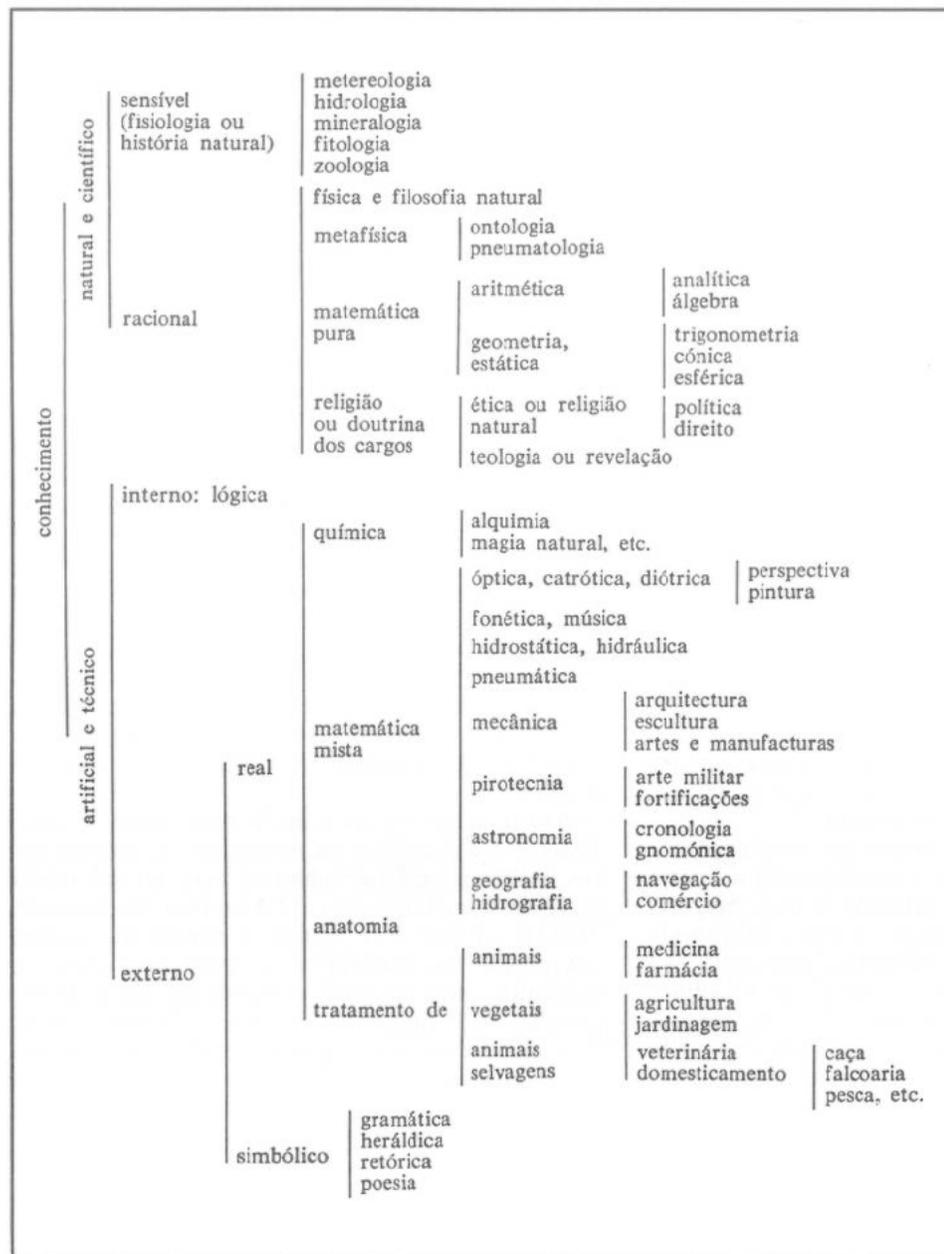
esquema organizativo entrou em crise; mas disso trataremos mais tarde.

O aspecto sistemático pode estar explícito ou permanecer implícito; pode projectar-se numa apresentação temático-disciplinar ou permanecer critério interno de organização e divisão do trabalho enciclopédico, apenas visível na rede dos reenvios e na escolha dos autores. Entre os dois extremos das enciclopédias «metódicas» (como a reelaboração Panckoucke da *Encyclopédie* [Encyclopédie méthodique 1782-1832] que confinam portanto com as colecções de manuais (exemplo recente é a *Encyclopédie de la Pléiade* dirigida por Raymond Queneau) e os vários dicionários (exemplo clássico o *Larousse*, nas suas várias apresentações), as variações do género dependem essencialmente do assumir de um critério organizativo que reflecte ao mesmo tempo uma epistemologia e uma estrutura institucional do saber.

O facto de que este critério tenha sido para as primeiras enciclopédias modernas a árvore das ciências de Bacon é precisamente demonstrativo, não só da «homologia», mas desta ligação originária entre enciclopédia e classificação das ciências que será durante todo o século XVII e daí por diante o ponto em que se manifesta o problema central da enciclopédia: o da estruturação possível e da historicidade inevitável do saber. As variações do «modelo» em volta deste ponto, além de definirem mais precisamente o objecto enciclopédico, fornecerão os elementos para diagnosticar o seu estado actual.

Enciclopédia e classificação das ciências

Metáfora ontológica, a *arbor scientiae* exprime em Raimondo Lull, com a ordem do saber, a ordem do criado. Árvore que se multiplica num bosque ordenado (a cada ramo corresponde uma árvore que, com base nos mesmos princípios aplicativos da «arte», organiza a matéria da disciplina correspondente), a classificação lulliana é a mais completa expressão da identificação



Quadro 1.

A árvore do conhecimento segundo Chambers [1728, vol. I, p. III]. Situado sob a insígnia do binómio natural/artificial, o esquema de Chambers mantém na realidade a ordenação do saber a partir da tripartição das faculdades humanas que já existia em Bacon: à memória, fantasia e razão que organizavam o sistema baconiano, substituem-se, sobrepondo-se-lhes, sentidos, imaginação e razão em Chambers (o conhecimento artificial é reconduzido à imaginação).

medieval da ordem do saber com a ordem do criado. Mais ainda do que a classificação aristotélica elaborada por S. Tomás, ordem filosófico-didáctica que dava lugar, não só a uma reconstrução teológica do mundo e da história, mas também à relativa autonomia do uso da razão, o esquema arborescente de Lull traduz a extraordinária coerência de um saber que apenas pode ser revelado.

Em Bacon, como de resto depois em Descartes e em Vico, nos quais se encontra de novo, a metáfora da árvore tem um sentido exclusivamente epistemológico: a ordem das disciplinas que partem do tronco da *philosophia prima* [Bacon 1623, trad. it. p. 147], de uma física que tem as suas raízes numa metafísica [Descartes 1647, trad. it. p. 19] ou de uma metafísica também ela «poética» [Vico 1744, ed. 1967 p. 136], se introduz uma hierarquia, não espelha uma correspondência entre a natureza dos objectos e a ordem do saber. «Não sigo a ordem as matérias, mas apenas a da razão», escreverá Descartes [carta a Mersenne de 24 de Dezembro de 1640, cit. in McRae 1957, p. 37] e se em Bacon e em Vico à ordem puramente racional se antepõem respectivamente uma ordem psicológico, a do ser humano, e uma ordem histórica, a da «história ideal eterna», nos três casos o homem está sempre na origem do saber, distinto da ordem, ou melhor, da desordem do mundo.

A unidade de um saber obtido por iluminação divina e a ordem do criado, a correspondência entre as palavras, ou melhor, o alfabeto das «artes», e as coisas já não existe. O bosque luliano é substituído em Bacon [1620a] pelo labirinto, pela selva, na qual o homem deve abrir-se o caminho: «Assim o edifício deste universo, na sua estrutura, aparece ao intelecto humano que o contempla como um labirinto; e parece totalmente cheio de caminhos ambíguos, de semelhanças enganosas de signos e de coisas, de circuitos contorcidos e de nós intrincados das naturezas. O caminho deve pois ser percorrido sempre debaixo da luz incerta do sentido, ora deslumbrante ora opaca, e é necessário ir abrindo continuamente a estrada através das selvas

da experiência e dos factos particulares» (trad. it. p. 224): E *Sylva sylvarum* será felizmente o título da póstuma (1627) recolha de experiências e investigações de história natural.

Analogamente em Diderot — e o tema será retomado por d'Alembert no *Discours* [1751; cfr. mais adiante, pg. 30] e pelo próprio Diderot [1755, trad. it. p. 502] — a árvore é privada de uma objectivo correspondente, que é antes um caos indistinto, um «mar de objectos»: «Esta árvore do conhecimento humano podia ser traçada com vários critérios, seja reportando os nossos diversos conhecimentos às diversas faculdades da alma, seja referindo-os aos seres que eles têm por objecto. O embaraço era tanto maior quanto mais ampla era a margem de arbitrio. Mas poderia não haver aqui arbitrio? A natureza não nos oferece senão objectos particulares, de número infinito e sem nenhuma subdivisão fixa e determinada. Tudo se sucede por matizes imperceptíveis. E neste mar de objectos que se circundam, se alguns emergem como pontas de rocha que parecem furar a superfície e dominar os outros, devemos pensar que eles deviam este privilégio apenas a sistemas particulares, a vagas convenções, a acontecimentos estranhos à estrutura física dos seres e às verdadeiras instituições da filosofia» [Diderot 1750, trad. it. p. 88 n.].

Assim, a árvore da ciência transforma-se para Diderot e d'Alembert na árvore dos «conhecimentos humanos» e é sublinhado o carácter arbitrário da divisão enciclopédica. D'Alembert no *Discours* [1751]: «Poder-se-ia formar a árvore dos nossos conhecimentos subdividindo-os quer em naturais e revelados, quer em úteis e deleitáveis, quer em especulativos e práticos, quer em evidentes, certos, prováveis e sensíveis, quer em conhecimentos das coisas e conhecimentos dos signos; e assim até ao infinito» (trad. it. p. 498).

A adopção do esquema baconiano justifica-se então pelo seu antropocentrismo: a ordem dos conhecimentos é «deduzida» das faculdades do homem: a história da memória, a filosofia da razão, a poesia da imaginação e assim por diante todas

história	sagrada (história das profecias) ecclesiástica				
	civil, antiga e moderna	história civil <i>propriamente dita</i>	memória		
		história literária	antiguidade	história completa	
	uniformidade da natureza	história celeste	dos meteoros	da terra e do mar	
		história	dos minerais	dos vegetais	
	desvios da natureza	prodígios celestes	dos animais	dos elementos	
		meteoros prodigiosos	prodígios em terra e no mar	minerais monstruosos	
	natural	usos da natureza	vegetais monstruosos	animais monstruosos	prodígios dos elementos
					moedeiro
		trabalho e usos do ouro e da prata			batefolha
			fiandeiro d'ouro		
trabalho e usos das pedras finas e preciosas				deno de ouro	
				ourives	
trabalho e usos do ferro				aplainador	
				montador	
trabalho e usos do vidro				lapidário	
				diamantário	
trabalho e usos das peles			joalheiro, etc.		
			grandes forjas		
trabalho e usos da pedra, do gesso, da ardósia, etc.			artífices		
			cutileiro		
trabalho e usos da seda			fabricação das armas		
			arcabuzaria		
trabalho e usos da lã			vidraria		
			cristais		
trabalho e usos etc.			fabricante de espelhos		
			oculista		
		vidraceiro, etc.			
		curtidor			
		fabricante de camurças			
		peleiro			
		luveiro, etc.			
		arquitectura prática			
		escultura prática			
		pedreiro			
		telhados, etc.			
		tecedura			
		torcedura			
		trabalho, <i>como</i>			
		veludos, droguetes, etc.			
		tecidos			
		fabricação de chapéus			

Quadro 2.
Sistema figurado dos conhecimentos humanos (tábua do primeiro volume da Encyclopédie de Diderot e d'Alembert, Paris 1751): memória, razão e imaginação são as três faculdades da inteligência humana.

I. MEMÓRIA



II. RAZÃO

		metafísica geral, ou ontologia, ou ciência do Ser em geral, da possibilidade, da existência, da Duração, etc.				
		ciência de Deus		teologia natural	religião	
				teologia revelada	<i>donde por abuso</i> superstição	
				ciência dos espíritos benéficos e maléficos	divinação magia negra	
		pneumatologia ou ciência da alma		razoável		
				sensível		
		arte de pensar	apreensão juízo raciocínio e método	ciência das ideias ciência das proposições indução	demonstração	análise síntese
		subsídeos da memória	escritura impressão	artificial	alfabeto	
				arte de comunicar		ciência do instrumento do discurso
		ciência das qualidades do discurso	retórica		prosódia	
				geral		ciência do bem e do mal em geral, dos deveres em geral, da virtude, da necessidade de ser virtuoso, etc.
		particular	ciência das leis ou jurisprudência		política	
						natural
				econômica	comércio interno, externo, de terra, de mar	

filosofia

ciência do homem

lógica

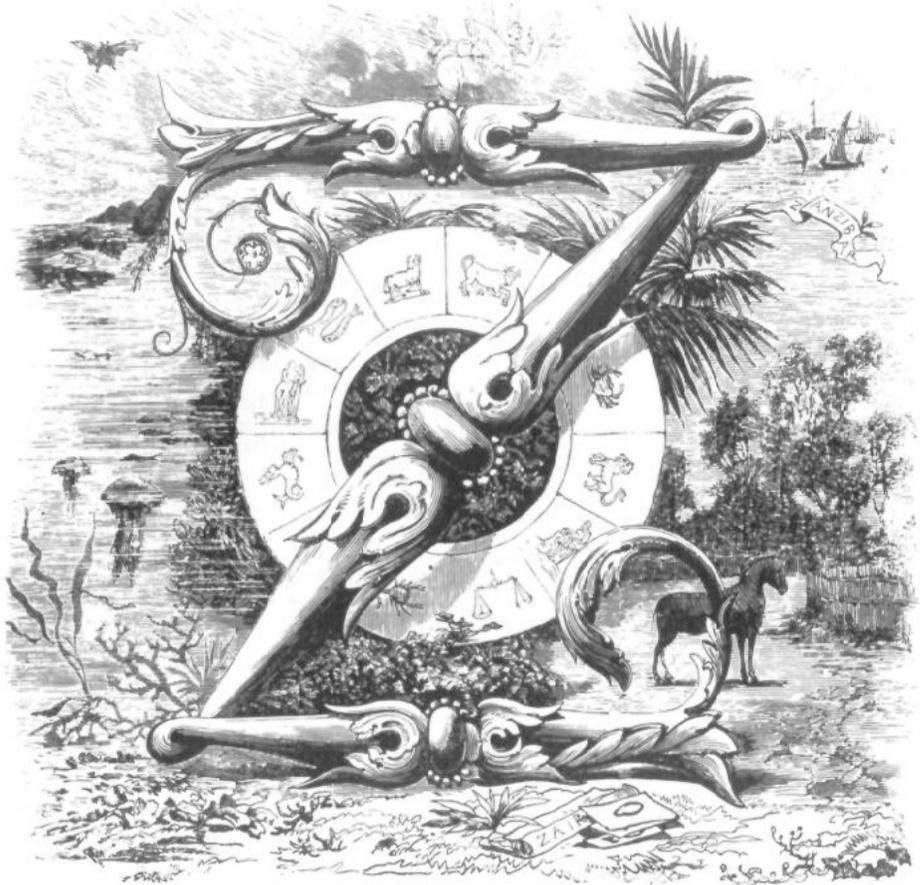
moral

filosofia	metafísica dos corpos ou física geral. Da extensão, da impenetrabilidade do movimento, do vazio, etc.					
	matemáticas	puras	aritmética	numérica álgebra	elementar infinitesimal	diferencial integral
geometria			elementar (arquitectura militar, tática) transcendente (teoria das curvas)			
mecânica		estática	<i>estática propriamente dita</i> hidrostática			
		dinâmica	dinâmica <i>propriamente dita</i> balística hidrodinâmica			hidráulica navegação arquitectura naval
mistas		astronomia	cosmografia	uranografia geografia hidrografia		
		geométrica	cronologia gnomônica			
ciência da natureza		físico-matemáticas	óptica	óptica <i>propriamente dita</i> diótrica, perspectiva catrótica		
			acústica			
			pneumática			
			arte das conjecturas, análises dos casos			
	zootomologia		anatomia	simplex comparada	higiene <i>propriamente dita</i> cosmética (ortopedia) atlética (ginástica)	
física particular	zootomologia	fisiologia	higiene patologia semeótica	dieta cirurgia farmácia		
		medicina	terapêutica			
	zoologia	veterinária				
		domesticação				
	caça					
		pesca				
	falcoaria					
		astronomia física, astrologia	astrologia judiciária astrologia física			
	meteorologia					
	cronologia	uranologia				
aerologia geologia hidrologia						
botânica	agricultura jardinagem					
mineralogia						
química	química <i>propriamente dita</i> metalurgia alquimia magia natural					

III. IMAGINAÇÃO

poesia	sacra profana	narrativa	poema épico madrigal epigrama romance	música	teórica prática instrumental vocal
		dramática	tragédia comédia ópera pastoral etc.	pintura escultura arquitectura civil corte	
		parabólica	alegorias		

Nas produções enciclopédicas oitocentistas, quando se faz apelo à Encyclopédie, invocando-a embora como precedente, tem-se o cuidado de assinalar as distâncias. (Entrada ilustrada do Grand Dictionnaire Larousse).



as disciplinas, segundo a ordem da árvore ou «sistema figurado». A classificação segundo as faculdades, das quais Diderot e d'Alembert corrigem a ordem (que em Bacon espelhava a ordem histórica na qual se teriam desenvolvido primeiro a memória, depois a imaginação, finalmente a razão) num sentido mais em conformidade com as operações do espírito [Alembert 1751, trad. it. p. 59] permite precisamente reportar tudo ao homem, pensar a enciclopédia como «um inventário materialista do cosmos considerado na sua relação com o homem» [Belaval 1969, p. 256]. Como dirá Diderot no artigo «*Encyclopédie*» [1755] «Somente a presença do homem torna interessante a existência dos seres» (trad. it. p. 498).

No fundo é este antropocentrismo que, independentemente da validade do critério psicológico que está na sua base, garantiu a persistência da árvore baconiana como esquema de classificação das ciências; a perspectiva naturalista e pragmática que isso pressupunha era, por outro lado, particularmente adequada para acolher as novas exigências de uma cultura científica e técnica.

isso pressupunha era por outro lado particularmente adequada para acolher as novas exigências de uma cultura científica e técnica.

Da árvore baconiana, que Chambers tinha consideravelmente modificado introduzindo, em particular, uma divisão do conhecimento em natural e científico por um lado, artificial e técnico por outro (cfr. quadro 1), mantém-se na *Encyclopédie* o esquema mais geral: divisão da história em civil e natural (à qual vem ligada a história sagrada); divisão da filosofia em ciência de Deus, da natureza e do homem; divisão da poesia em narrativa dramática e parabólica (cfr. quadro 2). Mas além da inversão da posição da imaginação e razão, é ao nível de cada uma das ciências que o plano se torna diferente, com uma maior difusão em certos ramos, sobretudo matemática e física, e o abandono ou o redimensionamento de outros. Assim, por exemplo, para a teologia, que d'Alembert explica porque razão não deve ser separada da filosofia [1751, trad. it. p. 54] e da qual Diderot ex-

plica a supressão falhada, dizendo tratar-se de uma ciência igualmente e mais vasta e curiosa do que a mitologia [1755, trad. it. p. 532].

A dimensão crítica, de renovação e de ruptura, da *Encyclopédie* manifesta-se também ao nível da árvore, mas existe evidentemente uma grande distância entre um quadro geral cujo carácter arbitrário é sublinhado pelos próprios enciclopedistas e cada uma das sistemáticas que se estabelecem nos vários sectores (por exemplo, a da medicina que se ficou a dever a Boerhaave). Acontece assim que sob a designação de filosofia, entendida evidentemente no sentido amplo que o termo possuía então, encontrava-se quer a metafísica geral quer a pirotecnia, e, sob o termo história, na rubrica memória, encontrava-se quer a história sagrada, quer a fabricação dos chapéus.

Além disso, a classificação está inevitavelmente atrasada em relação ao desenvolvimento de cada uma das ciências. Assim, por exemplo, numa obra na qual a economia política já está presente através dos artigos de Quesnay e Turgot, aquilo que constitui o seu objecto encontra-se disseminado sob as rubricas de moral, direito, política, comércio, e dois artigos («*Economie politique*» e «*Economie politique*», um de Rousseau e o outro de Boulanger) tratam do assunto segundo as acções tradicionais. Na base da árvore, efectivamente, pertencem às ciências do homem quer a lógica, quer a moral, que compreende a jurisprudência e, através da articulação económica e política desta, até o comércio.

Força de um quadro epistemológico que Diderot e d'Alembert estão bem decididos a fazer saltar, em particular desfrutando completamente das margens de liberdade oferecidas pela forma de dicionário ilustrado: «Um único artigo ilustrado sobre um determinado argumento de ciência ou de arte encerra em si mais substância que todas as possíveis divisões e subdivisões de termos gerais» [Alembert 1751, trad. it. p. 44].

Se a *Encyclopédie* é «máquina de guerra» além de obra de referência [cfr. Lough 1971, em particular as pp. 91 e sgg.], é-o também pela desa-

gregação que a ordem alfabética introduz na ordem do saber constituído, reduzido a uma multiplicidade de conhecimentos ligados entre si mais do que por uma sistemática das ciências (genealógica pelo menos) por uma ordem enciclopédica que é entendida como uma combinatória guiada decerto pela árvore, pelas disciplinas, pelos reenvios (cfr. mais adiante pg. 30) mas que garantia uma margem de liberdade inaudita aos autores, primeiro ainda que aos leitores.

Não é por acaso que as variações do «modelo» enciclopédico se vão verificar, antes ainda que sobre os conteúdos particulares, sobre o próprio estabelecimento de um género do qual a *Encyclopédie* é ponto de referência constante.

A começar pela *Britannica*, que inaugura a sua primeira edição (1768-71) falando da «loucura de tentar comunicar a ciência sob os vários termos técnicos dispostos por ordem alfabética» [*Encyclopaedia Britannica*, 1771, *Prefácio*], que tinha sido exactamente um dos meios com os quais os enciclopedistas tinham podido iludir as constricções dos esquemas ideológicos e disciplinares. E a crítica era acompanhada pelo ressurgir de uma ideia de ciência-disciplina como «série conexas de conclusões deduzidas de princípios auto-evidentes ou descobertos em precedência» [ibid.] em nome da qual vinham introduzidos na ordem alfabética verdadeiros tratados, ou melhor *digests*, que permanecerá uma característica das sucessivas edições da *Britannica*, até à nona (1875-89), verdadeiro monumento do saber vitoriano, cujos tratados fornecerão nalguns casos textos de base várias vezes reimpressos autonomamente [cfr. Einbinder 1964, p. 39]. A par destes tratados, a primeira edição da *Britannica* incluía artigos por vezes muito breves, de que é exemplo o «WOMAN: the female of man, See HOMO».

O carácter institucional que desde o início a *Britannica* soube conquistar, além do nível de colaborações que incluem nas sucessivas edições Walter Scott e Thomas De Quincey, Malthus e Ricardo, Mill e Macaulay, como veículo para toda a primeira metade do século XIX da informação

científica, não resultou nunca separado do programa de «contrariar a tendência daquela obra pestífera», acusada de ter semeado «as sementes da anarquia e do ateísmo», que era a *Encyclopédie* (dedicatória a Jorge III no suplemento à terceira edição da *Britannica*, 1801).

No que diz respeito à estrutura, apenas com a décima primeira edição (1910-11; a décima edição consiste apenas num suplemento em dez volumes publicado a partir de 1902), que passou desde então completamente para a posse de um grupo de editores americanos, a *Britannica* abandonou o sistema dos tratados disciplinares para assumir a forma léxicográfica (passou então de 17 mil para 40 mil verbetes) que manteve até à recente reestruturação. Deste ponto de vista, a *Britannica* pode ser considerada como o fiel da balança do oscilar da enciclopédia entre sistemática e empirismo, que segue com moderação no suceder-se agora plurisecular das suas edições.

Os primeiros decénios do século XIX foram indubitavelmente aqueles em que, na conjuntura post-revolucionária da época napoleónica e da Restauração, com mais intensidade foi sentido o alcance político de uma «máquina» que tinha introduzido no saber constituído, institucionalizado, a força das ideias novas.

O conde de Saint-Simon, antes de se voltar para planos de reorganização da sociedade europeia e para a sua utopia de uma sociedade industrial, procura fazer-se enciclopedista em termos que, em 1810, são evidentemente uma palavra de ordem internacional: «A enciclopédia do século XIX inspirará respeito e aderência pelas novas instituições...»; deverá «mudar completamente a orientação que os espíritos tiveram no decurso do século XVIII, orientação que era essencialmente revolucionária» [Saint-Simon 1810, ed. 1966 p. 330]. Os mesmos objectivos estabelecerá para si Augusto Comte no *Prospectus des travaux scientifiques nécessaires pour réorganiser la société* [1822], cuja publicação sem o nome do autor no terceiro *Cahier* do *Catéchisme des industriels* de Saint-Simon esteve na origem da ruptura entre os dois.

Neste texto juvenil se irá inspirar, na sua característica finalidade política, a epistemologia enciclopédica comtiana do *Cours de philosophie positive* [1830-42].

Será, porém, em Inglaterra que nasce, em 1818, um projecto de enciclopédia sistemática, cujo plano (diversamente da *Encyclopédie méthodique*, que se limitava a desfrutar do sucesso e dos materiais da de Diderot) estará declaradamente ligado à polémica contra o *Dictionnaire encyclopédique*, acusado não só pela ausência de um método que caracterize a sua tentativa de unificação das ciências, mas por ofender os interesses da humanidade, envenenando as fontes da educação e insinuando «princípios cépticos nas obras da ciência» [Coleridge 1818, ed. 1934 p. 53].

Trata-se da *Encyclopaedia Metropolitana*, em cujo projecto Coleridge pretendia, efectivamente, opor ao cepticismo da *Encyclopédie* uma construção baseada no «método», entendido como conformidade a uma série de pressupostos, dentre os quais o primeiro era «expor artes e ciências na sua harmonia filosófica, ensinar a filosofia em conjunto com a moral e defender a moral com a religião revelada» [ibid., pp. 54-55].

Adequado a esta perspectiva estava um programa enciclopédico que, realizado apenas em parte (serão publicados vinte e oito volumes entre 1817 e 1845, os quais, porém, graças à ordem temática, poderão ser reeditados a partir de 1849 numa «Cabinet edition»), representa a extrema oscilação no sentido sistemático do modelo enciclopédico, nesta fase em que os pressupostos ideológicos invadem a própria estrutura do género.

O plano da enciclopédia (cfr. quadro 3) seguia, nas intenções de Coleridge, parcialmente modificadas pelos editores, uma classificação das ciências baseada essencialmente na divisão em ciências puras, representando «puros actos da mente» [ibid. p. 55] e ciências mistas e aplicadas. Às primeiras pertenciam as ciências formais (gramática, lógica, retórica e matemáticas) e reais (moral e metafísica, direito, política, teologia); às segundas mecânica (compreendendo astronomia e ciências da terra),

«filosofia experimental», belas-artes, artes úteis, história natural e suas aplicações. Seguiam-se divisões dedicadas à história e biografia, geografia e uma divisão lexicográfica, com um índice alfabético destinado a responder às exigências de consulta sem interferir com a «ordem filosófica» predominante.

À árvore baconiana, baseada num critério antropocêntrico das faculdades do entendimento, que deixava todas as margens para um confronto sempre renovado com o mundo, Coleridge substitui uma hierarquia entre as ciências que são portadoras de «verdade», que existem apenas na e pela mente e as outras, com base num conceito de razão, contraposta a intelecto, que ele tinha colhido em parte em Kant, mas mais ainda em Jacobi e em Schelling [cfr. Lovejoy 1948, p. 254].

Para lá da declarada preocupação pedagógica que leva Coleridge a fazer preceder na ordem gramática, lógica e retórica (ainda um eco do «trívio» medieval!), o importante é que a sua classificação leva a conferir o mesmo estatuto de ciências puras à matemática por um lado e à moral, ao direito e à política por outro, que se configuram portanto como puramente dedutivas «relações de coisas que existem necessariamente, como pré-determinadas na própria mente por uma verdade». Estabelecia-se assim uma hierarquia nítida entre aquilo que «deve ser» e aquilo que simplesmente «é», à qual é estritamente funcional a forma da enciclopédia sistemática.

Uma proposição análoga da teologia positiva e do direito positivo como ramos de uma ciência transcendental, derivada do idealismo kantiano e de Schelling, surge na introdução a uma outra grande enciclopédia que ficou incompleta, a maior das que foram produzidas na Alemanha no século XIX: a *Allgemeine Encyclopädie der Wissenschaften und Künste* de Ersch e Gruber, da qual sairão entre 1819 até 1890 167 partes em 97 volumes (o artigo «Griechenland» ocupa 3668 páginas nos volumes LXXX-LXXXVII).

No ensaio introdutivo *Über encyclopädisches Studium* [1819], Gruber encara o problema da

Quadro 3

Plano da Encyclopaedia Metropolitana, como foi publicado na primeira edição [1817-45; de Snyder 1934, em frente a p. 71]. Em Coleridge o retorno a uma ordem metódico-disciplinar aparece em aberta polémica com a Encyclopédie de Diderot e d'Alembert.

Ciências puras 2 vols.	formais	gramática universal e filologia, ou as formas das línguas lógicas, particular e universal, ou as formas dos conceitos e as suas combinações matemática (geometria, aritmética, álgebra, etc), ou as formas e construções de figura e número
	reais	metafísica, ou os princípios e as condições universais da experiência; objecto, a realidade do conhecimento especulativo em geral moral, ou os princípios e as condições da coincidência da vontade individual com a razão universal; objecto, a Realidade do conhecimento prático (depois, a um nível inferior, a Política e Lei humana) teologia, ou a união de ambas aplicadas a Deus, a Realidade Suprema

PRIMEIRA DIVISÃO

Ciências mistas e aplicadas 6 vols.	mistas	mecânica hidrostática pneumática óptica astronomia	
	aplicadas	I. filosofia experimental	magnetismo electricidade, compreendendo galvanismo química luz calor cor meteorologia
		II. belas artes	poesia, introduzida pela psicologia pintura música escultura arquitectura
		III. artes úteis	agricultura, introduzida pela economia política comércio manufactura
		IV. história natural	introduzida pela filosofia em sentido lato inanimada: cristalografia, geologia, minerologia insensíveis: fitonomia, botânica animada: zoologia
V. aplicações da história natural	anatomia cirurgia matéria médica farmácia medicina		

SEGUNDA DIVISÃO

Biográfica e histórica
8 vols.

Biografia ordenada cronologicamente, entremeada de capítulos introdutivos de história nacional, geografia política e cronologia, acompanhada dos mapas e cartas correspondentes.

TERCEIRA DIVISÃO

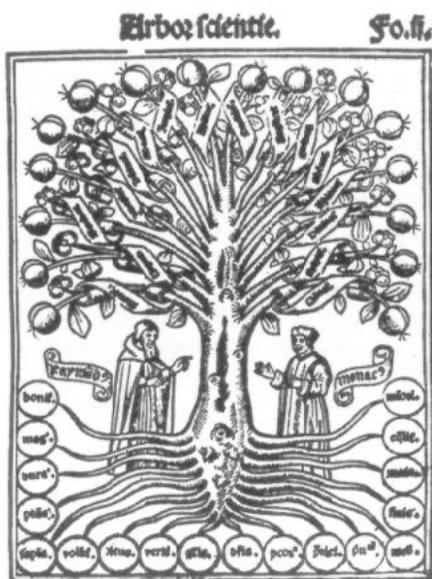
Miscelânea
e lexicografia
8 vols.

Alfabetica, miscelânea e suplementar, contendo um dicionário completo de geografia, e também um léxico filosófico e etimológico da língua inglesa, ou a história das palavras inglesas. As citações ordenadas segundo a data de publicação das obras das quais são escolhidas, mas também com a maior atenção à beleza ou ao valor absoluto das passagens escolhidas, que coincide com o mais elevado fito de adquirir uma clara compreensão dos significados originais e adquiridos por cada palavra.

QUARTA DIVISÃO

Índice

Guia completo para toda a obra. Aqui se encontrarão por ordem alfabética os nomes ingleses correntes e aqueles que são científicos, de cada objecto da história natural.



O esquema arborescente de R. Lull traduz a extraordinária coerência de um saber que apenas pode ser revelado.

classificação das ciências, que organiza em ciências da natureza, ciências do homem e ciência transcendental, integrando nesta tripartição aquilo que no esquema baconiano da *Encyclopédie* eram as ciências da memória e subsumindo as da imaginação numa antropologia particularmente desenvolvida [p. XVII]. Todavia, este elaborado sistema não se projecta num ordenamento metódico da enciclopédia. É declarado explicitamente que a ordem alfabética corresponde à situação da universidade: se «a universidade e a enciclopédia geral visam o mesmo fim», dificilmente a primeira é comparável, na actuação de professores e alunos a uma enciclopédia sistemática [*ibid.*, p. IX]; mas também, dir-se-ia, não é estranha a uma situação geral de «crise de todas as ciências fundamentais» sobre as quais Gruber se detém, analisando as suas manifestações numa longa nota conclusiva [*ibid.*, p. LI].

Para além deste incompleto monumento da cultura académica alemã, vem-nos da Alemanha oitocentista a fórmula de um tipo de enciclopédia que se afasta dos grandes debates ideológicos e políticos para fornecer uma base de documentação elementar a um vasto público de cultura média: o «*Konversations-Lexicon*», que foi originariamente de pequenas dimensões e formato, mas que depois se foi aproximando dos dicionários enciclopédicos produzidos nos outros países, influenciando por sua vez, não só pelo tipo de público ao qual era destinado, mas pelas suas características redactoriais, uma vasta gama de produções enciclopédicas ainda hoje correntes.

Ligado ao nome do editor Brockhaus, que reergueu no início do século XIX a empresa de Löbel, imitado na Alemanha (*Meyers — e Herders-Konversationslexicon*), retomado nos Estados Unidos (*The Encyclopedia Americana* de 1839-47 é uma adaptação da sétima edição da *Brockhaus*) e em Inglaterra (a *Chamber's Encyclopaedia* de 1860-68 adapta a décima edição), a *Conversation-Lexicon* (a grafia varia com o grau de nacionalismo e ao termo cola-se, ao longo dos tempos, como sinónimo o de *Real-Encyclopädie*) teve sobretudo uma

função prática de informação mais do que organizativa do saber, segundo um esquema que tende para a forma completa do dicionário, e que está na base de produções enciclopédicas divulgativas, com maiores ou menores pretensões.

Desde então, nas produções enciclopédicas oitocentistas, quando se faz apelo à *Encyclopédie*, invocando-a talvez como precedente, tem-se o cuidado de assinalar as distâncias: tratar-se-á de reasumir todos os conhecimentos humanos, mas sem «a pretensão de revolver o mundo com o atirar-lhe ideias novas», como se exprime Pierre Larousse [1866, p. XV] no prefácio do seu *Grand Dictionnaire Universel du XIXe siècle* [1866-76]. Sobre a concatenação, prevalece o conhecimento pontual, que o dicionário universal satisfaz compreendendo «tudo aquilo que foi dito, feito, escrito, imaginado, descoberto, inventado» [*ibid.*].

E uma outra grande obra do século XVIII francês, a *Grande Encyclopédie* [1886-1902], declara no Préface que «no século XVIII, numa época a um tempo destrutiva e construtiva, a enciclopédia deveria ser ao mesmo tempo uma arma de combate para destruir e uma cátedra de doutrina para construir; na nossa época intermédia e totalmente de transição, a enciclopédia deve ser uma obra de exposição». «Uma enciclopédia deve ser o inventário exacto e preciso dos factos conhecidos e das doutrinas aceites ou em discussão na altura do seu aparecimento» [1886, I, p. IX].

Derivada desta tomada de posição de objectividade, exaustão, imparcialidade, está a classificação das ciências de Comte, na qual a *Grande Encyclopédie* declara expressamente inspirar-se e é apreciada sobretudo pelo seu carácter histórico [*ibid.*, pp. VII-VIII]. Em relação à árvore da *Encyclopédie*, brevemente evocada a propósito do tipo de coordenação a adoptar, a classificação comtiana (matemáticas, física geral, física terrestre, química, biologia, sociologia) absolve todavia sobretudo uma função na construção da obra, implantada a partir do estabelecimento de uma lista das ciências gerais e posteriormente daquelas ciências especiais que dela derivam [*ibid.*, p. XV]. A classificação das

ciências serve em suma para classificar os factos gerais [*ibid.*, p. V].

O mesmo aspecto de registo objectivo e exaustivo continuarão a ter no fundo as grandes enciclopédias nacionais da primeira metade do século XIX, desde a espanhola *Enciclopedia universal ilustrada europeo-americana*, dita Espasa [1905-30], até a *Enciclopedia Italiana* Treccani [1929-39], que neste sentido se pode considerar como a última das grandes realizações enciclopédicas do tipo oitocentista.

É de notar a propósito que o primeiro projecto de uma grande *Enciclopedia nazionale* projectado desde 1919 por Fernando Martini, tentativa falhada que esteve porém na origem da realização da obra por parte de Giovanni Gentile, foi concebido num âmbito cultural estranho, senão hostil ao neo-idealismo. Confiando a sua realização em 1922 ao editor Formiggini, o projecto Martini enquadrava-se numa actividade que tinha produzido entre outras coisas a positivista «*Rivista di Filosofia*» e que tinha tendência a atribuir-lhe a mesma função de unificação das diversas tendências culturais italianas, sem privilegiar nenhuma delas, mas paradoxalmente — à luz dos desenvolvimentos posteriores — com um preconceito de facto negativo em relação ao neo-idealismo [cfr. Turi 1972, pp. 102 e 108-11].

A realização da *Enciclopedia Italiana* por parte de Gentile retomou na realidade, como o próprio Formiggini teve razão em observar no momento em que, afastado do projecto, apresentava a sua *Enciclopedia delle Enciclopedie*, aquela perspectiva que lhe tinha sido reprovada «de querer ser um espelho fiel de todas as correntes do pensamento dignas de consideração, sem sujeitar a obra a uma tendência particular» [cit. *ibid.*, p. 114 nota] que agora servia muito bem o objectivo de organizar e unir à nova ordem todas as forças culturais do país, de estabelecer em suma uma hegemonia cultural sobre intelectuais de proveniência variada.

Gentile escreverá no prefácio que «o facto de tantos e pode dizer-se quase todos os estudiosos de cada escola e direcção, homens de letras, de ciên-

cias e artistas, se terem pela primeira vez posto de acordo não sobre uma ideia a acalantar, mas sobre um trabalho a realizar... esta grande concórdia moral dos escritores italianos é o primeiro e não o menos importante fruto que a Enciclopédia poderia produzir a favor da educação nacional» [1929, p. XIII]. É este desígnio propriamente político de organização cultural que caracteriza a realização da *Enciclopedia italiana*, que dita a perspectiva da obra, sobre cujas características de «ecletismo racional» e «escrupulosa imparcialidade» insiste longamente o prefácio.

Uma enciclopédia, escreve Gentile, não é um livro, e não é uma biblioteca: «tem da biblioteca a multiplicidade, ou antes a universalidade das matérias e dos autores; mas deve também ter de qualquer modo a unidade do livro». Propõe para este que é o problema constitutivo da enciclopédia uma solução organizativa que é idêntica à função política da obra: a *concordia discors* dos colaboradores, cujo recurso à história será a justificação, a racionalização. Muito distante neste aspecto da *Encyclopédie*, e mais perto ao contrário das enciclopédias positivistas, a *Enciclopedia italiana* não procura a unidade numa sistemática que, provisória e arbitrária, garanta a ligação dos conhecimentos, mas na adopção do método histórico «em cada um dos artigos bem como no sistema geral»; método histórico considerado como a ordem na qual as várias doutrinas são possíveis, não obstante as suas divergências: «A mesma grande imparcialidade da história, na qual nada existe que não tenha a sua razão de ser» [*ibid.*, p. XV].

Tautologia tardo-hegeliana que, em nome da conciliação e do antidogmatismo, absolve declaradamente a tarefa de recolher os «escritores das mais variadas mentalidades», a fim de produzir uma cultura para «a classe dirigente e elevada», prescindindo em última análise de uma reflexão sobre as próprias condições de produção do saber, e até daquele problema da classificação das ciências que tinha caracterizado a reflexão enciclopédica dos princípios do século XIX idealista e romântico. As secções nas quais foi organizado o



Frontispício da *Encyclopédie* de Alsted, edição de 1630.

trabalho redactorial correspondiam a uma divisão disciplinar da qual é desnecessário sublinhar o carácter institucional.

Precisamente neste aderir a estruturas institucionais, embora sem impor um monolitismo ideológico que no caso da *Enciclopedia italiana* era pelo contrário programaticamente excluído, a enciclopédia trai em grande parte as suas origens. O trabalho de informação, desvinculado de uma reflexão sobre a natureza e sobre as condições de produção do saber, veicula mais ou menos abertamente as ideologias implícitas nas próprias condições em que a enciclopédia é realizada. No espelhamento das estruturas perde-se o problema da conciliação de uma ordem, de uma concatenação com o proceder variado e imprevisível dos conhecimentos.

Contra este domínio da informação, «obra pia», mas, poder-se-ia acrescentar, não desinteressada, assumida pelas grandes enciclopédias do século XX (as novas edições da *Britannica* e do *Brockhaus*, a *Enciclopedia universal* espanhola, a *Italiana* e a *Soviética*) Lucien Febvre propunha um discurso diferente, com a intenção de fazer compreender mais do que fazer conhecer, e organizava a *Encyclopédie française* [1935-66] segundo um plano temático que realizava um círculo completo do horizonte no centro do qual colocava o homem, e que interessa, mais do que pelo seu valor sistemático, pela eficácia com a qual volta a propor, reagindo no sentido oposto ao da redução da enciclopédia a reportório, uma visão autenticamente enciclopédica. Da «enxárcia mental» à matéria e energia, à vida e ao mundo vivo., ao Homem físico e à História, e depois, «forjados pelo Homem mas voltando-se muitas vezes contra ele, os instrumentos de dominação e de exploração do universo que o circunda»: o Estado, o Sistema económico, a Vida mental, as Artes e literaturas, as Religiões e filosofias, até à Máquina, a «enxárcia material» que fecha o ciclo, o projecto de Lucien Febvre abarca «aquilo que vive, age, pensa e é pensado hoje» [Febvre 1934].

Este retorno ao ciclo, este abandono da informação pela informação assinala provavelmente a primeira manifestação importante de uma crise do gênero no modo como se tinha vindo a estabelecer na segunda metade do século XIX e nos primeiros decênios do século XX. (Mas já em 1930, a *Encyclopaedia of the social Sciences* [1930-35], ordenada alfabeticamente, tinha renovado parcialmente o gênero embora num sector particular com uma escolha selectiva dos temas a tratar em artigos de tipo ensaístico, tendência esta ulteriormente reforçada na *International Encyclopedia of the Social Sciences* que lhe sucedeu em 1968). Uma crise da qual somente hoje em dia, quando todavia continua a produção de enciclopédias e dicionários de toda a espécie e para todo o público, se está em condições de tomar plena consciência, para a levar eventualmente até às suas consequências lógicas.

Ciência unificada e integração enciclopédica

Nos mesmos anos em que a recusa de Lucien Febvre de seguir o esquema do reportório, de simples dicionário, em que se tinha convertido o gênero enciclopédico, o levava à tentativa de restabelecer um «espírito crítico demissionário» [1934, p. 1.04/13], a enciclopédia era proposta como o «modelo» das ciências no quadro de um movimento do pensamento que visava uma integração lógico-empírica na ciência e na filosofia [cfr. Neurath 1938, trad. it. pp. 20-21].

Em 1935, em Paris, no Congresso internacional de Filosofia científica realizado na Sorbonne, Neurath afirmava que «do ponto de vista do empirismo científico, não é a noção de sistema mas a noção de enciclopédia que nos oferece o verdadeiro modelo da ciência considerada no seu conjunto.» [1935, p. 55]. Tese que rebatia no ano seguinte num artigo da «Revue de Synthèse» [1936], e em seguida no citado ensaio de abertura da *International Encyclopedia of Unified Science* [1938]: «a forma completa antecipada do sistema opõe-se à



O bosque luliano é substituído em Bacon pelo labirinto, pela selva, na qual o homem deve abrir-se o caminho. (Na gravura, frontispício da edição de 1676 da *Sylva sylvarum*).

acentuada forma incompleta de uma enciclopédia» (trad. it. p. 27).

Falando de enciclopédia como «modelo», Neurath não se referia naturalmente às enciclopédias tipo reportório, aquelas que, como dizia, dão uma «síntese retrospectiva» do saber, ligada ainda por cima às necessidades de cada país, em relação às quais a enciclopédia internacional, cuja realização propunha, se destinava a mostrar «a larga e profunda unidade da ideia geral de ciência», [1935, p. 55]. Ao considerar a enciclopédia como «o próprio terreno em que vive a ciência», ele referia-se explicitamente a d'Alembert [1936, p. 201], colocava-se numa linha de continuidade com a *Encyclopédie*, contra os «grandes sistemas panorâmicos da filosofia idealista» [1938, trad. it. pp. 7 e 12].

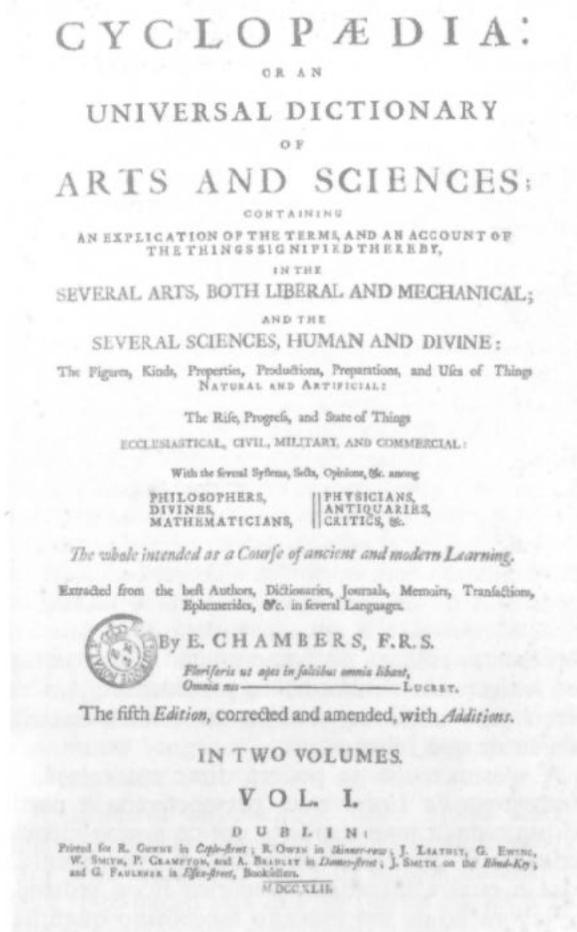
Todavia, mais do que a respeito do empirismo dos enciclopedistas, a quem era estranho um «amplo conceito de logicismo» e aos quais Neurath se liga essencialmente como a «importantes exemplos de cooperação organizada» [*ibid.*, p. 7], o sentido do projecto da *International Encyclopedia of Unified Science* resultará completamente da posição que Neurath e os outros assumem relativamente a Leibniz, do qual afirmam também uma filiação [1935, p. 58].

O empirismo lógico devia efectivamente encontrar grandes motivos de interesse num pensador que «foi o primeiro e o último entre os grandes filósofos que se propôs seriamente encontrar um cálculo universal adequado a todo o progresso científico», projectando «um logicismo universal de todo o pensamento humano por meio de um cálculo e de uma terminologia gerais». Se, porém, deste ponto de vista, Neurath reconhecia em Leibniz um precedente, o seu empirismo não podia senão ser rejeitado pelo facto de «Leibniz, como outros racionalistas, procurar a priori o sistema da ciência e a sua chave lógica» [1938, trad. it. pp. 21-22].

Entre o empirismo desinteressado na lógica da *Encyclopédie* e o logicismo orientado para o sistema de Leibniz, a *International Encyclopedia of Unified Science* procura o seu próprio caminho.

Naturalmente, a procura de uma «síntese lógica da ciência» [*ibid.*, p. 13] é um problema que as enciclopédias nunca tinham encarado: nas enciclopédias precedentes, escreve Niels Bohr [1938] «dava-se mais importância ao estado completo do resumo sobre a actual situação do conhecimento do que à clarificação da metodologia científica» (trad. it. p. 35). Mas a tentativa de conciliar esta preocupação lógica e metodológica com uma forma enciclopédica entendida como perfeitamente capaz de responder às exigências de uma exposição da ciência que, opondo-se ao «pseudo-racionalismo» de todas as filosofias «centralistas», não antecipasse de algum modo a sua sistemattzação geral [Neurath 1935, p. 56], devia defrontar-se com sérias dificuldades.

A unificação do material pertencente ao conjunto das actividades científicas devia acontecer, segundo Neurath, sob a forma de uma série de monografias, a começar pelos dois volumes de introdução contendo uma vintena de opúsculos dedicados aos «fundamentos da unidade da ciência». Estes dois volumes, os únicos que saíram completos da *International Encyclopedia of Unified Science*, representavam como que o «coração» de uma «cebola», e deviam ser seguidos por um primeiro «estrato» dedicado aos problemas da sistematização nas diferentes ciências e na ciência unificada. Os outros estratos deveriam tratar de problemas mais específicos, sem uma rígida planificação preventiva [Neurath 1938, trad. it. pp. 31-32]. Ora, no núcleo central da obra o projecto articula-se e especifica-se numa análise dos fundamentos lógicos das ciências (Carnap sobre a lógica e a matemática, Nagel sobre a teoria da probabilidade, Dewey sobre a teoria da valoração, Hempel sobre a formação dos conceitos na ciência empírica, o próprio Neurath sobre as ciências sociais) acompanhada por sínteses históricas que, além de traçarem a história do empirismo lógico (Joergensen), ilustram o carácter contingente e histórico da investigação científica (Kuhn sobre a estrutura das revoluções científicas). Nunca se chega, porém, àqueles estudos particulares que Neurath



Chambers modifica consideravelmente a árvore baconiana, introduzindo, em particular, uma divisão do conhecimento em natural e científico, por um lado, artificial e técnico, por outro.

tinha previsto como sendo os estratos externos da «cebola».

Certamente que a falhada realização do programa da *International Encyclopedia of Unified Science* se ficou a dever à crise do positivismo lógico do estilo *Wiener Kreis*, mas é necessário também observar que já à partida o reconhecimento de uma profunda homologia do esquema enciclopédico em relação ao proceder concreto da investigação científica não impediu a adopção de um procedimento que, com vista numa unificação lógica da linguagem, partia dos fundamentos para admitir apenas num segundo tempo os conhecimentos. Permanecia assim por resolver, também naquele que se pode considerar como o projecto mais avançado de uma enciclopédia filosófica, o problema estritamente enciclopédico: a unificação da ciência não levava à concatenação dos conhecimentos.

Não é de surpreender, pois, que a tentativa do empirismo lógico tenha ficado sem influência sobre a integração enciclopédica que foi praticada seguidamente, sobre a linha da totalização dos conhecimentos mais do que sobre a da unificação da ciência.

A integração enciclopédica tem, porém, tendência nos últimos decénios a colocar-se em termos de certa maneira diferentes dos do dicionário oitocentista, depósito de conhecimentos pontuais e desarticulados. Evidentemente, a insatisfação de Lucien Febvre transmitiu-se a um largo sector de um público cujas exigências mudaram, que reclama mais uma orientação sobre conceitos e problemas e não uma massa de informações gerais para cuja obtenção dispõe de outros instrumentos de informação mais actualizados, por força das circunstâncias.

Mas existe também e sobretudo uma concepção diferente do trabalho científico, que já não se enquadra na ideia de um progresso da ciência desenvolvendo-se cumulativamente dentro de âmbitos institucionais (disciplinares) determinados, que ditam com a sua presença os próprios quadros da transmissão do saber. Concepção à qual, a custo

da contradição fundamental que vimos atrás, mas também com indubitável eficácia, tinha respondido a fórmula enciclopédica desde Diderot e d' Alembert em diante.

Nas duas grandes enciclopédias de renome internacional que foram publicadas neste após-guerra, a décima quinta edição da *Britannica* [1974] — mais uma vez sintomática das variações do género — e a francesa *Encyclopaedia Universalis*, estes dois aspectos das novas exigências do público e de uma diferente atitude em relação ao saber científico produziram interessantes modificações no «modelo» enciclopédico, embora sem se afastar de um tipo de integração enciclopédica tradicional.

A introdução a *nível de projecto* da décima quinta edição da *Encyclopaedia Britannica* de uma organização tópica (isto é, segundo um esquema geral de organização do conhecimento humano) dos artigos fundamentais (os 4207 contidos na secção designada *Macropaedia*, dezanove volumes em trinta) está ligada à intenção dos autores de se adequarem ao estado do conhecimento e do saber do século XX, pré-determinando os artigos, o seu tamanho e as suas relações, por oposição ao procedimento por listas alfabéticas disciplinares, adoptado nas edições precedentes [Adler 1974, pp. 5-7].

Naquilo que diz respeito à utilização, sem renunciar a um tipo de consulta por assuntos específicos (à qual se destina uma parte lexical que é ao mesmo tempo um índice geral, a *Micropaedia*, dez volumes), a nova *Britannica* procura responder à exigência de estudar fora da ordem alfabética divisões inteiras do conhecimento humano, campos inteiros do saber, e para tal fim propõe como guia o ordenamento tópico que tinha surgido na fase de projecto: *table of intents* que se transforma, tendo em conta as modificações verificadas durante a sua realização, numa *table of contents* [ibid., p. 7].

O índice geral alfabético das edições precedentes é substituído, ou melhor, é acompanhado pela ordem tópica de uma *Outline of knowledge* concebida como «círculo do saber» e representada numa

série de diagramas (cfr. fig. 1). As dez partes em que a *Outline* está dividida, desde a matéria e energia aos ramos do saber, são como sectores de um círculo que pode rodar em torno do seu próprio centro, modificando, se não a posição respectiva dos sectores, a sua ordem de interesse, ou colocando um deles no centro. As primeiras nove partes cobrem no seu conjunto o conhecimento da natureza, do homem e da sociedade, das instituições e da sua história. A décima, que resulta portanto sobreordenada às outras, cobre natureza, métodos, problemas e história das disciplinas das quais as partes I-IX dão os conteúdos, mais três divisões que lhe pertencem exclusivamente: lógica, matemática e filosofia.

À parte a funcionalidade prática desta inovação (é necessário passar da *Micropaedia* à *Macropaedia* se se quiser consultar a enciclopédia sobre alguns pontos específicos, e da *Propaedia* à *Macropaedia* para o estudo de um sector inteiro) e não contando com os óbvios e de resto declarados elementos de arbítrio que comporta a ordem tópica, é claro que a nova estrutura da *Britannica* representa, embora no compromisso com o carácter lexicográfico das edições precedentes, um esforço para responder à crise do modelo enciclopédico de que falámos.

A mesma coisa se poderá dizer em relação à *Encyclopaedia Universalis*, perspectivada a partir de uma ainda mais explícita crítica a uma ciência reduzida ao proliferar de pesquisas experimentais para a qual a investigação teórica ficou reduzida à elaboração de um ingénua modelismo quantitativo [Thom 1973, p. 7].

Também na *Universalis*, como na nova edição da *Britannica*, a parte léxica é desanexada e reduzida aos três volumes de um *thesaurus* que serve igualmente de índice, o número de artigos é relativamente reduzido (são cerca de dezanove mil) e mais ainda do que na *Britannica* o tipo de exposição tende a ser mais problemático do que sistemático-informativo.

E sobretudo, a *Universalis* apresenta também uma tentativa de solução para o tradicional pro-

blema da concatenação enciclopédica, que se traduz no *Organum*, numa série de *tableaux de relations* [Encyclopaedia Universalis 1968-75, vol. XVII, pp. 595-96] com os quais não se pretende fornecer nem a «estrutura do saber nem qualquer estrutura objectiva do mundo», mas apenas sugerir relações entre conceitos. Numa situação na qual «nenhum modelo e nenhuma imagem, mais ou menos estável do saber pode ser validamente proposta» os *tableaux* não representam sistemas, mas tão-só exemplos estratégicos de um «jogo combinatorio» pelo qual são associados aos conceitos, elementos de sinalização que designam a sua modalidade (formal, operatória, objectiva) e indicam o tipo de relação existente (implicação, implicação recíproca, relação indicial e relação de método).

Cria-se assim a possibilidade de «navegar» em todos os sentidos prescindindo dos âmbitos disciplinares, a partir de conceitos que se encontram em diferentes níveis lógicos e que podem ser ligados entre si talvez «por uma relação aleatória ou contingente... que surge por associação mnemónica, em virtude da probabilidade cultural ou por afinidade semântica» [*ibid.*, p. 596]. O que não está muito longe de dizer-se que tudo pode ser ligado a tudo...

A tentativa assemelha-se deste modo mais a uma curiosidade lúdica do que a um guia efectivo para uma circulação entre os artigos da enciclopédia, circulação essa que no fim de contas é melhor assegurada pela abundância e pela argúcia dos reenvios anexos a cada artigo.

No fim de contas, se na *Britannica* a procura de um novo modo de realização e de utilização da enciclopédia se limita a registar certos aspectos e exigências do mundo do saber contemporâneo, na *Universalis* a recusa do velho cientismo, de um «rigor sistemático» que poderia reintroduzir uma «hierarquia ordenada» [*ibid.*, p. 595], conduz à declarada impossibilidade de construir uma rede do saber.

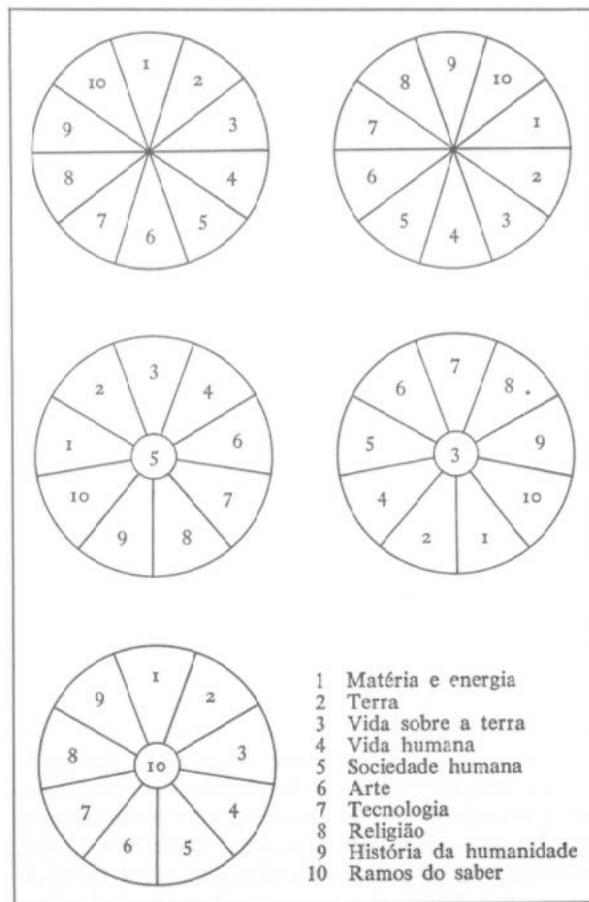


Figura 1. Círculo do saber segundo a 15.ª edição da Encyclopaedia Britannica. Os diagramas representam ordenamentos possíveis das partes em que se subdivide a Outline Knowledge, apresentação tópica dos conteúdos dos artigos da Macropaedia (reproduzido na Propaedia, p. 6).

A pesquisa enciclopédica e a rede do saber

Afrontar de modo radical o problema da contradição entre um saber em evolução e a sua organização, se por um lado exclui, na enciclopédia, a pura e simples reprodução da ordem disciplinar — e por outro lado a ambição de proceder a uma unificação lógica das linguagens científicas — não pode deixar de partir de um exame crítico dos modos em que se articula num dado momento e numa dada situação cultural o próprio saber.

A enciclopédia que não queira limitar-se a ser um «inventário», deverá necessariamente participar da natureza crítica e selectiva da investigação retomando assim a inspiração originária do *Dictionnaire raisonné*. É difícil pensar hoje realmente em produções enciclopédicas que se limitem fielmente a inventariar o mundo, o mundo real e o do saber, salvo para recomençar sempre desde o início o esforço de uma perpétua e vã actualização.

Como todas as pesquisas, também a enciclopédia é obviamente orientada e contribui para a determinação dos resultados: representa, ou deveria representar o momento em que alguma das hipóteses — sobre a natureza do saber, sobre as suas articulações práticas, sobre a sua produção e transmissão em determinadas condições históricas, sobre a própria possibilidade de relevar as suas coordenadas mais significativas, sobre o melhor modo, enfim, de apresentar uma reprodução que será talvez uma intervenção — se confrontam com um conjunto de práticas que se apresentam, mesmo quando pretendem ser rigorosamente científicas, com uma insuprível conotação ideológica, inseparável da sua colocação institucional.

Na realidade, entendida deste modo, a pesquisa prefigura já a organização da enciclopédia, da mesma maneira que escolher o que se quer fazer figurar num mapa equivale a desenhá-lo.

As práticas disciplinares com a sua estrutura organizativa (que se concretiza em instituições de ensino ou de investigação dotadas de mecanismos de produção e reprodução especializadas, tendo

às costas tradições plurisseculares das quais trazem métodos e linguagens dotadas da sua específica, se bem que relativa, autonomia) representam o universo com o qual nos devemos necessariamente confrontar, ainda que o objectivo seja o de uma integração que vá para além das disciplinas, se não mesmo o de uma unificação das ciências.

Esta está indubitavelmente ainda longínqua e provavelmente o único modo em que é e será ainda por muito tempo concebível é a colaboração que se verifica na própria realização de pesquisa, aquela cooperação organizada que, como se viu, Neurath apreciava nos *encyclopedistes*. Permanece contudo, como constitutivo do projecto enciclopédico, o desígnio de garantir a concatenação dos conhecimentos aquele desígnio que nas enciclopédias setecentistas se traduzia no desenho da árvore do saber; e que hoje se é levado a conceder mais como uma rede, ou como um mapa no qual se concretize o conjunto das hipóteses que emergiram no decorrer da pesquisa e verificadas na realização prática da obra.

É claro que isto não equivale à reprodução de uma ordem do saber nem muito menos de uma ordem do mundo: rede esfarrapada, mapa lacunar, ela será privada de centro, não proporá uma ordem de determinação geral das coisas, assim como recusará qualquer hierarquia na ordem dos conhecimentos. Esta representação, cujos elementos se situam evidentemente a níveis lógicos diferentes, pertencem a contextos teóricos e práticos distintos, só é possível enquanto não propõe senão sinais alusivos a temas e problemas mais ou menos conceptualizados, entre os quais se dão ou não se dão ligações possíveis, é mais ou menos imediata a transição, aparece mais ou menos necessária a troca.

O mapa não é, como dissémos, um decalque: «Se o mapa se opõe ao decalque é porque está completamente voltado para uma experimentação tomada sobre o real» [Deleuze e Guatari 1976, trad. it. p. 39]. Não é portanto a impressão de qualquer coisa que exista estavelmente de fora, mas antes um registo provisório e parcial de uma situação

destinada a evoluir, onde as características do objecto observado contam tanto quanto as interferências. O esquema da árvore da ciência ou dos conhecimentos incluía um princípio hierárquico: hierarquia divina em Lull, hierarquia das ciências a partir de uma metafísica em Descartes ou das faculdades do intelecto humano em Bacon e na *Encyclopédie*; e também, inversamente, «admitir o primado das estruturas hierárquicas conduz a privilegiar as estruturas arborescentes» [Rosenstiehl e Petitot 1974, p. 42]. Mas a árvore é também um sistema arbitrário: viu-se como d'Alembert convidava a não sobrevalorizar a importância do sistema em relação a cada um dos artigos, e sobretudo quão pouco a árvore correspondia à concatenação efectiva de conhecimentos que davam mergulhos de ramo para ramo. A hierarquia reduzia-se neste caso à do sujeito, deixado livre de se deslocar pelos ramos de uma organização que se supunha conforme às suas faculdades.

A rede, além de abolir a hierarquia, reduz o arbítrio de uma representação centrada. O próprio d'Alembert o tinha compreendido, quando no *Discours* [1751] lia a árvore como um mapa: reduzidos os conhecimentos no menor espaço possível, a ordem enciclopédica consiste em «colocar o filósofo, por assim dizer, acima deste vasto labirinto, num ponto de observação bastante elevado, donde ele possa abarcar todo o conjunto das principais artes e ciências; observar num só olhar os objectos das suas meditações e as operações que sobre eles se podem desenvolver; distinguir os ramos gerais dos conhecimentos humanos, os pontos que os separam e os unem, e por vezes finalmente entrever os caminhos secretos que os põem em comunicação entre si. É uma espécie de mapamundi que deve mostrar os principais países, a sua posição e dependência mútua, a estrada em linha recta que os une; estrada essa muitas vezes interrompida por mil obstáculos, os quais, no interior de cada país, apenas podem ser conhecidos pelos habitantes ou pelos viajantes, mas que não se poderiam pôr em evidência senão em mapas particulares de pequena escala. Os tais ma-

pas particulares serão os vários artigos da Enciclopédia, e a árvore, ou sistema figurado, será o mapamundi. Mas assim como nos mapas gerais do globo que habitamos os objectos estão mais ou menos próximos e apresentam aspectos diversos, segundo a perspectiva escolhida pelo geógrafo que constrói a carta, assim também a forma da árvore enciclopédica dependerá do ponto de vista em que aqui se coloca para examinar o universo literário. Podem-se portanto imaginar tantos sistemas diversos do conhecimento humano, quantos os mapamundi que se podem construir segundo diferentes projecções» (trad. it. p. 38).

Admirável aplicação ao desígnio enciclopédico daquela possibilidade de circulação do sujeito entre uma multiplicidade de pontos de vista que Diderot colocava no centro da sua teoria do conhecimento, segundo um movimento sem centro, ou melhor, centrado apenas na perpétua mobilidade dos sujeitos, da multiplicidade dos sujeitos [cfr. Poulet 1961, pp. 93-94].

Decerto, na *Encyclopédie*, o sujeito, além de dominar a árvore de «um ponto de observação bastante elevado», é também a sua matriz, o que pressupunha uma grande fé na identidade do sujeito individual que hoje, em face de complacentes negações e de compreensíveis desânimos, se trataria de reencontrar a nível colectivo. Todavia, na tensão entre unidade (da árvore, mapa ou rede) e multiplicidade (dos conhecimentos, selva ou labirinto) permanece individualizado o espaço no qual ainda hoje se inscreve a enciclopédia, condição da sua possibilidade e possibilidade da sua realização.

Texto extraído do artigo Enciclopédia, que consta do I Volume da Enciclopédia Einaudi, Turim, 1977, e será inserido no Volume 41 da versão da mesma enciclopédia, actualmente em publicação na INCM. O presente extracto corresponde à 3.ª e 4.ª partes do referido artigo. A tradução é de Leonor Rocha Vieira.

BIBLIOGRAFIA

- Adler, M. J. — *The Circle of Learning* in Encyclopaedia Britannica 1974, *Propaedia*, pp. 5-9.
- Alembert, J. B. Le Rond d' — 1751 — *Discours préliminaire*, in *Encyclopédie 1757-65*, vol I (trad. it. in *Enciclopedia o dizionario ragionato delle scienze, delle arti e dei mestieri*, antologia, Laterza Bari 1968). 1754 — «Dictionnaire», *ibid.* vol. IV.
- Allgemeine Encyclopädie — 1818-89 — *Allgemeine Encyclopädie der Wissenschaften und Künste...*, sob a responsabilidade de J. S. Ersh e J. G. Gruber, 97 voll. J. F. Gleditsch (F. A. Brockhaus), Leipzig.
- Bacon, F. — 1603-8 — *Temporis partus masculus in Scripta in naturali et universali philisophia*, ed. I. Gruter, Amesterdam 1653 (trad. it. in *Opere filosofiche*, Laterza, Bari 1965, vol. I, pp. 37-53). — 1609 — *De Sapientia Veterum...*, Baker, London (trad. it. *ibid.*, pp. 127-209). — 1620a — *Instauratio magna...*, Bill, London (trad. it. *ibid.*, pp. 213-45), 1620b — *Novum Organum...*, in Baconn 1620a (trad. it. *ibid.*, pp. 249-502). 1623 — *Dedignitate et augmentis scientiarum libri*, IX Haviland, London (trad. it. *ibid.*, vol. II, pp. 1-523).
- Belaval, Y. — 1969 — *Introdução ao Prospectus de l'Encyclopédie*, in D. Diderot, *Oeuvres complètes*, vol. II, Le Club Français du Livre, Paris, pp. 276-79.
- Bohr, N. — 1983 — *Analysis and Synthesis in Science*, in *Encyclopedia of Unified Science* 1938, I, 1 (trad. it. in O. Neurath e altri. *Neopositivismo e unità delle scienze*, Bompiani, Milano, 1973).
- Chambers, E. — 1728 — *Cyclopaedia, or an Universal Dictionary of Arts and Sciences...*, 2 voll., London, (Gunn, Dublin 1742).
- Coleridge, S. T. — 1818 — *General Introduction of the Encyclopaedia Metropolitana, or A Preliminary Treatise on Method*, in Snyder 1934, pp. 1-69.
- Comte, A. — 1822 — *Prospectus des travaux scientifiques nécessaires pour réorganiser la société, épreuves*. (trad. port. Guimarães, Lisboa 1977). — 1830-42 — *Cours de philosophie positive* 6 voll., Rouen Frères (Bachelier), Paris.
- Deleuze, G., e Guatari, F. — 1976 — *Rhizome. Introduction*, Minuit, Paris.
- Della Corte, F. — 1946 — *Encyclopedisti latini*, Libreria Internazionale Di Stefano, Genova.
- Descartes, R. — 1647 — *Lettre de l'auteur a celui qui a traduit le livre [l'Abbé Cl. Picot] laquelle peut icy servir de Préface*, in *Les Principes de la Philosophie*, Le Gras, Paris, (trad. it. Laterza, Bari 1967, vol. II), (trad. port.: Guimarães, 3.ª ed., Lisboa 1978), trad. it. Utet, Torino 1967), trad. it. Pratiche Editrice, Parma 1977).
- Dewey, M. — 1971 — *Dewey Decimal Classification and Relative Index...*, Forest Presse de Lake Placid Club Education Foundation, Lake Placid N. Y. 1971 13.
- Diderot, D. — 1750 — *Encyclopédie, ou Dictionnaire raisonné des sciences, des arts et des métiers...* *Dix volumes in-folio proposés par souscription Prospectus*, Briasson, David, Le Breton Durand, Paris, 1751 (ma 1750) (trad. it. in *Enciclopedia o dizionario ragionato delle scienze, delle arti e dei mestieri*, antologia, Laterza, Bari 1968). 1751 — *Prospectus* in appendice a Alembert 1751. 1753 — *De l'interprétation de la nature*, Paris, (trad. it. in *Opere filosofiche*, Feltrinelli, Milano 1967), 1755 — «Encyclopédie», in *Encyclopédie 1751-65*, vol. V (trad. it. in *Enciclopedia o dizionario ragionato delle scienze, delle arti e dei mestieri*, antologia, Laterza, Bari 1968).
- Einbinder, H. — 1964 — *The Myth of the Britannica*, Grove Press, New York.
- Enciclopédia italiana — 1929-39 — *Enciclopedia italiana di scienze, lettere ed arti*, Istituto Giovanni Treccati, Milano 1929-30.
- Enciclopédia universal ilustrada — 1905-30 — *Enciclopedia universal ilustrada europeo-americana*, Espasa-Calpe, Bilbao-Madrid-Barcelona, 70 vols. mais 10 de apêndice (1930-33), e 16 de suplemento (1934-68).
- Encyclopædia Britannica — 1771 — *Encyclopaedia Britannica; or, a Dictionary of Arts and Sciences... by a Society of Gentlemen in Scotland*, A. Bell — C. Macfarquhar, Edinburgh (1.ª ed. em volume; fascículos a partir de 1768). 1974 — *The New Encyclopaedia Britannica in 30 Volumes*, 15.ª ed., Encyclopaedia Britannica Inc., New York.
- Encyclopaedia Metropolitana — 1817-45 — *Encyclopaedia Metropolitana; or Universal Dictionary of Knowledge, on an original plan...*, sob a responsabilidade de E. Smodley, H. J. Rose e J. H. Rose, 28 vols. Curtis depois Fellows, Rivington, etc.), London.
- Encyclopaedia of the Social Sciences — 1930-35 — *Encyclopaedia of the Social Sciences*, 15 vols. Macmillan, New York. 1968 — *International Encyclopaedia of the Social Sciences*, 17 vols. Macmillan, New York.
- Encyclopaedia Universalis — 1968-75 — *Encyclopaedia Universalis*, 20 vols., Encyclopaedia Universalis France, Paris.
- Encyclopedia of Unified Science — 1938, 1944 — *International Encyclopedia of Unified Science. Foundations of the Unity of Science*, University of Chicago Press, Chicago (vol. 1938, vol. II 1944).
- Encyclopédie — 1751-65 — *Encyclopédie, ou Dictionnaire raisonné des Sciences, des arts et des métiers, par une société de gens de lettres. Mts en ordre et publié par M. Diderot..., et quant à la Partie Mathématique, par M. d'Alembert...*, Brasson, David, Le Breton, Durand, Paris, 17 vols. mais 4 de suplemento (1776-77), 11 vols. de tábuas (1762-72) 1 de suplemento (1777) e 2vols. de índices (1780).
- Encyclopédie française — 1935-66 — *Encyclopédie française*, 21 voll., Societé de geston de l'Encyclopédie française (depois Societé nouvelle de l'Encyclopédie française), Paris.

Encyclopédie méthodique — 1782-1832 — *Encyclopédie méthodique, ou par ordre de matières*, 166 vols. Panckoucke, Paris.

Febvre, L. — [1934] — *Une encyclopédie française: pourquoi, comment?*, in *Encyclopédie française 1935-66*, 1-04/11-14.

Gentile, G. — 1929 — Prefácio à Enciclopédia italiana 1929-39, vol. I, pp. XI-XX.

Gesner, C. — 1548 — *Pandectarum sive partionum universalium... libri XXI. Ad lectores. Secundus hic bibliothecae nostrae tomus est*, C. Froschoverus, Tiguri 1548-49.

Grand Dictionnaire Universel — 1866-76 — *Grand Dictionnaire Universel du XIX^e siècle...*, Administration du Grand Dictionnaire Universel, Paris, 15 vols. mais 2 de suplemento.

Grande Encyclopédie — 1886-1902 — *La Grande Encyclopédie. Inventaire raisonné des sciences, des lettres et des arts par une société de savants et de gens de lettres...*, Société anonyme de la Grande Encyclopédie, Paris.

Groethuysen, B. — 1947 — *L'Encyclopédie*, in *Mythes et portraits*, Gallimard, Paris.

Gruber, J. G. — 1820 — *Über encyclopädisches Studium*, in *Allgemeine Encyclopädie 1848-89*, vol. II, pp. 3-52.

Larousse, P. — 1866 — Prefácio a Grand Dictionnaire Universel 1866-76, vol. I, pp. V-LXXXVI.

Leff, G. — 1968 — *Paris and Oxford Universities in the IXth and XIVth Centuries. An Institutional and Intellectual History*. Wiley, New York.

Leibniz, G. W. — [1703-4] — *Nouveaux essais sur l'entendement humain*, in *Oeuvres philosophiques latines latines et françaises*. Raspe, Amsterdam e Leizig 1765 (trad. it. in *Scritti filosofici*, vol. II, Utet, Torino 1968, pp. 153-1676). (trad. port. Imp. Universidade, Coimbra 1931). 1890 — *Préceptes pour avancer les sciences*, in *Die philosophischen Schriften*, ed. G. Gerhardt, vol. VII, Berlin (trad. it. *ibid.*, pp. 737-54).

Lough J. — 1971 — *The Encyclopédie*, Longman, London.

Lovejoy, A. O. — 1948 — *Coleridge and Kant's two Worlds in Essays in the History of ideas*, Johns Hopkins Press, Baltimore, pp. 254-276.

Lull, R. — [1295] — *Arbre de science escrit l'any 1285*, in *Obres de Ramon Lull*, vols. XI-XIII, Comissió editora lulliana, Diputació Provincial de Balears, Mallorca, 1917-26.

Maas, P. — 1952 — *Sorti della letteratura antica a Bizanzia*, in apêndice a G. Pasquali. *Storia della tradizione e critica del texto*. Le Monnier, Firenze, 1952.

McRae, R. — 1957 — *The Unity of the Sciences: Bacon, Descartes and Leibniz*, in «*Journal of the History of Ideas*», XVIII, I, pp. 27-48.

Neurath, O. — [1935] — *Une encyclopédie internationale de la science unitaire*, in «*Actualités scientifiques et industrielles*», 1936, n. 389, pp. 54-59. 1936 — *L'encyclo-*

pédie comme «modèle», in «*Revue de Synthèse*», XII, 2 pp. 187-201. 1938 — *Unified Science as Encyclopedie Integration*, in *International Encyclopedia of Unified Science*, I, I, pp. 1-27.

Poulet, G. — 1961 — *Les metamorphoses du cercle*, Plon, Paris,

Queneau, R. — 1956 — *Présentation de l'Encyclopédie*, in *Bords*, Hermann, Paris, 1963, pp. 85-111.

Rétat, P. — 1971 — *Le «Dictionnaire» de Bayle et la lutte philosophique au XVIII^e siècle*, Les Belles Lettres, Paris.

Rosenstiehl, P., e Petitot, J. — 1974 — *Automate asocial et systèmes acentrés*, in «*Communications*», n. 22, pp. 45-62.

Saint-Simon, C.-H. de — 1810 — *Nouvelle Encyclopédie, Préface...*, reimpressão in *Oeuvres*, vol. VI, Anthropos, Paris, 1966, pp. 317-30.

Snyder, A. D. — 1934 — Sob a responsabilidade de *S. T. Coleridge's Treatise on Method, as published in the Encyclopaedia Metropolitana...*, Constable London, texto da Cabinet edition, 1840, (que difere da ed. de 1818 por particularidades tipográficas).

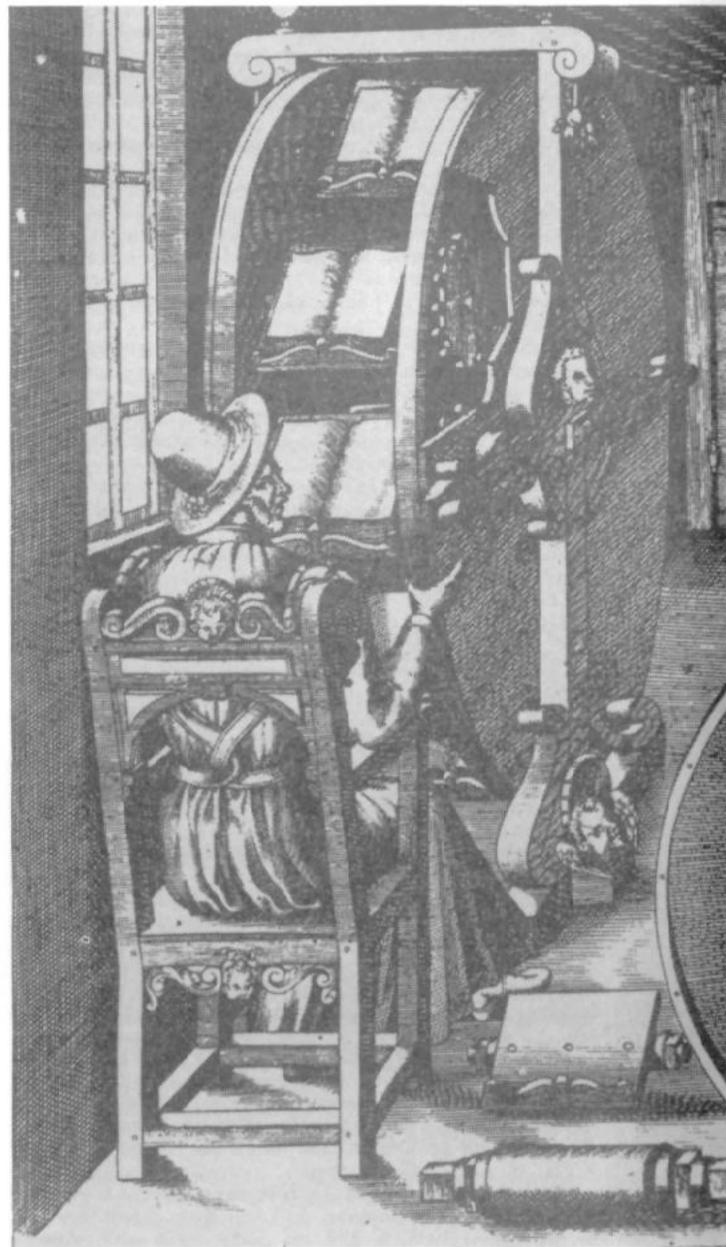
Turl, G. — 1972 — *Il progetto dell'Encyclopedia Italiana: l'organizzazione del consenso fra gli intellettuali*, in «*Studi storici*», XIII I, pp. 93-152.

Vico, G. — 1744 — *La Scienza nuova giusta l'edizione del 1744*, Laterza, 1977.

Postscriptum 1984

Na sequência do artigo publicado na Einaudi que atrás se transcreve, o autor retoma no presente texto, especialmente destinado a este número da «Prelo», os principais temas da sua reflexão de há sete anos, não para os actualizar — como ele próprio sublinha — mas sim para aprofundar o essencial, à luz das mais recentes produções enciclopédicas.

Na gravura, «A roda para os livros», uma invenção de A. Ramelli, séc. XVI.



Alguns anos depois, completada a Enciclopédia Einaudi, de cujo primeiro volume foi extraído o texto que precede, o que parece necessário e urgente não é desenvolver a reconstrução histórica do facto enciclopédico, como poderia parecer, mas antes aprofundar uma reflexão que, por força das circunstâncias foi até aqui apenas esboçada. No final de uma história — aqui omissa — que coincide em substância com a da cultura ocidental, delineava-se como que um «modelo» enciclopédico que hoje, graças à distância do objecto que só a prática permite adquirir, se define, passados dois séculos, como uma «forma» construtiva da modernidade.

Do enciclopedismo de setecentos à «nova geração» de enciclopédias que se afirmaram no plano mundial, no decurso dos últimos dez ou quinze anos, e da qual, independentemente do julgamento que dela se possa fazer, faz parte a *Enciclopédia Einaudi*, através das transformações do género é possível reconhecer uma constância substancial, sobre a qual nos debruçaremos em breve mais analiticamente, mas que, para começar, se pode tentar descrever da seguinte forma: na Idade Moderna, a enciclopédia é discurso dos discursos, uma forma de totalização do saber que pressupõe, é certo, classificação e sistematização, mas que não se ergue em sistema (de facto, a enciclopédia opõe-se ao sistema). Além disso, a enciclopédia é uma prática social sujeita a vínculos que são diferentes dos que se encontram numa comunidade científica normal: produto editorial, destina-se a um público, tem uma interacção com a opinião, em resumo, procura e encontra o seu lugar na esfera da opinião pública.

Este ponto de vista, que orienta a investigação histórica para o duplo plano da ordem do discurso e da produção do consenso, parece também consentir o acesso a uma problemática totalmente contemporânea que aqui nos limitaremos a delinear. Não antes, no entanto, de ter sublinhado a articulação interna do «modelo», a começar pela viragem decisiva com que se constituiu a enciclopédia moderna, que ainda hoje conhecemos (não

importa se se trata de obras alfabéticas ou temáticas), banalizada ao ponto de a vermos sem a reconhecermos, esquecendo que, como teve ocasião de observar um director da «*Britannica*», as «enciclopédias não existem na natureza» (Preece 1966).

Ora, essa viragem dá-se com a constituição de uma esfera pública, e bastará recordar que tanto Habermas (1962) como Koselleck (1959) sublinharam este aspecto pelo qual sem dúvida a *Encyclopédie*, e com ela a enciclopédia moderna, se distingue, por exemplo, dos grandes dicionários seicentistas, destinados ao mundo dos doutos. (Da mesma maneira, embora num contexto polémico que tira eficácia ao diagnóstico, mesmo assim muito lúcido, Georges Sorel definia a filosofia dos *encyclopedistes* como «une conversation de gens du monde»).

Tanto a *Encyclopédie* (1751-65), como a *Cyclopaedia* de Chambers (1728), que esteve na origem do empreendimento de Diderot, como ainda a *Britannica* (1.ª ed. 1771) são iniciativas privadas destinadas a um público de subscritores, isto é, dependentes de um mercado obviamente destinado a variar também em função do tipo de discurso, além dos dados puramente económicos do empreendimento editorial. Assim, se a *Encyclopédie*, enquanto «máquina de guerra», aproveita deliberadamente as possibilidades da ordem alfabética para introduzir ideias novas, distribuindo-as e dissimulando-as pelos artigos menos esperados, a *Britannica* adoptará desde o princípio e nas sucessivas edições até à IX, em plena era vitoriana, o artifício de inserir na ordem alfabética «tratados» ou *digests* que lhe darão um aspecto mais institucional.

Desde então, e até hoje, a forma-enciclopédia sofre transformações, mas dentro de uma constância substancial. Existe um discurso enciclopédico que parte de certos pressupostos e se desenvolve em função de temas historicamente indetectáveis. E se a posição da enciclopédia no universo dos discursos se modifica, mas não a sua articulação com o mundo real, continua apesar

disso a ser uma constitutiva invariável da modernidade, conforme Nietzsche se tinha apercebido ao individualizar no carácter «interno» de uma cultura — ou «culturalidade» — aquisitiva os sinais de uma nova barbárie: «Com efeito, nós os modernos não temos nada de nós próprios; só enchendo-os e acumulando épocas, costumes, artes, filosofias, religiões e conhecimentos estranhos é que nos tornamos algo digno de consideração, ou seja, enciclopédias ambulantes, como provavelmente se consideraria um grego antigo transportado para a nossa época. Mas nas enciclopédias o seu valor encontra-se apenas no seu conteúdo, e não no que está à superfície, ou no que é encadernação ou cobertura; e por isso toda a cultura moderna é essencialmente interna: externamente, o encadernador imprimiu algo como «Manual de cultura interna para bárbaros estrangeiros».

Vejamos as constantes e as transformações deste «manual». Constância de pressupostos, em primeiro lugar: é a que se pode definir negativamente como a renúncia à construção de uma linguagem-modelo segundo regras que sejam as mesmas do mundo, necessariamente simplificado — um mundo-modelo — de que pretende ser um reflexo global. Pelo contrário, pela positiva, a enciclopédia pressupõe a escolha de um tipo de representação aberta e local que sobrepõe às leis da significação as determinações do contexto e das circunstâncias, incluindo evidentemente as do discurso científico. Ter-se-á reconhecido o esquema teórico que opõe *semântica a dicionário* e *semântica a enciclopédia*, esquema que em rigor não seria aplicada fora de uma semiótica geral (Eco 1983). Esta é declaradamente irrelevante nos confrontos dos dicionários e das enciclopédias empíricas, limitando-se a afirmar a impossibilidade de concretizar a ideia teórica de um dicionário e convergindo com toda uma série de abordagens (linguísticas, filosóficas, antropológicas) que negam a distinção entre conhecimento de uma linguagem codificada num dicionário e conhecimento do mundo real que pertenceria na realidade apenas à enciclopédia (Haiman 1980). O dicionário é enciclo-

pédia; no dicionário, sempre se incluem elementos de enciclopédia. Todavia, não é certamente verdade que a enciclopédia moderna se tenha desenvolvido fora e contra a linha da procura de uma língua universal, que culminou com Leibniz, e obedecendo portanto a outras disposições semânticas fundamentais acerca das relações entre as palavras e os factos não verbais. Pelo que não se exclui que também a este nível se possa encontrar a nítida diferenciação que assinala historicamente o surgimento do enciclopedismo moderno.

Constância de funções, em segundo lugar: é a da transmissão de uma totalização do saber num dado momento que implica, é certo, classificações e sistematizações, de resto variáveis, mas que já se reduz a isso devido à irrupção incontrolável do dado empírico que perturba a ordem prevista, impedindo a sua estruturação em sistema. Além disso, na enciclopédia, a transmissão do saber dá-se segundo modalidades que só em sentido muito lato se podem qualificar de diácticas, já que, devido à iniciativa deixada ao leitor, inviabiliza qualquer esquema de ensinamento, a começar pelos quadros disciplinares, os quais, apesar de subentendidos, desaparecem na ordem alfabética ou surgem, por vezes, na ordem temática. Que estas funções tenham em conta o público, é evidente e, aliás, sempre foi admitido.

No que se refere às transformações, bastará recordar o momento de crise do enciclopedismo setecentista, que culmina na restauração do sistema o qual teve o objectivo explícito de exorcisar os supostos êxitos revolucionários da *Encyclopédie*, como se viu em Coleridge mas também, a outro nível, em Hegel. Pode-se dizer, no entanto, que no plano filosófico a verdadeira contradição ao espírito da enciclopédia veio de Novalis, com o seu programa destinado a produzir o grandioso corpo desmembrado dos *Frammenti*, de «elevação de um livro a Bíblia»; «O meu empreendimento verdadeiro e próprio é a descrição da Bíblia...» E ainda: «A Bíblia acabada é uma biblioteca completa e bem ordenada, o esquema da Bíblia é ao mesmo tempo o esquema da biblioteca...».



É como se o computador consentisse em mover-se no universo reedificado do presente com os dispositivos da arte da memória permitiram noutros tempos — de Lull a Leibniz — fazê-lo no mundo criado. (Figura da *Ars Brevis* de R. Lull, numa edição do séc. XVII).

Seguiu-se, a partir de Comte, a primeira grande transformação da forma-enciclopédia, a que levará ao seu desfecho positivista, destinado substancialmente a prolongar-se por toda a primeira metade do século XX e que ainda hoje perdura na imagem que se continua a ter da enciclopédia. Imagem aliás encorajada pela actual produção enciclopédica que, independentemente dos conteúdos pontuais, e em alguns casos também de uma filosofia proclamada, continuou e continua a incorporar como que um positivismo implícito feito de fé no progresso e culto da informação.

E no entanto, já a partir dos anos 30, começam a aparecer os sinais de uma segunda grande transformação; a transformação cuja necessidade Lucien Febvre proclamava ao elaborar a *Encyclopé-*

die Française, e não era por acaso que a sua polémica pela compreensão e contra o domínio da informação criticava também e sobretudo produções como a *Enciclopedia italiana Treccani* ou a *Enciclopédia Soviética*, em que uma filosofia oficial — idealismo ou marxismo — se limitava a preencher a forma-enciclopédia exactamente como a tinha encontrado, sem a problematizar. Por volta dessa altura, ao preparar o mais ambicioso projecto da *International Encyclopedia of Unified Science*, Otto Neurath chegava a definir a enciclopédia, e não o sistema, como modelo da actividade científica, atingindo o grau máximo de compreensão e de valorização da forma-enciclopédia. Mas não há dúvida que o episódio foi irrelevante para a história das enciclopédias empíricas, que continuaram a ser produzidas tanto em ordem alfabética como em ordem temática, com um recurso apenas pragmático às classificações disciplinares.

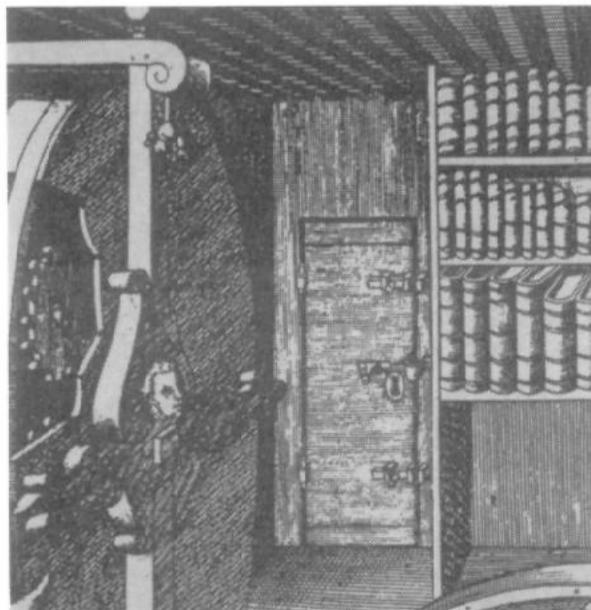
A nova geração das enciclopédias

No que respeita às enciclopédias gerais, terá de se esperar pelos anos 70 para ver afirmar-se uma tendência que justifica falar-se de uma nova transformação. Nos casos significativos que aqui se referem, à enciclopédia de tipo positivista substituíram-se esquemas simultâneos mais selectivos e mais integrados. Mais selectivos porque, tendo em conta, é certo, a diferente velocidade de produção e de circulação do saber, nomeadamente em campos altamente especializados e que dispõem de muitos outros canais de transmissão da informação científica, se acentuou o carácter de introdução problemática e de síntese histórico-crítica dos artigos mais importantes, relegando tudo o resto para um léxico materialmente separado do próprio corpo enciclopédico, ou até suprimindo-o. Esquemas mais integrados, por outro lado, porque tanto na fase de selecção dos temas como, com diversos artificios, na apresentação editorial, se sentiu a necessidade de garantir ao leitor a possibilidade

de construir os próprios percursos modificáveis conforme as exigências, graças a um jogo de comnações que pode ser activado ou não, mas do qual devem mesmo assim estar previstos todos os elementos.

É inútil alongarmo-nos sobre as características desta «nova geração» de enciclopédias: XV.^a edição da *Encyclopaedia Britannica*, *Encyclopaedia Universalis*, *Enciclopédia Einaudi*, às quais há que juntar pelo menos a *Enciclopédia Europea*, editada nos mesmos anos por Garzanti. Interessa em vez disso, e aqui entra-se no cerne da problemática anunciada, começar por observar que, tanto na fase de crise da forma-enciclopédia das primeiras décadas de Oitocentos como na fase secular de ajustamento «positivístico», a questão da ordem do discurso enciclopédico está intimamente ligada à produção de um consenso: seja o consenso conservador do período pós-revolucionário ou o progressista ligado aos primeiros desenvolvimentos do industrialismo; e quer se trate da Inglaterra vitoriana ou da França do Segundo Império, ou até da Rússia soviética ou da Itália fascista. Depois de ter sido «máquina de guerra», instrumento de luta graças à liberdade que consentia quando comparada aos discursos dominantes do Ancien Régime, o «modelo» enciclopédico parece agora assumir uma única e mesma função de ordem, já que, não obstante as variações dos conteúdos explícitos, é portador de conteúdos implícitos de uma extraordinária estabilidade.

Antes de confrontar esses conteúdos implícitos da enciclopédia «positivística» com os da «nova geração» de enciclopédias, será oportuno darmos um passo em frente e perguntarmo-nos o que comporta, a nível de pressupostos, o novo tipo de discurso enciclopédico, com a sua oferta, em certos casos particularmente insistente, de uma combinação livremente realizável a partir das exigências do leitor. E, no caso de estes pressupostos não se revelarem tão novos assim, perguntarmo-nos em que consiste na realidade a recente transformação da forma-enciclopédica, que no entanto é indubitável: é, em resumo, a questão da relação



O enigma da biblioteca não consiste na ordem que nasce da desordem produzida pela infinita multiplicação dos livros que se neutralizam uns aos outros... Basta um livro para introduzir a desordem no mundo.

do enciclopedismo contemporâneo com o das Luzes, para além do aspecto positivístico.

Ora, basta reler as reflexões dos *encyclopedistes* sobre a ordem enciclopédica: a metáfora do mapa e do labirinto, vistos de «um ponto assaz elevado», em d'Alembert; a perspectiva inversa e complementar do «homem», ponto a partir do qual, como a aranha com a sua teia, se estendem linhas em direcção a todos os outros pontos, em Diderot; as conclusões de ambos sobre a infinidade de projecções e de pontos de vista possíveis, e portanto da multiplicação igualmente infinita dos sistemas do conhecimento humano. Constatar-se-á facilmente que a ordem concentrada, combinatória, sistemática, das enciclopédias da nova geração não

inova substancialmente em comparação com a metáfora original do mapa e da teia, claramente relacionada com a emergência do tema individual moderno.

Mas é certo que, em comparação com o optimismo e a coragem das Luzes, estamos hoje em tempos de crise da razão, de perda do projecto — qualquer que seja — de evanescência do sujeito. Assim se reforça a estrutura de rede destinada quase que a sustê-lo, a esse sujeito, na sua inconsciência e falta de determinação, e a ordem do discurso enciclopédico regista fielmente até esta mutação: multiplicam-se os gráficos, os esquemas locais, as instruções de consulta. Procuram-se justificações teóricas em esquemas formais de integração — da teoria dos sistemas à auto-organização — apesar de inaplicáveis na prática enciclopédica a não ser como metáforas tão tranquilizantes quanto evasivas. Persiste-se, em suma, em dotar um sujeito agora «débil» com uma teia que no início, como a aranha, ele estava em condições de fabricar sozinho, da mesma maneira que traçava sozinho os mapas.

Mas não é isto que importa: o importante é que com tudo isto não se elimina aquela tensão enigmática que continua a ser própria da enciclopédia, com todas as suas transformações, e que constitui a característica que a especifica, digamos, face ao dicionário e à biblioteca. Encontramos aqui a intuição de Novalis, e servirá para concluir introduzindo o tema do carácter em vários aspectos paradoxal da existência e da reprodução da forma-enciclopédia.

Não antes, porém, de ter primeiro abordado o velho sonho e persistente equívoco que identifica a enciclopédia com o dicionário, ou antes com o dicionário universal que parece hoje assumir as características do *thesaurus*, isto é, do stock de informações — qualquer que seja a informação e todas as informações — traduzidas numa linguagem documentalística e tornada imediatamente acessível graças à informática. É como se, substituído o feitichismo da informação pela crença no verbo divino, o *computador* consentisse em mover-

-se no universo reedificado do presente como os dispositivos da arte da memória permitiram outros tempos — de Lull a Leibniz — fazê-lo no mundo criado. Coincidência ideal de uma linguagem-modelo com um mundo-modelo, uma vez eliminados o «silêncio» e o «rumor», que representa, ainda assim, um passo em frente em comparação com a mais recente elaboração efectuada a partir da verdadeira prática enciclopédica, ou seja, o modelo enciclopédico *tout court*.

Naturalmente, não nos referimos aqui ao uso do instrumento informático em si mesmo, que pode ser produtivo ou improdutivo como qualquer outra técnica, mas sim às tentativas do imediato pós-guerra, com alguns antecedentes significativos, de abordar o campo enciclopédico a partir das novas técnicas de recolha e tratamento das informações: como se a enciclopédia se resumisse a uma mera soma de conhecimentos pontuais, a uma espécie de dicionário, em suma, que integrasse como «dados» também os juízos, as opiniões, em resumo, o pensamento, traduzindo-o e indiciando-o, como hoje se propõe, segundo o método do *thesaurus*. As dificuldades são evidentes e dificilmente superáveis: com efeito, reduzido o saber a informação, a unidade elementar desta última, o «dado», suporta mal formulações problemáticas, que comportam em particular o uso não unívoco dos mesmos termos, ou ao contrário a redundância de outros.

Questões bem presentes no debate actual acerca da possibilidade de uma «automated encyclopaedia» emergiram desde que, na segunda metade dos *World Encyclopaedia*. Em lugar da informática, anos 30, H. G. Wells propôs um seu projecto de falava-se nessa altura do uso inovador do microfilme, mas era já evidente o equívoco da identificação da enciclopédia com um sistema centralizado e total de tratamento da informação, para além do mais correspondentes a objectivos de governo declarados, embora utópicos. Não é de estranhar, pois, a reacção de Lucien Febvre que, ao introduzir no XVIII.º volume da *Encyclopédie Française* um breve texto de Wells, assinala a

total incompatibilidade daquela «*rêverie sur un thème encyclopédique*» com o próprio projecto, e dirá o essencial, hoje um pouco perdido no triunfo de muitos outros meios de tratamento da informação: «Quanto a confundir uma enciclopédia com uma qualquer fábrica de distribuição do saber em pílulas e rolos de microfilme, não: uma cabeça francesa nunca o aceitará. Factos, dizem, factos... Mas o que é um facto? Oh, velha metafísica dos factos, há quantos séculos existes?» Quanto a Neurath, é evidente que não levará em conta o «sonho enciclopédico» de Wells, ao qual por outro lado se referirão, nos anos 60, como a um precursor os apoiantes, se assim os podemos chamar, de um «enciclopedismo informático» (cfr. Kochen 1967). A questão merece naturalmente — e terá — muitos outros desenvolvimentos, mas assinalar-se-á aqui, pelo menos, a singular analogia entre a natureza e o papel do «newspeak» de Orwell e alguns resultados atingidos pelos métodos também necessariamente selectivos e simplificadores de construções do *thesaurus*.

Dicionário ou Biblioteca

Sonho tranquilizante da língua-modelo que encerra toda a informação do mundo, tornando-a teoricamente acessível a todos em tempo útil, aquele que hoje assume a forma de «enciclopédia automatizada», on informatizada, recai sem dúvida na disposição semântica fundamental que se assinalou no início como oposta à outra que inspira a verdadeira enciclopédia. Deveria já ser claro, por outro lado, que, entre dicionário e biblioteca, a enciclopédia participa mais do mundo inquietante desta última.

Ora, o enigma da biblioteca não consiste, como parece acreditar Borges, na ordem que nasce da desordem produzida pela infinita multiplicação de livros que se neutralizam uns aos outros. Parábola que alude ao universo fechado dos discursos, a *Biblioteca de Babel* esquece o facto de que, como bem sabia Rilke, basta um livro para introduzir a

desordem no mundo: «Eis o que experimentei algumas vezes e de algum modo pressenti: que não se tem o direito de abrir um livro se não os lermos todos. Em cada linha se corrompia o mundo. Antes dos livros era saudável e, possivelmente, depois poderia voltar a sê-lo». E no entanto o enigma consiste na existência legendária do livro dos livros, ou do homem dos livros na posse da chave da biblioteca. Além de que este seria antes o segredo da biblioteca, o facto é que o livro dos livros existe — é a enciclopédia, segundo Novalis; mas ao mesmo tempo esta é, e quer ser, livro entre os livros. Primeiro e mais antigo paradoxo que consiste na relação de inclusão recíproca entre enciclopédia e biblioteca: o livro. A enciclopédia inclui os livros (é verdade, em sentido restrito, para toda uma série de produções enciclopédicas antigas e medievais, e para as grandes enciclopédias chinesas); por outro lado, a enciclopédia está de qualquer maneira destinada a ser incluída entre os livros, conforme se pode constatar em qualquer biblioteca ao contemplarmos as prateleiras repletas de velhas e novas enciclopédias. Em suma, quanto ao uso e ao destino material de qualquer produção enciclopédica, o livro é um livro, susceptível como qualquer outro de introduzir a desordem no mundo, apesar de proclamar uma intenção de ordem, ao pretender ser lugar de convergência dos discursos e das linguagens mais diversas.

Mas há também, já se disse, um conteúdo implícito da forma-enciclopédica, um meta-discurso enciclopédico possivelmente mais eficaz do que os conteúdos explícitos, que analisaremos para concluir, reportando-nos ao enciclopedismo contemporâneo nas suas formas mais elaboradas. No que diz respeito ao passado, bastará aqui lembrar as ideias de progresso imparável das luzes da razão, de evolução ordenada e cumulativa do conhecimento científico e por consequência de afirmação da identidade nacional que nas suas várias fases e sem se excluírem umas às outras, estiveram vinculadas à enciclopédia em virtude da sua própria existência. A mensagem, aliás, coincidia com os

conteúdos explícitos e pontuais, e o paradoxo não se situava então ao nível dos conteúdos.

É diferente o caso actual, em que não se poderá dizer que o conteúdo implícito da forma-enciclopédia seja necessariamente o progresso da razão ou o crescimento cumulativo do saber, nem sequer uma qualquer função civil intencionalmente orientada. O paradoxo entra então na enciclopédia e assume definitivamente os aspectos tempestivamente identificados por Musil nas margens da «acção paralela» em Cacania: «Deram-se a este nosso século grandes ideias em quantidade e por um especial favor da sorte cada ideia tem a sua contra-ideia, de forma que individualismo e colectivismo, nacionalismo e internacionalismo, socialismo e capitalismo, imperialismo e pacifismo, racionalismo e superstição sentem-se todas tão bem como se estivessem em sua casa...» Donde, por «acção paralela» se poderá livremente entender um nível político que apenas indirectamente diz respeito ao cidadão, embora ditando todas as suas acções e orientando o seu pensamento. Enquanto que nas características que com grande escândalo do general Stumm assume «o inventário do exército de ideias existentes na Europa central» se deverá necessariamente reconhecer o jogo do pluralismo.

Para além da metáfora, e como já se constatou a propósito do mapa e da teia, é precisamente a ausência de projectualidade individual e colectiva que permite hoje, ou melhor, impõe, a plena realização daquela estrutura aberta que já a *Encyclopédie* proclamava como a única conciliável com o sujeito moderno. Inversamente, é o facto de garantir aquela livre circulação concentrada; de indicar como única relação adequada com o saber uma indefinida disponibilidade combinatória; o facto, por fim, de sugerir uma homologia entre este universo concentrado e aberto do saber e o mundo das relações reais entre os homens, que contribui para os reproduzir assim como são. Sem, por outro lado, eliminar de todo aquele elemento de inquietação que nasce da distância entre as minhas palavras e as coisas.

BIBLIOGRAFIA

- U. Eco — 1983 — *L'antiporfirio*, in G. Vattimo e P. A. Rovatti (a cura di), *Il pensiero debole*, Milano, Feltrinelli, pp. 52-80.
- J. Habermas — 1962 — *Strukturwandel der Oeffentlichkeit*, Neuwied a.R - Berlin, Luchterand.
- J. Haiman — 1980 — *Dictionaries and encyclopaedias*, in «Lingua», 50.
- M. Kochen (ed.) — 1967 — *The Growth of Knowledge; Readings on Organisation and Retrieval of Information*, New York, London, Sidney, Wiley.
- R. Koselleck — 1959 — *Kritik und Krise*, Freiburg, Alber.
- R. Musil — *Der Mann ohne Eigenschaften*, Rowchlt Verlag, Berlin.
- F. Nietzsche — *Unzeitgemässe Betrachtungen. Zweites Stück, Vom Nutzen und Nachteil der Historie für das Leben*.
- W. E. Preece — 1966 — *The Organisation of Knowledge and the Planning of Encyclopaedias: the Case of the Encyclopaedia Britannica*, in «Cahiers d'histoire mondiale», IX, 3.
- R. M. Rilke — *Die Aufzeichnungen des Malte Laurids Brigge*.
- G. Sorel — *Les illusions du progrès*, 1921, IV ed., reprint Paris, Genève, Slatkine 1981.
- H. G. Wells — 1938 — *World Encyclopaedia*, in *World Brain*, Garden City, N. Y., Doubleday, Doran & Co.; ora in M. Kochen (ed.) 1967.

(Trad. de João Miguel Vasconcelos, subtítulos da Redacção)



As enciclopédias medievais

por José Mattoso

Ao contrário das obras enciclopédicas antigas, que iniciavam no uso de instrumentos do conhecimento, para depois os utilizar em todos os campos do saber, para tentar uma classificação do real ou para sistematizar a prática (as técnicas, o direito, a retórica, a medicina, etc.), as enciclopédias medievais constituem iniciações à palavra.

Na gravura, «São Tomás e as sete artes liberais», fresco de Andrea de Firenze.



O saber perdido

As chamadas enciclopédias medievais — vamos ver em que sentido se deve entender esta designação — suscitam em mim a imagem do náufrago recolhendo à pressa, e com pouco tempo para escolher, criteriosamente, as preciosidades do seu barco para as salvar da destruição. Vai metendo ao saco, misturadas confusamente, as preciosidades de luxo, os instrumentos que garantem a eficácia do trabalho, os alimentos que permitem a subsistência, as recordações com valor meramente sentimental. Depois, passado o perigo, arruma, classifica, tenta reconstituir algumas coisas perdidas que só depois verifica fazerem-lhe falta e não teve tempo de recolher.

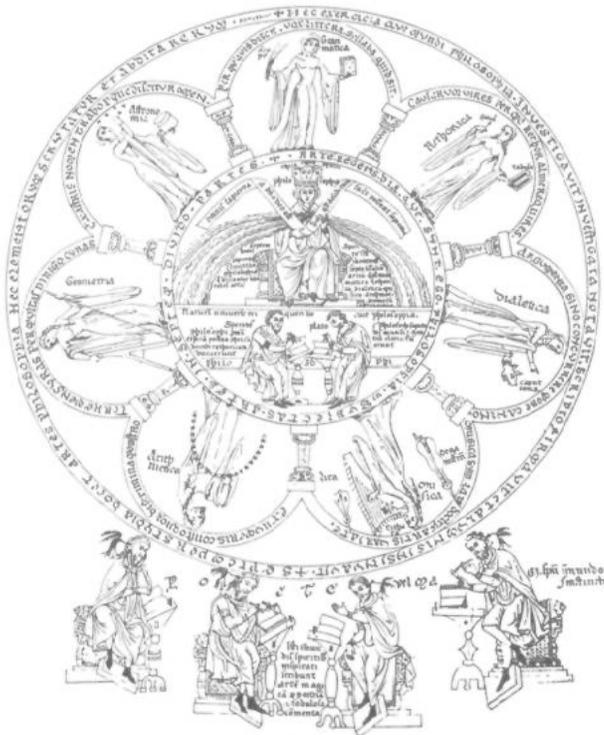
Lembram-me também o viajante pobre em país longínquo e repleto de riquezas desconhecidas na sua terra. Procura guardar as mais preciosas, as mais exóticas ou as mais representativas de um mundo diferente, para depois as mostrar aos companheiros embevecidos, quando regressa à sua aldeia.

Aproximarei estas imagens da célebre parábola que certos «intelectuais» da Idade Média aplicavam a si mesmos, e na qual se consideravam «anões aos ombros de gigantes». Os gigantes eram os *auctores* «antigos», aqueles que tinham definido com palavras eternas a natureza das coisas. Ela explica-se, em verdade, pelo sentimento de inferioridade que uma grande parte dos autores medievais têm de si mesmos quando se comparam com os filósofos gregos, os poetas latinos, os Padres da Igreja, ou as personagens bíblicas. Este sentimento deve-se em primeiro lugar ao facto de herdarem, de geração em geração, a ideia de que, com a decadência do Império romano, tinham entrado num mundo cultural e tecnicamente mais pobre e menos organizado, que os guerreiros e reis das nações bárbaras só muito imperfeitamente haviam conseguido preservar. E em segundo lugar à circunstância de aqueles que conheciam a língua culta, o latim, e podiam exprimir nela uma representação mental do cosmos (do mundo organizado, da

ordem), constituírem uma pequena minoria, quando comparados com o conjunto social em que estavam inseridos.

Por outro lado, mesmo tomando apenas esta minoria — ou seja considerando apenas o mundo intelectual dos clérigos, capazes de ler e escrever o latim, — a degradação do sistema de transmissão da cultura, montado e razoavelmente difundido nos meios urbanos com o auxílio do Estado romano, havia alterado de tal modo as condições de aprendizagem, que só em algumas pequenas ilhas culturais se preservavam os instrumentos necessários e suficientes para reconstituir as representações mentais, com alguma coerência racional e dedutiva, por oposição às que vigoravam, juntamente com outros sistemas de organização social e de domínio da natureza, no conjunto do corpo social.

De facto, aos princípios de interpretação da realidade e de actuação sobre ela, nos quais se inspirava a cultura grego-romana, quer os que criavam um sistema coerente do saber, quer os que fundamentavam a experiência e a técnica, opunham-se aqueles em que se baseava a sociedade «bárbara», e que pressupunham uma concepção inteiramente diferente da relação entre o sagrado e o profano, entre a natureza e a cultura, entre o homem e a sociedade. Ora, estas concepções não eram perfiçadas apenas pelos camponeses dos meios rurais ou só pelos senhores feudais, nos seus solares e castelos, mas também por muitos dos próprios clérigos, sobretudo os párocos das aldeias, e até por muitos monges e cónegos das catedrais. O que na verdade domina a vida intelectual da Idade Média é a constante justaposição de sistemas inconciliáveis, a dialéctica entre as diversas formas de saber e de agir, as enormes diferenças existentes entre a cultura das diversas classes sociais ou entre os diversos lugares e regiões. Assim, a falta de suporte institucional e social para garantir a transmissão do saber acumulado, contribui, da mesma maneira que a desagregação do sistema educativo da época imperial, para transformar os livros e os textos em preciosidades avidamente procuradas pelos coleccionadores capazes de os lerem e com-



O que domina a vida intelectual da Idade Média é a constante justaposição de sistemas inconciliáveis. (A filosofia adornada pelas sete artes liberais, miniatura do *Hortus deliciarum*, séc. XII-XIII).

preenderem, pelos poucos homens seduzidos pela «revelação» do mundo e da sua «ordem» que a palavra transmitida lhes proporcionava. — Seduzidos e, por vezes, intimidados, pois nem sempre conseguiam apreender o sentido do que liam e os comentadores lhes explicavam, mas que, mesmo assim, teimavam em guardar, na esperança de um dia poderem descobrir os mistérios escondidos na «letra».

O contraste que assim tento exprimir, entre o saber livresco, transmitido em meios minoritários

e só parcialmente preparados para o apreenderem, e o conjunto da sociedade, como entre esse saber e o que o originou, explica não só o referido sentimento de inferioridade para com os mestres antigos, mas também toda a metodologia da aprendizagem medieval. Esta baseava-se, fundamentalmente, na abordagem do signo verbal e da linguagem, nos comentários, glosas e explicações dos textos, na selecção de passagens exemplares (florilégios, *scintillae excerpta*). Aprender, era, em suma, tomar posse da *palavra*. Ao contrário das obras enciclopédicas antigas, que iniciavam no uso de instrumentos do conhecimento, para depois os utilizar em todos os campos do saber, para tentar uma classificação do real ou para sistematizar a prática (as técnicas, o direito, a retórica, a medicina, etc.), as enciclopédias medievais, a começar pela de Isidoro de Sevilha, constituem iniciações à palavra. Pretendem, portanto, ensinar a falar ou a escrever, como se o domínio da fala trouxesse a chave do domínio sobre as coisas. O ponto de partida será, então, a gramática e a etimologia. Pressupondo uma relação essencial entre a natureza das coisas e o seu nome, como se este constituísse, ele próprio, a chave das origens e dos arquétipos eternos, dos quais a realidade não seria senão uma manifestação imperfeita e degradada.

Isidoro de Sevilha

Não é, pois, por acaso, que a mais célebre enciclopédia medieval, a de Isidoro de Sevilha, aquela que foi copiada e recopiada milhares de vezes até à época moderna, constitua, fundamentalmente, uma explicação do sentido das palavras por meio da sua etimologia, real ou (mais frequentemente) imaginada, e que, nela, a iniciação à gramática e à retórica tenham uma importância tão grande. São a primeira coisa, o ponto de partida e a condição do saber.

Assim se compreende, também, que o número de vocábulos coleccionados por Isidoro seja muito vasto. A perda do conhecimento de um nome tra-

zia como consequência a perda do domínio sobre a coisa que ela designava. Assim, as *Etymologiae*, também chamadas *Origines*, organizam-se como constelações de palavras cujo significado se explica por meio da sua «origem» verbal.

Apesar deste ponto de vista, que poderia levar o «intelectual» a contentar-se apenas com o domínio sobre a língua, sem se preocupar com a utilização prática do conhecimento, o sistema do saber antigo não se perde totalmente. De facto, os vocábulos coleccionados por Isidoro não se organizam em campos etimológicos, mas em campos do saber. Eis como se apresentam os seus vinte livros agrupados em duas «décadas». Vêm, primeiro, as sete «artes» que depois se chamariam «liberais», ou seja: 1) a gramática, 2) a retórica, e dialéctica, 3) as quatro «artes» chamadas científicas. Seguem-se a medicina e o direito (4.º e 5.º) e depois mais três livros consagrados às Ciências Sagradas: a Sagrada Escritura, o cômputo e a liturgia; Deus, os anjos e os santos; e a Igreja e as «seitas» (incluindo os filósofos, os poetas, as sibilas, os magos, os pagãos e os deuses dos gentios). A primeira parte (os dez primeiros livros) termina com um (o 9.º) sobre as línguas, a política, a sociedade e a família e outro (o 10.º) chamado «acerca dos vocábulos», que Isidoro não conseguiu classificar noutro lado, e que inclui uma grande quantidade de adjectivos.

A segunda «década» trata das ciências da natureza e das realidades concretas: do homem, dos animais, dos elementos, da terra e suas diversas partes, do urbanismo, medição da terra e pontes e calçadas, da mineralogia, da agronomia e botânica, da vida pública, das artes e técnicas, do mobiliário, cozinha e utensílios diversos. A organização do saber respeita, portanto, os objectivos práticos da cultura antiga, sobretudo da romana, embora o processo de aprendizagem seja o da iniciação verbal.

De facto, como mostra claramente Jacques Fontaine, o mais profundo e completo conhecedor da obra isidoriana, o bispo de Sevilha recolheu, sem preconceitos contra a cultura profana, numa selecção extremamente ampla, tudo quanto lhe pa-

recia útil nas obras enciclopédicas pagãs, nos livros escolares anónimos usados nas escolas do Baixo Império, e até em manuais especializados e em monografias sobre as opiniões dos filósofos e sobre certos objectos, costumes ou acontecimentos. Apesar do aspecto predominantemente profano ou neutro da sua enciclopédia destinava-a aos clérigos e monges. Estes, na sua opinião, tinham de possuir conhecimentos tão amplos como os que assim resumia, para poderem compreender a Bíblia e a Liturgia, comentarem o texto sagrado e as obras dos grandes autores cristãos, saberem pregar e ensinar a doutrina e a moral cristã, serem capazes de refutar os «erros» do paganismo e as superstições populares. Mas a largueza com que o fazia, e a quantidade de noções meramente profanas que teve o cuidado de coleccionar revelam um grande interesse pela cultura pagã e fortes convicções acerca da sua utilidade prática. Só um adepto da cultura grego-romana, por oposição a uma sociedade dominada pelos «bárbaros» que dificilmente a podiam compreender, estaria inclinado a alargar assim o campo do conhecimento clerical, e a considerar de maneira tão larga a cultura profana proposta aos membros do clero hispano-romano.

As enciclopédias dos séculos IX a XII

O grande sucesso da enciclopédia isidoriana não pode fazer esquecer que ela foi apenas uma das muitas que a Idade Média ocidental conheceu. Algumas delas foram concebidas de maneira bastante diferente. Todas, porém, pressupunham uma atitude mental semelhante, ou seja, o propósito universalista de fornecer uma súpula completa do conhecimento. A maioria delas, porém, partiam de concepções mais directamente utilitárias, ou então constituíram tentativas de organizar todo o saber por meio de uma visão unitária da realidade, naturalmente de inspiração teológica. Nenhuma delas, porém, alcançou o mesmo sucesso. A verdade é que o saber «antigo» das *Etymologiae*, como os restos sedutores de um mundo perdido,

continuaram a atrair mais os homens da Idade Média do que as tentativas globalizantes que se lhe seguiram nos séculos IX a XIII. Estes apresentaram-se como outros tantos ensaios de construir, com os restos do saber antigo, um edifício novo, alicerçado, agora, na fé cristã.

Enumeremos as principais. A de Rábano Mauro, (c. 784-856), na época carolíngia, pretendia descobrir a «natureza das coisas» — por isso se chama *De natura rerum*. Organiza-se a partir da *divisio* ou da hierarquia dos seres e insiste mais fortemente na *tropologia*, isto é, no significado moral e espiritual das palavras e das coisas, pressupondo que tudo o que existe no universo é símbolo de realidades sobrenaturais e de um mundo divino invisível.

O *Didascalion* de Hugo de S. Victor (+1141), cônego regente do mosteiro parisiense de S. Victor, constitui uma espécie de arte de ler, por meio da classificação sistemática dos seres ou do inventário adequado das razões de todas as coisas, divinas e humanas sob a égide de uma mesma e única *philosophia*, ou gosto de saber.

O *Liber exceptionum* de Ricardo de S. Victor (+1173), confrade e discípulo de Hugo, apresenta-se como uma colecção sistemática de textos fundamentais ou resumos e condensações de ideias coligadas num largo conjunto de obras, mas atribui uma importância fundamental à História.

O *Speculum universale* de Raúl «Ardente» (+1199 ou 1200), tenta, a unificação do saber por intermédio de uma «suma dos vícios e das virtudes», ou seja por um saber universal subordinados aos propósitos da acção moral, mesmo na vida profana e utilitária.

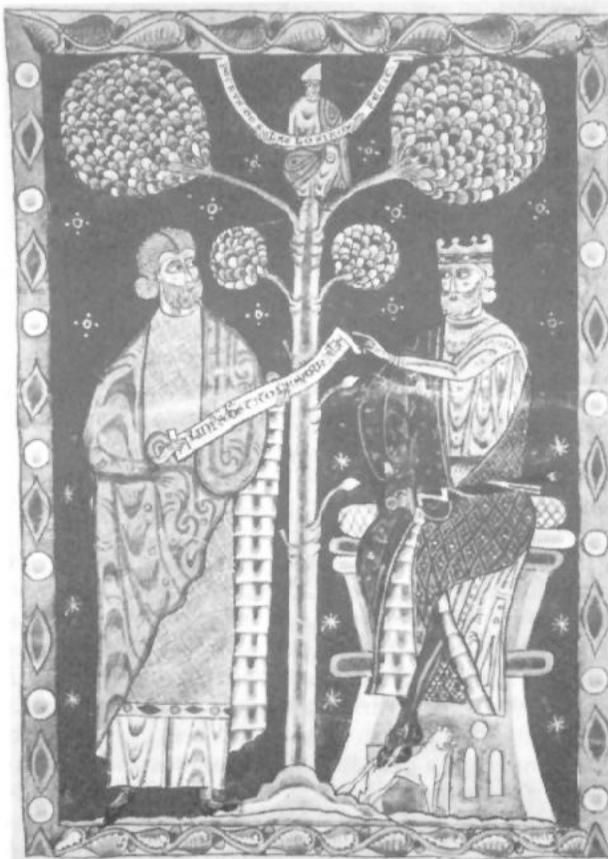
Enfim, o *De finibus rerum naturalium*, de Arnaldo Saxónico, da primeira metade do século XIII, inspira-se fortemente nos textos dos «filósofos» árabes de inspiração neo-platónica e aristotélica para ligar o estudo dos animais, plantas e minerais a um sistema global de significações e «virtudes» que culmina com o estudo das realidades morais.

Hugo de S. Victor

Destas, merece a pena descrever o esquema adoptado por Hugo de S. Victor, na verdade bem representativo da mudança de atitudes do «renascimento» do século XII, e da tentativa de integração de todos os saberes num conjunto lógico e universal, presidido pela Teologia mas no qual ela não exerce um papel totalitário. De facto, o saber universal é, significativamente, designado como *philosophia* e não como um conhecimento das realidades divinas. Por isso se divide em teórico, prático, mecânico e lógico.

O saber teórico, por sua vez, engloba a teologia, a matemática (que compreende a aritmética, a música, a geometria e a astronomia), e a física natural. O saber prático, que vem a seguir, divide-se em «solitário», privado e público. O saber mecânico ensina toadas as «artes» e técnicas profissionais, reduzidas a sete: o trabalho da lã, das armas, da navegação, da agricultura, da caça, da medicina e do teatro.

É muito significativo que as actividades produtivas sejam aqui sistematizadas não tanto a partir dos ensinamentos livrescos transmitidos pela antiguidade romana, mas antes em virtude de uma experiência da realidade que o aumento demográfico dos séculos XI e XII, as novas técnicas agrícolas e o ressurgimento do comércio tinham transformado profundamente. Assim, por exemplo, é muito curioso verificar o optimismo com que Hugo de S. Victor considera a navegação, que possibilita o comércio, que «permite a descoberta de terras desconhecidas» e «torna comuns os bens privados» e até favorece «a paz e a amizade com as nações estrangeiras». Não menos significativo é o lugar reservado à *philosophia theatrica*, ou seja às actividades lúdicas, que incluíam, além do teatro propriamente dito, os espectáculos, como os jogos atléticos da antiguidade, os combates de gladiadores e até as cerimónias religiosas dos templos pagãos. Hugo aproxima-se, assim, de uma consideração pelo lugar que a festa e o divertimento têm na sociedade. A festa e o divertimento



... Há o sentimento de inferioridade que uma grande parte dos autores medievais têm de si mesmos quando se comparam com os filósofos gregos, os poetas latinos... (Plínio o Velho oferece a *Naturalis historia* ao imperador Tito; miniatura do séc. XII-XIII).

tiveram, na verdade um papel muito importante para a sociedade medieval, mesmo por iniciativa das instituições eclesiásticas, como os cabidos das catedrais. Os pensadores cristãos, todavia recusavam-se considerá-las com um sinal positivo entre as actividades humanas, quer ignorando-as completamente, quer condenando-as como perigosas para a moral cristã, e como actividades susceptíveis de subverter a ordem ideal a que a vida humana devia estar sujeita. Hugo de S. Victor não se atreve, significativamente, a transpor a barreira da hierarquia de valores estabelecida pela norma, pois apenas recorda a *theatrica* antiga. O riso e o grotesco ou a subversão momentânea da contensão moral só têm, pois, lugar numa sociedade pagã, e permanecem como memória de um tempo não redimido pelo cristianismo. O lugar que a festa ocupa efectivamente na sociedade do seu tempo desaparece da ordem do conhecimento universal, como se constituísse um aspecto da realidade que deve permanecer oculto, em virtude da sua irracionalidade. Mesmo a caça, que é também objecto da *philosophia mechanica* é vista sob o seu aspecto utilitário e não como um divertimento.

Enfim, depois de termos visto rapidamente os pressupostos das três primeiras grandes divisões do saber, segundo as concepções de Hugo de S. Victor, resta ainda enunciar a última, a lógica, que compreendia a gramática e a lógica *dissertiva*, e esta, por sua vez a «a demonstração», o «provável» (que compreendia a dialéctica e a retórica) e a «sophistica». Note-se bem a inversão da sequência das disciplinas proposta por Hugo em relação com a estabelecida por Isodoro. Aquele coloca a Teologia em primeiro lugar e relega as artes da linguagem para o último. Não é menos significativo que logo a seguir à Teologia coloque a matemática, pois ela permite estabelecer o significado das coisas e estruturas da realidade através dos números que dão a chave da harmonia cósmica.

O *Didascalion*, teve menos sucesso do que as *Etymologiae*. Não conseguiu substituí-las, porque a sua utilidade prática era menor. Sendo extremamente interessante como expressão de uma con-

cepção do mundo, não se pode todavia considerar como representativo das mais correntes formas de transmissão do saber nas instituições de ensino da época, mas apenas como uma tentativa, na verdade bastante mais ampla do que a maioria das realizadas anteriormente, de estabelecer uma relação hierárquica e lógica entre os diversos campos do conhecimento. De facto ultrapassava largamente o esquema habitual do ensino, reduzido, quando muito, ao *trivium* e ao *quadrivium*, das sete artes liberais.

Hugo, no entanto, ignorou por completo um campo do saber, que foi a História, e reduziu ao mínimo outro, extremamente importante para o clero, a compreensão da Bíblia. O *Liber exceptionum* de Ricardo de S. Victor, seu discípulo, pode, portanto, ser considerado como uma obra destinada a preencher tais lacunas. Destinava-se justamente, por meio da selecção de textos tirados de vários autores, a oferecer «as nações e os conhecimentos indispensáveis para alcançar uma sã compreensão da Escritura». O conhecimento da História, concebida como História Sagrada, permitia descobrir os desígnios de Deus, ao mostrar como Ele actua na existência da humanidade. Por isso, Ricardo de S. Victor encontra o fio condutor exemplar da acção divina no resumo dos livros históricos do Antigo Testamento. Depois continua a descrever a intervenção divina nos outros «reinos»: a Assíria, o Egipto, Atenas, Roma e o reino dos Francos. A omissão do Império bizantino e do Islame é, evidentemente, significativa.

As enciclopédias do século XIII

No século XIII verifica-se, finalmente, uma diminuição do êxito de Isidoro de Sevilha e a multiplicação de enciclopédias menores, com um sentido ao mesmo tempo prático e por vezes moralizante, ao jeito do já citado *Espelho universal* de Raúl Ardente, mas ampliando-o largamente. O modelo exemplar destas obras é o *Speculum Maius* de Vicente de Beauvais (+1264), muitas vezes co-

piado e adaptado sob as formas mais diversas, entre as quais avultam as traduções em línguas vulgares, intituladas normalmente *Lucidários*. Apresenta-se com uma trilogia constituída por o *Espelho natural*, um *Espelho doutrinal* e um *Espelho historial*.

O primeiro organiza-se a partir da sequência da obra da Criação nos seus sete dias. Trata, sucessivamente, 1) de Deus e dos anjos, do mundo sensível e da luz; 2) do firmamento e dos céus, das esferas do fogo e do ar; 3) das águas, da terra e das suas propriedades, dos minerais e da alquimia, das pedras e suas propriedades, das plantas cultivadas, das sementes e sucos e do pão, das árvores das florestas e dos campos, das árvores fructíferas, dos frutos, azeite e vinho; 4) dos astros, estações do ano e do calendário; 5) das aves, dos peixes e animais aquáticos; 6) dos animais domésticos, dos outros animais em geral e das suas partes, da nutrição, movimento, geração e humores, da criação do homem e da alma vegetativa, da alma sensível, das impressões da alma, do sono, vigília e êxtase, das paixões, da formação e natureza do corpo humano; de questões diversas sobre o universo e a Providência divina, da natureza humana antes e depois do pecado, da geração, vida e doenças do homem, da geografia e da história em geral.

O *Espelho doutrinal* trata 1) das letras, que compreendem a filosofia em geral, a gramática, a lógica, a retórica e a poética; 2) da moral, que inclui, além da moral propriamente dita, a economia, a política, o direito, e o pecado; 3) da mecânica e técnicas, com um lugar muito grande para a medicina teórica e prática; 4) da física; 5) das matemáticas; 6) da Teologia e sua história, desde o tempo dos pagãos até à actualidade.

Enfim, o terceiro, o *Espelho historial* divide-se também em seis partes, que correspondem às «seis Idades do mundo», a última das quais foi inaugurada com a vinda de Cristo. Constituía a era final da vida da humanidade, a que havia de terminar com a vinda de Cristo no fim dos tempos.

Como se vê, o dominicano Vicente de Beauvais procurava um saber universal sistemático e inte-

grado numa ordem cuja harmonia se exprimia através da organização de todo o saber em seis partes, por considerar o universo como estruturado pelo acto criador de Deus. A obra divina da criação que tinha produzido o cosmos podia-se considerar sob o triplo aspecto do mundo físico, do conhecimento humano e da história da humanidade no seu regresso a Deus. Esta tripla visão era, pois, o *espelho* das realidades divinas, eternas, que o homem devia conhecer por meio da contemplação do universo.

O saber enciclopédico medieval caminhava, assim, para a síntese. Tentava a integração de todo o saber num sistema único a que presidia a concepção simbólica da realidade como representação do mundo sobrenatural. Este processo de unificação relegava para o segundo plano muitos dos conhecimentos a que Isidoro de Sevilha ainda concedera uma certa importância, apesar de neutros e meramente instrumentais, no plano e objectivos que procurava alcançar. Por outro lado, o tímido ensaio de Hugo de S. Victor, de integrar também neste saber as actividades humanas que, numa terminologia actual, se poderiam considerar como «valores profanos», nem por isso considerados por ele menos positivos, ou o de Arnaldo Saxónico, que considera o mundo físico em si mesmo e não como imagem divina, cedem o passo aos pontos de vista predominantemente morais e descritivos de Vicente de Beauvais. O saber clerical tornava-se, assim, totalitário, negando às realidades propriamente humanas ou produtivas um valor próprio, que ainda conservavam em Isidoro de Sevilha, ou estiveram prestes a emergir em certos sectores dos séculos XII e XIII, como vestígio e prolongamento do saber universal pagão ou como redescoberta do mesmo saber por ocasião do «renascimento» do século XII.

A verdade, porém, é que as adaptações de Vicente de Beauvais não respeitaram tanto o aspecto unitário do saber, que ele pretendeu subordinar à Teologia, mas a multiplicidade das suas informações. É o que se verifica nas adaptações da sua obra sob a forma de *Lucidários*, feitas na maioria

das línguas ocidentais, mas também em obras de inspiração menos acentuadamente religiosa, como *Li livres dou trésor* de Brunetto Latini (c. 1264), que teve grande sucesso nos países meridionais da Europa, e de maneira particular na Península Ibérica. As obras de Afonso X, o Sábio, que tanto devem às de Vicente de Beauvais, mas integram também um vasto conhecimento da ciência árabe ou procuram, como nas *Sete Partidas*, uma ciência universal da prática através da sistematização do Direito, mostram que a concepção unitária de Vicente não satisfazia todos os espíritos.

O enciclopédismo medieval

Assim, ora sob a égide da iniciação ao verbo, necessário para a acção pastoral e a compreensão do Livro, como em Isidoro de Sevilha, ora em nome de um conhecimento global da «natureza das coisas», como em Rábano Mauro, ora para integrar numa visão única o amor do conhecimento, como em Hugo de S. Victor, ora para descobrir a unicidade do universo quer a partir de um ponto de vista moral, como em Raul «Ardente», quer mostrando a origem divina de todas as coisas, como em Vicente de Beauvais, os «intelectuais» da Idade Média tendiam irresistivelmente a uma «globalização» do conhecimento. Aaron Gurevic pode, por isso, considerar a Idade Média como «a época das enciclopédias, das sumas, dos *specula*». Como ele diz, «a universalidade do conhecimento medieval era a expressão do sentimento da unidade e da perfeição do mundo, a expressão da ideia que podia ser englobada pelo olhar [...] As enciclopédias destinavam-se não a proporcionar a suma dos conhecimentos acerca do mundo, no sentido aritmético (considerando a soma como simples resultado de uma adição) mas a representar o mundo na sua unidade: *Suma* significava «o mais alto», «o mais importante», «o mais completo». O carácter enciclopédico medieval era a consequência da convicção da perceptibilidade e da apreensão do mundo pelo espírito animado pela fé».

Não esqueçamos, porém, que os pressupostos desta visão globalizante só são verdadeiramente assimilados por uma minoria de clérigos. Para a maioria dos homens, o princípio do conhecimento não é de natureza racional ou discursivo, mas empírico e intuitivo.

Ora o espírito enciclopédico medieval está nos antípodas dos autores da *Encyclopédie*, e causa-lhes uma profunda irritação. Estes pretendem também alcançar a universalidade do saber, mas exactamente como o resultado de uma adição. Excluem expressamente, como manifestação de ignorância pueril e supersticiosa, a ideia de que se possa descobrir e englobar por meio de uma visão unitária o conjunto da natureza, e sobretudo a ideia de que, à sua suposta unicidade, presidisse um «mecanismo pueril de seres abstractos e metafísicos». Para o autor do *Discurso preliminar* da mesma *Encyclopédie*, «o universo é apenas um vasto oceano, sobre a superfície do qual distinguimos algumas ilhas maiores ou menores, cuja ligação com o continente fica escondida». Todavia, o que os autores modernos conheceram do enciclopedismo medieval foram sobretudo as tentativas cujo denominador comum Gurevíc aqui resume. Foi assim, também, que o viu d'Alembert. Nenhuma ciência seria capaz de uma verdadeira sistematização. A única sistematização possível consistiria na classificação das aquisições inevitavelmente parciais e descontínuas da ciência «segundo as diferentes maneiras pelas quais o nosso espírito age sobre os objectos e segundo os diferentes usos que ele extrai desses mesmos objectos».

A verdade é que nunca o homem foi capaz de renunciar à pretensão de alcançar o saber universal. Quer pela descoberta da chave mágica de qualquer gnose que confere o *único* conhecimento verdadeiramente necessário, quer pela acumulação de todos os conhecimentos, ou ao menos, como nas modernas enciclopédias alfabéticas, dos mais importantes de todos eles, quer ainda, à maneira aristotélica pela construção de um sistema interpretativo de toda a realidade que não daria o segredo das coisas, mas o instrumento ou a rede

capaz de organizar todo o saber. A maneira medieval, embora partindo sempre do segundo processo, tendeu irresistivelmente para o primeiro, mas não conseguiu mais do que aplicar-lhe uma chave classificatória baseada na unidade da fé.

Para a redacção deste artigo utilizou-se sobretudo o número dos *Cahiers d'Histoire Mondiale* intitulado *Encyclopédies et civilisations*, vol. IX, n.º 3, de 1966, particularmente o artigo de Maurice de Gandillac, *Encyclopédies pré-médiévales et médiévales*, p. 483-518, que sintetiza as contribuições de Jacques Fontaine, «Isidore de Séville et la mutation de l'encyclopédisme antique», p. 519-538; Jean Châtilion, *Le Didascalion* de Hugues de Saint Victor, p. 539-552; Johannes Gründel, *L'oeuvre encyclopédique de Raoul Ardent: Le «Speculum universale»*, p. 553-570; Michel Limoine, *L'oeuvre encyclopédique de Vicent de Beauvais*, p. 571-579; Pierre Michaud-Quantin, *Les petites encyclopédies du XIIIe siècle*, p. 580-595.

Veja-se, também, Aaron J. Gurevíc, *Les catégories de la culture médiévale*, Paris, Gallimard, 1983 (trad. do original russo de 1972).



O sonho de Diderot

por Irene Maria Ferreira

Recusando todo o dualismo, Diderot procura na diversidade contínua da matéria encontrar o módulo, o protótipo, a unidade. Tudo está ligado na natureza que a sensibilidade anima e, da pedra à planta, ao homem, vai adquirindo consciência de si.

Na gravura, «São Jorge combatendo o dragão», de Carpaccio, pormenor.



Fui outrora rapaz e fui donzela, fui planta, fui ave e peixe mudo que sai das ondas.

EMPÉDOCLES

Todos os seres circulam de uns para os outros; tudo está num fluxo perpétuo. Todo o animal é mais ou menos planta; toda a planta, mais ou menos animal.

DIDEROT

D'Alembert sonha, perdida a rigidez do géometra. A imaginação transborda, desaparecidas as tensões e as defesas. O desejo toma a palavra e a vontade liberta-se. Do matemático vigilante, surge o filósofo, as ideias ligam-se e o discurso faz-se poesia, adere sem resistência a uma nova verdade como «um canto que se une ao instrumento, por uma harmonia modulada».

D'Alembert — aranha tece a rede da evolução do universo: dele saem os fios que crescem, se emaranham, formam feixe e se tornam diversos. Origem de todas as espécies, variações, mutações. D'Alembert — «cravo sensível que, num momento de delírio, se julga o único cravo do mundo e que toda a harmonia do universo se passa nele» (1).

D'Alembert — crisálida foge, quebrada a casca, metamorfoseado em borboleta. D'Alembert, por fim, irmão de Diderot, um outro eu, acolhedor e receptivo, unido ao fluir das contradições do real, ao imenso fluir do imenso «oceano de matéria».

O sonho, ao anular as sensações exteriores, aumenta o número de ideias que, tal como no silêncio e escuridão, se associam para além da percepção sensível, permitindo assim um estado de lucidez exocerbada que reencontra os fenómenos de uma «memória inconsciente», onde se reaviva o «quadro do espectáculo da natureza»; «um som, uma voz, a presença de um objecto, um certo lugar e, eis um objecto, que digo?... um longo intervalo da minha vida é recordado» (2) (Diderot, não

Proust). E não só num passado, mas também num futuro, esta clarividência que vem das trevas, do sonho ou dos cegos, cujo símbolo, Saunderson, «cegou para melhor saber como se vê» (3). Constitui-se um sistema de percepção semelhante a «um cravo sensível» no qual «uma ideia despertada vai fazer vibrar um harmónico com um intervalo incompreensível» (4). Este «estado segundo da consciência», este delírio que é hábito de desrazão, é condição necessária de toda a descoberta. Desrazão que torna a ciência uma aventura e faz com que a investigação, a novidade conseguida adquira um poder mágico que permite encontrar os fios dessa incognoscível rede de relações que é a natureza mutável, sempre a oferecer-se em espectáculo e sempre oculta, essa dama «que gosta de se travestir e cujos disfarces variados, deixando escapar uma ou outra parte, dão esperança aos que a seguem com assiduidade, de um dia virem a conhecer toda a sua pessoa» (5).

No sonho, alargam-se os limites de sensibilidade, a alma deixa o corpo, o objecto apercebido identifica-se com o objecto que apercebe, desaparece a consciência da dualidade e a «harmonia do cravo sensível» torna-se na «harmonia do universo». No seu delírio, o cego Saunderson mergulha no «oceano da matéria» e D'Alembert vê o «imenso oceano de matéria em movimento» (6). A clarividência que permite decifrar a multiplicidade de relações do universo e encontrar-lhes um sentido, a adivinhação que precede o descobrir do novo levam Diderot a citar Cícero: «Como as almas dos Deuses, também as almas dos homens, quando ficam livres e desligadas do corpo, pelo sono ou por alguma fascinação, adivinham, prognosticam e vêem coisas que, misturadas com o corpo, não poderiam ver» (7).

O estado de excitação que acompanha qualquer novo descoberta é, pois, um sonho, uma potenciação de «energia», uma fusão com a *razão universal*, conjunto das causas irracionais que governam o mundo (8), origem do «génio» (9); por ele se penetra na matéria para além das suas manifestações sensíveis, tal como os cegos «que vêem

a matéria duma maneira muito mais abstracta do que nós»⁽¹⁰⁾; com estes outros olhos se encontra, oculta pela variedade da natureza, a analogia universal que lhe assegura a unidade, se apercebe o universo «como um grande animal», «como um grande indivíduo», se atinge a «beleza dum teorema» e de toda a natureza «una, ligada, infinitamente diversa, evolutiva»⁽¹¹⁾, regulada por relações harmónicas que vibram em uníssono com as nossas fibras nervosas, num admirável equilíbrio, permanentemente sujeito a «sucessão rápida de seres que se seguem uns aos outros, crescem, desaparecem; uma simetria passageira, uma ordem momentânea»⁽¹²⁾.

A energia, inerente a toda a matéria, definida por oposição às limitações impostas pela inércia, a nível individual, e pela civilização, a nível colectivo, «divide o coração do homem», pela acção contrária dos jogos do movimento e do repouso. «Num fundo de inércia mais ou menos considerável, a Natureza que vela pela nossa conservação deu-nos uma quantidade de energia que nos solicita constantemente para o movimento e para a acção»⁽¹³⁾.

Desta divisão, provocada por forças contrárias que nos arrastam e jogam entre o múltiplo e a aspiração do uno, já Dürer dera conta no *Homem Dividido*, imagem de um sono povoado de pesadelos, projecção de angústias instintivas, múltiplas e contraditórias, a que a clareza racional do homem não conseguiu dar ordem ou a gravura dos *Caprichos* de Goya *El sueño de la razón produce monstruos*: rodeando o artista adormecido, animais nocturnos, mochos, morcegos, feras com a placidez de animais domésticos, povoam-lhe o sono de olhares vazios e dilatados, inumanos, gritos dilacerantes — os animais em que a razão vigilante se recusa a pensar e que, no sonho, ganham vida e realidade — os animais amigos de feiticeiros e demónios, da desrazão que, a cada instante, se infiltra na razão. A não vigilância que permite a fuga ao rigor que a racionalidade impõe e o aparecer do *selvagem* que há em cada homem, o animal que nele se perpetua, unificando, por uma

coexistência aparentemente contraditória, a ordem do espaço e a do tempo — continuidade e sucessão — prolongando num presente um passado não abolido nem totalmente ultrapassado, lembrando que, na natureza, tudo participa de tudo, em maior ou menor grau. «Não existe qualidade da qual um ser não participe e é a relação maior ou menor desta qualidade que nos faz atribuí-la»⁽¹⁴⁾; que, na natureza, «tudo é mais ou menos uma coisa qualquer, mais ou menos terra, mais ou menos ar, mais ou menos fogo; mais ou menos dum reino ou doutro... nada pertence à essência de um ser particular»⁽¹⁵⁾ e que nela, tudo participa duma ordem de necessidade e perfeição: «Nada há de imperfeito na natureza, nem sequer os monstros. Tudo nela está encadeado e o monstro é um efeito tão necessário como o animal perfeito»⁽¹⁶⁾; homens e monstros, «ambos igualmente naturais e necessários, igualmente integrados na ordem universal e geral...»⁽¹⁷⁾. A transitividade entre os reinos, o mortamorfosear constante a que tudo está sujeito faz Diderot aperceber-se de que as perdas, mesmo de identidade, são também ganho, as mortes são também vida e interrogar-se sobre o sentido de todo este processo: «Como perdeu cada molécula o seu eu e como resulta, de todas estas perdas, a consciência de um todo?»⁽¹⁸⁾, o que é recolocar a questão de como se liga o uno ao múltiplo, a ordem à desordem, o espaço ao tempo, a continuidade à sucessão, a matéria ao pensamento, o indivíduo ao universo, a vida à morte: «Nascer, viver, morrer é mudar de forma. E que importa uma forma ou outra?». Homem, animal, planta, verme, tudo *circula* na natureza, tudo se transforma noutros seres: «O verme imperceptível que se agita no pântano, talvez se encaminhe para o estado de grande animal; o animal enorme que nos assusta pela sua grandeza, talvez se encaminhe para o estado de verme e é uma produção particular e momentânea deste planeta»⁽¹⁹⁾. Nesta rede cada vez mais fina, entramada pela multiplicidade de interações, «esse bípede deformado, com quatro pés de altura, chamado homem, não tardará a perder este nome. Deformando-se um pouco mais, é ape-



Rodeando o artista adormecido, animais nocturnos povoam-lhe o sono de olhares vazios e dilatados. (O sono da razão engendra monstros, um dos **Caprichos** de Goya).

nas a imagem de uma espécie que passa»⁽²⁰⁾. O descentrar do domínio do universo, o relativizar da ordem hierárquica estabelecida, faz-nos entrar num ponto qualquer da evolução, numa parte de espaço, num momento não definível da cadeia que liga os seres: «não existe matéria privilegiada que constitua o mundo vivo; toda a matéria é susceptível de vida»; num ponto qualquer deste mar de matéria, o homem não é mais que «um pouco de cinza... a soma de um certo número de tendências»⁽²¹⁾. E este espaço de entrecruzares infinitamente repetidos, como num jogo de espelhos, deforma-se, as figuras liquefazem-se escorrendo para outras figuras, os círculos transformam-se em

quadrados, por uma acção; este espaço — atravessado aqui e além por monstros pré-históricos, como *Il Strigozzo* (séc. XVI), esqueleto cavalgado por uma feiticeira, contendo crianças que choram, que atravessa a noite, levando consigo todos os demónios — prepara-se para sucessivas ordens de coexistência, para outros mundos e outros seres: «Tudo muda, tudo passa, só o todo fica»⁽²²⁾.

Um todo é belo quando é uno.

DIDEROT

O *Rêve de D'Alembert* é um perseguir da unidade a partir da diversidade do sensível, engano do espírito que, só podendo aperceber alguns fragmentos da cadeia dos seres, experimenta a contingência, a singularidade e o acidente. Como do «nada, depois um ponto vivo, a este aplica-se outro... de aplicações sucessivas resulta um ser uno»⁽²³⁾? O universo, semelhante a um fio de ouro, essa aranha de cujo interior saem fios que tecem uma «rede homogénea, um tecido de matéria sensível, um contacto que assimila, sensibilidade activa aqui, inerte além, que se comunica como o movimento»⁽²⁴⁾. A diferença «estabelecida por uma acção e uma reacção habituais... e esta acção e esta reacção com carácter específico... Tudo concorre para produzir uma espécie de unidade que só existe no animal»⁽²⁵⁾.

Neste fluir perpétuo evolui a «cadeia de todos os seres» em relação de continuidade, já não hierárquica, mas «especializada e temporalizada»⁽²⁶⁾, onde não há lugar para o vazio e a identidade é também diversidade. «Neste imenso oceano de matéria, não há molécula que se assemelhe a outra, nem a si própria por um só instante: *rerum novus nascitur ordo*»⁽²⁷⁾. Como as gotas de água ou os grãos de areia de Leibniz.

Por acções e reacções constantes evoluem as espécies, «o homem, se não origina outros homens, origina pelo menos uma infinidade de animaizinhos, sendo impossível prever-lhes as metamorfoses e a organização futura e última; a energia difun-

didada neste mar infinito de possíveis, «educa-se», dotando de sensibilidade a pedra, que se transforma em carne, em planta, em homem, como um mago de cuja caixinha de surpresas sai sempre mais alguma coisa. Ligam-se os reinos por fios invisíveis. E a introdução de variantes nos elos da cadeia diversifica ainda mais a natureza: «Façam pelo pensamento o que a natureza faz algumas vezes: mutilai, por exemplo, o feixe que forma os olhos; que pensais que acontece? «Seguem-se as várias hipóteses — o animal não terá olhos, será um Cíclope... «quem dissecou esse monstro, apenas lhe encontrou um nervo óptico». Suprimindo vários elos, encontram-se sucessivamente vários efeitos: animais sem olhos, sem nariz, sem ouvidos, sem cabeça, sem pés, sem mãos. Inverte-se o sentido das alterações e introduzam-se elos duplos: «o animal terá duas cabeças, quatro olhos, quatro ouvidos...»⁽²⁹⁾. Segue-se a descrição de algumas mutações transmitidas por hereditariedade. Enfim, «o homem, efeito comum; o monstro, efeito raro» e quem sabe se «o homem é o monstro da mulher ou a mulher o monstro do homem»⁽³⁰⁾. Desta multiplicidade de formas resulta necessariamente a multiplicidade de perspectivas: o mundo abstracto geométrico dos cegos, o «relógio ambulante» dos surdo-mudos, a variedade das formas de apreensão da harmonia que se inscreve no real, emaranhado, sem princípio nem fim, sem centro.

A consciência da individualidade que é forçada a integrar-se na organização necessária: «... somos apenas o que convém ao ser geral, à organização, à educação e à cadeia dos acontecimentos», escreve Diderot a Landois⁽³¹⁾. E, esta dificuldade de ser, pela coexistência ou o pensar das coisas, fá-lo escrever: «Sou um *hors d'oeuvre*. Suficientemente monstro para coexistir pouco à-vontade; não suficientemente monstro para ser exterminado»⁽³²⁾ ou a divisão introduzida pelo arrastamento provocado pelo mundo e a consciência duma singularidade: «Posso não ser eu? E, sendo eu, posso agir diferentemente de mim? Posso ser eu e outro?»⁽³³⁾.

Tudo está ligado na natureza que a sensibilidade anima e, da pedra à planta, ao homem, vai adquirindo consciência de si. Recusando todo o dualismo, Diderot procura na diversidade contínua da matéria encontrar o módulo, o protótipo, a unidade e, por isso, diz com Lucrécio «*E tenebris autem quae sunt in luce tremur*».

- (1) Diderot, *Entretien entre D'Alembert et Diderot*, O. P., p. 279.
- (2) Diderot, *Éléments de Physiologie*, O. C.
- (3) Diderot, *Lettre sur les aveugles*, O. P., p. 92.
- (4) Diderot, «não é um cego, é um homem clarividente que aprendeu a melhor maneira de usar os seus olhos», O. P., p. 617.
- (5) Diderot, *De l'interprétation de la nature*, P. P., p. 188.
- (6) Diderot, *Rêve de D'Alembert*, O. P., p. 300.
- (7) Cícero — *De divinatione* (citado por Diderot)
- (8) Artigo *Éclectisme*, Enc., V., 290a.
- (9) Artigo *Théosophes*, Enc. XVI, 257b.
- (10) Belaval, op. cit., p. 69.
- (11) Diderot, *Lettre sur les aveugles*, O. C., p. 311.
- (12) Diderot, *Salon de 1767*, O. C. vol. XV, p. 219.
- (14) a (25) Diderot, *Rêve de D'Alembert*, O. P., p. 285 a 371.
- (26) Belaval, op. cit. p. 60 a 92.
- (26) a (30) Diderot, *Rêve de D'Alembert*, O. P., p. 285 a 371.
- (31) Diderot, *A Landois*, Corr. I, 213.
- (32) e (33) Diderot, *Jacques le Fataliste*, O. C., VI, 15.

BIBLIOGRAFIA

- Diderot — *Oeuvres Complètes*, Garnier, Paris, 1875-1877.
- Diderot — *Oeuvres Philosophiques*, Garnier, Paris, 1964.
- Belaval, Yvon — *L'esthétique sans paradoxe de Diderot*, Gallimard, 1950.
- Chouillet, Jacques — *La formation des idées esthétiques de Diderot*, Armand Colin, Paris, 1973.
- Ehrard, Jean — *L'idée de nature en France à l'aube des Lumières*, Flammarion, Paris, 1963.
- Polulicki, Elizabeth B. — *La modernité de la pensée de Diderot dans les oeuvres philosophiques*, Lib. A. - G. Nizet, Paris, 1980.

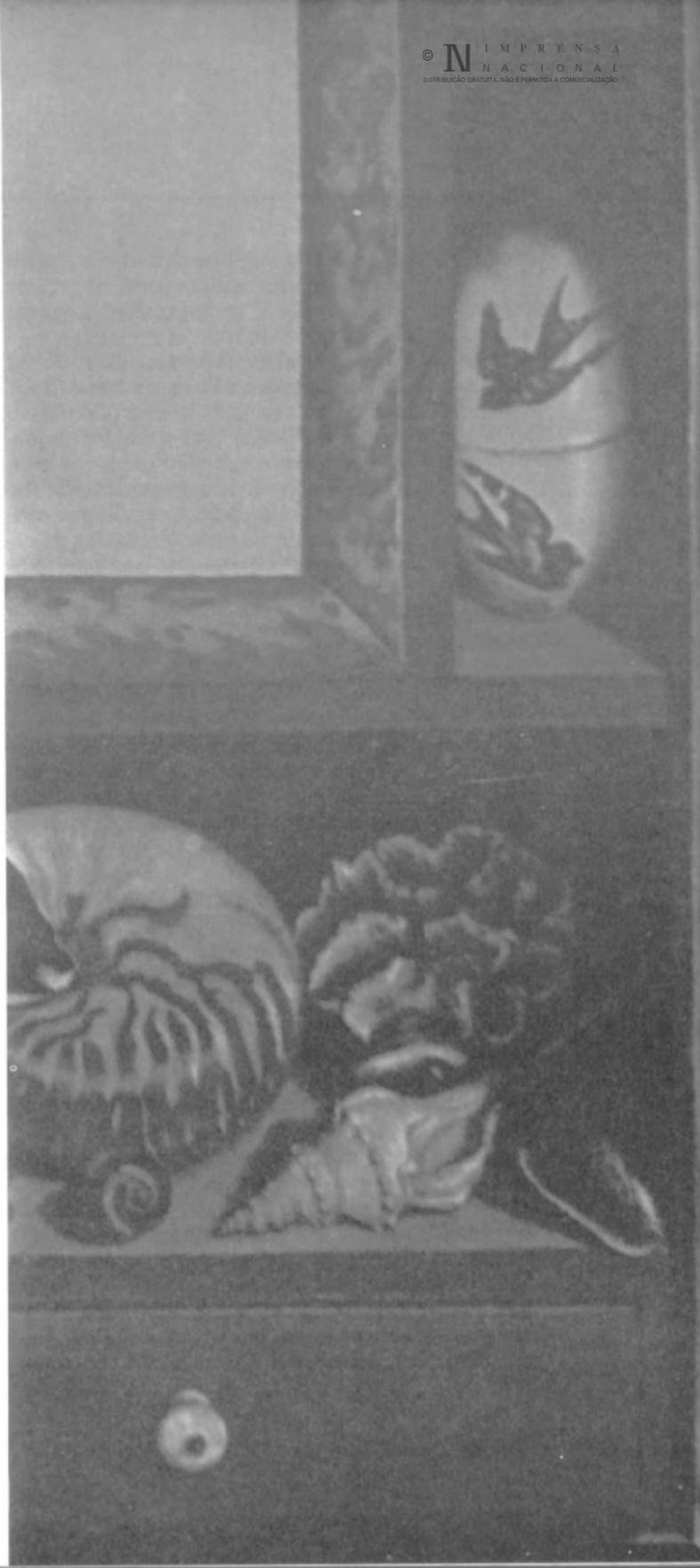


A paixão de coleccionar em Walter Benjamin

por Maria Filomena Molder

A ordem desordenada destas reuniões do acaso traz consigo a marca do essencial. No acto de coligir as coisas existentes está inscrita a solicitação do que é, desde os gregos, a origem da filosofia: o espanto... Ao despojar o objecto de tudo aquilo que não é a sua autenticidade, o coleccionador destrói o contexto do qual o objecto fazia parte, como órgão de um ser vivo.

Na gravura, *Vanitas Schrank*, trabalho de Anita Albus incluído em *Eia Popeia et-cetera*, Frankfurt Main, Insel Verlag, 1978. Pormenor.



A criação vai de um extremo ao outro passando pelo meio.

S. TOMÁS DE AQUINO

Frequentemente vêem-se [em Paris] chegar até vós os Pons, os Elie Magus, vestidos muito pobremente (...) Tendo um ar de não se importar com nada, de nada senir, não dão qualquer atenção às mulheres, aos armazéns, vão por assim dizer ao acaso, o vazio nas algibeiras, parecendo ser destituídos de cérebro, e vós perguntai-vos qual é a tribo parisiense a que podem pertencer. Pois bem! esses homens são milionários, colecionadores, as pessoas mais apaixonadas que há sobre a terra.

BALZAC

As citações são nas minhas obras como ladrões de estrada, que fazem um ataque armado e que aliviam um ocioso das suas convicções.

WALTER BENJAMIN

Walter Benjamin aspirou realizar, como se alcançasse um clímax de perfeição, uma obra que fosse composta inteiramente de citações. Esse seu desejo veemente permite fazer-nos penetrar no único clímax de perfeição, uma obra que se compusesse inteiramente de citações. Esse seu desejo veemente permite fazer-nos penetrar no universo de um colecionador. Ao citar, substituindo pela citação a escrita própria, transcende-se o fluxo da sua apresentação e fixa-se o citado em si mesmo, assumindo-se essa posição de intermediário por excelência, que é não só um estádio vivencial, como envolve também uma crença, transformada em teoria, sobre o universo existente.

Com efeito, escrever por intermédio de outrem, para quem é escritor, acaba por tomar a figura de não se poder viver por si, de viver sempre por outro, transformando-se o ser em *medium* para receber, para deixar passar, colocado num limiar

em que o próprio vazio do presente se torna matéria impressionável para as ressonâncias alheias. A citação constitui, assim, para aquele que se confronta tão firmemente com esse vazio, um momento purificador, um propósito anárquico de revolucionar o presente, demonstrando a intransmissibilidade do passado como um todo e assegurando, ao mesmo tempo, que unicamente esta operação de recolha entre os restos possibilita a sua preservação.

Segundo a penetrante visão de Hannah Arendt (1), a catástrofe da história da civilização ocidental, de que Benjamin tão bem compreendeu os contornos e o sentido, sob a aparência de uma tradição convertida num monte de detritos, de cinzas, proporcionou-lhe os meios para firmar essa missão do colecionador: salvar os preciosos fragmentos. A confluência entre um modo de ver excêntrico, passado de moda, e o caminhar do mundo moderno não é da ordem do acaso; na realidade, só a perspectiva de um colecionador poderia captar o verdadeiro aspecto com que as coisas aparecem no desdém do nosso presente.

Construir um texto composto exclusivamente por citações — o que finalmente permaneceu inatingível —, essa capacidade em ser intermediário, corresponde neste autor à estruturação de toda uma vida por uma série inextricável de ecos das coisas e dos seus espíritos. Assumir-se como o perfeito mensageiro da mudez própria, cristal atravessado por todas as vibrações, supõe, portanto, a exigência de se fazer guardião, «conservador de tesouros» (2), fragmentos arrancados aqui e ali.

«Para compreender Benjamin adequadamente temos de sentir por detrás de cada afirmação a conversão da agitação extrema em algo de estático, na verdade, a noção estática do próprio movimento» (3). Esta consideração de Adorno ilumina um perturbante exemplo de mimetismo entre a obra e o homem, entre a obsessão pelas citações e a concentração imóvel das frases. Em cada peça colecionada, em cada citação neste caso, a paixão também aparece convertida em algo de estático, na imobilidade do grande fervor.



Escrever por intermédio de outrem, para quem é escritor, acaba por tomar a figura de não se poder viver por si, de viver sempre por outro. (Retrato de W. Benjamin).

A obra faz-se colecção e a vida própria um caminho de colecionador: ser o sinal daquilo que se extraiu, ser por afinidade com o que é afim e em si mesmo irrealizado, como a alma de Levin em Annette von Droste, personagem que tão justamente deslumbrou Walter Benjamin.

*Es ist gewiss, du bist nicht Ich,
 Ein fremdes Dasein, dem ich mich
 Wie Moses nahe, unbeschuhet,
 Voll Kräfte, die mir nicht bewusst,
 Voll fremden Leides, fremder Lust;
 Gnade mir Gott, wenn in der Brust
 Mir schlummernd deine Seele ruhet!* (4)

Que se considere o nosso lugar de viver como um lugar constantemente arrebatado pelas lembranças, esse lugar de viver, o nosso interior, é para Benjamin a casa onde nunca poderemos entrar, porque mal começa e nunca acaba, habitação inapelável de tantos chamamentos, lugar nenhum de recolha, de ceifa, o lugar da contínua imitação.

Em *Infância Berlinesse* descrevem-se os momentos rituais desse mimetismo que, segundo o autor, está profusamente expandido na natureza e que a criança continuamente configura. São sempre as coisas e os animais, associados às impressões mais profundas que, libertados da sua tristeza muda, servem de guias para o Acto lustral da memória, fazendo-se presentes na sua linguagem sem palavras. Sirvamo-nos da caixa que protegia os inícios de uma colecção de borboletas e que de noite se suspendia sobre a sua cama de rapaziño, é ela que concentra o processo de inquietante simbiose que se desencadeia entre a criança e a borboleta (5).

Nos longos dias de Verão, *vanessa*, borboleta diurna de voo rápido e cores pródigas e *esfinge*, borboleta crepuscular de voo poderoso, marcam o pulsar do movimento solar, lançando sinais que confundem de excitação o pequeno colecionador, a ponto de ele ansiar dissolver-se em ar e luz, para, desse modo, se apoderar da presa sem que ela se apercebesse.

É a este estado de extrema perturbação, de profunda impressionabilidade, que o caçador se sujeita, quando a borboleta o atrai nos seus movimentos fascinantes. Os gestos, o jogo fisionómico do corpo, deixam-se envolver pelo voltejar do insecto, cujas paragens, indecisões, perplexidades, afloram a criança como outros tantos sopros, arrepios de metamorfose.

Cada nova oscilação, cada bater de asas, transfigurava-se numa corrente de impressões, rumores desses mesmos movimentos: o caçador iniciava a sua fusão com a presa que, por sua vez, parecia apropriar-se das qualidades da «decisão humana». A velha cifra da arte venatória empreendia o seu cerimonial de conformidade, a lei da semelhança

activa, até que essa perda da identidade se tornasse insuportável e o caçador compreendesse que a única possibilidade de recuperação da sua natureza humana era a captura da borboleta, que assim redimia o caçador pela sua morte.

Seguia-se o percurso que levava desde o cenário da caçada e dos seus sucessos até à caixa para borboletas e aos seus instrumentos de morte: o éter, o algodão hidrófilo, os alfinetes de cabeça colorida, as pinças. Um misto de inabilidade e violência marcava o terreno espezinhado, numa devastação de ervas destruídas e silêncio, o terror da borboleta, imóvel entre as dobras da rede, penetrava o caçador que julgava compreender agora as leis dessa «língua estrangeira», na qual flores e insectos tinham antes comunicado.

Este processo de simbiose é um exemplo da vivência da similaridade continuamente tematizada nos escritos de Benjamin e que concretiza a sua tese de que a natureza cria semelhanças⁽⁶⁾, sendo o mimetismo o revelador desse ritmo de coesão da génese natural. É no homem que encontramos a aptidão mais elevada para produzir semelhanças: a sua capacidade em ver a semelhança é apenas um rudimento do antigo e poderoso constrangimento para «tornar-se semelhante e para se comportar como tal». Walter Benjamin supõe (e investigações recentes no domínio da psicologia confirmam-no, confrontem-se os trabalhos de Konrad Lorenz) que não há nenhuma função humana superior que não seja condicionada pelo poder de imitação, de que unicamente pela imitação é possível a realização da aprendizagem, o que Aristóteles já tinha compreendido tão bem quando na *Poética* funda a mimese artística nesse poder ingénito para imitar e para se comprazer no imitado, fonte, além disso, da relação social e da vida intelectual do homem.

O jogo deve ser considerado como o grande núcleo, a matriz de qualquer actividade mimética, exemplar privilegiado para narrar a história ontogenética da pulsão da semelhança. A criança no jogo não imita apenas pessoas, todo o universo dos possíveis a atrai e convoca: actividades, ins-

trumentos, móveis, roupas, elementos naturais; o jogo é constantemente atravessado por condutas que visam o assemelhar-se. Esconder-se, jogar às escondidas, é descobrir em cada esconderijo um *daimon*: habitar o esconderijo é experienciado como um fechamento (*Verschlossenheit*) no mundo da matéria e da sua linguagem própria: atrás da porta, sob a mesa da sala de jantar, a criança é absorvida pelo mundo da matéria, torna-se porta, confunde-se com ela como uma máscara encantada que aderisse ao rosto. Mas a mimese do esconderijo não é única; ler, pintar, soprar bolas de sabão são outras realizações mais dessa assimilação essencial: ser aguarela, perder-se no quadro, colorir-se ao pintar, voar no interior das bolas de sabão, esconder-se atrás das palavras «como se fossem nuvens», aprendizagem precoce⁽⁷⁾. Experiência de fechamento que é própria igualmente da natureza e do universo artístico e que revela a sua autenticidade, a sua aura.

«O dom de reconhecer similitudes não é, com efeito, nada mais senão o vestígio enfraquecido da velha compulsão para se tornar semelhante aos outros e para se comportar como eles. Este constrangimento exerciam-no, porém, as palavras sobre mim. Não aquelas que me tornavam semelhante aos modelos da moralidade, mas aos apartamentos, aos móveis, aos vestuários. Mas semelhante à minha própria imagem nunca. E é por isso que me sentia tão desesperado quando exigiam uma semelhança comigo próprio»⁽⁸⁾ como nas sessões de fotografia.

No entanto, a palavra semelhança é, hoje em dia, insuficientemente evocadora para alcançar a expressividade e a efectividade que possuiu noutros tempos. A sua significação exercia-se quer no domínio do ser, quer no domínio do reconhecimento do ser, em que o nascimento e a morte, a aparição e o desaparecimento, o jogo do reencontro e do esquecimento, eram ritmados pela atracção de uma origem comum, fascínio presentemente degradado. A lei da semelhança reinava no círculo dos seres, a sua energia unificava o mundo no seu

conjunto e reproduzia-se no ser dotado do poder de nomear, sob a forma de capacidade em tornar-se semelhante, da experiência da assimilação, estabelecendo-se um sistema de correspondências entre o macrocosmos e o microcosmos.

A procura da semelhança funda-se primacialmente numa comprovação vivida do mimetismo, na crença de uma indivisão originária do universo, indivisão que Benjamin vai repensar a partir das fontes hebraicas do *Génesis*, na dinâmica da palavra produtiva da divindade (9). É admitida a existência de uma linguagem comum, de uma reciprocidade comunicativa, com origem na palavra divina, entre todos os seres e o homem (aquele que nomeia todos os seres e que é o único a ser nomeado por Deus) e que sob o efeito do pecado original se deteriora, dispersa e multiplica, fazendo cair a comunicação possível entre todas as coisas.

Como conciliar, no entanto, a capacidade mimética, a procura da semelhança, a crença de uma linguagem das coisas comunicável (resquício da relação primitiva em que a mudez da natureza não era ainda sinónimo de tristeza sem fim, de aflicção irreparável) com as colecções?

É que o coleccionador — referimo-nos a Walter Benjamin, provavelmente a qualquer a outro — aceita a afirmação de que a parte pode ser tomada pelo todo e de que não podendo possuir todas as coisas, todos os seres, se pode contrair, realizando uma espécie de eclipse material, esses inumeráveis nalguns e reproduzir, assim, a ordenação do todo de todos numa ordenação do todo de alguns. Esta aceitação exige, porém, que entre as coisas haja uma relação reflexiva, de modo a que cada uma se possa rever em cada outra e tal relação necessita proceder, para ser efectiva, de uma génese original comum. Então, não só cada coisa apela para o seu semelhante, como cada coisa procura ser semelhante. E, aí, o mundo do coleccionador encontra-se com o mundo do artista; por esse motivo, qualquer reflexão sobre as colecções e o acto de coligir se dirige, como seu destino, para o acto de produzir semelhanças, o acto *poético*.

Tudo o que há fala uma linguagem (10) e, para o autor, isto não é uma metáfora: cada domínio do ser, além do homem, exprime-se (n)uma linguagem, uma linguagem que não nomeia, uma linguagem material, sem articulação. O coleccionador tem o privilégio de escutar essa linguagem sem palavras, linguagem muda das coisas que as formas artísticas reacendem elas mesmas, levando-a a uma intensificação plena.

O apelo do semelhante é, por conseguinte, uma outra maneira de expressar o acontecimento do mimetismo — a aptidão para captar a linguagem das coisas e dos seres — que se realiza incessantemente na natureza e que o coleccionador vive dramaticamente: a cada momento, em cada aquisição, aquele que colecciona perde e recupera a sua própria identidade. A caça às borboletas é um caso limite dessa vivência.

Ao ser atraído por um fóssil, por uma borboleta, por um vidro irisado fenício, por uma cerâmica micénica, por uma fotografia esmaltada de Christopher James, por um livro infantil ou uma pedra, ao guardar-se esses objectos, que são outros tantos exemplares únicos, repousados em si mesmos, submete-se o espírito a uma ordem que lhe é apenas aparentemente exterior, porque o espírito se revê nesses objectos e presente a sua linguagem sem voz, realizando uma forma de tradução que envolve, ao mesmo tempo, a redescoberta do universo e uma autoapropriação, uma figuração material do pensamento e do seu destino.

São os traços do humano que se afiguram em marcas de protecção do seu tesouro: a memória, a reflexão, a consciência, tornam-se suporte, quadro, repositório, selo da propriedade.

Os coleccionadores são, deste modo, no entender de Walter Benjamin, fisionomistas do mundo dos objectos (11): tal como o provador de vinhos distingue o sabor e confirma a colheita ou como o paleontólogo certifica a origem de um vestígio, antes mesmo de assegurar, por meios analíticos, a sua datação, a identificação dos veios do penteado de uma pequena estátua pré-clássica, a pro-

cura obstinada de um estilo na cerâmica, na armaria, a compreensão da raridade de uma gema, são experiências de reconhecimento dificilmente regularizáveis pela conceptualização. Dom exercido por aqueles para quem a exploração das similaridades é um compromisso, a cada momento movidos pela expectativa de encontrar e submetidos ao desejo de possuir.

A colecção aparece, por consequência, como uma estrutura capaz de reordenar e renovar a existência, pulsão que acende no coleccionador a vontade de aquisição de um novo objecto, pulsão sem saciedade possível.

A memória da infância procede menos de um apelo do que de um eco, como Benjamin defende a propósito de uma carta de Annette von Droste-Hülshof⁽¹²⁾. Ao correr da vida, sentimos muitas vezes a impressão do já visto, do já vivido, como se de longe, um dia, na obscuridade, os acontecimentos passados ressoassem em nós, procurando o nosso assentimento, a nossa voz, impressão comparável ao momento da concentração que sustenta o que é animado pela paixão de coligir.

Nessa medida, a colecção como actividade pode ser colocada em paralelo e entrar em correspondência com as acções propiciatórias da memória. Com efeito, nos seus bífidos corredores, habitáculos profundos, realiza-se uma espécie de coalescência entre a diversidade dos tempos e a sequência dos acasos e das suas impressões, configurada por uma cadência de reestruturação permanente do mundo interior. Nenhum outro pensador terá compreendido melhor esta correspondência que S. Agostinho ao estabelecer expressivamente, por via etimológica, no livro X das *Confissões*, a origem do acto de pensar, como intro-impressão, a partir do acto de coligir, de recolher (de *colligere* a *cogitare*), que manifesta a autêntica energia da memória. A dispersão ordenada que constitui qualquer colecção seria assim comparável com uma memória material, armazém e labirinto (vasto palácio como lhe chama Agostinho) em que a lembrança e o esquecimento, a luz e a escuridão se atraem.

É na desarrumação das caixas cheias de livros, antes do ritual de os dispor nas estantes, por filas, na atmosfera poeirenta da madeira, entre os papéis rasgados que cobrem o chão, que o bibliómano nos vai expor a sua biblioteca, que nos sugere a nosso primeira aproximação, avisando-nos de que não irá passar em revista descritiva, paciente, os seus livros, obra por obra⁽¹³⁾.

Por maior que seja o interesse e a legitimidade da apresentação da própria colecção, o que lhe importa é concentrar o olhar sobre os elos que ligam o bibliófilo às suas peças, revelando as qualidades que singularizam a actividade de collectionar. A disposição afectiva do verdadeiro collectionador nada tem de melancólico, bem ao invés, é uma disposição tensa, mobilizadora de acções. É essa disposição que o bibliómano nos chama a partilhar.

Em primeiro lugar, confrontamo-nos com o caos habitado pelo hábito, pela benevolência do possuidor. Como qualquer outra paixão, esta confina com o caos, e a colecção toca no caos das lembranças, por isso, quando o coleccionador toma a decisão de falar sobre a sua loucura, é assaltado por um «dilúvio» de recordações. Constantemente sujeito a ser engolido pela vertigem, o coleccionador dispensa a sua existência entre os dois pólos da ordem e da desordem, e a suposta ordem é experienciada como um jogo precário de equilíbrios, soldados pelo hábito do olhar protector, sobre o abismo: «o que é uma biblioteca senão uma desordem em que o hábito soube tão bem eleger um domicílio que nos pode dar uma aparência de ordem?»⁽¹⁴⁾ A desordem é não só o preço de qualquer paixão, como tem raízes na própria natureza da coisa collectionada, no seu carácter de unicidade, de singularidade absoluta, que a faz estranha a qualquer propósito de tipificação, de classificação.

O coleccionador está, além disso, como já se viu, ligado de um modo particular, enigmático, à experiência da propriedade que na descrição da caça à borboleta tinha aparecido na sua crueza, asso-

ciada à morte real. A errância peculiar do colecionador supõe um acto destrutivo, violento, a permissividade de usar todos os estratagemas: o empréstimo que não se devolve, indiferente a qualquer argumento moral, a oferta que se finge não fazer no leilão para enganar o concorrente adversário, o colecionador é um espião, um cri-

minoso sobressaltado. Tudo isso com o fim de anular o valor de uso do objecto, pondo-o entre parêntesis; pela renúncia da sua qualidade prática, mercantil, o objecto vê-se transfigurado em coisa própria, adquirindo, assim, um valor figurativo, mimético, sendo amado «sob o ângulo em que ele representa a cena, o teatro do seu destino» (15).

A memória da infância procede menos de um apelo do que de um eco. (Les enfants au jeu, pintura de Paul Klee, 1937).



Na verdade, é a posse do objecto que o qualifica enquanto tal, assente em si próprio, na sua genuinidade; é o desejo de posse, que lhe confere o seu verdadeiro rosto, essa febre que atravessa cada peça em direcção às outras. Contudo, no momento de cada aquisição, dá-se uma concentração tão plena, tão excessiva, que esse ardor se parece fixar, tomando a forma do próprio objecto presente, como que rendido provisoriamente à sua atracção absoluta. A colecção é uma paixão que persegue o corpo e o espírito do coleccionador, porque não abranda com as sucessivas aquisições. «O coleccionador segura na sua paixão, efectivamente, uma varinha divinatória que faz dele um descobridor de fontes novas» (16).

É por isso que a colecção se transforma numa «mágica enciclopédia» (17) que, pelas suas entradas orienta a redescoberta do universo, ouvindo o seu eco e reconstituindo-o sob forma de lembranças, e que tem o poder de agir sobre ele, renovando-o como se se sobrepujassem, numa imagem perfeita, em profundidade, o mundo das coisas coleccionadas e o mundo das coisas que nos envolvem, acabando estas por ser caracterizadas pelo saber operatório preenchido pelos desígnios do coleccionador. O princípio de constituição desta enciclopédia é o «destino do seu objecto» (18), modo como Walter Benjamin resume a sua perseguição da objectividade do acaso. Tal destino deriva das determinações — que o coleccionador procura obstinadamente sempre aumentar, correndo atrás de todos os indícios que delimitem a fisionomia autêntica do objecto — que envolvem a origem de cada aquisição e a sua história própria: época, lugar, fabricação, possuidor. A intenção fundante de cada coleccionado é significar (-se): «tudo o que acontece é um encontro, um choque» (19).

O acto de coleccionar investe um grande poder de concentração, a essência de coleccionar reside na capacidade em concentrar-se, ao mesmo tempo que cada peça da colecção reproduz no seu carácter único a contracção absoluta. É, aliás, extre-

mamente interessante a amplitude significativa das palavras alemãs *sammeln*, *sich sammeln* e *Sammlung*, que se podem traduzir respectivamente por reunir, recolher, coleccionar; recolher-se consigo, concentrar-se; colecção, concentração, recolhimento. Esta energia semântica impressionou certamente Walter Benjamin que sentia uma grande atracção pelas coisas pequenas, minúsculas, dedicando, em particular, um grande amor a dois grãos de trigo, existentes na secção judaica do Museu de Cluny, onde tinha sido gravado, na sua totalidade, um texto sagrado, o *Shema Israel*, tal como nos é descrito por Hannah Arendt (20) e que ela, muito justamente coloca sob a bandeira goethiana da relação entre aparência e significação, ao encontro do *Urphänomenon*, aparência original, em que a significação se dá na sua visibilidade mais concentrada e expressiva o que provavelmente Benjamin compreendeu melhor que ninguém.

A contemplação é levada no acto de coleccionar a um movimento de penetração, de exclusividade, que ultrapassa a espécie de abandono, de paragem, que ela própria implica, já que obriga a passar à frente da inutilidade da imediatez: a concentração é um acto mediato.

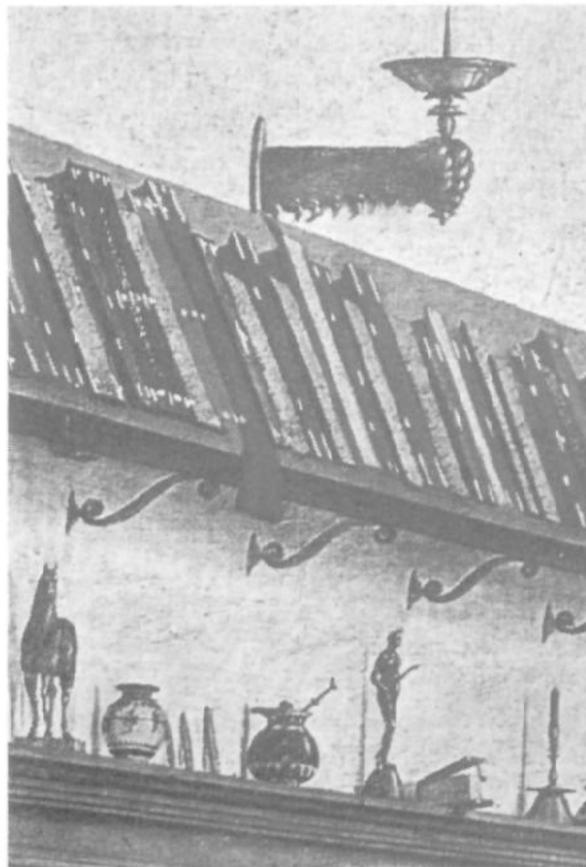
O coleccionador não contempla propriamente, a imobilidade que se observa no seu corpo, a cessação quase dos ritmos fisiológicos, significam unicamente que nos encontramos no momento que antecipa o gesto de apropriação: o caçador destas presas prepara-se na concentração para a mudança que lhe é exigida, que a sua paixão apela, o coleccionador tem alma de estratega.

A ordem desordenada destas reuniões do acaso traz consigo a marca do essencial. No acto de coligir as coisas existentes está inscrita a solicitação do que é, desde os gregos, a origem da filosofia: o espanto. O espanto da semelhança, da forma pregnantemente evocadora, a partir da vivência, obscuramente nomeável, de querer possuir; recolha que, como mais acima o dissemos, figura uma espécie de memória plástica do mundo das coisas, resumo sempre inacabado que não duplica, mas implica, desvenda: «uma atenção a todas as criaturas» (21).

Por isso é inextinguível a sede do colecionador, semelhante à do viajante ou do aventureiro, que, habitante da errância, se demora longe, afastado da pátria, obedecendo ao impulso de adquirir mais material, mais documentos para a sua loucura: «tarefa de Sísifo»⁽²²⁾.

A arte nos finais do século passado refugiou-se no interior e é aí que, segundo Benjamin, podemos encontrar o autêntico colecionador, o seu verdadeiro habitante, esse Sísifo agora refugiado na casa, procurando libertar as coisas da corveia da utilidade, procurando a sua *Sachverhalt*, a sua originalidade, recuperada do montão de detritos, resquícios dos tempos, dos lugares passados e da mancha que sobre eles desceu, quer dizer do peso da existência, da sua erosão, arrancando-os ao seu contexto, à amálgama invasora das marés da história e, dotando-os do carácter de preciosidade do que é único, inclassificável; surpreendentemente, porém, é essa mesma erosão que o colecionador pretende dominar, investigando todas as suas condições; apenas desse modo o objecto estará apto a contar a sua própria história, a sua identidade inigualável, acedendo a um modo de existir que sem o colecionador não conheceria. O colecionador protege tesouros, guarda-os, aumenta-os, reunindo a uma capacidade em preservar, manter uma transmissibilidade, um forte impulso de destruição purificadora. «A verdadeira, grandemente incompreendida paixão do colecionador é sempre anárquica, destrutiva. Porque isso é a sua dialéctica: combinar, com a lealdade a um objecto, a peças individuais, a coisas protegidas no seu cuidado, um protesto subversivo dirigido contra o típico, o classificável»⁽²³⁾.

Ao despojar o objecto de tudo aquilo que não é a sua autenticidade, o colecionador destrói o contexto do qual o objecto fazia parte, como órgão de um ser vivo. Com uma unha, o osso de um dedo, uma esquirola do crânio, um dente, por cada um, à maneira da lógica biológica de Cuvier, pode-se reconstituir o corpo inteiro do animal, mas é exactamente essa reconstituição total, tão impossível como inútil, que aqui se rejeita: cada



A arte, nos finais do século passado, refugiou-se no interior e é aí que podemos encontrar o autêntico colecionador. (A visão de Santo Agostinho, quadro de Carpaccio, pormenor).

particular tem valor em si próprio e é trespassado pela mesma agitação, concentra a mesma intensidade. Agora o órgão é um fenómeno total.

É a imaginação, definida como faculdade de interpolação do infinitamente pequeno, como dom de desvelação em cada intensidade da sua extensão, aspiração de plenitude, que permite o desenvolvimento dessa energia visionária, o louvor do

pormenor, do detalhe e da sua potência. Cada imagem — cada aparência, cada coisa — aparece sob a figura de um leque que se vai abrindo, desdobrando e ritmando as suas vagas, dobras antes fechadas e imóveis (24).

O exercício desta misteriosa faculdade, como Baudelaire lhe chamava, que envia as outras para o combate, excitando-as por um mimetismo que revela a sua natureza hermafrodita: sensitiva e intelectual numa simultaneidade admirável, leva o colecionador até ao limite da concentração e da liberalidade, refazendo a desordenação inspirada da infância.

A vida para a «criança desordenada» (25), cujo olhar ardente persiste, mas já turvado e maniaco, na severidade dos antiquários, eruditos e bibliómanos, é um sonho, em que tudo o que acontece procede de um acordo comum muito antigo, em que os acasos da sorte são momentos privilegiados de encontro. Argila moldável é a criança para quem todas as coisas que possui constituem uma só e única coleção, argila moldável, mas não passiva: a energia figurativa das coisas imprime-se nela, como se recebesse um choque; em tudo o que ela toca se processa uma metamorfose, as suas prateleiras são armazéns de guerra, bestiários, museus do crime, quantos homicídios e roubos, enigmas para decifrar. O pequeno colecionador caça, desde que nasceu, os espíritos das coisas que, assim transfiguradas, libertadas das suas marcas de uso, reencontram a sua verdadeira significação, que é aniquilada sob o efeito de uma arrumação desfigurativa e tipificadora. O colecionador permanece sempre «no seu próprio terreno de caça hóspede errante e belicoso.»

(1) Introdução a *Illuminations* Fontana/Collins, Suffolk, 19824.

(2) Walter Benjamin, «Edward Fuchs, collectionneur et historien», trad. por Philippe Ivernel, in *Macula* 3/4, Set. 1978.

(3) Introdução aos *Schriften* I, XIX, cit. por Hannah Arendt, *ob. cit.*

(4) Tu não és eu, isso é certo, és um ser estranho, de quem não ousa aproximar-me, sem ter retirado as sandálias, como Moisés, — um ser cheio de energias que me são ignoradas, cheio de uma dor estranha, de uma alegria estranha. Que Deus tenha piedade de mim, se é a tua alma que adormecida, repousa no meu peito.

(5) «Chasse aux papillons», *Sens unique, précédé de Enfance Berlinoise*, trad. por Jean Lacoste, Les Lettres Nouvelles/Maurice Nadeau, Paris, 1978.

(6) «Sur le pouvoir d'imitation», *Oeuvres 2-Poésie et Révolution*, trad. por Maurice de Gandillac, Les Lettres Nouvelles/Denoël, Paris, 1971.

(7) «Cachettes», «La Commerelle» e «Couleurs», *Sens unique, précédé de Enfance Berlinoise*.

(8) «La commerelle», *idem.*

(9) «Sur le langage en général et sur le langage humain», *Oeuvres 1 — Mythe et violence*, trad. por Maurice de Gandillac, Les Lettres Nouvelles/Denoël, Paris, 1971.

(10) *Idem.*

(11) «Je déballe ma bibliothèque — discours sur la bibliomanie» trad. por M. de Launay, in *Esprit*, Janeiro 1982.

(12) *Allemands — Une série de lettres*, trad. por G.-A. Goldschmidt, Bibliothèque allemande, Hachette littérature, Paris, 1979.

(13) «Je déballe ma bibliothèque — discours sur la bibliomanie».

(14) *Idem.*

(15) *Idem.*

(16) «Edward Fuchs, collectionneur et historien».

(17) «Je déballe ma bibliothèque — discours sur la bibliomanie».

(18) «Agrandissements», *Sens Unique, précédé de Enfance Berlinoise*.

(19) *Idem.*

(20) *Idem.*

(21) «Franz Kafka», *Oeuvres 2 — Poésie et Révolution*.

(22) «Paris, capitale du XIXe siècle», *Oeuvres 2 — Poésie et Révolution*.

(23) «Lod der Puppe» *Literarische Welt*, Janeiro 10, 1930, cit. por Hannah Arendt, *ob. cit.*

(24) «Antiquités», *Sens Unique, précédé de Enfance Berlinoise*.

(25) «Agrandissements», *idem.*

PRELO

ENCICLOPEDIISMO EM PORTUGAL



Natureza e expressões do saber

por José Esteves Pereira

Analisa-se aqui alguns textos portugueses dos séc. XVIII e XIX, procurando ver neles a diferença, a aproximação e mesmo uma implícita ou explícita recusa a conteúdos enciclopedistas.

Reprodução parcial do frontispício da *Encyclopédie*, em que se pode ver a Imaginação lançando-se em direcção à Verdade para a coroar. Reprodução integral na pg. 75.



1. Deus, conhecimento e história

O enciclopedismo aparece com particular relevância no século XVIII, através da *Encyclopédie* de Diderot e d'Alembert. Esta obra colossal concretizou bem a incorporação dos saberes que lhe eram contemporâneos, nomeadamente o saber científico e técnico, e deu, ainda, a necessária organização sistemática e disciplinar à Babel de conhecimentos. E para lá de referências gerais de inovação, não é menos significativo o conjunto de respostas para interrogações da vida social e política, o que explica a avidez com que foi procurada e lida⁽¹⁾.

No *Discurso Preliminar* da *Enciclopédia* a área do epistemológico surge com o sentido de uma autonomia, entendendo-se, a partir de referência expressa de Locke, o entendimento da Física não no âmbito restrito de uma física dos corpos mas no da problematização da própria Física enquanto conhecimento crítico da Natureza⁽²⁾.

O esquema elaborado no *Sistema figurado dos conhecimentos humanos*, no primeiro tomo, surge como uma planta para um edifício em que o anseio de solidez e harmonia talvez apareçam em convenção exagerada, mas o que não se pode negar é a marca substancial de um tempo histórico que às Luzes pertence e que o *Discurso* acentua:

Razão, portanto Filosofia (...) A Filosofia ou a porção de conhecimento humano que é preciso para uma relação com a Razão é muito extensa. Não existe objecto de que, praticamente, a reflexão não tenha feito uma Ciência⁽³⁾.

No encadeado dos saberes discriminadamente invocados sempre se notará, por saliente, a relação a estabelecer entre Deus, Homem e Natureza:

Deus, o Homem e a Natureza fornecer-nos-ão, pois, uma distribuição geral da Filosofia ou da Ciência (porque as palavras são sinónimas) e a Filosofia ou a Ciência será Ciência de Deus, Ciência do Homem e Ciência da Natureza⁽⁴⁾.

A conexão adiantada por d'Alembert é a que, justamente, nos vai acompanhar nas linhas que se

seguem, ao ensaiarmos a análise de alguns textos portugueses de Setecentos e Oitocentos procurando ver neles a diferença, a aproximação e mesmo uma implícita ou explícita recusa a conteúdos enciclopedistas.

Mas para interesse do nosso estudo, paremos num lugar e num tempo da Europa de Setecentos. Em 1781, numa advertência preliminar ao seu *Dicionário Histórico*, editado a partir de Augsbourg e Liège⁽⁵⁾, um tal François-Xavier de Feller, personalidade militante do anti-enciclopedismo europeu, pretende dar conta da pouca proficiência com que se houveram os homens da Société des Gens de Lettres, no que respeita a um Portugal acabado de sair da «tirania» de Pombal. Toda esta invectiva, dada a recente edição da *Enciclopédia*, mostraria patente má-fé, por banda dos círculos enciclopedistas, considerando que, segundo a convicção do dicionarista muitos e novos documentos surtiriam como justificação mais adequada para um ministro que tão mal exercera o poder... Julgava-se, também, que o novo governo daria garantias de uma situação mais «conveniente»⁽⁶⁾.

Através deste exemplo, um entre muitos, significativo quer do cerco anti-enciclopedista, quer da atenção que as medidas pombalinas no ambiente do reformismo absolutista europeu mereciam, poderíamos ser tentados a crer que a gestão de Carvalho e Melo recolheria a benevolência, quer da *Enciclopédia*, quer do filosofismo esparso de toda uma época. Nada de mais obviamente impossível. Desde 1769, e até antes, mas de forma clara pelo edital expurgatório de 24 de Setembro, daquele ano, estavam nitidamente exaradas todas as prevenções relativas aos «caminhos indirectos e ocultos» que pudessem invadir «os fundamentos do Trono», ao mesmo tempo que se editava a lista suficientemente organizada dos textos que importava proibir. Medidas que veremos intensificadas antes e depois da Viradeira.

Contudo, a política cultural pombalina, e de certeza o seu projecto⁽⁷⁾, deram suficiente abertura ao necessário compromisso com as realidades

culturais, mentais e sociais de um povo mergulhado em funda quotidianidade de tradição.

Comecemos pela absorção da temática naturalista, no discurso teológico. O natural, aí aparece, e podemos exemplificá-lo com obra apadrinhada pelo Poder, como necessário para que se encontre a universalidade da crença em Deus. É o que se colhe, de facto, das páginas iniciais da dissertação *De Deo*, de António Ribeiro dos Santos. Mas depois de o autor ter tratado da Religião Natural, logo surge com a medida adequada para presumíveis seduções quanto à naturalização da crença, com o *nomos* da Revelação a afirmar o providencialismo dos fundamentos e as conveniências eclesiais, tudo ajustado ao paternalismo do Príncipe que há-de proteger, politicamente, o Altar.

Lembremo-nos que, na proposta da *Enciclopédia*, se sublinhava que nada nos era mais necessário que uma religião revelada que nos instruisse, e que funcionasse como suplemento do conhecimento natural⁽⁸⁾. Mas o discurso teológico reduz-se aí a um discurso histórico: «...a história é a história dos factos; e os factos ou são de Deus, ou do Homem ou da Natureza»⁽⁹⁾. O tom enciclopedista de uma incorporação histórica da Criação tem que ser acrescentado, entre nós, pelo que, de original ou traduzido se conhecia, desde o *Christianity as old as the creation* de Tindall, ao *Pantheisticon* de Toland, obras proibidas com diligência, na presuntiva identificação que pudesse ser feita de um Cristo-herói, que então ressurgiu no evemerismo de Setecentos, com aproveitamentos vários⁽¹⁰⁾.

Mas de facto... a compreensão do histórico que entre nós se promove e aceita, na generalidade, é outra, mesmo sob o signo da reforma pombalina. Em 1772, Manuel António Monteiro de Campos Coelho traduz o *Discurso sobre a História Universal*, de Bossuet, oferecendo o seu trabalho a José de Seabra da Silva com a finalidade de que, a já bem civilizada nação portuguesa «receba, a tempo, a instrução mais desejável»⁽¹¹⁾.

A concepção de história providencialista de Bossuet, símbolo de um tradicionalismo que porfia no seu combate contra as Luzes do século, não se pode confundir, todavia, com uma outra perspectiva do histórico, que no reformismo pombalino ganhava terreno, ou seja, a história como prolegómeno exigível para todos os saberes «sintético-compendiários» estabelecidos pelos *Estatutos da Universidade*, de 1772. E esse sentido do histórico, já manifesto no *Verdadeiro Método de Estudar*, é filho legítimo da feição racionalizadora dos conhecimentos, a par da atenção posta quanto à teórica e à prática do método empírico e indutivo. Mostra-se-nos, então, como decisivo rumo, a revitalização do herdado, fora do círculo formalista da Escolástica⁽¹²⁾. Virá a ser esse, em Portugal, o desejável «bom gosto» do pensar. Em 1776, o lente coimbrão Soares Barbosa publica nada mais nada menos que um *Discurso sobre o bom e verdadeiro gosto na Filosofia*⁽¹³⁾. O ordenamento do saber pauta-se, agora, quer por uma patente historicização, quer por crescente dessacratização da temática envolvida, mesmo a que se move no domínio da Ética. A história acha-se mobilizada para o progresso dos saberes e para a felicidade da sociedade civil, salvaguardadas as prevenções relativas às fundamentações que incorporam o teológico.

2. Natureza, conhecimento e sociedade

Mas, mesmo antes de Pombal ter promovido condições de uma nova vida cultural, pelos anos 40 do século XVIII, existiam já, em Portugal, perspectivas de saber adequado a um diálogo com os novos tempos, usando-se os argumentos da razão, do saber prático e da experimentação.

Surgem por essa época os ingredientes bastantes que na tipificação actual de Jacques Proust se cifram em dois fundamentais, a propósito de uma análise feita sobre Diderot e a enciclopédia e o movimento enciclopedista atinente. Isto é, uma

perspectivação *ética* e uma perspectivação *técnica* do saber⁽¹⁴⁾.

Manuel de Azevedo Fortes, Engenheiro-Mor do Reino, homem de formação tradicional por Alcalá, estrangeirado de mentalidade moderna pelos estudos que faz em Plessis, demonstra uma visão *ética* e uma visão *técnica* naquilo que escreve, mesmo que não seja demasiadamente enfatizada.

No fundo, a dualidade a que nos referimos está presente na *Lógica Racional, Geométrica e Analítica*, de 1744, quando nos vêm dizer que é «natural toda a disposição com que nascemos pra perceber ou entender as coisas que tratamos, fazer delas juízo e discorrer sobre as suas propriedades, segundo as ideias que temos das coisas que tratamos»⁽¹⁵⁾, preconizando na mesma obra um discurso novo de nobreza pautado pela virtude e em que uma bem determinada ordem social e institucional, a aristocracia joanina, sai atingida.

Nobreza não é nobreza se não se atém a um conhecimento racional da sua condição (...) E não repara a primeira nobreza que ao mesmo tempo outros homens de muito inferior condição, pela sua ciência, lhe usurpam os grandes empregos, créditos e honras que deviam ser o ornato dos seus nascimentos⁽¹⁶⁾.

Conhecimento e prática do conhecimento só parecem então viáveis enquanto apropriação refletida da natureza humana, natureza que mais se dignifica pela instrução e pela utilidade que tenha no corpo da sociedade do que pelo acaso do nascimento.

Outro momento particularmente significativo do nosso Setecentos e que se prende com o que vimos tratando é a publicação das lições proferidas no Oratório, pelo P. João Baptista, moldadas numa extensa e compacta *Philosophia Aristotelica Restituta*, de 1748. Essa obra é inspiração para um novo universo do saber e talvez a mais importante para ver, até que ponto, se moldou a Ilustração de signo católico, entre nós. E não se presuma do título, nomeadamente no que concerne ao segundo

tomo, a *Physica*, que estamos perante qualquer persistência de uma Escolástica, ou da sua eventual renovação à sombra de mais uma leitura tradicional de Aristóteles.

Pelo contrário, trata-se de reavivar a autenticidade de um sentido da *Physis*, da Natureza, pelo tratamento dos conhecimentos, os mais actuais do século, sobretudo no terreno da física e dentro de uma visão que já nada tem a ver com o exemplarismo escolástico, como não será exemplo para um qualquer diletantismo colecionista. A obra do néri está marcada sim, pela preocupação crítica do conhecimento. O significado último da *Philosophia Aristotelica Restituta et Illustrata qua experimentis, qua ratiociniis nuper inventis* entendeu-o bem Silva Dias quando em *Portugal e a Cultura Europeia* (1953) chama a atenção para a matriz leibniziana de uma «mathesis universal», de um conhecimento harmónico de Deus, do Homem e do Mundo que no texto se patenteia. A análise que João Baptista faz dos «experimentos» é congénere da de Sanches, e de outros, mas mais conseguida, e terminou por ser bem avaliada para lá das contingências pessoais em que se viu envolvido o oratoriano, por alturas do reformismo pombalino.

Para religarmos o que dissemos de Azevedo Fortes a João Baptista, que nos parecem dos exemplos mais significativos de uma feição englobante de um novo universo de conhecimentos importa ainda referir que por eles se abre caminho ao «bom gosto» do filosofar de que já falamos. E o que se passava no âmbito das concepções de uma Física ou da ordenação dos saberes em geral não esteve descoordenado de esferas de especulação que tinham a ver com novos conceitos de sociedade, da valoração do económico⁽¹⁷⁾, e de uma filosofia que se desejava investida em preocupações de signo utilitário. Constituiria, certamente, um grande equívoco pensar que estes interesses têm o mesmo sinal programático da Enciclopédia. E, quando Sousa Farinha, ideólogo exemplar de todo o pombalismo cultural e pedagógico diz que

é «bem» tudo aquilo que conserva e aperfeiçoa o homem, inscrevendo a sentença, não no discurso teológico mas em texto de *filosofia civil*, o mais que podemos admitir é a concatenação de uma teoria de obrigações tradicionais⁽¹⁸⁾. Trata-se, acima de tudo, de afirmar o pragmatismo do poder adaptado à «boa razão» — um dos lemas mais significativos da arquitectura jurídico-política pom-balina.

A «racionalidade», ética e técnica do século XVIII, que vem a ser marcada, significativamente, em 1780, pelo designativo «das Ciências» com que se crisma a Academia erigida por Lafões espelha-se no anseio vivido do saber útil e de transformação da natureza mais do que do enfrentamento nostálgico de uma ideia da Natureza. O que se pretende é o estudo de um saber naturalista que «dê apoio às ciências e às artes», como se prova pelo empenhamento de discurso inaugural da instituição que viria ser proferido por quem na nossa Ilustração mais significativamente enciclopédico, se mostrou: o P. Teodoro de Almeida.

Este tipo de entendimento dos saberes, expresso em indicadores que lhe preexistem e coexistem, de ordem filosófica, mental, social, institucional, de que já demos conta apresenta-se, também, através de uma imagética de conhecimento. A imaginação lança-se em direcção à verdade para a coroar, tal como está desenhada na ilustração gráfica do frontispício da Enciclopédia.

3. Conhecimento e Poesia

A poesia didascálica, e é disso que, justamente, agora vamos tratar, foi assumida como poesia que exprime entusiasticamente os saberes dos últimos séculos. No suporte erudito dos discursos que se seguem transparece o contraponto necessário à transposição de um jogo do real que utiliza os dados da Natureza.

Nesse jogo se expressa, quer a justificação do Criador entrevista na harmonia cósmica, mas em



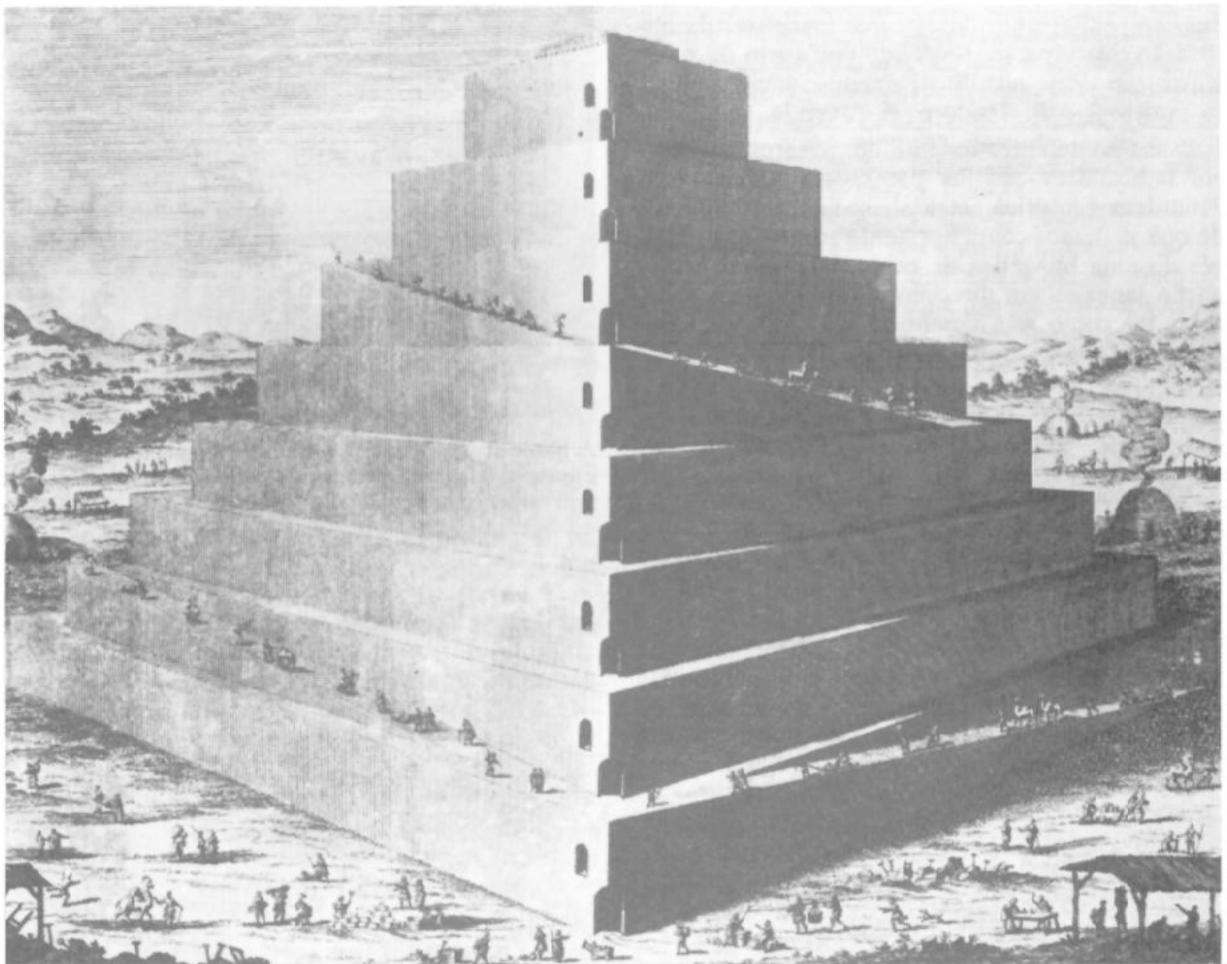
A história acha-se mobilizada para o progresso dos saberes e para a felicidade da sociedade civil, salvaguardadas as prevenções relativas às fundamentações que incorporam o teológico.

que aparece com ênfase a heroicidade do inventor, do cientista, do criador humano das ciências e das artes, quer o sinal de uma imanência que exprima uma ontologia de progresso. Tudo orientado para uma teleologia de saber, no horizonte do Eterno. A forma de entender essa ontologia de progresso é ainda condimentada por referências que nos mostram um horizonte promissor da his-

tória humana, sem prejuízo dos fundamentos, e de uma organização do saber que não esquece a matriz divina. Elpino Duriense (António Ribeiro dos Santos) é bem claro na Epístola a Josino:

*Canta somente Deus; canta a Virtude
Depois dela a Natura benfeitora;
E depois destes o homem bom, e util* (19^o).

A sucessão dos erros e dos hábitos degrada e bestializa a espécie humana. Muitas descobertas se perderam, algumas porém tornaram a achar-se, à proporção que os sábios foram exercitando o raciocínio. (Torre de Babel, de J. Punt. Gravura extraída da *Histoire Universelle depuis le commencement du monde jusqu'à présent*. T. I., pg. 264. Amsterdam-Leipzig, 1747).



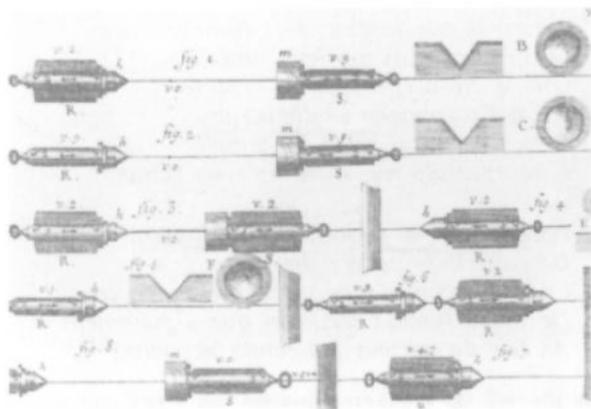
Podemos dizer que na celebração dos conhecimentos enciclopédicos que se enxertam em conteúdo de expressão didascálica que é congénere ao transcrito, a pedra de toque de todas as expressões poéticas da celebração da Natureza é esta: a subordinação estrita da natureza a uma essência naturante, da *natura naturata* à *natura naturans*.

Nas *Recreações Botânicas*, D. Leonor de Almeida de Portugal Lorena e Lencastre, Marquesa de Alorna, em texto que expressamente dedica às senhoras portuguesas reivindica a excelência do estudo que se lhe afigura mais valioso que o prazer e expõe o sistema sexual das plantas, de Carl von Linnée. Mas este aspecto didascálico, exterior, é oportunidade para balanço amargurado das condições de vida e do próprio exercício de saber em face das Invasões Francesas.

O poema da Alcipe, de 1813, invocado sob o signo de *Amor* louva, quer o estudo de uma botânica que refere o entendimento de Lineu com a Divindade (mas não desejando a poetisa desafiar *altos arcanos*) quer o nobre Artur (Wellesley), herói de Vitória, mas também da Verdade. O canto magoado da Sintra que já fora morada dos prazeres, a Sintra da Convenção firmada em 1808, em que os Lusos menos contaram, encena um espaço de paz violado, bem diferente daquele que com intenções científicas e não menos aprazível se ia criando. São a propósito lembrados quer o Horto Botânico conimbricense, quer os vales, outeiros e jardins que Brotero e Correia da Serra convidam a herborizar⁽²⁰⁾.

A lembrança dos botânicos portugueses está acompanhada da de Tournefort, Jussieu, sem dúvida, também da de Lineu e que representam o lado bom do século. Mas a iminência da guerra e de uma intranquilidade de plena fruição da natureza transportam a sombra. Leonor de Almeida, completando os seus versos com algumas notas de erudição refere numa delas a harmonia pitagórica em que lembra os escritos que continham o que os modernos indagam demorando-se sobre o que tem sido a relativa continuidade da afirmação do saber na sua plenitude:

Todos os vestígios históricos que nos restam dos conhecimentos humanos tendem a persuadir-nos que as Ciências cresceram e decresceram alternativamente. É provável que os homens fortes, que viveram largas idades, fossem constituídos de maneira que pudessem rápida e facilmente perceber objectos de grande importância e profundidade nas ciências e nas artes, e aprender sem maior custo o que hoje se aprende com muito trabalho e dificuldade. Inclino-me a supor que as suas ideias primitivas não estariam envolvidas nas névoas que a fraqueza e a degradação depois criaram; e que as grandes paixões, o interesse, as aberrações do egoísmo, fossem ganhando, pouco a pouco, aquela tirânica influencia que amortece o pensamento e a razão. A sucessão dos erros e dos hábitos degradada e bestializa a espécie humana. Muitas descobertas se perderam, algumas porém, tornaram a achar-se, à proporção que os sábios foram exercitando o raciocínio⁽²¹⁾.



O luzeiro da filosofia, descobrindo-nos, dia a dia, muitos dos segredos e forças ocultas da natureza...

Não estamos perante uma qualquer restituição arqueológica do saber nesta nota das que constituem o aparato erudito e ilustrador das *Recreações* da Marquesa de Alorna. O paradigma de entendimento traz consigo a consciência filosófica da «tendência uniforme com que os seres se amam, se atraem, se enlaçam, reproduzem, depois aplicado a expressões como esta:

*A poligamia igual abre o aparato
Consta de muitas flores pequeninas,
Todas completas, com pistilo e estames
Com estes distintos, numerosos coppos,
O calix, o receptáculo, e a corola
As distinções genéricas decidem*

*Com seus cálices brinca a Natureza
De uns caliclida a base, outros imbrica
Outros simples despidos aparecem
Felpudo receptáculo, noutras menos
(...)*

*Observai nos jardins, nos campos vede
Os géneros e os vários distinctivos
Que a Natureza pródiga reparte
Ali o Tragopogon se distingue
Pela fina lanugem calix simples
E receptáculo nu, entre os mais genus.*

*Porém logo a plumosa escorcioneira
De calix imbricado é diferente
Com as escamas e as aureas flores mostra
De outra família ser, bem que a governem
As leis da mesma poligamia aequalis⁽²²⁾.*

A profusão da nomenclatura inspirada no sistema lineano, vem depois a inscrever-se em valoração de conhecimento. O mundo de flora que Leonor de Almeida declama é como que o lema de uma harmonia necessária para a «nova Atenas» e de uma sociedade reestruturada à luz de uma «natureza» que ensine «menos rude vereda ao pensamento»⁽²³⁾.

Este tipo de harmonização que está presente na poesia didascálica de Marquesa de Alorna reencontra-se, noutros moldes em *A Natureza* refundida em *a Meditação* de José Agostinho de Macedo. Começamos por relatar do poeta aquilo que ele entende que a poesia deve ser: «... os poemas devem ter um fim moral e estabelecerem com argumentos sensíveis, a contemplação das causas finais e a existência de Deus⁽²⁴⁾. O que foi a bem delimitada esfera de uma causalidade eficiente no tratamento de uma inteligência da natureza que se aproxima do *Code de la Nature*, de Morelly (1755) surge-nos, ao invés. Há como que o travestimento do teológico pelo teleológico, para concluir, em essência, o mesmo, ficando no intervalo do salto a celebração do conhecimento e o seu aproveitamento moralizante:

O Entusiasmo, que é constitutivo da Poesia, dilata-se, acende-se, inflama-se na contemplação das maravilhas da Natureza, e é digno dele a magestade da Poesia. Talvez que a sua origem foi este brilhante espectáculo de milagres contínuos produzidos⁽²⁵⁾.

A impregnação fisicista posta no cerzido poético de Macedo, expressão do que, na época, era ideologicamente um neotonianismo moral assume, por acréscimo, a expressão de um jogo do saber que se pensa pelo desejo de reencontrar na harmonia do mundo físico a própria harmonia de sociedade, muito embora em crítica aberta a Rousseau e ao rousseauismo:

*Do Império ou Reino o Arquétipo foi este
.....*

*A indústria natural se desenvolve
De secas folhas, de quebrados troncos
A primeira choupana ao ar se eleva
Das brandas aves o mimoso ninho
Das feras o covil foi seu modelo
Contemplando o Castor industrioso
Dos largos rios nas virentes margens
Formando habitação, ergue a morada
E aperfeiçoa mais cómodo albergue;
Das férteis plantas expontâneos frutos*

*Olhando ao perto a próspera formiga,
Que para a quadra oportuna ajunta e guarda* (25).

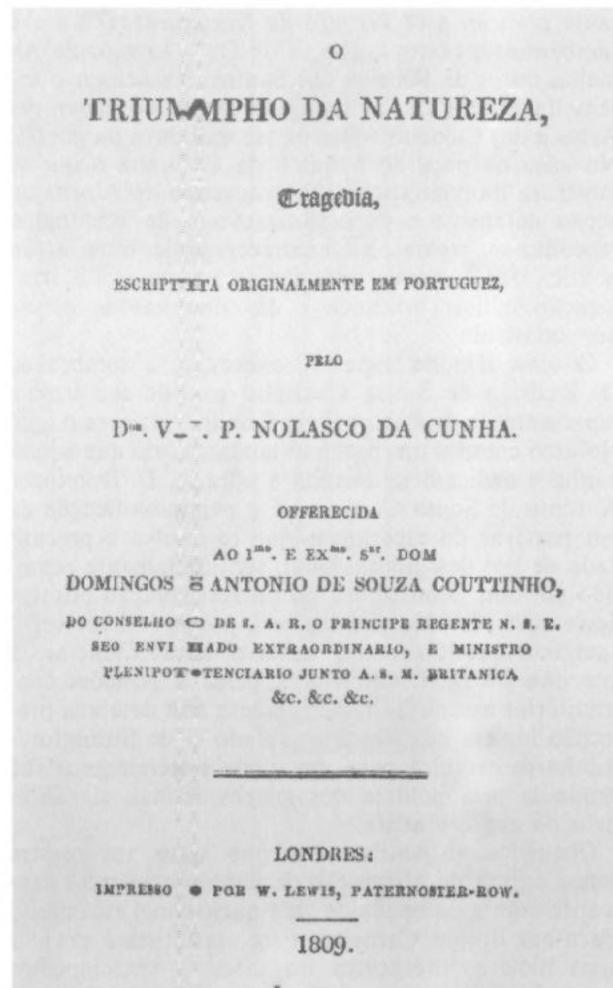
Em gosto discutível, é certo, este tipo de poesia pôde assumir, ainda, nos didascálicos, conotações éticas e sem preconceitos quanto a um projectismo técnico de inspiração fisiocrática. Um exemplo, entre outros, o de Ribeiro dos Santos:

*O Filósofo sábio, que indagando
Quanto pode a Natureza, quanto a Indústria,
Com novas traças, aos mortais bisonhos
Suas Artes Benéficas melhora
Louva co a Lira, que de Lino herdaste
O ágil Lavrador, que inculco campos
Arou, e fértil fez os ermos vales;
Louva... «o soldado», o «grave cidadão», o «fiel
conselheiro»
E o Rei Humano, que fez bem aos povos
Que os amou, como pai, e irmão, e amigo,
Estes só canta nos teus versos; neles
Começa por criar já nesta idade
Modelo digno, que apresente Apolo
À nobre imitação das Belas Musas
Quando raiarem séculos doirados* (27).

4. Liberdade. Hierarquização e Significação da Verdade

Da expressão poética, de que apresentamos alguns exemplos, colhe-se uma *ideia de natureza* que, como acabamos de dizer, está vestida de um sentido ético bastante grande. Mas a relativa generalização de valorização prática no que a uma utilização da natureza como tema respeita, veio a afirmar-se, ainda, com sentido político.

Na tragédia *O Triunfo da Natureza* (1809), de Nolasco da Cunha, intervêm personagens aztecas que viriam a ser utilizadas, um tanto ou quanto inesperadamente, para uma encenação *sui géneris* do «bom selvagem» e da afirmação de uma natureza livre de condicionalismos e de convenções que a Europa cristalizara. O que nos leva a dar bas-



O que nos leva a dar bastante atenção a «O Triunfo da Natureza» é que e também este texto suscita a esperança da reconstrução do saber das Artes e das Ciências sobre os escombros da guerra.

tante atenção a *O Triunfo da Natureza* (28) é que também este texto, como os de D. Leonor de Almeida ou os de Ribeiro dos Santos suscitam o anseio da esperança da reconstrução do saber das Artes e das Ciências sobre os escombros da guerra. No caso da peça de Nolasco da Cunha o que se mostrara na confiança da Marquesa de Alorna na acção defensiva e de organização de Wellington reproduz-se, agora, no enaltecimento de uma acção política que é mesmo anterior ao sucesso da organização militar britânica e das linhas de defesa que construiu.

O eixo Rio de Janeiro-Londres, à sombra de D. Rodrigo de Sousa Coutinho e de seu irmão, representante de Portugal em Londres, para o qual Nolasco compôs um prefácio laudatório que acompanha a dedicatória de toda a obra, D. Domingos António de Sousa Coutinho é a personificação de um reavivar de esperanças que resolve a precariedade de um destino nacional, sentidamente repartido em dois hemisférios. Só na resolução positiva desse corte de vida política será possível reviver o exercício quotidiano das Artes e das Ciências. O que não foi fácil, entretanto, pelas posições contraditórias assumidas relativamente à desejada protecção inglesa que desde o tratado de Strangford-Linhares evoluirá para um clima tendente à sua denúncia pela política dos grupos mais significativos da acção vintista.

Chegados ao vintismo, o que se nos mostra como norma de afirmação de conhecimento, consoante com uma opção de vida nacional está muito claro em Borges Carneiro. Este vintista é um dos mais lúcidos intérpretes do saber enciclopédico como ingrediente ideológico. Quer no *Portugal Regenerado* quer em *A Magia e mais superstições desmascaradas* irrompe a exaltação da Luz em face das Trevas:

O luzeiro da Filosofia descobrindo-nos, dia a dia, muitos dos segredos e forças ocultas da natureza, e apoiando estes descobrimentos em experiências incontestáveis anuncia à humanidade de quanto ela é capaz sem intervenção da magia fabulosa. Deste modo ilustram o nosso século, os te-

lescópios e microscópios, a bússola, os pólipos, a electricidade, as máquinas aerostáticas, as experiências dos Pinets, Piancas e Robertsons, e outros muitos descobrimentos em Química, Mecânica e Estática, que outrora levariam seus ilustres inventores aos cárceres e às fogueiras. Se, contudo, a Europa tornasse ainda a cair na barbárie não passaríamos por mágicos na opinião dos bárbaros que nos sucedessem» (29).

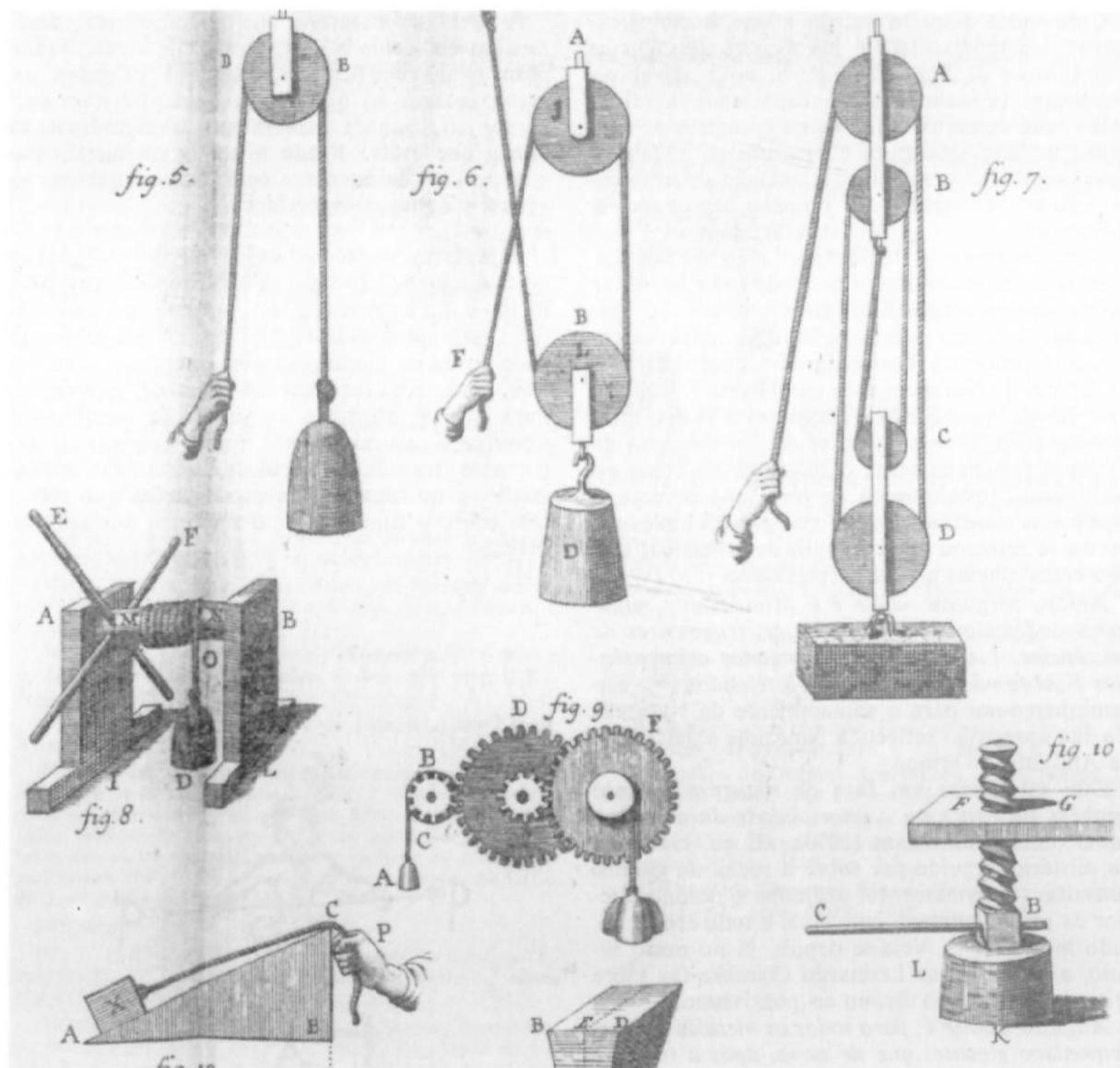
Então, e mais perto da *Enciclopédia*, ou tendo esta na biblioteca pessoal, justifica-se plenamente que o seu texto mais conhecido tenha como capítulo primeiro uma *Origem e Progresso das Sociedades humanas*. E o que no discurso do juriconsulto vintista é a invocação de um saber ajustado à verdade política que fosse a ruptura definitiva com o passado irá, mais à frente, assumir-se em cálculo da ciência que sirva de apoio a um sistema de instrução. Como se pode ver em Silvestre Pinheiro Ferreira, em que está muito presente o estilhaçar de uma ordem de conhecimentos pela nova ordenação que se promove e uma *Enciclopédia*, de origem nacional, que se deseja.

O sucesso dessa ordenação dos saberes vai mover-se entre a possibilidade de um sentido teleológico do histórico e do entendimento da natureza e a desvalorização do conhecimento humano de raiz iluminista.

No primeiro caso podemos referir opiniões como a que se segue:

O espírito de especialidade que prevalece no trabalho científico do século XVIII, a ponto de se imprimir na constituição pedagógica do novo tipo das politécnicas, bem carecia também de ser submetido a uma vista de conjunto; Condillac pressentira-o quando na Art de Raisonner formulara que as ciências eram as relações de uma ciência una, cujo nexu ignorávamos.

D'Alembert, no Discurso Preliminar da Enciclopédia tratou deste problema capital que constitui a classificação dos conhecimentos humanos ou propriamente, como lhe chama Comte, o estabelecimento da hierarquia teórica (30).



Trata-se de reavivar a autenticidade de um sentido da física pelo tratamento dos conhecimentos os mais actuais do século. (Gravuras extraídas da *Philosophia Aristotelica Restituta et illustrata qua experimentis, qua ratiociniis nuper inventis*, 1748, do P.º João Baptista, da Congregação do Oratório. *Idem*, para a gravura reproduzida na pg. 77).

Uma outra resposta existiu e que, sociologicamente, era representativa. Na *Revista de Ciências Eclesiásticas* de Sousa Monteiro, no reavivar da escolástica ⁽³¹⁾ salienta-se a incapacidade moral da razão para construir um sistema completo de verdades teóricas. Natureza e História só adquirem pleno significado enquanto aclamação de uma ordem de conhecimentos que reponha o primado da Revelação.

O positivismo e o finalismo de matriz cristã adquirem foros de acesa polémica que se irá acentuar para o fim do século XIX. De um século que ouvira, ainda, o eco iluminista de uma natureza em que se espelhava a harmonia da Criação, através da Ordem da Natureza e da sua História, lendo-se quer Lineu, quer Buffon, chegamos a tempo mais problemático. E mesmo antes de um contexto de natureza relacionalmente organizada, tal como no positivismo, instalou-se a perplexidade perante o espelho da natureza daquilo que em múltiplos aspectos se mostrou em conjunto de polémicas que não eram alheias a essa perplexidade.

Antero pergunta: «*Que é o Mundo ante mim? fumo ondeando, / visões sem ser, fragmentos de existências, / uma névoa de enganos e impotências / sobre vácuo insondável rastejando*» ⁽³²⁾. Encaminhamo-nos para o entendimento da Natureza e a sua apreensão reflectida para uma explicitação de Absoluto no tempo.

Essa estranheza em face da natureza aparece também na *Fênix ou a imortalidade da alma humana*, de Cunha Seixas (1870): «E eu, cismando no mistério, erguido por sobre a rocha de granito consultava o firmamento; pedia-lhe o destino ulterior da pessoa humana individual e tudo era medo, tudo incerto» ⁽³³⁾. Veja-se depois, já no nosso século, a reflexão que Leonardo Coimbra faz sobre críticas de Sampaio Bruno ao positivismo.

Augusto Comte é, para todos os metafísicos, um demoníaco gigante, que de novo, após a tragédia de Galileu e Giordano, nos quisesse encarcerar num Cosmos limitado, já não pelo belo cristal helénico, mas pela obscuridade dum caótico nihilismo ⁽³⁴⁾.

A ideia de natureza que pudemos ver, desde meados do século XVIII, através de alguns exemplos, talvez insuficientes, mas que julgamos caracterizadores do que foi fundamental num percurso, surge agora com menor transparência do que a que estava ligada a um nexos inicial, mas que persiste no encontro com tempos, que em vivência efectiva, nos pertence.

Esperemos, em todo o caso, que hoje — quando no nosso espaço cultural se nos propõe o exercício lúcido e útil da *enciclopédia*, — os obstáculos eventuais, sempre previsíveis, no dirimir da aceitabilidade rígida de hierarquizações integradas com outras convenções mais abertas de saber, se vençam. Para que se afirme a comunicação adequada à significação plural do real, num horizonte de expectante transdisciplinaridade, assumida criticamente, e no mundo de especializações que reflectam sobre o fundamento e a prática dos seus saberes.



(1) Veja-se R. Darnton, *Bohème littéraire et révolution*, Paris, Gallimard, 1983.

(2) *Encyclopédie ou dictionnaire raisonné des Sciences, des Arts et des Métiers. Par une Société de Gens de Lettres*, 2.^a ed. A. Lucques, Vincent Giuntini Imprimeur, M.DCC.LVIII, T. I, p. XXX.

(3) Idem p. Ljv.

(4) Idem ib.

(5) Feller, *Dictionnaire historique ou histoire abrégée des hommes qui se sont fait un nom par le génie, les talents, les vertus, les erreurs, etc.* A edição consultada é a de Augsburg-Liège, 1790.

(6) Feller, *ob. cit.*, Avertissement, pp. xj-xij.

(7) Cfr. J. S. Silva Dias, *Pombalismo e Projecio Político*, Lisboa, I. N. I. C., 1984.

(8) *Encyclopédie*, cit. p. viij.

(9) Idem, ib.

(10) Cfr. J. Esteves Pereira, *O pensamento político em Portugal no século XVIII* — António Ribeiro dos Santos, Lisboa, I.N. - C.M. 1983, pp. 106-107.

(11) *Discurso sobre a história universal, ao sereníssimo senhor delfim para explicar a continuação da Religiam, e as mudanças dos Imperios*, Lisboa, na Officina de Manoel Antonio, M.DCC.LXXII, T. I, na dedicatória.

(12) J. S. Silva Dias, *O ecletismo em Portugal no século XVIII — Gênese e destino de uma atitude filosófica*, Coimbra, 1972, pp. 12-13.

(13) António Soares [Barbosa], *Discurso sobre o bom e verdadeiro gosto na Philosophia*, Lisboa, por Miguel Rodrigues, 1776.

(14) Jacques Proust, *Diderot et l'Encyclopédie*, Paris, Armand Colin, 1967, p. 509.

(15) Manoel de Azevedo Fortes, *Logica Racional, Geometrica e Analítica, obra utilíssima, e absolutamente necessaria para entrar em qualquer sciencia, e ainda para todos os homens, que em qualquer particular, quizerem fazer uso do seu entendimento, e explicar as suas idéias por termos claros, propios e inteligiveis*, Lisboa, na Offic. de Joze Antonio Plates, M.DCC.XLIV, p. 1.

(16) Idem, p.4.

(17) J. Esteves Pereira, *Economia em Portugal no século XVIII — Aspectos de mentalidade*, in Prelo 2, Lisboa, I.N. - C.M., Janeiro-Março 1984, pp. 25-40.

(18) Cfr. Mariana Amélia Machado Santos, *Bento José de Sousa Farinha e o ensino*, Coimbra, Faculdade de Letras da Universidade de Coimbra, 1948 e A. A. de Andrade, *Vernei e a Cultura do seu tempo*, Coimbra, Universidade de Coimbra, 1966.

(19) *Poesias de Elpino Duriense*, Lisboa, 1812, na Impressão Régia, T. I, p. 53.

(20) Se a Sciencia buscais, consultai esse¹/Que o viveiro plantou dos Botanistas/E junto do Mondego explora as plantas/Chamai com patrióticos clamores/De um longo exilio aquella Luso Génio², in *Recreações Botânicas* insertas em *Obras Poéticas de D. Leonor de Almeida Portugal Lorena e Lencastre, Marqueza de Alorna, Condessa de Assumar, e d'Oeynhausen, conhecida entre os poetas portugueses pelo nome de Alcipe*, Lisboa, Na Typografia de Luís Correia da Cunha, 1851, t. III, p. 8; ¹ Avelar Brotero; ² Correia da Serra.

(21) Idem, pp. 122-123.

(22) Idem, pp. 12; 90.

(23) Idem, p. 9.

(24) José Agostinho de Macedo, *A Meditação*, Lisboa, Na Impressão Régia, 1818, p. 7.

(25) Idem, ib.

(26) Idem, p. 26.

(27) *Poesias de Elpino Duriense*, cit. t. I, pp. 53-54.

(28) Vicente Pedro Nolasco da Cunha, *O Triumpho da Natureza*, Tragédia, Londres, Lewis, 1809. Cfr. Hernani Cidade, *Anglo-Germanismo nos proto-românticos portugueses*, Coimbra, 1930, pp. XCIV e ss. insertas na edição das *Obras Poéticas* de Anastácio da Cunha, como estudo introdutório.

(29) Manuel Borges Carneiro, *A magia e mais superstições desmascaradas*, Lisboa, Na Typographia Lacerdina, 1820, pp. 7-8.

(30) Teófilo Braga, *História da Universidade de Coimbra nas suas relações com a instrução publica portugueza*, Lisboa, Academia das Ciências 1893, t. III, (1700-1800), p. 36.

(31) *Revista de Sciencias Ecclesiasticas*, Coimbra, Imprensa da Universidade, 1873, t. III, pp. 481 e ss.

(32) Antero de Quental, *Sonetos*, ed. de A. Sérgio, Lisboa, Sá da Costa, 1968 (3.^a ed.), p. 207.

(33) J. M. da Cunha Seixas, *A Phenix ou a Immortalidade da Alma* (Fragmento de um livro inédito), Lisboa, Lallement Frères, 1870, pp. 8-9.

(34) Leonardo Coimbra, *Bruno, filósofo*, in «A Águia», vol. VIII — 2.^a série, Porto, 1915, pp. 180-181.



Ribeiro Sanches e o poder do saber

por Luís Filipe Barreto

A filosofia de Ribeiro Sanches radica no poder. O poder é a origem e destino da sua mensagem discursiva. O círculo do poder é o interlocutor do discurso deste nosso iluminista. Porque o poder reside, antes de mais, no saber.

A Imprensa e o poder, gravura francesa dos finais do séc. XVIII.



É ela, a razão, que dá sentido, dum modo último, a tudo o que pretende ser, a todas as «coisas», «valores», «fins», ligando-os normativamente àquilo que, desde os inícios da Filosofia, é designado pelo termo «verdade».

E. HUSSERL

1. Sujeito e Unidade Discursivas

Nos finais de Seiscentos, Portugal procura reconstruir a sua independência política e económica ultrapassando os efeitos da Restauração: «Os portugueses do último quartel do século XVII viram levantar-se perante si o espectro do isolamento e da coacção económica» (1).

Tempos de crise nacional mas também tempos de acelerada mutação de forças sociais e culturais em toda a Europa que leva P. Hazard a falar de «crise de consciência» para os anos de 1680 a 1715 tomando-os como época de aparecimento do Iluminismo. Na verdade, os últimos anos do século XVII são na Europa Central a vitória total da Filosofia e Ciências Modernas: «a revolução científica, para estar plenamente consumada, supõe as duas grandes aquisições dos anos 1670-1680, a segunda revolução científica, a saber, o novo cálculo e a gravitação universal» (2).

O tempo cultural de sedimentação divulgativa e polemização ideológica do cálculo e gravitação marca a emergência triunfante do Iluminismo essa «flosophia que identifica a verdade com o sistema científico» (3).

António Nunes Ribeiro Sanches nasce a 7 de Março de 1699 em Penamacor num contexto socio-cultural de crise nacional e internacional (embora de naturezas bem diversas).

Neste breve estudo não nos interessa propriamente traçar a biografia deste nosso iluminista mas é de extrema importância destacar alguns dos pontos essenciais da sua condição existencial e intelectual (4).

É necessário pois atender a três elementos chave que consideramos fundamentais para a descrição da sua «*cronologia das atitudes e ideias*» (J. Starobinski).

I — Antes de mais, *a sua condição judaica*. Ribeiro Sanches nasce numa família de judeus cristianizados, isto é, *cristãos novos*. Os cristãos novos vivem, no Antigo Regime Português, uma situação de *isolamento controlado* sob o constante policiamento das *inquirições de sangue* e da *Inquisição*. Isolamento e policiamento que passa muitas vezes à *perseguição e condenação*. A sua origem judaica é um dos motivos fundamentais para o seu abandono precipitado de Portugal em 1726 numa altura em que, uma vez mais, a Inquisição prende membros da sua família.

II — *A sua formação universitária peninsular*. Entre 1716 e 1719 estuda Direito em Coimbra partindo em seguida para Salamanca onde se licencia em Medicina em 1724. A experiência pedagógica directa destes dois centros tradicionais do ensino peninsular vai ficar gravada em *Ribero Sanches* como paradigma da negatividade socio-cultural de Portugal e Espanha.

III — *A dimensão cosmopolita da sua vida*. Depois de exercer medicina na vila ribatejana de Benavente, entre 1724 e 1726, R. Sanches abandona definitivamente Portugal. Inicia então uma autêntica *peregrinação espiritual e científica pela Europa* até fixar residência em Paris no ano de 1747.

Entre 1727 e 1729 vive em Londres e viaja pela Itália e França. Ao longo de 1730 e 1731 frequenta na universidade de Leiden as aulas de Herman Boerhaave (1668-1738) um dos mais famosos médicos iluministas de quem se torna amigo e discípulo. «Digno de imortal memória será sempre o grande Boerhaave por haver fundado a medicina em princípios demonstráveis» diz Ribeiro Sanches elogiando o pioneiro médico holandês que juntamente com Gravesande (1688-1742) tanto divulgou na Holanda e na Europa a física experimental newtoniana, articulando-a com a medicina. Essa amizade está na base da sua partida para a

Rússia em 1731 onde vai viver dezasseis anos de intensa actividade profissional e intelectual passando por múltiplos cargos institucionais (médico do município de Moscovo até 1734, do exército imperial e em seguida do corpo de cadetes em Petersburgo a partir de 1737).

Estes três factores considerados relacionalmente parecem constituir os pontos essenciais de articulação do destino vivencial de Ribeiro Sanches.

A sua origem judaica é uma marca incomodativa na Europa do século XVIII que o levará tanto ao afastamento de Portugal quanto da Rússia. Condição judaica que Ribeiro Sanches assumirá dum modo bem paradoxal experimentando sem se satisfazer tanto o judeísmo como o catolicismo e deixando passar nos seus escritos um distanciamento crítico frente a ambos e uma afinidade muito intensa com um Deísmo/Religião Natural que considera Deus como uma certeza e realidade não humanamente alcançável no seu todo e por isso sempre imperfeitamente traduzida em toda e qualquer religião ou igreja institucionalizada.

O conhecimento peninsular e europeu formam como que as duas faces, respectivamente negativa e positiva, da ordem dos mundos existentes e a existir. O pensamento de Ribeiro Sanches vai apresentar uma radical oposição entre estes espaços como forma de melhor exprimir o seu projecto de vida e sociedade.

A peregrinação existencial e intelectual pelas Europas da Europa desde a periférica (tanto a Ocidente/P. Ibérica como a Oriente/Rússia) à Central (Inglaterra, Holanda, Itália, etc.) não se esgota no espaço físico mas afirma-se também no espaço intelectual desde a visão do mundo escolástico-qualitativa e dos iluminismos de compromisso (de M. Mendonça e Jacob de Castro Sarmiento) até ao iluminismo médico de Boerhaave forma a «estrutura categorial global» (L. Goldman). Peregrinações duma peregrinação que fundamentam o horizonte e paisagem do possível e impossível a um intelectual, o quadro das formas de ser e pensar onde o sujeito humano e discursivo encontra o sentido e plenitude. Estrutura diacrónica

em constante processo de formulação e, por isso, os últimos tempos, os anos em Paris são os mais produtivos intelectualmente, publicando então as suas duas obras fundamentais: *Tratado da Conservação da Saúde dos Povos/1756* e *Cartas sobre a Educação da Mocidade/1760*.

O objectivo fundamental que preside a esta nossa breve visita a A. Nunes Ribeiro Sanches é a descoberta da sua nuclear estrutura de pensamento. Não procuramos uma descritiva global dos seus múltiplos e complexos territórios discursivos temáticos mas sim o lugar problemático de formulação dos mesmos.

O nosso ensaio não visa pois a sistematização das respostas que o nosso Iluminista criou para o campo médico, pedagógico, económico, socio-político, religioso, etc., mas o espaço onde se estrutura o perguntar que leva a um tal responder. Sem dúvida que o objectivo de interpretação aqui formulado apenas é alcançável a partir duma semântica do temático enquanto unidade e diversidade. Esse território constitui-se, no entanto, aqui e agora, como objecto e não como objectivo. A sua complexa pluralidade não é passível de resolução interpretativa em artigo pois coloca mil e uma questões de outro tipo (como por exemplo, qual o seu grau de oscilação no pensamento económico ou pedagógico de R. Sanches? Oscilação ou evolução? Isto é, qual o grau de mudança no tempo das suas diferentes respostas sobre o mesmo assunto? E como se concilia esta diferença não apenas internamente mas no todo das correlações a estabelecer entre as diversas realidades da natural realidade humana? Problemas em aberto sobre uma das mais ricas figuras da cultura discursiva portuguesa que, aqui e agora, não abordaremos).

O pensamento de Ribeiro Sanches tem como lugares temáticos chave a Medicina e a Pedagogia que jamais existem separadamente e que por isso levam ao aparecimento de escritos de fusão, intertextualidades como, por exemplo, a *Introdução ao Método de Estudar e Aprender a Medicina/1763*, apostada em fundar uma pedagogia «revolucionária» para a Medicina que, no entanto, envolve a

totalidade do ser e saber, a condição do homem na sua individualidade intelectual e também, na sua pluralidade social.

A estrutura do seu pensamento não pode no entanto ser reduzida a estes dois campos dominantes. A condição iluminista obriga-o necessariamente ao enciclopédismo, isto é, a uma atitude de abertura relacional entre todos os campos do acontecimento e conhecimento. Abertura relacional que procura constantes pontos de encontro entre os diferentes saberes, margens de influência entre os diversos factores da realidade e idealidade. Nenhum campo do saber e viver existe autonomamente: «ninguém poderá hoje perceber a medicina sem a física experimental; e ninguém entenderá esta sem geometria, álgebra, trigonometria»⁽⁵⁾.

Abertura relacional deste médico filósofo em busca duma articulação global de todo o acontecimento e conhecimento numa totalidade natural e racional. Esta atitude globalizante do iluminista está na base da vasta e variada bibliografia de R. Sanches onde é possível encontrar textos votados à questão religiosa — caso da «Origem da Denominação de Cristão-Velho e Cristão-Novo em Portugal/1734» ou, especializados em economia como o de 1777 «Algumas Causas da Perda da Agricultura em Portugal depois do ano de 1640».

Esta procura da racionalidade global não se esgota no temático, ela faz parte da própria estrutura problemática do pensamento de Ribeiro Sanches. A racionalidade iluminista ensina que a parte só se compreende em articulação com o todo e que qualquer factor social ou natural apenas é passível de inteligibilidade na vasta rede de relações fenomenais que estabelece: «Só com boas leis que defendem a propriedade dos súbditos de cada Estado, que promovem a liberdade, que incita ao trabalho e à indústria, é que nasce a verdadeira física, e por consequência a medicina»⁽⁶⁾.

Totalidade racional e natural que é, antes de mais, sociológica. A ciência articula-se com os homens e com a forma de vida concreta que estes realizam daí que o aparecimento duma física experimental ou duma medicina iluminista pressu-

ponha também, e antes de mais nada, uma base de civilização político-material concordante com os princípios buscados na civilização espiritual.

Pensamento da totalidade que visa tudo compreender e analisar, tudo problematizar na medida e ordem dum *todo harmonioso* que descreva e exponha os mecanismos causais de toda a realidade, de qualquer realidade.

2. Os Princípios do Saber e o Problema do Poder

O pensamento de Ribeiro Sanches é um enunciado típico da *Episteme da Ordem* (M. Foucault). O conjunto das suas unidades discursivas tem como objectivo chave a relação de todo e qualquer objecto.

A realidade quer física quer metafísica, social/humana diríamos nas palavras de hoje, é o campo a analisar, medir, comparar e ordenar em séries fenomenais e mecanismos causais a partir dum saber rigoroso «fundado na experiência que tenho, e na razão com que demonstro»⁽⁷⁾. Todo o real é natural, o que implica a sua projecção num quadro mental aprisionador dos factos chave em conjuntos fenomenais necessários e normativos que formam LEI. A ordem é a razão e razão ordem.

A razão é para Ribeiro Sanches não apenas o princípio funcional da verdadeira análise do ser mas também a meta ideal da proclamação do dever ser. A racionalidade é o instrumento da verdade e o paradigma da realidade.

Duplicidade da razão votada ao mais particular e concreto tanto quanto ao mais universal e abstracto. Dupla racionalidade da razão natural e humana em que a certeza e verdade da segunda consiste essencialmente em (a)prender a primeira num quadro de referentes mensuráveis e experimentáveis. Razão experimental e quantificada que nada mais é que a face humana/positiva da natureza: «a razão e o sólido conhecimento da natureza nos mostram»⁽⁸⁾.

A totalidade sócio natural é o quadro referencial a partir do qual R. Sanches formula os princípios relacionais e os mecanismos causais. O chamado espírito enciclopédico não é um sincretismo acumulativo mas sim um princípio sintético, um quadro de relação causal onde cada elemento particular joga com outros elementos de modo a formar a totalidade global ao mesmo tempo descritiva e normativa.

As estruturas de pensamento de R. Sanches, a nível da teoria do conhecimento, assentam sobretudo numa *lógica genética afim à ontognosiologia de Locke* e aos princípios enunciados por este filósofo médico inglês no seu «Ensaio Filosófico Sobre o Entendimento Humano»/1690.

Racionalismo experimental que considera a verdadeira razão como uma consequência da demonstração experimental e a falsa razão (razões) como uma busca de autoridades e palavras sem base de referência empírica: «eu não pretendo convencer ninguém com razões: com experiências incontestáveis é que proponho a verdade e a utilidade»⁽⁹⁾.

A racionalidade de Ribeiro Sanches prende-se dum modo bem vincado a Newton e Locke, aqueles a quem Emile Bréhier chamou «os mestres do Século XVIII». Locke é o modelo filosófico de Ribeiro Sanches pautando não apenas a sua teoria do conhecimento mas a sua pedagogia e filosofia política. Newton, o grande Newton, como lhe chama R. Sanches é o dador do cálculo retirado dos fenómenos naturais em si mesmos, a baliza metodológica da actividade científica atenta à organicidade da matemática com a física experimental. As matemáticas são as «casas da filosofia» sendo não apenas «os termos em que estão escritas muitas ciências» e «linguagem para se entenderem», mas o verdadeiro modelo de funcionamento e desenvolvimento do pensamento levando ao «aguçar dos engenhos, costumá-los à reflexão e à meditação» bem como ao «hábito de reflectir e de combinar, e numa certa paciência para inquirir, e facilidade de perceber»⁽¹⁰⁾.

O Iluminismo é a busca duma universal ordem que racionalize não apenas a natureza física mas

TRATADO
DA CONSERVAÇÃO
DA SAUDE
DOS POVOS:

OBRU util, e igualmente necessaria a os Magistrados ;
Capitães Generais, Capitães de Mar, e Guerra,
Prelados, Abadesas, Medicos, e Pays de Famílias:

COM HUM APPENDIX

CONSIDERAÇÕES sobre os Terremotos, com a noticia dos mais consideraveis, de que fas menção a Historia, e dos ultimos que se fintirã na Europa desde o 1 de Novembro 1755.

EM PARIS,

E se vende em LISBOA, em casa DE BONARDEL
e DU BEUX, Mercadores de Livros.

M, D C C. L V I.

Os últimos tempos, os anos passados em Paris, são os mais produtivos intelectualmente, publicando então as duas obras fundamentais.

também a natureza humana encontrando assim a verdadeira, porque total, *razão* e *natureza*.

A objectividade, racional e natural, é alcançada segundo o pensamento de R. Sanches, por uma «práxis matemática» (E. Husserl) que transcende através dum processo de conservação e superação a «práxis empírica» (E. Husserl). Toda e qualquer realidade é natural e racional estando por isso aberta ao processo de ordenamento fenomenal tanto a nível informativo, nasce assim o sentido e a função da Enciclopédia, «a Enciclopédia foi uma tentativa de ordenar e relacionar a massa de conhecimentos acumulados pela revolução científica»⁽¹¹⁾ como a nível formativo em que se procura fundamentar como necessidade e lei o reino da condição humana: «a maioria do impulso intelectual da época pode ser considerado como um protesto destinado a conceder ao homem um lugar na natureza newtoniana»⁽¹²⁾.

D'Alembert no Discurso Preliminar da Enciclopédia/1751 enunciou exemplarmente esta dupla afinidade iluminista: «Pode-se dizer que Locke cria a metafísica tal como Newton havia criado a física». A verdade e a utilidade como fins buscados pelo saber do nosso médico filósofo são as balizas do Tratado Sobre o Entendimento Humano. Locke tem por objectivo «a busca da verdade e de alguma utilidade para homens»⁽¹³⁾.

O pensamento iluminista assenta num quadro sintético e plural em que as múltiplas afinidades formam uma sistematicidade aberta mas própria.

O discurso de Ribeiro Sanches manifesta contudo uma profunda afinidade com a filosofia de J. Locke (1632-1704) que é determinante não apenas na instauração da teoria do conhecimento mas também nos conceitos fundamentais do nosso Iluminista, tanto a nível político (conceitos de «felicidade racional», de «sociedade civil», de «cristianismo racional») como a nível económico (em especial a ideia de valorização do «trabalho» e o estatuto natural e benéfico da propriedade) e a nível pedagógico (com os objectivos fundamentais da educação situados na virtude, sabedoria, conhecimento, a valorização da educação física, etc.).

A partir destas afinidades e de alguns conceitos chave expressos nos diferentes territórios de preocupação intelectual de R. Sanches compreendemos que o conhecimento se articula dum modo bem vincado com o acontecimento e que a preocupação teórica forma com a prática a outra unitária face da moeda humana.

Ribeiro Sanches constrói um discurso problemático em que a ideia quer ser acção e a acção deve ser concretização útil e objectiva de verdadeiras ideias. O intelectual iluminista apresenta-se como um ser banhado no comércio do mundo para utilizarmos uma expressão querida a Voltaire.

A verdade iluminista não é pois uma neutralidade. Trata-se acima de tudo dum saber comprometido na busca da utilidade e felicidade da humanidade. Saber que não é mais do reino da revelação ou imaginação mas sim da investigação processual que a tudo e todos racionaliza, isto é, naturaliza, o que leva a «não ter por milagres o que são efeitos da natureza»⁽¹⁴⁾.

O conhecimento rigoroso, filosófico-científico, é fruto duma atitude racional-natural que recusa todo e qualquer apriorismo ou inatismo e por isso é tanto recusa da escolástica como do cartesianismo. O «verdadeiro método» (R. Sanches) do iluminismo posiciona-se numa grande abertura ao fenomenal, à mãe natureza tomada como código da estrada da certeza, isto é, das «luzes» (R. Sanches). O saber verdadeiro é um processo de constante adequação da razão à experiência, da teoria à prática que leva a um «método de pensar, fundado no conhecimento interior provado pela experiência; e que tem por último fim e objecto achar os princípios e as causas de todos os nossos conhecimentos»⁽¹⁵⁾.

Explicar e compreender é para o iluminista tanto traçar o quadro lógico dos nexos relacionais quanto o descrever do quadro genético dos feixes causais. A «História Natural» e a «História Social» são não apenas propedêuticas introdutivas mas essências fenomenais sem as quais os objectos não são passíveis de racionalização. História e proble-

ma fundem-se num mesmo método porque o ser é devir e o devir ser, daí o princípio de que «para saber uma coisa bem, necessita-se de saber a sua história e todas aquelas conexões, semelhanças ou dissemelhanças que tem com as mais»⁽¹⁶⁾.

O horizonte gnosiológico de Ribeiro Sanches é uma das proclamações mais radicalmente iluministas da Cultura Portuguesa do Século XVIII. O seu ponto arqui-médico a partir do qual produz todo o seu saber e dizer prende-se às duas extremidades da episteme da ordem enunciada por Michel Foucault: «uma Mathesis como ciência da ordem calculável e uma Gênese como análise da constituição das ordens a partir de sucessões empíricas»⁽¹⁷⁾.

A filosofia de Ribeiro Sanches radica no *poder*. O poder é a origem e destino da sua mensagem discursiva. O círculo do poder é o interlocutor do discurso deste nosso iluminista. O objectivo que persegue é o de influir na orientação e dinâmica dos múltiplos poderes da sociedade de modo a que as suas ideias não sejam teorias abstractas sem aplicabilidade e utilidade mas sim princípios e normas experimentados e aplicados no próprio ser concreto da sociedade.

O destinatário por excelência da filosofia do poder de Ribeiro Sanches é o consulado pombalino do reinado de D. José. Ferreiro adepto do despotismo iluminado o nosso médico filósofo apresenta-se como teórico ideólogo dador das traves mestras que devem presidir à feitura das leis do novo Portugal.

O seu objectivo reside no «intento de ser útil àqueles a quem estão encarregados os povos»⁽¹⁸⁾. Muitos dos escritos de Sanches nascem de intertextualidades com os decretos do poder pombalino procurando complexificá-los ou dar-lhes um suporte teórico estável. Até que ponto é que a sua intenção foi realidade é questão que não nos interessa aqui abordar até porque a estratégia política de Pombal teve as mais variadas influências e fases para ser redutível a uma única afinidade⁽¹⁹⁾.

O poder reside antes de mais no saber. Este princípio é uma certeza fundamental para o pensamento de Sanches. A sua explicação do «curso das coisas humanas» (R. Sanches) assenta na certeza de que domina os poderes da sociedade quem tiver o poder do saber, isto é, as luzes. O corpo social ou institucional que numa certa epocalidade detiver o poder do saber detem também o saber do poder e por conseguinte as forças do Estado e da sociedade: «as ciências necessárias para administrar os assuntos do Império; tal como os meios ou os instrumentos para as compreender»⁽²⁰⁾.

Esta filosofia do poder concretiza-se no problema português. Aquilo que mais preocupa este nosso iluminista é a diferença de estágio socio-civilizacional de Portugal frente «aos mais civilizados» (R. Sanches). Os seus textos procuram a solução das «causas da sua decadência» (R. Sanches) de modo a aplicar uma correcta e gradativa transformação da realidade nacional (R. Sanches é um reformador e não um revolucionário) levando Portugal a participar das «vantagens do século em que vivemos» (R. Sanches).

A diferença encontrada por R. Sanches entre Portugal (mas também a Espanha, uma parte da Itália, etc.) e uma certa Europa é de carácter sociológico-civilizacional e não nacional/destino de fronteiras. O que está em causa é o conceito de *progresso* enquanto desenvolvimento material e espiritual de determinadas sociedades. A partir desta situação consideramos o termo *estrangeirado*, tal como existe, não apenas um conceito a rever, como diz Borges de Macedo, mas mesmo a abandonar, pelo menos em relação a Ribeiro Sanches.

Ribeiro Sanches jamais funciona em termos nacionalistas (pró ou contra que são os lugares de origem do actual sentido de estrangeirado). O menor estado de desenvolvimento de Portugal não é devido a ser Portugal, mas sim a uma determinada constituição sociológica bloqueada (bem ao estilo do *Espírito das Leis* de Montesquieu). O termo estrangeirado pressupõe conotações nacio-

nalistas que nada têm a ver com o nosso Iluminista. Para ele, o «estrangeiro» não é exemplar por não ser português mas sim por estar mais desenvolvido (já não ser *gótico* mas *civil*) o que implica dizer que não existe tal padrão estrangeiro porque nem todo o estrangeiro é civil.

Por outro lado, o conceito estrangeirado é também falso e por isso não operativo porque tende a desconhecer uma realidade documental que se manifesta constantemente nos discursos: R. Sanches tem uma profunda cultura nacional, das mais fortes do séc. XVIII, tanto iluminista (casos de Martinho de Mendonça, Teodoro de Almeida, Soares de Barros, etc.) quanto renascentista (casos de André de Resende, Gouveias, Gomes Pereira, Damião de Góis, Garcia de Orta, etc.).

Filosofia iluminista e ideologia do progresso dão as mãos na explicação crítica e julgadora de Portugal. Explicação aos moldes dum intelectual do século XVIII o que implica a noção de totalidade e de racionalismo genético lockeano.

Para explicar a crise da sociedade portuguesa do seu tempo R. Sanches vai traçar múltiplas histórias particulares e gerais que se encontram numa tela global da história da civilização europeia que ordena todas as restantes historicidades (nacionais/institucionais/intelectuais).

Genética funcionalista que parte duma oposição radical entre duas instituições tomadas como centros contrários do poder. A *Igreja* e o *Estado*, o *Papa* e o *Jus da Magestade* são os pólos do poder que Ribeiro Sanches fixa não apenas para explicar a História de Portugal mas todo o movimento político-social da Europa desde os tempos de Constantino.

História comprometida e polémica que visa em última instância mostrar a negatividade da instituição eclesiástica e do poder papal na vida portuguesa. A igreja romana é apresentada como uma potência estrangeira e imperialista que explora e domina a portugalidade. História escrita com espírito filosófico como dizia Voltaire, que a tudo e todos leva a julgamento no tribunal da razão.

3. O Jogo do Tempo

A história do desenvolvimento civilizacional europeu tem no pensamento de Ribeiro Sanches dois grandes momentos, autênticos pontos chave da vida das sociedades que radicalmente alteram a sua estrutura material e espiritual. O primeiro momento é negativo. Trata-se da queda do império romano; o segundo é positivo, consistindo nos Descobrimientos e Renascimento que levam ao grande desenvolvimento dos séculos XVII e XVIII: «toda a Europa mudou de face» (R. Sanches).

A negatividade da queda do império romano do ocidente consiste num grande número de factores que no entanto têm uma raiz comum: o excesso de poder da igreja/papa. «Vemos assim que pela destruição do império romano na Europa e que pela dominação das nações bárbaras do norte se refugiaram as Ciências nos conventos» (21).

A destruição da roma imperial é a criação da roma papal. Segundo R. Sanches a institucionalização e reforço da igreja cristã é a negação do cristianismo e da pureza original da mensagem de Cristo. A condição cristã é um fenómeno de consciência, uma atitude interna do sujeito individual que não deve jamais ser perseguido mas também jamais deve ser obrigado. A dimensão religiosa enquanto escolha interior e individual está dominada pelo princípio natural e racional da «liberdade de consciência universal de todas as religiões» (22).

A Idade Média representa na estrutura discursiva do nosso iluminista a constituição do monopólio papal do poder. Monopólio que começa com a negação de Cristo ao ultrapassar os domínios da consciência e impor normas de acção social. Monopólio que avança ao atacar a liberdade de escolher diferentes formas de religiosidade negando-se assim o princípio natural da liberdade de consciência pois que toda e qualquer «religião revelada está fundada na religião natural» (R. Sanches).

Mas o excesso do poder papal não se reduz à dimensão espiritual e torna-se amplamente social,

poderosamente político. A monarquia eclesiástica torna-se poder de todos os poderes a partir dos poucos mas únicos conhecimentos que detem, dominando totalmente «a ignorância daqueles tempos» (R. Sanches).

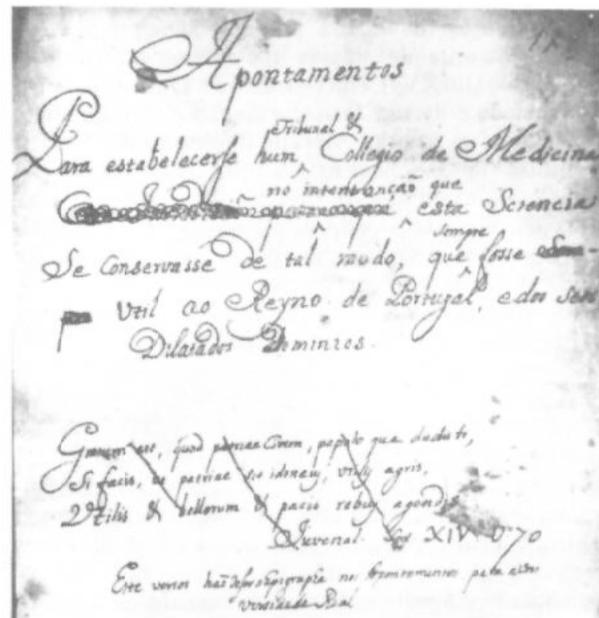
Naqueles tempos medievais a «ignorância era universal, ninguém sabia ler nem escrever»⁽²³⁾. A «monarquia eclesiástica» (R. Sanches), isto é, o poder do Papa torna-se o único poder real assente no sistema de saber escolástico, essa «filosofia bárbara das escolas» segundo o dizer do nosso iluminista que com as armas do direito sagrado e da teologia tudo domina.

A «barbaridade das escolas escolásticas» (R. Sanches) está na base dos medievais «séculos de ignorância» em que as sociedades vivem em «monarquias góticas» dominadas pela monarquia eclesiástica.

A «monarquia gótica» (R. Sanches) e as condições do poder papal que a possibilitaram duram até aos séculos XV/XVI. A partir de 1500 criam-se novas condições históricas que vão mudar totalmente a fisionomia dos estados europeus: «depois que se descobriram as índias orientais, e se renovaram as ciências, e as artes pela destruição do império grego, começaram os habitantes da Europa a mudar parte do estado de vida que tinham conservado por muitos séculos»⁽²⁴⁾.

Os Descobrimentos europeus são para R. Sanches o factor chave da alteração da civilização material tradicional: «as riquezas que vieram destes continentes descobertos, em ouro, prata, pedras preciosas, especiarias, sedas, roupas, e outras comodidades da vida para o luxo e para as artes, mudaram a face da Europa totalmente»⁽²⁵⁾.

O Renascimento enquanto revolução cultural forma a mola de alteração da civilização espiritual: «outra novidade não menos notável alterou o Governo gótico da Europa, e foram as ciências e o conhecimento da História Antiga... foram bastantes estes conhecimentos, para que toda a Europa mudasse o modo de pensar, em que tinha vivido quase por 15 séculos»⁽²⁶⁾.



A «barbaridade das escolas escolásticas»...
(Apontamentos manuscritos de R. S. para estabelecer-se um Colégio de Medicina)

A partir do século XVI as nações europeias alteram a sua «constituição da monarquia política e civil» (R. Sanches) passando da monarquia gótica baseada na ignorância e espada à «monarquia civil» (R. Sanches) que tem como base o «trabalho» e a «indústria».

O problema do atraso português frente à Europa civilizada nasce segundo o nosso iluminista neste exacto momento. Portugal deveria então ter deixado de ser uma monarquia gótica começando «a mudar as leis do reino no tempo del rei Dom Manuel e Dom João o terceiro» (R. Sanches). A não realização dessa mudança de «monarquia gótica» para «monarquia»/«estado civil» constitui as «causas da sua decadência» (R. Sanches).

Que causas estão na origem desta incapacidade de mudança tanto de Portugal como da Espanha?

A explicação avançada por R. Sanches aproxima-se bastante das ideias dos nossos mercantilistas do século XVII em especial de Duarte Ribeiro de Macedo e da sua *Introdução das Artes*, de 1675.

«Lisboa e Sevilha vieram às feiras de todo o mundo» (R. Sanches) mas a falta de produção peninsular faz com que as riquezas se desloquem para uma Europa extra-peninsular: «Mas no Reino não se fabricava nenhuma matéria de luxo, nem ainda tudo o necessário para viver... era preciso que todas aquelas riquezas fossem parar a Inglaterra Itália, França, e em Flandres»⁽²⁷⁾.

A oposição Monarquia Gótica - Monarquia Civil fundamenta a diferença entre Portugal, Espanha (mas também a Rússia antes de Pedro o Grande e parte da Itália) e a restante Europa desenvolvida: Inglaterra, Holanda, parcialmente a França e Itália. Não estamos pois como já o dissemos frente a qualquer divisão entre nacional-estrangeiro (no reino do nacionalismo ou do anti-nacionalismo) mas sim no campo de diferenciações sociológicas de orgânica do próprio ser concreto das sociedades.

A «Monarquia Gótica» é uma constituição social fechada assente na «força», «ignorância», «intolerância» que apenas privilegia a nobreza e o clero afastando todo o povo do domínio da riqueza «como o povo português não entrava na legislação da Monarquia Gótica nenhuma daquelas riquezas se distribuía por ele» (R. Sanches). A «Monarquia Civil» é o claro oposto deste estado de coisas fundando-se na «harmonia», «nas artes e ciências» e na «tolerância». O estado civil centra a sua força no valor do «Trabalho» (conceito fundamental no pensamento político-económico de Locke) que busca a «utilidade pública e particular» (R. Sanches).

Em última instância a «Monarquia Civil» é a face dum desenvolvimento e produtividade capitalista assente no comércio, agricultura e indústria em que «tudo devia ser reduzido a dinheiro» (R. Sanches). O estado civil baseado nos valores racionais e naturais da igualdade, «uma certa igualdade» segundo Ribeiro Sanches, justiça e proprie-

dade é o projecto já existente na Europa civilizada e que o nosso iluminista gostaria de ver criado em Portugal. A sociedade que Ribeiro Sanches tanto admira e propõe é a da «tão natural lei da propriedade dos bens, base da monarquia fundada no trabalho e na indústria»⁽²⁸⁾.

Todas as outras questões, medicina, pedagogia, saúde pública, agricultura, religião, escravagismo, etc. articulam-se geneticamente com esta historicidade global e fundamental. A situação da Medicina ou da educação existentes em Portugal apenas se torna compreensível e solucionável à luz desta antinomia gótica-civil. A separação da cirurgia do restante campo da medicina é apenas uma consequência particular da geral constituição sociológica da monarquia gótica dominada pelos eclesiásticos que através da filosofia escolástica separam erradamente a teoria da prática. A monarquia civil sabe que «a teoria se aprende no mesmo tempo que se adquire a prática» (R. Sanches).

No universo mental do nosso iluminista a instauração das leis civis em Portugal desde a civilização material à civilização espiritual passa necessariamente pelo total enfraquecimento das forças do poder gótico, isto é, a Igreja e a Nobreza (mais a primeira que a segunda) tomadas como elementos de excesso de poder que constituem obstáculos a vencer e dominar para criar o trabalho na sociedade.

O centro motor do pensamento de Ribeiro Sanches assenta numa racionalidade processual do humano. Essa ordem diacrónica e lógico-genética é ao mesmo tempo material e espiritual porque ambas se correlacionam e bem aos moldes do séc. XVIII, o político e o económico surgem como irmãos estruturais do científico e filosófico caminhando de braço dado na criação dum novo e melhor mundo.

As propostas particulares de Ribeiro Sanches para a concreta transformação da sociedade portuguesa nascem deste «ponto arquimédico» do poder/saber donde formula a sua ciência e filoso-

fia. Todas as suas atitudes a nível pedagógico, económico ou estritamente médico são esforços de ataque à sociedade gótica, de fortalecimento da sociedade civil que no caso concreto de Portugal dos finais do séc. XVIII, implica uma forte laicização e estatização.

O pensamento de Ribeiro Sanches vê «o Estado como educador» (W. Dilthey) acreditando no poder político, legislativo e executivo, como mola do progresso, força desbloqueadora do atraso secular através dum sistema económico predominantemente mercantilista e orientado para a prosperidade material e espiritual dos cidadãos.

(1) J. Borges de Macedo — *Vias de Expressão da Cultura e da Sociedade Portuguesa nos séc. XVII e XVIII*, Academia Internacional de C. Portuguesa, Boletim n.º 1, Lisboa, 1966, p. 12.

(2) P. Chaunu — *La Civilisation de L'Europe des Lumières*, Paris, 1982, p. 177.

(3) M. Horkeimer e T. Adorno — *La Dialectique de la Raison*, Paris, 1983, p. 95.

(4) Para a biografia de R. Sanches, veja-se, em especial Maximiano Lemos — *Ribeiro Sanches, a sua vida e a sua obra*, Porto, 1911 e David Willemse — *A. Nunes R. Sanches — Eleve de Boerhaave — et son importance pour la Russie*, Leiden, 1966.

(5) Ribeiro Sanches — *Método para Aprender a Estudar a Medicina/1763* In Obras, vol. I, Coimbra 1959, p. 17.

(6) idem, p. 37.

(7) Ribeiro Sanches — *Tratado da Conservação da Saúde dos Povos/1756* In Obras, ed. cit., vol. I p. 302.

(8) idem, p. 237.

(9) Ribeiro Sanches — *Apontamentos para Fundar-se uma Universidade Real.../1761*, ed. cit., vol. I, p. 174.

(10) Todas as citações de R. Sanches in *Método para Aprender e Estudar a Medicina*, ed. cit., vol. I, p. 16.

(11) Ernest Becker — *La Estructura del Mal — Ensayo sobre la Unificación de la Ciencia del Hombre*, México, 1980, p. 34.

(12) idem, p. 36.

(13) J. Locke — *Essai Philosophique Concernant L'Entendement Humain*, ed. M. Coste, 1700, re. fac. Paris, 1972, p. XXXI do Prefácio.

(14) Ribeiro Sanches — *Cartas Sobre a Educação da Mocidade/1760*, ed. cit., vol. I, p. 328.

(15) Ribeiro Sanches — *Método para Aprender a Estudar a Medicina/1763*, ed. cit., vol. I, p. 2.

(16) idem, p. 64.

(17) M. Foucault — *Les Mots et Les Choses*, Paris, 1975, p. 87.

(18) Ribeiro Sanches — *Tratado da Conservação da Saúde dos Povos/1756*, ed. cit., vol. II, p. 153.

(19) O peso ideológico de R. Sanches parece ter sido bem mais reduzido que o tradicionalmente afirmado, mesmo a nível pedagógico, veja-se: Rómulo de Carvalho — *História da Fundação do Colégio Real dos Nobres de Lisboa*, Coimbra, 1959. Sobre as linhas de força da política pombalina, veja-se J. S. Silva Dias — *Pombalismo e Teoria Política e Pombalismo e Projecto Político*, In *Cultura — História e Filosofia* — Tomo I e II, Lisboa, 1982 e 1983.

(20) A. N. Ribeiro Sanches — *Sur la Culture des Sciences et des Beaux Arts dans L'Empire de Russie/1765* In D. Willemse — *A. N. R. Sanches — Eleve de Boerhaave et son importance pour la Russie*, Leiden, 1966, p. 128.

(21) Ribeiro Sanches — *Apontamentos para estabelecer-se um Tribunal e Colégio de Medicina/1763...* ed. cit. vol. II, p. 61.

(22) Ribeiro Sanches — *Cartas Sobre a Educação da Mocidade/1760*, ed. cit., vol. I, p. 275.

(23) idem, p. 257.

(24) Ribeiro Sanches — *Tratado da Conservação da Saúde dos Povos/1756*, ed. cit., vol. I, p. 270.

(25) Ribeiro Sanches — *Cartas Sobre a Educação da Mocidade*, ed. cit., vol. I, p. 277.

(26) idem., p. 278.

(27) idem., p. 281.

(28) idem., p. 269.



Enciclopedismo e anti- enciclopedismo

por João Luís Lisboa

A apologética em Portugal escolhe o campo da defesa da religião contra a expansão da filosofia da «incredulidade». Mas isso não significa que os filósofos, nomeadamente os enciclopedistas, estejam empenhados num ataque directo à religião ou preocupados sequer com temas religiosos.

Reprodução de um quadro de Claude Gillot, c. 1707.



O objectivo das linhas que se seguem não é o de mostrar as provas da passagem positiva da *Enciclopédia* de Diderot em Portugal. Não se procuram ver reflexos. Procura-se, sim, integrar a *Enciclopédia* francesa num ambiente em que tem um lugar e que ela própria ajuda a explicar. Pretende-se compreender alguns traços da realidade portuguesa de finais do séc. XVIII, princípios do séc. XIX e, neste sentido, a *Enciclopédia* não é, só por si, nada de determinante. Não procuramos ver a acção incendiária da obra intelectual, abrindo vias a combates sociais e políticos. Mas também não procuramos o contrário. Digamos que a realidade se apresenta como um todo em interacção constante, e é nesse sentido que nos podem interessar os conflitos que rodeiam a *Enciclopédia*. Melhor, mais do que a *Enciclopédia* e as suas críticas, deparamos com o que podemos chamar de preocupações enciclopedistas e com os seus opositores. Estes dois grupos, que não são nem estanques nem homogéneos, emergem e digladiam-se em contextos críticos. Algo que ultrapassa o nível puramente intelectual está em causa. Travam-se duelos ideológicos, mas é o poder que se discute. Debatem-se concepções científicas, mas é toda a sociedade que se visa (consciente ou inconscientemente) modificar ou conservar.

Partindo deste princípio, não é estranho que comecemos por procurar os traços da *Enciclopédia* na apologética cristã. Quer dizer que partimos em busca de um objecto levantando a sua eventual negação.

A primeira pergunta posta é precisamente se haverá ou não a possibilidade de correlacionar esses dois mundos, nomeadamente no universo português. A esta segue-se a tentativa de confronto elementar de valores e concepções, centrados em torno da ideia de natureza e em particular das suas incidências políticas.

Que apologética temos então em Portugal (ou pelo menos o que poderemos considerar mais significativo)? Em primeiro lugar, temos as traduções e a circulação de edições estrangeiras (fran-

cesas, inglesas, suíças). Estas obras poderão não dar conta da produção intelectual portuguesa, mas dizem muito das preocupações que dominam. Ficamos a saber o que é que se procura, o que tem difusão, para mais revelando essas traduções uma orientação em muitos sentidos comum. Entre os títulos mais significativos (em difusão e referência) estão os seguintes: do abade Millot, *Os Desvarios da Razão...*, 1787, de Bergier, *O Deísmo Refutado por Si Mesmo*, 1787, e *As Certezas das Provas do Cristianismo*, 1788, e as obras anónimas *Cartas de Certa Mãe a Seu Filho sobre a Verdade da Religião Cristã*, 1786/90 (referido durante anos a fio), *Diário Crítico do Falso Filósofo*, 1803, *Considerações Cristãs sobre a Verdade da Religião*, 1798, *O Evangelho em Triunfo ou História do Filósofo Desenganado*, 1799/1800.

Quando a obras originais portuguesas, que afinal reflectem o estilo e a argumentação da apologética europeia, temos *A Verdade da Religião Cristã*, 1787, (atribuída a Ribeiro dos Santos)⁽¹⁾ e, já no séc. XIX, várias obras de José Agostinho de Macedo, *Sermão contra o Filosofismo do séc. XIX*, 1811, *O Homem ou os limites da Razão*, 1814, e *A Verdade ou Pensamentos Filosóficos*, 1814.

Uma simples passagem de olhos pelos títulos dá-nos uma primeira indicação sobre o que defendem e o que atacam estas obras. O próprio título «A Verdade da Religião» se repete em inúmeros autores. À «verdade», às «certezas», às «provas», à «revelação» opõe-se o «falso», o «erro», o «enganho». Há, assim, a defesa da «evidência» contra a «incredulidade», a contraposição da religião revelada à religião natural e a autoridade dos textos sagrados sobre a subversão dos filósofos. Os ataques mais violentos vão ser dirigidos contra Voltaire e Rousseau em praticamente todas estas obras. Querirá isto dizer que o perigo é restrito? Que não se atacam os filósofos mas tão só estes dois? Não, porque Voltaire e Rousseau são como que os heresiarcas. Qualquer que seja a liberdade excessiva que se pressente ou a que se assiste, investe-se contra a cabeça, a origem do mal⁽²⁾. Anotemos, desde já, este aspecto a que voltaremos a

propósito de outros problemas que é a necessidade de a apologética encontrar começos e fins naquilo que tem pela frente, definir os contornos limitados e finalistas da realidade material face à infinitude do criador. Neste caso, a objectividade das ideias dos filósofos pode ser restringida e eficazmente combatida atacando a «causa» (que obviamente não é entendida como social).

«Voltaire, Rousseau e outros filósofos do dia, que com tanto empenho se dedicaram a desacreditar a Religião: sim, exclamava Teodoro com ardor, sim: esses são monstros perversos, fúrias que se escaparam do inferno para corromper o mundo (3)».

«Quantos e quantos filósofos de pior gosto e pior condição e de desigual sorte com outros extraordinários esforços, tão bem formando, assentando escola e atraindo enganadoramente sectários não a pretenderão denegrir (à verdade), deslumbrar, e ultrajar por meio de falsos supostos e de venenosos sofismas...» (4)».

A apologética escolhe, como vemos, o campo da defesa da religião cristã contra a expansão da filosofia da «incredulidade». Mas isso não significa que os filósofos, e nomeadamente os enciclopedistas, estejam empenhados num ataque directo à religião. E ainda menos significa que tudo o que podemos considerar incluído dentro do espírito enciclopedista, esteja sequer preocupado com temas religiosos.

O que podemos então tomar dentro do âmbito do enciclopédismo? Em primeiro lugar temos de deixar claro que esta ideia de enciclopédismo não implica a concordância com as ideias da Enciclopédia de Diderot. Implica sim antes do mais a procura e a divulgação do conhecimento, em particular as novidades, a actualização. Há uma preocupação pedagógica na procura do mundo que é muito abrangente e que portanto não podemos contrapor mecanicamente à apologética. A expressão última deste espírito é a circulação das várias enciclopédias de que nos damos conta, por exem-

plo, nas referências da *Gazeta de Lisboa* e no *Jornal Enciclopédico*. Circulam, no final do séc. XVIII, princípio do séc. XIX em Portugal, a *Encyclopaedia Britannica*, a *Cyclopaedia* de Chambers, a *Encyclopédie Methodique*, a *Encyclopédie* de Diderot e d'Alembert e até começa uma *Enciclopédia Portuguesa* de que sairá um volume e que pretendia ser ao mesmo tempo mais completa em número de entradas, mas mais sucinta em cada uma do que as enciclopédias francesas e inglesas. Temos, assim, que circulavam todas as grandes enciclopédias da Europa do tempo, embora seja impossível avaliar a expressão real da sua difusão. Mas sabemos, por exemplo, que até a *Encyclopédie* de Diderot e d'Alembert existiu em bibliotecas religiosas.

O Jornal Enciclopédico

Não só de enciclopédias se faz esta divulgação. Também de publicações periódicas, a mais importante das quais, para o que aqui nos interessa, é o já acima referido *Jornal Enciclopédico*, publicado em Lisboa. A sua vida é acidentada e aparece em períodos curtos com grandes intervalos, e com editores diferentes. O seu primeiro número, ainda muito incaracterístico, da responsabilidade de Felix Castrioto, sai em 1779. Não sairá mais nenhum até 1788, apesar de várias tentativas. De então até 1793, verifica-se a fase de maior regularidade, e também aquela que mais elementos nos pode fornecer sobre a expansão do enciclopédismo em Portugal. Os seus colaboradores mais conhecidos são Bento José de Sousa Farinha, José Agostinho de Macedo (então na fase mais instável da sua vida), Francisco Luís Leal e Manoel Joaquim Henriques de Paiva (médico que praticamente dirige a publicação) (5).

A certeza de que não se trata de uma publicação que procura afrontar as instituições é reforçada pela lista dos assinantes. Nela encontramos a rainha, os príncipes, os Pina Manique, e até o Cardeal Patriarca entre quase quinhentos nomes.

Mas se tivermos atenção, por exemplo, às referências às várias enciclopédias, o que reparamos? Que a *Cyclopaedia* é louvada pelo bem que dela diz a *Encyclopédie* e que, feito um confronto entre esta e a *Encyclopédie Methodique*, é opinião dos redactores do jornal que apesar de muito se ter escrito entretanto, praticamente nada se adiantou em relação, por exemplo, aos artigos de d'Alembert sobre lógica. Podemos então arriscar e dizer que não é gratuitamente que se adopta o nome de *Jornal Encyclopédico* quando na Europa há a tradição de uma imprensa filosófica e que, desde 1756, o *Journal Encyclopédique* (em 1760 proibido em Liège) existe em grande medida como divulgador de livros «ousados»⁽⁶⁾. Retomamos assim a ideia que lançámos ao anotar as referências do *Jornal Encyclopédico* às enciclopédias. Neste espaço permanente dedicado à crítica e divulgação de livros, podemos ver as hesitações dos redactores, mas também o aspecto mais eficaz na acção de espalhar novas ideias.

Rousseau e Voltaire, que já referimos como sendo o alvo preferencial da apologética, são também aqui uma pedra de toque. Ao mesmo tempo que muitos artigos se lhes referem de forma crítica, é significativo que em 1789 seja anunciada a subscrição das suas obras. E se, no caso de Voltaire, se diz que os trinta volumes que se vendem estão expurgados dos seus «erros» (o que não diminui o entusiasmo do elogio), já as obras do «grande Rousseau» (sic) saem sem que os redactores saibam se estão ou não completas (apesar dos seus mais de trinta volumes).

Além deste artigo permanente, o jornal divide o seu espaço pelas várias matérias de «Ciências e Artes», páginas de «Belas Letras» e notícias das relações políticas internacionais.

Interrompido em 1792/93, haverá uma tentativa para retomar a sua publicação em 1806, mas então apenas sairá um número. Já em 1820, durante todo o ano, sairá um *Jornal Encyclopédico de Lisboa*, da responsabilidade de José Agostinho de Macedo, mas cujo conteúdo já nada tem a ver com os jornais anteriores. Duas pequenas conclusões podem,

entretanto, ser tiradas. Primeiro que a ideia de enciclopedismo aparece aqui completamente dissociada de qualquer carácter incendiário; segundo que a intervenção intelectual alternativa às ideias iluministas que então já é encarnada por Agostinho de Macedo, procura uma reconversão e procura ela própria responder à necessidade de publicações deste tipo.

Claro que nem só destas publicações vive o enciclopedismo em Portugal. Ao longo do séc. XVIII e particularmente na sua segunda metade surgem várias obras que pretendem dar resposta aos problemas pedagógicos, à situação difícil das ciências, à crescente vontade de conhecer a natureza. Uma obra que sairá ao longo de toda a segunda metade do séc. XVIII e que corresponde de forma exemplar a esta imagem é a *Recreação Filosófica* de Teodoro de Almeida.

Apologética e enciclopedismo

Posto isto, podemos tentar responder se haverá ou não possibilidade de correlacionar apologética e enciclopedismo. O levantamento das obras que circulam revelam manchas que nos dizem de uma nítida correlação.

Podemos falar de três períodos claros de correlação:

O primeiro situa-se nos fins dos anos 80 (imediatamente antes da Revolução Francesa e prolongando-se no início dos anos 90). É o período alto das publicações de ciências, das *Memórias da Academia das Ciências*, do *Jornal Encyclopédico*, da difusão da *Enciclopédia*. Robert Darnton, numa obra recente⁽⁷⁾, refere os livreiros através dos quais a edição *in quarto* da Enciclopédia teria entrado em Portugal. Dois livreiros de Lisboa, Rey-cend e viúva Bertrand, em cartas à Sociedade Tipográfica de Neuchatel, abordam, o primeiro (em 1780) o aumento da necessidade de importação de livros para fazer face à crescente procura por parte de leitores, a segunda, o atraso no transporte das enciclopédias, quer viessem via Génova, quer via

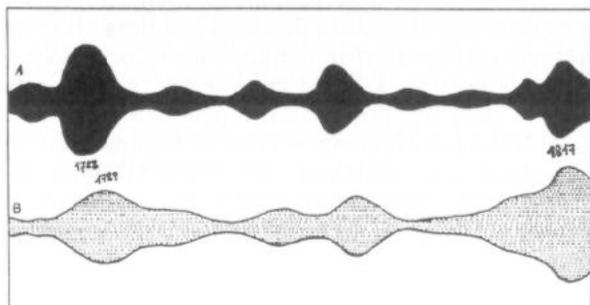
Amsterdã. Estes dois livreiros que, na opinião de Darnton, não se dedicavam normalmente ao comércio ilegal, viam nestas obras claras possibilidades de mercado.

Ao mesmo tempo este é também um período alto para a publicação de obras de apologética.

Um segundo período de concentração de referências, embora mais fraco, é o dos primeiros anos do séc. XIX, imediatamente antes das invasões napoleónicas.

Finalmente, verificamos um momento alto nos anos imediatamente anteriores à revolução liberal, se bem que desde as invasões napoleónicas já fosse sensível um crescendo de leituras políticas. É nestes anos que vemos uma explosão das publicações periódicas, tanto políticas como científicas, de novo encontramos referência à *Encyclopédie* nos anúncios da *Gazeta de Lisboa*, agora com a menção aberta ao seu autor, Diderot. E, correlatamente, temos um momento de crescimento da apologética (ainda que mais fraco, o último momento antes da forte produção miguelista).

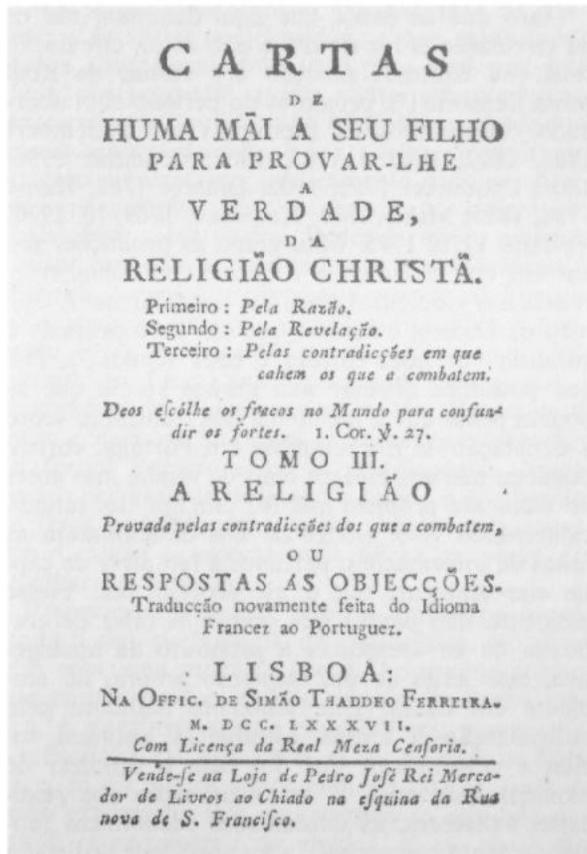
Graficamente, podemos formar uma imagem visual destas concentrações de referências e, portanto, do significado do aparecimento correlato destes dois pólos distintos.



A- apologética; B- enciclopédismo

Claro que os dados que aqui dominam são os da circulação à luz do dia e não os da circulação total. Se fizermos atenção aos editais da Real Mesa Censória⁽⁸⁾, próximos do período aqui abordado, verificamos as proibições de d'Alembert 1786, 1802; Buffon 1785, 1802; Condillac 1796, 1804; Condorcet 1791, 1802; Diderot 1782; Hume 1796, 1805; Mably 1790; Rousseau, 1769/70, 1790; Voltaire 1770, 1775. Mau grado as proibições são autores que circulam e a que encontramos referência nos momentos altos que assinalámos. A opinião de Diderot é mesmo que um livro proibido é garantia de boas edições e boas vendas⁽⁹⁾. Daí que possamos afirmar sem grande receio que as poucas pistas que a luz do dia nos transmitiu sobre a circulação da *Encyclopédie* em Portugal correspondem, não aos espaços reais de venda, mas antes ao ambiente propício que faz emergir um mundo subterrâneo vivo. Longe de nos desanimarem as faltas de informações, partimos à tentativa de captar esse ambiente que é, ele próprio, real. Nesse momento não parece que possamos falar de «reflexo» ou de «resposta» a propósito da apologética, mas antes de um elemento próprio do ambiente em causa. Este ambiente define-se pela radicalização de tensões ideológicas, políticas, sociais e económicas. Por um lado o agudizar de momentos de crise, a destruturação das realidades existentes, as dificuldades económicas (nomeadamente comerciais), a incapacidade do Estado em obstar à penetração dos movimentos que percorrem a Europa (nomeadamente movimento de livros), e também a maior influência das novas ideias, o espaço crescente do trabalho científico. Por outro lado temos o esforço, particularmente sensível sob Pina Manique (também após as invasões francesas mas com menos resultados) de conter o surto das «ideias do século».

Este pequeno apanhado não pretende aprofundar a realidade sócio-económica do período que abordamos, mas tão-só remeter para alguns dos aspectos que ultrapassam o plano dos reinados e nos podem dar uma perspectiva globalizante do movimento social das ideias. Ou seja, a emer-



O que distingue enciclopedistas de apolegetas é a resposta procurada para se compreender as contradicções humanas, os seus conflitos.

gência, em vários momentos, de uma enciclopédia que circula clandestinamente é correlata dos ritmos das contradicções sociais do período pré-liberal.

Regressando à apreciação do enciclopedismo e do anti-enciclopedismo, procuremos agora levantar um confronto de valores e concepções em torno da ideia de natureza. Isto porquê? porque mais do que uma opposição directa de argumentos, enciclopedismo e anti-enciclopedismo vão apresentar concepções (e aproximações) do mundo muito distantes.

A base da distância é o considerar natureza «o que natura», ou, pelo contrário, a natureza «naturata», o criador envolvendo o mundo na sua lógica transcendente, ou a criação dotada de uma lógica própria, imanente e cognoscível. Para os primeiros, as contradicções do mundo apontam para uma opposição entre espírito e corpo que leva necessariamente à glorificação do espírito e de Deus como autoridade inicial e omnipresente. Para os segundos, partir da diversidade do real pode levar ao afastamento do acto de criação, mas pode levar também à glorificação da obra do criador dado que quanto mais se conhece mais se admira a «harmonia» da criação. Significa isto que não é em torno da irreligiosidade que se marca a concepção do mundo dos enciclopedistas⁽¹⁰⁾. Ao mesmo tempo que podem apresentar posições perfeitamente ortodoxas acerca do cristianismo, a enciclopédia e o espírito enciclopedista desenvolvem uma visão do mundo «perigosa» visto o mundo ser valorizado por si próprio, pela sua lógica interna, e não pelo eterno, pelo fim dos tempos e pela providência.

A Natureza Humana — Dentro de uma concepção do mundo podemos, em primeiro lugar, levantar uma concepção do homem, da sua maior ou menor autonomia, do seu sentido. Qual é a natureza do homem? Esta questão, tendo várias respostas, tem implicações sobre a legitimidade ou ilegitimidade da sua acção a vários níveis, embora a própria pergunta já limite o sentido da resposta. Existe *uma* natureza humana, isto é, o escritor (e o leitor) setecentista procura algo que seja o

homem «naturalmente» e «desde sempre». O homem natural como objecto do conhecimento levará, neste século ao nascimento de uma antropologia ⁽¹¹⁾ que parte da compreensão dos homens face aos outros animais. Considera-se então (Buffon, Diderot) que o homem não é suficientemente conhecido nem por uma ciência natural essencialmente virada para os animais, nem pela filosofia racional. O mundo animal, cada vez mais visto como contínuo, apresenta uma descontinuidade essencial (para Buffon sobretudo), o homem, em torna do qual se cria uma imagem padrão. Em qualquer dos casos, este homem de essência imutável, corresponde ao modelo do homem europeu. Esta antropologia começa a ser construída sobre um etnocentrismo acentuado.

O que já distingue enciclopedistas de apologetas é a resposta procurada para se compreender as contradições humanas, os seus conflitos. Enquanto uns procuram entender os comportamentos humanos pela inserção do homem em sociedade, os outros procuram um ponto original, causal, que explicaria toda a evolução ulterior. Neste caso seria o pecado original que estaria na origem da situação humana. A «contemplação da natureza humana prova a necessidade da Revelação» ⁽¹²⁾. E é essa revelação que aponta os objectivos nucleares da vida do homem. Antes do mais o homem deve procurar a «virtude» e essa procura implica um encontro com a felicidade, não na Terra, mas no Céu. Por isso há que dominar as paixões e aderir a uma razão que é exterior ao homem (a razão humana é limitada) ⁽¹³⁾. Eis o que distingue o homem dos animais que agem totalmente de acordo com os instintos.

Mas para os «filósofos», a natureza humana é algo que se compreende face ao próprio homem e face à sociedade a que ele pertence, seja ele visto como naturalmente social ou não. Daí que o homem procura, não uma «virtude» em abstracto, mas satisfazer a sua necessidade de bem-estar. Daí também que a ideia de felicidade tenha de corresponder a algo que se vive e procura na



Voltaire, Rousseau e outros filósofos do dia, que com tanto empenho se dedicaram a desacreditar a Religião... (Carta de um baralho que circulava clandestinamente em Paris nas vésperas da Revolução).

JORNAL
ENCYCLOPÉDICO
DEDICADO
À RAINHA
N. SENHORA,
E DESTINADO
PARA INSTRUÇÃO GERAL
COM A NOTICIA
DOS NOVOS DESCOBRIMENTOS
EM TODAS
AS SCIENCIAS, E ARTES.

Janeiro de 1791.

LISBOA

NA OFFICINA DE ANTONIO GOMES.

ANNO M. DCC. XC.

Com licença da Real Mesa da Commissão
Geral sobre o Exame, e Censura dos Livros.

Neste espaço permanente dedicado à crítica e divulgação de livros, podemos ver as hesitações dos redactores, mas também o aspecto mais eficaz na acção de espalhar novas ideias.

terra, ou seja, a consciência das necessidades satisfeitas.

Os povos «selvagens» contemporâneos destes pensadores, ainda se considerados em «atraso» face ao padrão europeu, oferecem um campo de reflexão excepcional. Eles representam o «estado de natureza» persistente. Em muitos sentidos das reflexões dos enciclopedistas a consciência europeia vai ser chocada. Então como acreditar que um «bruto» que não conhece a «Verdade Revelada» possa ser dotado de razão? (14).

Como resultado destas duas perspectivas, existem também duas concepções de liberdade. Uma implica uma natureza finalista, onde o espaço de movimento é limitado, onde o sentido da acção humana está determinado. A outra implica uma natureza objectivada. O espaço de movimento é aberto e a compreensão da acção humana faz-se através de uma perspectiva já probabilística.

A Natureza do Poder — O que é que guia o homem político? O que é o Estado? Eis outras questões que decorrem do que anteriormente se disse. O poder assenta numa razão exterior, clarividente, ou numa vontade geral? E em consequência toda a acção política tem como juiz Deus, ou a sociedade?

Estas questões estão ligadas à constituição de uma moral e à definição das relações entre política e moral. Para os apologetas, voltando ao que referimos a propósito da natureza do homem, o ser está em função de um dever transcendente. Pelo contrário, os enciclopedistas colocam o dever ser em função do ser. É a existência do homem (e as suas condições de existência) que determina as regras de comportamento. Posto isto torna-se claro que enquanto que para os primeiros a acção política está em função de uma moral (tal como ela tinha sido definida), para os segundos a moral é uma construção (também) da própria existência política do homem. Vários artigos da *Encyclopédie* nos dão a conhecer as linhas gerais da sua orientação sobre a questão do poder. (Tomemos «Estado», «Direito Natural», «Monarquia») (15).

O estado é entendido como construção do empenho global (união de vontades) a que, subsidiariamente, dão peso a autoridade divina e a religião. É, além disso, um poder superior, mas poder esse que pode sofrer de doenças (sejam o abuso do poder ou a má constituição do estado). Há que procurar as causas dos males nos defeitos dos que governam e nos vícios dos governos (e não na vontade geral constituinte).

Também o direito natural emana, para Diderot, da vontade geral. Esta concepção valer-lhe-á duras críticas dos que entendem o direito natural como algo que vale por si, anterior e exterior a cada modelo de sociedade concreto, donde, em última análise, encontrarmos definido o direito natural como o saber conformar-se com a sabedoria de Deus. Pelo contrário, Diderot defende que o direito natural existe em função da sociabilidade humana.

A noção de justiça conhece-se como? Não é algo de que se tenha uma experiência directa. Mas para os enciclopedistas também não se baseia na existência de Deus ou numa moral dada à priori, mas antes na experiência concreta do seu contrário, a injustiça.

Estes conceitos, não é um indivíduo que os pode definir, mas a vontade geral. Não se pense porém que estamos diante de uma vontade geral de tipo rousseauiano. Contesta-se o paternalismo iluminado, mas defende-se uma monarquia moderada, de que é exemplo a seguir a Inglaterra e que teoricamente foi defendida por Montesquieu.

Em todo o caso, é uma concepção do poder em que o argumento da autoridade de Deus foi substituído pelos argumentos do «hábito», da «utilidade» e das «sensações»⁽¹⁶⁾.

A Natureza Viva — No séc. XVIII o interesse pela natureza (animal ou vegetal) é já irreversível. Começa a construir-se o deslumbramento pelas ciências que, no séc. XVII tinham começado por abrir explicações para o universo. É então a vez das ciências da vida, e não podemos ignorar o papel tanto de cartesianos como de jansenistas.

A VERDADE
DA
RELIGIAO
CHRISTA.

TOMO I.



COIMBRA:

Na Real Imprensa da Universidade,
Anno de MDCCCLXXXVII.

Com licença da Real Mesa da Commissão Geral
sobre o Exame, e Censura dos Livros.

Foi taxado este Livro em trezentos e vinte
reis em papel.

A apologética escolhe o campo de defesa da religião cristã contra a expansão da filosofia da incredulidade.
(Frontispício de uma obra de A. Ribeiro dos Santos).

Em qualquer destes casos é clara a conciliação possível entre, por um lado alimentar concepções fideístas, e por outro permitir um largo campo ao saber experimental. Mas o séc. XVIII vai pondo problemas que carecem de resposta. No centro estão questões como o debate entre os que defendem a epigénese (logo, algo que a matéria cria), o inatismo e acto ou em potência; o significado do nascimento de monstros, e qual o papel da vontade divina nesses casos (acaso ou perfeição contra as aparências?); o papel do movimento na criação da vida e o carácter activo ou passivo da natureza.

A apologética não se pode alhear destes problemas mas, em muitos casos desconfia, está distante. O estudo da natureza não deveria ser senão o complemento dos estudos religiosos⁽¹⁷⁾. O conhecimento da vida teria de estar limitado pela proposição inicial da existência de duas substâncias: uma imortal, a alma; a outra perecível, o corpo.

Bem longe deste espírito está o artigo «Nascer» da *Encyclopédie*, onde, ao criticar-se o mecanicismo, se defende que tudo está vivo e morto ao mesmo tempo e que não é o movimento que cria a vida.

De novo estamos perante uma contradição entre valorizar a observação da realidade em presença e condicionar a realidade a verdades preestabelecidas. As questões levantadas implicam ou passar sem as verdades aceites, ou constatar as eventuais contradições.

Se o incentivo do estudo da História natural e do corpo humano (agora já não subsidiariamente mas como campos científicos próprios) não avança contra a religião e é feito em grande medida por cientistas próximos das crenças dos apologetas, o certo é que muitos se sentem incomodados e reagem, defendendo por exemplo que mais vale só saber a diferença entre o corpo e a alma do que ter a cabeça cheia de geometria⁽¹⁸⁾, ou afirmando (como Chameix em 1758):

Que M. D'Alembert prononce sur les mathématiques, je n'y trouverai point a redire, mais que les differents particuliers de cette société prennent le même ton sur les sciences qui ne sont pas, ainsi que les premières, abandonnées à la fantaisie des hommes, c'est une témérité qui n'est pas pardonnable»⁽¹⁹⁾.

Enciclopedismo/Pedagogia — O interesse pelo conhecimento do mundo dos homens tem, para o séc. XVIII, um sentido fundamental: a ilustração. «Alguns (do povo) não acolheram bem alguns discursos relativos às sciências (estão longe das luzes). Instruir-se-ão pouco a pouco com a leitura do nosso diário»⁽²⁰⁾.

Abrir os povos para o mundo, fazer despontar a razão que há em cada ser humano, eis a tarefa necessária da ligação entre a perspectiva do conhecimento e a atitude política dos filósofos das luzes.

É a este espírito, mais do que à necessidade de esclarecimento em si, que vão reagir os apologetas. Dizem uns que não é preciso mais do que saber ocupar o seu lugar (contra os perigos da ilustração), e aí, nos estritos quadros predeterminados, desenvolver as suas potencialidades. Dizem outros que os Evangelhos são a mais perfeita manifestação de massificação do conhecimento (contrariamente aos muito elitistas filósofos da antiguidade, que os enciclopedistas tanto louvam)⁽²¹⁾.

Obrigatoriamente regressamos a duas concepções de homem e de conhecimento, qualquer delas louvando a perfectibilidade da natureza humana. Só que enciclopedistas assentam a perfeição do homem na sua razão (que todos possuem), enquanto apologetas fazem residir a perfeição no conhecer a verdade revelada (o que obviamente não é comum a todos os homens). Daí entenderem uns uma pedagogia que pressupõe ilustrar, conhecer mais e melhor, divulgar para harmonizar o homem com a natureza, enquanto os segundos pregam uma pedagogia da aceitação, da crença, da revelação, para harmonizar o homem com a realidade histórica.

Duas perspectivas do que é o conhecimento estão claramente presentes. Lembremos o papel dos sentidos na educação no *Emílio*. O *Jornal Enciclopédico* faz-lhe referência dizendo que não pretende «seguir o sistema de Russó (sic) no seu *Emílio* à risca», mas que «sempre que houver ocasião de o pôr em prática sem dificuldade se tirará dele proveito» (22).

A uma perspectiva do conhecimento que valoriza o corpo e o homem (confiança na razão que ordena as sensações) opõe a apologética uma crítica dura à precariedade do conhecimento humano (sobretudo à aparência enganadora dos sentidos) e um manifesto de confiança na fé (23).

Qualquer dos campos pretende que a divulgação da verdade visa «desembrutecer». Mas na medida em que a «verdade» e a via do seu conhecimento são diversos, também o objectivo é muito diferente. O enciclopedista procura criar uma vontade esclarecida pelo máximo do conhecimento, abrindo o homem ao mundo. Está numa atitude de avanço e alargamento. O apologeta está numa atitude de protecção do «rebanho». Ensinar a tradição e os costumes é, depois da fé, a forma de cumprir a reprodução dos quadros existentes. E esses quadros são não só sociais como mentais. O filho do lavrador tem o seu lugar natural na terra. A metrópole atrai-o mas tal atracção é uma prova das paixões que devem ser combatidas pela consciência da sua função.

Salvar as gerações futuras da influência perniciosa dos enciclopedistas, eis a função dos apologetas.

«(o velho da montanha) enviava assassinos para dar a morte a indivíduos; (Voltaire) enviava livros pestíferos que a davam a povos, a nações inteiras» (24).

Como uma pequena conclusão do que atrás dissemos, comecemos por constatar que em Portugal, como já foi assinalado para a França (25), há um fenómeno de «descristianização» no volume decrescente de obras religiosas que circulam. Note-

mos todavia que se trata sobretudo de descréscimo de obras litúrgicas e de devoção, dado que o volume de obras de apologética aumenta nos espaços a que corresponde a discussão de ideias.

Esse decréscimo é correlato de uma subida do interesse pelas ciências (numa primeira fase) e pela política (nos anos que precederam a revolução liberal).

Mas se é verdade que parte importante do que entendemos dentro do enciclopédismo participa dos valores da apologética (um Ribeiro dos Santos, um Teodoro de Almeida), porquê contrapor finalmente enciclopédismo e apologética?

Porque independentemente das intenções, dos programas ou da fé, há a construção de um interesse pela objectividade do mundo. É essa construção, esse apego à imanência, nas ciências da natureza, na justificação do poder e da moral e, a par disto, a massificação desse interesse como parte de uma mentalidade pedagógica que se expande, que forma o ambiente em que a *Encyclopédie* de d'Alembert e Diderot circulou em Portugal.

(1) Veja-se no recentemente editado livro de José Esteves Pereira, *O Pensamento Político em Portugal no século XVIII*, Lisboa, I. N. C. M., 1983, o cap. II da III parte.

(2) Na realidade, estudos feitos nos últimos anos revelam que a difusão do espírito das luzes foi feita essencialmente por obras de escritores menores. Esses é que eram lidos, esses é que foram realmente «incendiários». Ver de R. Darnton, «The high enlightenment and the low-life of literature in pre-revolutionary France», *Past and Present*, n.º 51, 1971. e «Trade in the taboo: the life of a clandestine book dealer in prerevolutionary France» in *The Widening Circle: Essays on the circulation of literature in the 18th century Europe*, Pennsylvania, 1976. Como curiosidade, é de notar que entre os livros deste livreiro clandestino estão 18 exemplares sobre o Marquês de Pombal, pedidos em 3 encomendas, o que diz do interesse em França pela acção deste estadista.

(3) *O Evangelho em Triunfo...*, vol. 4, p. 58.

(4) *A Verdade Ultrajada...*, pp. 5/6.

(5) Considerado um libertino pelo Santo Ofício, isso não o impede de assinar um artigo louvando entusiasticamente a edição de *A Verdade da Religião Cristã*, o que talvez não seja alheio ao facto de se tratar, provavelmente, de uma obra da responsabilidade de António Ribeiro dos Santos, como atrás referimos.

(6) Ver, a propósito do *Journal Encyclopédique* e das suas relações com Diderot, a comunicação de Jacques Wagner, «Le rôle du *Journal Encyclopédique* dans la diffusion de la culture» in *Transactions of the fifth International Congress of the Enlightenment, Pisa-1979*, Oxford, ed. 1980. t. 4.

(7) *The business of Enlightenment: A publishing history of the Encyclopédie 1775-1800*, Harvard Univ. Press, 1979.

(8) Ver Marques, Maria Adelaide Salvador, *A Real Mesa Censória e a Cultura Nacional, aspectos da geografia cultural portuguesa no século XVIII*, Coimbra, 1963.

(9) *Lettre sur le commerce de la librairie*, Paris, ed. de 1861.

(10) O que não é, propriamente, uma novidade. Veja-se Monod, Albert, *De Pascal à Chateaubriand, Les Défenseurs Français du Christianisme de 1670 à 1802*, reed., Genève, 1970 (1.ª ed. 1916).

(11) Ver Duchet, Michèle, *Anthropologie et Histoire au siècle des Lumières*, Paris, Flammarion, 1978 (1.ª ed. 1971).

(12) *A Verdade da Religião Cristã*, vol. , p. 76.

(13) *Ibidem*.

(14) Ver *Cartas de certa mãe...*, Lisboa, na oficina de Simão Thadeo Ferreira, 1787 t. III, p. 166.

(15) *L'Encyclopédie (textes choisis)*, nova edição revista, aumentada e anotada, Paris, Editions Sociales, 1984.

(16) Ver Grimley, *From Montesquieu to Laclos. Studies on the French Enlightenment*, Genève, Droz, 1974. (cap. VIII).

(17) *O Evangelho em Triunfo...*, T. 4, p. 119.

(18) *Ibidem*, p. 114.

(19) *Préjugés légitimes et Réfutation de l'Encyclopédie*, vol. I, p. 22.

(20) *Jornal Encyclopédico*, Janeiro de 1971.

(21) Bergier, *As Certezas...*

(22) *Jornal Encyclopédico*, Janeiro a Março de 1972.

(23) A esse respeito é ilustrativa uma polémica nas páginas do *Jornal Encyclopédico*, entre 1788 e 1791 em que um dos intervenientes recorre à autoridade de Diderot, Mably, Condillac, Buffon, Voltaire, d'Alembert, Locke, Hume, Leibniz e Montesquieu.

(24) *O Evangelho em Triunfo...*, T. 4, p. 308.

(25) *Livre et Société dans la France du XVIIIème siècle*, (dir. F. Furet), Paris/Haia, Mouton, 1965/70 (2 vols.).

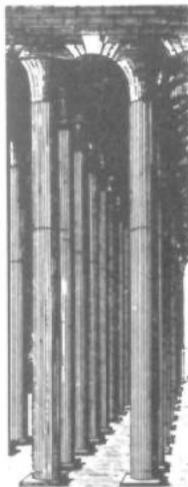
PRELO

ACTUALIDADES INCM

ENCICLOPÉDIA EINAUDI

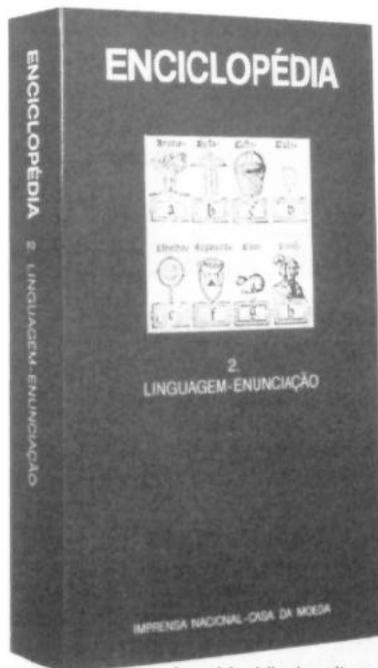
© IMPRENSA
NACIONAL
DISTRIBUIÇÃO GRATUITA. NÃO É PERMITIDA A COMERCIALIZAÇÃO

Curitiba



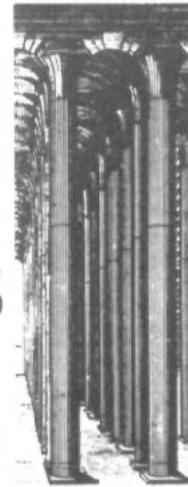
Plano da obra

1. Memória - História
2. Linguagem - Enunciação
3. Artes - Tonal/atonal
4. Local/global
5. Antropos - Homem
6. Orgânico/inorgânico - Evolução
7. Modo de produção - Desenvolvimento/subdesenvolvimento
8. Região
9. Matéria - Universo
10. Dialética
11. Oral/escrito - Argumentação
12. Mythos/logos - Sagrado/profano
13. Lógica - Combinatória
14. Estado - Guerra
15. Cálculo - Probabilidade
16. Homo - Domesticação - Cultura material
17. Literatura - Texto
18. Natureza - Esotérico/ecotérico
19. Organismo - Hereditariedade
20. Parentesco



43 VOLUMES

EDIÇÃO PORTUGUESA



21. Método - Teoria/modelo
22. Política - Tolerância/intolerância
23. Inconsciente - Normal/anormal
24. Física
25. Criatividade - Visão
26. Sistema
27. Cérebro - Máquina
28. Produção/distribuição/Excedente
29. Tempo/temporalidade
30. Religião - Rito
31. Signo
32. Soma/psiche - Corpo
33. Explicação
34. Comunicação - Cognição
35. Estruturas matemáticas - Geometria e topologia
36. Vida/morte - Tradições - Gerações
37. Conceito - Filosofia/filosofias
38. Capital
39. Sociedade - Civilização
40. Direito - Classes
41. Conhecimento
- 42-43. Sistemática

A enciclopédia da cultura contemporânea

41 volumes temáticos com 600 conceitos-chave interdisciplinares, que constituem uma rede de referências, relações e conexões e introduzem o leitor no conhecimento activo e idealas, dos conceitos e dos problemas de hoje.

A enciclopédia de orientação

que ajuda a ler e a perceber, sem impor respostas definitivas; que ensina a organizar o nosso saber fragmentado e disperso; que se dirige a todos quantos se interessam pelos facios profundos da cultura e suas transformações.

A enciclopédia do saber de hoje

elaborada com a colaboração de reputados especialistas italianos, franceses, ingleses, soviéticos, americanos, polacos, portugueses.

"Uma imensa revolução no mundo cultural de língua portuguesa"
Eduardo Prado Coelho

"Ao mundo fechado e totalizante das enciclopédias modernas, a Einaudi contrapõe um universo que se pretende tão livre e aberto quanto o desejo e a imaginação do leitor"
António Mega Ferreira

"Um dos grandes acontecimentos culturais deste ano (e dos próximos) entre nós. Uma enciclopédia para ler e não apenas para consultar"
Francisco Belard

2º VOLUME

À VENDA NAS LIVRARIAS

Últimos lançamentos da INCM

BIBLIOTECA DE AUTORES PORTUGUESES

Agustina Bessa-Luís
SEBASTIÃO JOSÉ
Segunda edição

Alberto de Lacerda
OFERENDA - I

Alexandre O'Neill
POESIAS COMPLETAS
(1951-1983)
Segunda edição aumentada
Pref. de Clara Rocha

Rui Knopfli
O CORPO DE ATENA

Armindo Rodrigues
QUADRANTE SOLAR
Um livro reavido e seis inéditos

TEMAS PORTUGUESES

AFECTO AS LETRAS
Homenagem da Literatura
Portuguesa Contemporânea
a Jacinto do Prado Coelho

Martim Albuquerque
ESTUDOS
DE CULTURA PORTUGUESA - I

E. M. de Melo e Castro
PROJECTO: POESIA

Beatriz Berrini
PORTUGAL
DE EÇA DE QUEIROZ

Luciano Cordeiro
BERENGELA E LEONOR
RAINHAS DA DINAMARCA
Introd. de José Mattoso

ESTUDOS GERAIS SÉRIE UNIVERSITÁRIA

Adolfo Casais Monteiro
ESTRUTURA
E AUTENTICIDADE
NA TEORIA E NA CRÍTICA
LITERÁRIAS

ARTE E ARTISTAS

Maria João Fernandes
JÚLIO — SAÚL DIAS
O Universo da Invenção

Rocha de Sousa
DOURDIL

PRESENÇAS DA IMAGEM

Maria José de Lancastre
FERNANDO PESSOA
UMA FOTOBIOGRAFIA
Terceira edição

ESCRITORES DOS PAÍSES DE LÍNGUA PORTUGUESA

Baltasar Lopes da Silva
O DIALECTO CRIOULO
DE CABO VERDE

PLURAL

António Cabrita
DUAS LUAS, ENTREDEDOS

R. Lino
ATLAS PARALELO

Carlos Ferreira Gomes
ALGUNS PASSOS POR ILYBE

Carlos M. Couto S. C.
DO CÉU, PORMENOR

Isabel Fraga
FACE

Alberto Soares
ESCRITO PARA A NOITE

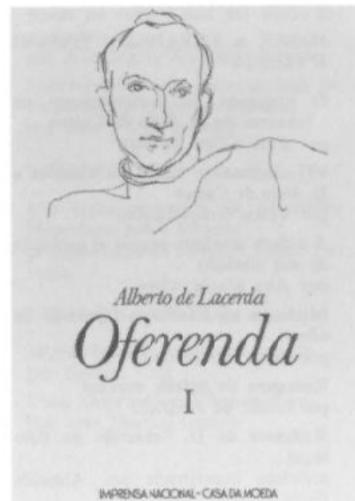
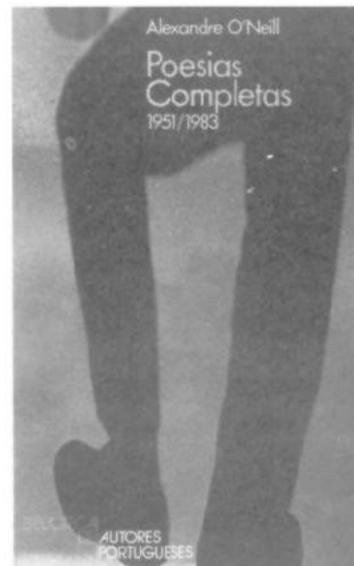
Helena Malheiro
OS AMANTES
ou a Arte da Novela
em David Mourão-Ferreira

Diogo Pires Aurélio
O PRÓPRIO DIZER
Sobre Poesia, Prosa
e Outros Estados da Razão

OUTRAS EDIÇÕES

ENCICLOPÉDIA EINAUDI
Vol. 1, História-Memória
Vol. 2, Linguagem-Enunciação

CONFERÊNCIA
SOBRE REGIONALIZAÇÃO
E DESENVOLVIMENTO
Co-edição INCM-IED



DUPLA PRELO



N.º 1 - Outubro/Dezembro 1983

SOBRE A IDENTIDADE NACIONAL: INQUÉRITO

Jorge Borges de Macedo:
Não temos o direito de desistir

José-Augusto França:
Falemos antes de definição

Eduardo Lourenço:
Crise de identidade ou ressaca «imperial»?

SOBRE A EXPANSÃO: ENSAIO E POESIA

O problema do conhecimento na «Sphaera» de D. João de Castro
 por Luís Filipe Barreto

«Vi claramente visto» ou Camões e D. João de Castro
 por Vasco Graça Moura

A esfera armilar: génese e evolução de um símbolo
 por Ana Maria Alves

Mudança na Etnologia (Questão do olhar)
 por Joaquim Pais de Brito

Romance do infeliz sucesso
 por Leitão de Andrada

Romance de D. Sebastião de Portugal...
 anónimo encontrado por Almeida Faria

O azulejo: a mão e o mar
 por João Fatela

O «Julgamento das Almas» do Museu de Arte Antiga: estudo de uma pintura «panfletária»
 por Dagoberto L. Markl

LIVROS NA «PRELO»

Notas sobre «Navegações», seguidas de dois poemas
 por Sophia de Mello Breyner Andresen

Virtudes do texto, vícios da edição: notas sobre a «Introdução à História dos Descobrimentos Portugueses» de Luís de Albuquerque, por Francisco Contente Domingues



N.º 2 - Janeiro/Março 1984

Reflexões sobre «a crise da identidade nacional»

por José Fernandes Fafe

Sociedade e economia na Lusitânia do séc. II a.C.

por José Manuel Garcia

Economia em Portugal no século XVIII: aspectos de mentalidade

por José Esteves Pereira

Iconografia da morte e ressurreição de Cristo: desvios heterodoxos em dois painéis do antigo retábulo da igreja de Jesus em Setúbal

por Pedro Gomes Barbosa e F. A. Baptista Pereira

A lógica do cultural: uma introdução à História da Cultura

por Luís Filipe Barreto

INÉDITOS PESSOANOS

Emília Nadal: a arca e a fábula. Um ciclo de trabalhos dedicado à obra de Fernando Pessoa

apresentado por Vasco Graça Moura

Cartas de Fernando Pessoa a Adolfo Casais Monteiro

apresentadas por José Blanco

LIVROS NA «PRELO»

Sobre as «Religiões da Lusitânia»
por José Manuel Garcia



N.º 3 - Abril/Junho 1984

ENTREVISTA

Um erro que vem da Geração de 70
Entrevista com J. S. Silva Dias

ENSAIOS

Místicos, veneráveis e herejes. Para o estudo da religiosidade portuguesa no séc. XVII

por Paulo Guimarães

Raios de extinta luz: um título envenenado

por Ana Maria Almeida Martins

Fenomenologia do cultural: uma introdução à História da Cultura

por Luís Filipe Barreto

DOCUMENTOS

Um texto esquecido de Alexandre Herculano sobre lavoura
por José Manuel Garcia e Jorge Custódio.

LIVROS NA «PRELO»

«Peregrinação»: a sátira e o resto
por Rebeca Catz

Uma historiadora: Virgínia Rau
por José Manuel Garcia



Número especial dedicado a Eduardo Lourenço.

Colaboraram neste número:

Eugénio de Andrade

Vergílio Ferreira

Eugénio Lisboa

José-Augusto França

Almeida Faria

Fernando Gil

António Ramos Rosa

Sophia de Mello Breyner Andresen

Maria Alzira Seixo

Miguel Tâmen

Eduardo Prado Coelho

Mário Cláudio

Manuel Maria Carrilho

Luís Filipe Barreto

Joaquim Aguiar

Agustina Bessa Luís

Mário Braga

Urbano Tavares Rodrigues

José Blanc de Portugal

Maria Velho da Costa

Incluindo uma entrevista e páginas inéditas do diário de Eduardo Lourenço



PRÓXIMA **DELI**
PRELO
NÚMERO ESPECIAL
DEDICADO A
JAIME CORTESÃO