

28/2

revista do centro de estudos humanísticos  
série filosofia e cultura  
2014

# diacrítica

40 anos de abril

tradução

J. G. FICHTE, *DA FACULDADE LINGUÍSTICA E DA  
ORIGEM DA LINGUAGEM*

efemérides

MIGUEL DE UNAMUNO

hhuus



Universidade do Minho  
Centro de Estudos Humanísticos

28/2

revista do centro de estudos humanísticos  
série filosofia e cultura  
2014

# diacrítica

40 anos de abril

tradução

J. G. FICHTE, *DA FACULDADE LINGUÍSTICA E DA  
ORIGEM DA LINGUAGEM*

efemérides

MIGUEL DE UNAMUNO

hhuus



Universidade do Minho  
Centro de Estudos Humanísticos

**Título: DIACRÍTICA (N.º 28/2 – 2014)**  
**Série Filosofia e Cultura**

**Editores:** João Ribeiro Mendes e Mário Matos

**Comissão Redatorial:** Ana Gabriela Macedo (U. Minho), Ana Lúcia Curado (U. Minho), Ana Paula Coutinho (U. Porto), Artur Manso (U. Minho), Carlos Cunha (U. Minho), Elias J. Feijó (U. Santiago de Compostela), Gonçalo Vilas-Boas (U. Porto), Isabel Mateus (U. Minho), João Ribeiro Mendes (U. Minho), Jaime Becerra (U. Minho), Manuel Gama (U. Minho), Maria do Carmo Mendes (U. Minho), Maria João Reynaud (U. Porto), Mário Matos (U. Minho), Nel Rial (U. Santiago de Compostela), Pedro Martins (U. Minho), Sérgio Sousa (U. Minho), Teresa Pinheiro (U. Chemnitz).

**Comissão Científica:** Acílio da Silva Estanqueiro Rocha (U. Minho), Elisa Lessa (U. Minho), Fernando Augusto Machado (U. Minho), João Manuel Cardoso Rosas (U. Minho), João Ribeiro Mendes (U. Minho), José Esteves Pereira (U. Nova de Lisboa), José Luís Barreiro Barreiro (U. Santiago de Compostela), Manuel Ferreira Patrício (U. Évora), Manuel Rosa Gonçalves Gama (U. Minho), Maria Clara Oliveira (U. Minho), Maria Xosé Agra (U. Santiago de Compostela), Mário Matos (U. Minho), Mário Vieira de Carvalho (U. Nova de Lisboa), Nel Rodríguez Rial (U. Santiago de Compostela), Norberto Amadeu Ferreira Cunha (U. Minho), Richard Bellamy (U. Essex), Steven Lukes (New York University), Virgínia Soares Pereira (U. Minho), Viriato Soromenho-Marques (U. Lisboa).

**Obs:** Para além de artigos de professores e investigadores convidados, a revista acolhe propostas de publicação de colaboradores internos e externos ao Centro de Estudos Humanísticos da Universidade do Minho, que serão sujeitas a arbitragem científica segundo um modelo de revisão por pares.

**Edição:** Centro de Estudos Humanísticos da Universidade do Minho em colaboração com Edições Húmus – V. N. Famalicão. *E-mail:* humus@humus.com.pt

Publicação subsidiada por  
FCT – Fundação para a Ciência e a Tecnologia

ISSN: 0807-8967

**Depósito Legal:** 18084/87

**Composição e impressão:** Papelmunde – V. N. Famalicão

## ÍNDICE

- 7 **Nota introdutória**
- 40 ANOS DE ABRIL**
- 11 **Colóquio comemorativo dos 40 anos do 25 de Abril**  
"Perceções e representações transnacionais da Revolução dos Cravos"  
Mário Matos
- 15 **O 25 de abril na Galiza dos anos setenta**  
Impactos e consequências  
Roberto Samartim
- 33 **A receção da Revolução dos Cravos em França  
ou da descoberta de um novo rosto português**  
Alguns contributos  
Fátima Outeirinho
- 49 **Torre Bela e a "Utopia Louca de uma Vida Melhor"**  
Dois estudos transculturais  
Georgina Abreu
- 61 **Perceções da Revolução dos Cravos na imprensa alemã**  
Os exemplos de *Die Zeit* (RFA) e *Neues Deutschland* (RDA) do 25 de Abril de  
1974 até à demissão de Spínola  
Thomas Weißmann
- 79 **O que resta da Revolução dos Cravos**  
Antonio Tabucchi (1943-2012)

83 **As artistas e o espaço público no Portugal político *circa* 1970**  
Márcia Oliveira

105 ***Novas Cartas Portuguesas* 40 anos depois**  
Ana Gabriela Macedo

#### TRADUÇÃO

111 **Da faculdade linguística e da origem da linguagem**  
Johann Gottlieb Fichte

#### EFEMÉRIDES

157 **Miguel de Unamuno**  
Despertar de la conciencia española en el laberinto de saudade portuguesa  
M<sup>a</sup> Aránzazu Serantes López

#### VÁRIA

169 **A Ideia de Morte – do medo à libertação**  
Emanuel Guerreiro

199 ***A confissão* de Régio**  
Isabel Ponce de Leão

213 **Memória e identidade**  
Alicerces da construção do eu na tetralogia de Luísa Beltrão  
Paula Morais

225 **Gonçalo M. Tavares, leitor de Michel Foucault**  
Loucura e animalidade  
Márcia Seabra Neves

241 **El principio de responsabilidad y el principio de precaución**  
Hans Jonas y la constitución de una ecoética  
German González

#### DISCUSSÃO

**“Nações, gerações e justiça climática”, de Axel Gosseries:  
comentários e resposta aos críticos**

273 **Nações, gerações e justiça climática**  
Axel Gosseries

- 289 **Why a prohibition on savings is illiberal**  
Michele Loi
- 301 **Gosseries on intergenerational savings**  
Nicholas Vrousalis
- 307 **Intergenerational Justice and Coercion as a Ground of Justice**  
Siba Harb
- 321 **Enabling future access**  
Nations, generations, institutions and opportunity costs  
David Álvarez
- 333 **Comentário ao texto "Nações, Gerações e Justiça Climática",  
de Axel Gosseries**  
José Colen
- 343 **Reply to my critics**  
Axel Gosseries

#### RECENSÕES

- 351 **A Filosofia da Religião em Portugal (1850-1910)**  
Manuel Gama
- 353 **Vivre le Deuil au Jour le Jour**  
Clara Costa Oliveira
- 357 **História Prodigiosa de Portugal: Mitos e Maravilhas**  
João Peixe
- 361 **Muros de Liberdade / Mauern der Freiheit**  
Sílvia Melo-Pfeifer



## NOTA INTRODUTÓRIA

João Ribeiro Mendes  
Mário Matos

Este número da *Diacrítica – Série de Filosofia e Cultura* é integrado por seis secções: a primeira reúne sete contributos resultantes do colóquio comemorativo dos 40 anos de 25 de Abril “Perceções e representações transnacionais da Revolução dos Cravos” que teve lugar no passado dia 23 de abril na Universidade do Minho; na segunda acolhe-se a tradução do texto do filósofo alemão Johann Gottlieb Fichte, “Da faculdade linguística e da origem da linguagem”, em jeito de comemoração pelo bicentenário da sua morte; uma outra efeméride, a dos 150 anos do nascimento do pensador espanhol Miguel de Unamuno, é assinalada na terceira secção; na secção “Vária” são agrupados cinco textos sobre temas diversos relacionados com as problemáticas antropológicas da morte, da identidade e do limiar do humano, aspetos existencialistas em escritores lusos, questões de tecnoética e ecoética; a penúltima secção encerra o texto de Axel Gosseries “Nações, gerações e justiça climática”, logo seguido por comentários e críticas que lhe foram dirigidos e por uma resposta do autor aos mesmos; a última secção é preenchida por quatro recensões.





40 anos de Abril



## **COLÓQUIO COMEMORATIVO DOS 40 ANOS DO 25 DE ABRIL**

### **“PERCEÇÕES E REPRESENTAÇÕES TRANSNACIONAIS DA REVOLUÇÃO DOS CRAVOS”**

Mário Matos

Por razões evidentes, as efemérides em torno do 25 de Abril de 1974 costumam concentrar-se, quase em exclusivo, na dimensão nacional desse importante lugar da memória coletiva dos portugueses. Apesar de ser inquestionável tratar-se dum processo de auto-libertação concebido e suportado pela sociedade portuguesa – ou, melhor, por determinadas camadas dum coletivo social supostamente homogéneo –, facto é que, metaforicamente falando, as chamas da Revolução dos Cravos transpuseram as fronteiras nacionais.

Depois dum longo período de (auto-)isolamento que votaria Portugal a um tendencial silenciamento internacional, sobretudo devido à anacrónica obsessão do regime moribundo do Estado Novo em manter o seu império colonial, o país passaria a estar, literalmente da noite para o dia, “nas bocas do mundo”. Se para os observadores mais atentos da política nacional poderia haver sinais e rumores que indicariam, ainda que de forma muito ténue, uma reviravolta política em Portugal, certo é que a comunidade internacional foi, modo geral, tomada de completa surpresa pelos acontecimentos revolucionários ocorridos naquele pequeno país na extrema periferia da Europa. Como referem Vieira e Monico (2014: 19) num volume recente dedicado ao impacto do 25 de Abril e do PREC na imprensa internacional, dum momento para o outro, Portugal passou a ocupar “primeiras páginas de jornais, capas de revistas e aberturas de noticiários radiofónicos e televisivos um pouco por todo o mundo, com uma intensidade que nunca antes ocorrera na sua História.”

Em plena Guerra Fria, numa altura em que as revoltas de 68 dum e doutro lado da Cortina de Ferro tinham representado, há então meia dúzia

de anos, as últimas tentativas vão de se derrubar quer as estruturas conservadoras das democracias ditas liberais do ocidente quer o autoritarismo férreo das repúblicas socialistas do leste, a revolução portuguesa suscitaria na comunidade internacional olhares e sentimentos ora de desconfiança ora de esperança, consoante as respetivas inclinações ideológicas.

Organizado pelo Núcleo de Estudos Transculturais (NETCult) do Centro de Estudos Humanísticos da Universidade do Minho (CEHUM), em parceria com o Conselho Cultural da mesma universidade, a cuja presidente, Professora Doutora Eduarda Keating, aqui expressamos os nossos agradecimentos pela preciosa colaboração, o enfoque do colóquio comemorativo dos 40 anos do 25 de Abril incidiu precisamente nas “Perceções e Representações Transnacionais da Revolução dos Cravos”. Nesse sim-pósio, que teve lugar no Salão Nobre da Universidade do Minho, em 23 de abril de 2014, foram apresentadas dez comunicações sobre o impacto dos acontecimentos que medeiam entre o golpe de estado que derrubou o regime marcelista e o conseqüente processo de democratização junto de intelectuais e movimentos cívicos em países muito diversos, desde na vizinha Espanha (Carlos Pazos, CEHUM) e, em particular, na região da Galiza (Roberto Samartim U. Corunha/Galabra), passando pela França (Fátima Outeirinho U. Porto/ILC) e Itália (Emanuele Ducrocchi, UM), nomeadamente por via da voz ressuscitada de Antonio Tabucchi num artigo seu publicado em 2004, as “duas Alemanhas”, uma situada do lado de cá, outra do lado de lá da Cortina de Ferro (Thomas Weißmann, U. Chemnitz), até à antiga União Soviética, através duma reportagem sobre a Revolução dos Cravos da autoria dum jornalista russo (Nadejda Machado). O artigo de Georgina Abreu (CEHUM), por sua vez, ensaia uma abordagem transcultural da temática ao debruçar-se comparativamente sobre as vivências *in loco* do projeto corporativo da Torre Bela às quais a escritora alemã Helga Novak e o repórter italiano Francis Pisani dedicaram dois livros. Para além destas visões expressamente *transfronteiriças*, três outras intervenções versaram sobre figuras e movimentos *intranacionais* de importância suprema para o tema, tais como “Catarina Eufémia – uma figura precursora da Revolução dos Cravos” (Idalete Dias, CEHUM), diversas artistas plásticas portuguesas que na época “assaltaram” o espaço público para dar corpo às suas reivindicações estéticas e políticas (Márcia Oliveira, CEHUM), ou ainda as “três Marias”, autoras das famosas *Novas Cartas Portuguesas*. Enquanto Ana Gabriela Macedo (CEHUM) fez uma apresentação genérica do impacto *intra murus* dessa obra polémica publicada nas vésperas do 25 de Abril, Ana Luísa Amaral e Marinela Freitas, duas especialistas nacional

e internacionalmente reconhecidas da obra da autoria coletiva de Maria Isabel Barreno, Maria Teresa Horta e Maria Velho da Costa, demonstraram como um mero livro foi capaz de suscitar, um pouco por todo o mundo, não só um vivo interesse literário e sociopolítico pela situação portuguesa como assustou quer a PIDE quer os serviços secretos de vários países ocidentais que chegaram a espiar as atividades dessas autores suspeitas que ameaçavam abalar a ordem vigente.

Apesar de não podermos contar aqui com todos os contributos que foram apresentados e proficuamente debatidos durante o referido colóquio, esperamos que o conjunto de artigos que integram este dossiê dedicado às “Perceções e Representações Transnacionais da Revolução dos Cravos” seja, ainda assim, capaz de refletir de forma paradigmática o considerável impacto transfronteiriço dessa época – breve mas muito intensa – da história política, social e cultural dum Portugal que, por algum tempo, deixou de ser, em termos de auto e hetero-imagem, apenas o país do Fado, de Fátima e do Futebol. 40 anos depois, tudo indica que este “jardim à beira-mar plantado” voltou a cair, sob a perspetiva internacional, num certo esquecimento tendendo hoje a ser novamente visto de fora como um pequeno país periférico e apático, simpático e afável, mas sem iniciativa e voz ativa num palco mundial onde já não parece haver lugar para o sonho, por mais efémero e volátil que seja, dum mundo verdadeiramente melhor.



# O 25 DE ABRIL NA GALIZA DOS ANOS SETENTA

## IMPACTOS E CONSEQUÊNCIAS\*

Roberto Samartim

roberto.samartin@udc.es\*\*

A partir dos resultados de um projeto de investigação desenvolvido pelo Grupo Galabra (com sede na Universidade de Santiago de Compostela [USC]) focando analisar os processos de elaboração e socialização de ideias na Galiza dos anos setenta do século XX, complementados para este trabalho com uma sondagem na imprensa galega da altura, serão apresentados os impactos causados pelo 25 de abril nos campos cultural e político da Galiza a partir da análise das ações, os discursos e as relações dos grupos que ocupam uma posição de maior centralidade no Sistema Cultural Galego (SCG) imediatamente antes de abril de 1974. Do percurso realizado destaca que é nesta altura quando são construídas as lógicas de relacionamento e as alianças galego-portuguesas ainda hoje vigorantes, nomeadamente no campo da esquerda política.

**Palavras-chave:** 25 de abril, relacionamento Galiza-Portugal, transição política, Sistema cultural Galego.

The aim of this paper is to present the impacts caused by Portuguese April 25<sup>th</sup> 1974 on the cultural and political field of Galicia, analyzing the actions, discourses and relationships of those groups occupying the most central position in Galician Cultural System (GCS), immediately before 1974. Our point of departure are the

\* Este trabalho inclui-se no projeto de investigação FISEMPOGA (“Fabricação e Socialização de Ideias num Sistema Emergente durante um Período de Mudança Política. Galiza 1968-1982”) subsidiado pola DGPpyTC do Governo da Espanha entre os anos 2009-2011 (FFI2008-05335/FISO).

\*\* Universidade da Corunha, Departamento de Galego-Português, Francês e Linguística, Faculdade de Filologia. Corunha (Galiza). Grupo Galabra (USC).



results of a research project developed by Galabra Group (Universidade de Santiago de Compostela [USC]), focused on examining the processes of development and socialization of ideas in Galicia during the 1970's, which are supplemented in this case with a survey in the Galician press of the time. Our approach highlights that this is the time when Galician-Portuguese relationship parameters and alliance (nowadays invigorating) are constructed, particularly in the field of the political left-wing.

**Keywords:** April 25th, Galicia-Portugal Relationship, political transition, Galician cultural system.

O objetivo deste contributo é sintetizar o impacto da Revolução dos Cravos (nome utilizado na historiografia para designar o processo revolucionário iniciado em Lisboa na madrugada de 25 de abril de 1974) nos grupos com maior centralidade dentre aqueles ativos nos campos cultural e político da Galiza em meados da década de setenta do século XX. Para isto foi levantada a informação específica gerada pelo projeto FISEMPOGA (sintetizada fundamentalmente em Rodríguez Prado 2004, Torres Feijó 2007 e Samartim 2004 e 2010) e foram realizadas as correspondentes análises qualitativas destinadas a fixar tanto os discursos como as práticas com que esses grupos estabelecem no relacionamento galego-português a raiz do processo revolucionário iniciado em 1974 na República Portuguesa.

De maneira complementar, aproximamo-nos dos efeitos do 25 de abril na opinião pública da Galiza através de uma sondagem realizada no jornal *Faro de Vigo*, de onde são analisadas quantitativa e qualitativamente (com o recurso a gráficos e a nuvens de palavras) as informações relativas a Portugal presentes entre 26 de abril e 26 de julho de 1974 nas primeiras páginas do principal diário do sul da Galiza nesta altura.

## 1. O estado de campo na Galiza: grupos e posições

Para apresentarmos sumariamente os principais grupos ativos nos campos da cultura e da política da Galiza em meados de setenta verificou-se útil (Samartim 2010) arrumar os agentes e organizações aí presentes em função das suas tomadas de posição em relação ao processo de mudança política em curso na altura. Esta mudança nas condições de possibilidade presentes no campo político, quer na Galiza quer no conjunto do Reino da Espanha, resolver-se-á finalmente com a passagem da ditadura centralista

do General Francisco Franco (falecido em 20 de novembro de 1975) para uma monarquia parlamentar consagrada pela constituição plebiscitada em 6 de dezembro de 1978, a qual fixa como regime de governo a democracia representativa e estabelece uma maior descentralização político-administrativa por meio da (con)cessão de autonomia a diversas comunidades, entre elas a Galiza.

Assim, é possível estabelecer dois eixos básicos em relação aos quais se posicionam os grupos atuantes na Galiza da transição, o da Resiliência e o da Resistência (para a análise das características, as estratégias e as posições do conjunto dos grupos presentes no SCG no período veja-se Samartim, 2010: 224-262). A centralidade no primeiro destes espaços, relativamente autónomo no campo cultural e onde se verifica um maior grau de adaptação às mudanças provenientes do campo político, está ocupada por **Galaxia**. Este grupo toma seu nome da editora fundada em 1950 pelos principais agentes procedentes da órbita do Partido Galeguista que ficam no interior do País após a sua derrota na Guerra da Espanha (1936-1939). Formado nos anos setenta tanto por agentes próximos a essa organização autonomista na década de trinta do século XX como por pessoas mais jovens que também apostam em circunscrever as suas ações aos campos culturais, este grupo acumula e põe em valor os capitais procedentes do galeguismo histórico (isto é, do conjunto do movimento de reivindicação da identidade diferenciada da Galiza, ativo desde meados do século XIX), trabalha virado para o controlo de instituições oficiais como a Real Academia Gallega (hoje Real Academia Galega, RAG) e não arrisca no instável campo político de setenta os capitais acumulados nas décadas em que praticamente monopoliza o campo literário galego (até esse momento priorizado pelos próprios agentes entre o conjunto dos campos culturais galegos).

Das várias escolhas possíveis na transição política em curso no período em foco na Galiza, Galaxia posiciona-se do lado da reforma do sistema político face à rutura democrática com o regime franquista, pela recuperação da autonomia reconhecida para a Galiza pela República Espanhola em 1936 e não pela defesa do direito de autodeterminação e o início de um processo constituinte de âmbito galego (em ambos os casos em oposição ao programa defendido pelo nacionalismo galego de esquerda na altura). Já em relação com a função e a posição do principal marcador identitário a operar no conjunto do SCG (a língua da Galiza), distinguimos no programa de Galaxia a defesa do carácter cooficial de galego e castelhano numa futura Galiza autónoma, e uns certos usos e discursos que, a partir da aceitação da

unidade linguística galego-portuguesa, contemplam uma difusa mas progressiva aproximação do estándar galego do seu equivalente português.

Por seu lado, no espaço caracterizado pela resistência, pólo de maior heteronomia no campo cultural e onde as tomadas de posição estão condicionadas pela oposição às medidas reformistas procedentes do campo político, a centralidade está ocupada pela **Unión do Pobo Galego** (atualmente Unión do Povo Galego, UPG), organização político-partidária autodefinida como comunista e patriótica que assume o marxismo e o anticolonialismo, e estabelece desde a sua fundação em 1964 uma extensa rede de jovens agentes e de múltiplas organizações com muita presença e atividade em âmbitos claramente referenciados no trabalho político, tais como o sindical, o associativo, o vizinhal, etc.

Confrontada com as mesmas tensões apontadas para o caso de Galaxia, a UPG aposta claramente pela rutura democrática com o franquismo, opõe-se à concessão da autonomia e defende o direito ao exercício da autodeterminação da nação galega. Já no que se refere à questão linguística, a UPG sustenta a oficialidade exclusiva do galego na Galiza e, na base de uma difusa aceitação da unidade linguística galego-portuguesa como um facto filológico sem utilidade política normalizadora, centra a sua atenção na extensão dos usos do galego em detrimento da qualidade desses usos, atualizando um modelo popularizante que naturaliza materiais coincidentes com o castelhano e afasta o galego do modelo utilizado pelo português (Samartim 2004).

### 1.1. O 25 de abril na resiliência

Quer para Galaxia quer para o conjunto dos grupos localizados no espaço da resiliência, Portugal funciona como histórico referente de reintegração (Beramendi 1991), isto é, como o sistema cultural com o qual o galego compartilha normas, materiais e elementos definidores de diverso tipo e funcionalidade (língua, cultura popular, saudade, lirismo, organização territorial, ...); um sistema com que compartilhou um período histórico considerado de esplendor (e do qual a lírica galaico-portuguesa funciona como metonímia); e uma comunidade com a qual integrou uma mesma entidade (proto-)nacional no passado e com a qual aspira a se reencontrar no futuro.

Com esta referencialidade a funcionar neste espaço sistémico em maior medida adaptativo e que tem na cultura em geral e na literatura em particular o seu âmbito prioritário de atuação, os agentes de Galaxia mantêm

relações e têm entre os seus homólogos lusos destacadas figuras dos campos literário e académico de Portugal (Manuel Rodrigues Lapa, Jacinto de Prado Coelho, Hernâni Cidade, etc.), importam através das suas plataformas (nomeadamente da revista *Grial*, editada pelo grupo desde 1963) materiais procedentes do cânone fixo da literatura portuguesa (Luís de Camões, Antero de Quental, Camilo Castelo Branco, Teixeira de Pascoaes, ...) e rejeitam a transferência de qualquer elemento enquadrável no chamado social-realismo, conjunto repertorial central desde a década de sessenta no subcampo da poesia e, em geral, no conjunto do espaço em maior medida politizado e heterónimo da resistência (Samartim, 2010: 359 e ss.).

Neste quadro geral de relacionamento, o 25 de abril produz neste pólo da resiliência três impactos fundamentais: o estancamento no relacionamento galego-português articulado neste espaço, a crescente desconexão com os agentes lusos do galeguismo e uma maior presença do reintegracionismo no sistema cultural português (Torres Feijó 2007).<sup>[1]</sup> Estes três impactos devem ser explicados tanto em função das características definatórias do grupo (caráter pactuante dentro do âmbito cultural com maior grau de institucionalização e afastamento da instabilidade política) como da evolução da sua política de alianças no conjunto do período em foco.

Assim, Galaxia prioriza na altura o pacto com o Instituto de la Lengua Gallega (hoje Instituto da Lingua Galega, ILG), um organismo criado no seio da USC em 1971 com objetivos específicos dentro do campo da codificação linguística. Esta instituição oficial é formada na sua maioria por agentes jovens do galeguismo da esquerda que iniciam a sua carreira universitária numa área em clara expansão (por causa da previsível incorporação da língua da Galiza no sistema de ensino obrigatório depois da aprovação em 1971 da Ley General de Educación) e ocupa desde a sua fundação posições centrais no conjunto do SCG graças à acumulação de capitais procedentes do campo do ensino (superior). Na sua intervenção, o ILG atualiza critérios codificadores (como a abstração da fala popular e, em segundo lugar, a tradição literária do galego moderno) até esse momento relativamente secundarizados na tradição galeguista, de que Galaxia se proclama herdeira. Esses parâmetros codificadores de que agora se aproxima Galaxia na sua estratégia de confluência com o ILG (produzida em 1982 com a aprovação conjunta pela RAG e o ILG das *Normas Ortográficas e Morfológicas do Idioma Galego* oficializadas de facto pelo governo autonó-

---

1 Em Samartim (2005: 34) foi definido reintegracionismo como “a ideia de (re)inclusom da Galiza num intersistema cultural partilhado com os espaços do sistema linguístico comum conhecido internacionalmente por *Lusofonia*”.

mico galego no ano seguinte) afastam o grupo das propostas que tomam como ponto de partida a ideia da unidade linguística galego-portuguesa, defendidas com intensidade variável até essa altura tanto por Galaxia como polo galeguismo historicamente considerado e que continuam a ser sustentadas, explicitamente, por agentes galeguistas portugueses como Manuel Rodrigues Lapa (1973).

Esta questão, somada às dinâmicas políticas nos dous países (o incerto final da ditadura no Estado Espanhol e o início da revolução em Portugal) e às próprias lógicas de ação de Galaxia, que não arrisca a sua posição nesses períodos de instabilidade política, juntamente também com a falta de estruturas institucionais sólidas de relacionamento com os galeguistas portugueses, explicam o aludido estancamento das relações e a referida desconexão galego-portuguesa neste espaço adaptativo.

Por seu lado, esses galeguistas portugueses reposicionam-se tanto perante a estratégia pactuante de Galaxia no interior do SCG como face ao início do processo revolucionário em Portugal, e promovem com maior intensidade nas plataformas em que têm presença (*Seara Nova* ou a Associação Portuguesa de Escritores [APE], no caso de Lapa) aqueles agentes galegos que defendem com maior frontalidade a identidade linguística galego-portuguesa, mas sem deixar de promover também figuras centrais do cânone da literatura galega da altura, tal como evidencia que Lapa apresente em inícios de 1975 para a integração na APE Ramón Otero Pedrayo e Álvaro Cunqueiro – que se tinham declarado contrários à sua proposta de integração galego-portuguesa de 1973 –, juntamente com o reintegracionista Guerra da Cal e o agente da esquerda nacionalista Celso Emilio Ferreiro (essa integração na APE, aliás, nunca se verificou; Torres Feijó 2007). Juntamente com isto, estes galeguistas portugueses também estabelecem colaborações táticas com a esquerda nacionalista galega, neste caso apesar de um evidente afastamento programático fundamentalmente no que à ideia de língua diz respeito (tal como veremos adiante).

Bom exemplo desta maior presença do reintegracionismo em Portugal através da mediação destes agentes lusos divergentes da estratégia de Galaxia é a publicação no número de setembro de 1974 do “Manifesto para a supervivência da cultura galega” na revista *Seara Nova*, dirigida na altura por Rodrigues Lapa; um texto que é resultado da ação de vários agentes vinculados ao galeguismo cristão residentes em Roma, entre os quais sobressai o padre José-Martinho Montero Santalha (*et al*, 1974).

Para além do caráter periférico dos seus assinantes, é importante apontar também em relação a este Manifesto que ele apresenta um plano cultural

normalizador global para a língua da Galiza, denominada explicitamente “galego-portuguesa”, que propõe medidas destinadas a vários campos (literário, educativo, audiovisual, religioso, etc.) e que advoga por uma gestão do conflito linguístico que assume o caráter bilingue da sociedade galega como um elemento positivo (Samartim, 2010: 339 e ss.), distinguindo-se neste ponto, portanto, fundamentalmente do nacionalismo de esquerda, o qual entende a presença do castelhano na Galiza como um indicativo da colonização cultural do País que deve ser combatida e que, por meio do trabalho político, deverá ser revertida para uma situação de monolingüismo social em galego (Rodríguez, 1976: 42).

Apesar de ser indicada a coincidência dos postulados do Manifesto com o ideário de Galaxia, este grupo rejeita, por boca de um dos seus principais elaboradores de ideias e codiretor de *Grial*, Ramón Piñeiro, a publicação deste texto na Galiza (Torres Feijó, 2007: 694):

Piñeiro manifesta a sua coincidência com os postulados do “Manifesto”, afirmando estar “moi ben pensado”, mas indicando que nas “circunstancias” da altura, era impossível publicá-lo. Montero [Santalha] atribui essas circunstâncias ao conteúdo político do texto e ao quadro político-ditatorial vigorante [na Espanha]. Piñeiro sugere-lhe que o faça chegar a elementos da Editora Nós de Buenos Aires, cousa que fam mas sem fruto.

Rejeitado então tanto por *Grial* como pelo enclave galeguista de Buenos Aires, o Manifesto beneficia da mediação de Lapa e é publicado em setembro de 1974 na *Seara Nova* com a ortografia usual em Portugal, mas também em outubro desse mesmo ano em espanhol na revista madrilenha próxima da democracia-cristã *Cuadernos para el Diálogo*. Achamos que este caso supõe um bom exemplo quer da cobertura fornecida por Lapa para os agentes do reintegracionismo em Portugal (apesar da relativa posição periférica deste movimento na Galiza) quer de como o referido afastamento de qualquer envolvimento político durante a ditadura franquista determina a ação tanto de Galaxia como até do conjunto do espaço institucional da resiliência (sobretudo após o 25 de abril). Sirva como sustento desta última afirmação a advertência feita pelo próprio Montero Santalha a Lapa em 28 de maio de 1974: “Nao estará demais advertir que o nosso manifesto foi elaborado antes do cámbio de régimen em Portugal e que, pelo mesmo, nao está determinado por razones políticas do momento mas por motivos histórico-culturais” (*apud* Marques, 1997: 345). Esta posição geral verificada no espaço da resiliência não coincide com a visão que Lapa

tem do momento político, já que o galeguista de Anadia percebe o 25 de abril como uma oportunidade que deve ser aproveitada para o reforço do relacionamento galego-português, no entendimento de que “a revolução portuguesa, entre outras coisas, pode abrir novas perspectivas a uma solução do problema galego” (em carta a Xavier Alcalá, jovem escritor na órbita do reintegracionismo, de 31 de maio de 1974; *apud* Marques, 1997: 345).

## 1.2. O 25 de abril na resistência

No espaço sistémico da resistência, cuja centralidade a UPG disputa com outros grupos político-partidários de esquerda (localizados ou não no nacionalismo galego), a funcionalidade referencial de reintegração que Portugal desempenhou para o conjunto do galeguismo até 1936 é aqui e agora desigual, mas em todos os casos ela opera com intensidade menor a como o faz no espaço da resiliência, e é residual e não operativa politicamente para a UPG, que ativa em maior medida uma referencialidade de analogia ou emulação (Beramendi 1991) dirigida primeiro aos territórios que lutam pela sua independência de Portugal (como Angola, Moçambique ou a Guiné) e, só depois de 25 de abril, para o Portugal revolucionário (*vide* Samartim 2004).

Isto é assim porque a UPG, que contempla no seu programa um vínculo federativo peninsular, faz depender as suas ações e os seus relacionamentos, no interior dos campos culturais ou doutros, da sua estratégia e do seu programa político, campo este onde reside e é referenciado o conjunto da sua atividade. Por isso, na receção que o grupo faz à Revolução dos Cravos, já no número de maio de 1974 da sua revista *Galicia Emigrante*, a UPG coloca a referência à unidade cultural galego-portuguesa significativamente no passado e põe o acento na identidade das lutas políticas em curso (UPG, 1974a; *itálicos nossos*):

A UPG (...) vive niste intre unhas das eisperencias máis fermosas da súa hestoria: o país fraternal que é Portugal ven de aniquilar o feixismo e camiña cara á democracia. Todo o pobo galego vibra de solidariedade i entusiasmo. Os muros das aldeas e cidades de Galicia cóbrense de letreiros nos que se le VIVA PORTUGAL! Xamáis a concencia da *antigua unidade cultural galego-portuguesa* foi tan lúcida no corazón das masas oprimidas da nación galega. Xamáis o sentimento de que *a vosa loita é a nosa loita* foi tan fonda e cordialmente asumida por toda a xeografía galega.

Podemos afirmar, então, que um dos primeiros impactos da revolução portuguesa no espaço sistémico ocupado pela esquerda nacionalista galega foi o reforço da (antiga) referencialidade cultural galego-portuguesa. Ora, neste caso essa referencialidade está circunscrita ao plano dos discursos e está ausente das práticas culturais reais do grupo que, por exemplo, tem uns usos linguísticos contrários ao reintegracionismo e continua a não considerar útil do ponto de vista normalizador o facto filológico da unidade linguística galego-portuguesa, tal como sustenta o seu principal ideólogo para os assuntos linguísticos e literários, Francisco Rodríguez (1976). A estratégia da UPG passa então por atualizar em chave política essa “antiga unidade cultural galego-portuguesa”, lida agora em chave de solidariedade internacionalista.

Desta maneira, o principal impacto do 25 de abril no espaço chefiado pela UPG diz respeito ao estabelecimento, ao reforço e à consolidação da rede de relações, apoios e solidariedades (nos campos político e cultural) já iniciados antes de 1974 e ainda hoje vigorantes. Contudo, é importante destacar que, quanto às características desse relacionamento claramente reforçado depois de abril, ele é assimétrico (favorável à Galiza), e também que os grupos homólogos da UPG no campo político-cultural da esquerda revolucionária portuguesa aceitam os repertórios nacionalistas elaborados e promovidos pela UPG na Galiza.

Os principais antecedentes deste relacionamento em chave política estão presentes no campo literário, para onde a UPG promove através dos seus agentes os repertórios próprios do social-realismo (nomeadamente através da poesia), no entendimento de que estes contribuem para a implementação do seu programa político revolucionário e são úteis e atrativos igualmente na outra margem do Minho. Assim, os contactos prévios da esquerda nacionalista galega ao período revolucionário português têm a ver com a publicação na editora Razão Actual, do Porto, em 1972, de duas antologias de poesia social de dois produtores referenciais do antifranquismo na Galiza, Manuel Maria e Celso Emilio Ferreiro, assim como com a publicação duma *Introdução ao nacionalismo galego* (Paisagem Editora 1973) por um dos mais ativos agentes da UPG em Portugal até a atualidade, o jornalista e escritor José Viale Moutinho, um ano depois de que José Afonso tivesse estreado o “Grândola” na residência universitária compostelã do Burgo das Nações (em 10 de maio de 1972).

Para além desses contactos e das presenças já existentes, tal como apontámos, o 25 de abril faz com que aumente a presença cultural galega em Portugal, quer através de antigos e novos agentes quer de ações de apoio



e solidariedade política, como a publicação de livros e revistas ou a organização de eventos culturais e atividades políticas, entre as quais destaca a cobertura dada em Portugal para a impressão das “Bases Constitucionais” e o “Programa provisório” da UPG, a distribuição de imprensa partidária, a emissão periódica semanal do Rádio-Clube Português para a Galiza, a apresentação em Portugal da associação de massas da UPG (a ANPG) etc. (Torres Feijó 2007: 698 e ss.).

Ora, dissemos também que esse relacionamento era estabelecido nos termos e de acordo com os repertórios marcados pela UPG. Acharmos que pode exemplificar este ponto a publicação pelo referido Viale Moutinho em 1975 do *Catecismo do camponês* (na editora Futura), versão portuguesa do *Catecismo do labrego* (escrito em 1889 por Valentín Lamas Carvajal para denunciar as condições de vida do campesinato galego) explicitamente apresentada como uma edição *traduzida e bilingue*, isto é, de acordo com o programa linguístico da UPG para a Galiza daquela altura.<sup>[2]</sup> O mesmo pode ser dito do facto de intitular com a forma “Galicia” (usada na altura pela UPG em troca da galego-portuguesa “Galiza”) a capa do número especial que a revista da esquerda portuguesa *Vértice* dedica ao grupo em 1974 (*Vértice* “Galicia com Portugal UPG”, nº 367-368, Ag.-Set. 1974).

Chamamos a atenção, contudo, tanto para a publicação desse volume monográfico já em 1974 como também para a celebração na Faculdade de Letras da Universidade do Porto no ano 1975 dumas “Xornadas das Letras Galegas”,<sup>[3]</sup> porque em ambos os eventos participa Manoel Rodrigues Lapa e ambos servem, portanto, para exemplificar a referida colaboração tática de agentes galeguistas portugueses procedentes da resiliência com os grupos da esquerda nacionalista galega, apesar do evidente afastamento programático existente entre ambos. De facto, a participação de Lapa em *Vértice* supõe uma clara tomada de posição deste agente contra a ideia de língua (popularizante) sustentada pela UPG (1974b) noutra das suas publicações doutrinárias, *Rego*, onde o grupo coloca já a que, por outro lado, será a ideia de cultura que defina o programa do grupo e sustente as suas ações neste campo ao longo de todo o período (UPG, 1977: 48): “A cultura galega é

---

2 A publicação do principal elaborador de ideias da UPG para o campo económico, o professor da USC Ramon López Suevos, do livro *Cara uma visão crítica da economia galega* em português, na editora portuense Afrontamento um ano depois, pode apontar para a indefinição em que ainda se move o grupo neste ponto.

3 Promovidas pela agente da UPG Margarida Ledo Andión, leitora de língua e literatura galegas nessa Faculdade desde imediatamente depois de abril de 1974 graças, em boa medida, ao labor de agentes da esquerda portuguesa como Óscar Lopes, Avelãs Nunes ou Cal Brandão (Torres Feijó, 2007: 699).

património exclusivo das classes populares”. Esta ideia é frontalmente contestada por Lapa (1974: 581), quem afirma com rotundidade que “A língua de cultura vai contra os hábitos adquiridos do linguajar do povo” (*vide* Samartim, 2010: 368 e ss.).

Contudo, apesar da maior intensidade no relacionamento virado para o lado português (cujos agentes prestam atenção ao caso galego através dos seus homólogos da esquerda, alegando desconhecimento e invocando a unidade cultural e espiritual galego-portuguesa), as transferências portuguesas para o SCG neste espaço da resistência continuam a ser escassas (daí o apontado carácter assimétrico do relacionamento) e estão circunscritas à ativação do carácter referencial de emulação em campos como o dramático, com a imitação de repertórios lusos e o debate de se o teatro português pode ser ou não integrado na categoria de teatro (em) galego (Samartim, 2010: 373-374); o campo cinematográfico, com a divulgação em festivais e cineclubes galegos do *Cinema Novo* de Portugal e do Brasil<sup>[4]</sup>; ou o campo musical, com a reapropriação do folclore e da função de compromisso da música galega assumido pela *Nova Canción*<sup>[5]</sup> a imitação do que estavam a fazer na altura cantores lusos como José Afonso, Cilia ou Vitorino (Rodríguez Prado, 2004; Samartim, 2004: 9 e Samartim, 2010: 379-381). Esta incorporação de repertórios lusos realiza-se na Galiza através da rede associativa criada pela esquerda e o nacionalismo desde finais de sessenta, que acolhe agora também alguma (menor) presença de agentes lusos nas suas atividades (*vide* Samartim 2004).

## 2. O impacto do 25 de abril através da imprensa (*Faro de Vigo*)

Para esta primeira aproximação ao impacto que o 25 de abril teve na opinião pública da Galiza recorreremos à informação veiculada através da imprensa porque, tal como refere Cristina Martínez Tejero (2008: 17), integrante do grupo Galabra com vários contributos a partir da análise deste tipo de materiais, a utilidade desta tipologia de corpus para o estudo da

---

4 Para a presença de filmes portugueses no principal evento cinematográfico na Galiza deste período (as Xornadas de Cine de Ourense) veja-se Samartim, 2010: 354. Quanto ao Cinema Novo procedente do Brasil, veja-se por exemplo a organização em março de 1977 polo Cine Club Carballiño, promovido por Miguel Anxo Fernández (1994), do “I Ciclo «Cinema Novo»”, em que são projetados três filmes dos realizadores brasileiros Walter Lima Jr., Glauber Rocha e Nelson Pereira dos Santos, envolvidos neste movimento cinematográfico que se proclama empenhado na luta contra o atraso das sociedades latino-americanas.

5 Para este movimento de canção-protesto alentado polos grupos da esquerda contra a ditadura franquista podem ser consultados Araguas 1991 e Fraga 2007.

cultura reside na sua “própria natureza como principal difusora das atividades acontecidas no âmbito da cultura e também pelo seu papel como elemento vertebrador da sociedade à que chega, contribuindo para identificar e coesionar umha comunidade mediante a dotação do acesso aos mesmos conteúdos informativos”.

Foi selecionado o jornal *Faro de Vigo* para realizarmos uma sondagem nos três meses imediatamente posteriores ao 25 de abril de 1974 porque este é um dos dois diários de maior tiragem na Galiza da altura (juntamente com *La Voz de Galicia*) e o mais lido no Sul da Galiza e, de facto, com um destacado impacto no território galego geograficamente mais próximo a Portugal, em cuja região norte também conta com alguns pontos de distribuição. Levantamos a informação sobre Portugal (mais em concreto sobre a situação política portuguesa derivada do 25 de abril, já que este é o único assunto atendido no período em foco) presente nas primeiras páginas deste jornal entre 26 de abril e 26 de julho de 1974 porque entendemos que este período é suficientemente representativo da presença que a Revolução dos Cravos teve na opinião pública galega imediatamente depois de abril; e selecionamos as primeiras páginas do jornal porque o facto de ocupar esse lugar de destaque é já um indicativo da importância atribuída à notícia por este meio de comunicação.

Já quanto ao procedimento de análise, realizamos tanto contagens das informações sobre a revolução portuguesa presentes no jornal, para conhecermos assim o impacto absoluto deste facto no jornal e a sua intensidade relativa, como análises do discurso com que o processo revolucionário é comunicado nas primeiras páginas do *Faro de Vigo*; neste último caso as análises são feitas a partir de procedimentos que permitem conhecer a recorrência e inferir a relevância das palavras utilizadas nos cabeçalhos pelo jornal em foco (representamos graficamente os resultados como uma nuvem de palavras elaborada com <http://www.tagxedo.com/> e apresentamo-los abaixo na Figura 2).

Parece relevante indicar que entre 1 e 25 de abril de 1974 o *Faro de Vigo* publica 20 números e, neles, apenas uma notícia sobre Portugal aparece na primeira página do jornal.<sup>[6]</sup> Em termos estritamente quantitativos, isto significa uma presença de 5%. Ora, a partir de 25 de abril e nos meses seguintes, em concreto entre 26 de abril e 26 de julho desse ano, a presença portuguesa nas primeiras do *Faro de Vigo* atinge 70%, divulgando informação referente unicamente ao processo revolucionário e à situação política

6 No dia 21 de abril de 1974 este meio de comunicação faz-se eco dum “Incendio de madrugada en la Universidad de Oporto”.

portuguesa dele derivada. Estamos em condições de afirmar, portanto, que o principal impacto do 25 de abril de 1974 em relação com a imprensa galega tem a ver tanto com o aumento relativo como com a centralidade da presença informativa portuguesa na Galiza, tal como pode ser conferido no gráfico seguinte.<sup>[7]</sup>

*Presença do 25 de abril em Faro de Vigo  
(26 de abril-26 de julho de 1974)*

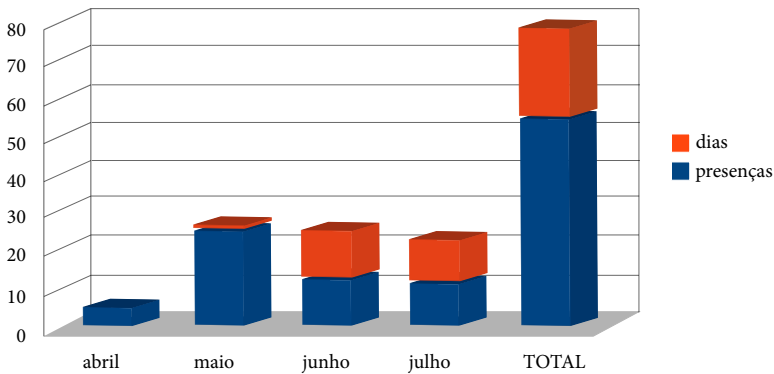


Figura 1: Presença do 25 de abril em Faro de Vigo. Elaboração própria.

Deste aumento significativo da informação relativa a Portugal verificado empiricamente neste jornal de referência, podemos inferir que existe um aumento equivalente do interesse pelo processo revolucionário português no conjunto da opinião pública galega. Mas, para além disto, interessamos analisar também qual é o tratamento que este meio de comunicação de massas reserva para este processo, porque a linha editorial seguida por um meio de difusão maciça como *Faro de Vigo* contribui sem dúvida, ainda que em graus e modos variáveis, para marcar quer a posição perante um acontecimento concreto quer, em geral, os modos de visão e divisão da realidade da população que recebe essas mensagens.<sup>[8]</sup>

7 Eis os dados concretos, distribuídos por meses: 26-30 abril: 5 [presenças] /5 [dias] (100%); 1-31 maio: 26/27 (96,29%); 1-30 junho: 13/26 (50%); 1-26 julho: 12/22 (54,54%). Total: 56/80 (70%).

8 Para uma aproximação da presença e do tratamento do 25 de abril na imprensa espanhola da altura (Luis, 2009).

Assim, tal como se depreende da informação disponibilizada abaixo na figura 2, *Faro de Vigo* presta especial atenção à formação do Governo português e ao início do processo de descolonização (assim o indicam a presença e a recorrência de palavras como *Angola*, *Mozambique*, *Ginea*, *PAIGC*, *conversaciones*, *contactos*, *Ultramar*, ...). Destaca-se igualmente a centralidade atribuída nos títulos das notícias à figura de Spínola, o nome próprio com maior número de ocorrências (a muita distância de Marcelo Caetano) e também a relação entre as ações ou as tomadas de posição localizadas na esquerda do espectro político e termos como *saqueo*, *amenazas*, *ocupación ilegal*,...



Figura 2. Palavras-chave do 25 de abril em *Faro de Vigo*. Elaboração própria.

Achamos que as duas questões referidas em último lugar contribuem para esclarecer a posição deste meio de comunicação de massas em relação ao processo revolucionário português, no sentido de que a mensagem transmitida pelo jornal (sujeito, por outro lado, às sanções contempladas na “Ley de prensa e imprenta”<sup>9)</sup>) tende a posicionar os seus recetores em relação a um foco positivo identificado com Spínola e ideias como ordem ou governo (quicá esteja a funcionar aqui a homologia com a figura de outro militar, Francisco Franco, que ainda ocupava na altura a chefia do Estado Espanhol) e um foco caracterizado negativamente em termos de violência e desordem, e reservado para os movimentos populares da esquerda.

### 3. Síntese conclusiva

Após a nossa análise do impacto do 25 de abril na Galiza de meados da década de setenta do século XX, sustentada em trabalhos anteriores de Galabra (entre os quais destacamos para o que segue Torres Feijó 2007), podemos concluir que a revolução portuguesa de 1974 significou nos campos da política e da cultura:

- (1) Um maior desenvolvimento da ação sócio-cultural apenas dos grupos da esquerda nacionalista (nomeadamente da UPG, que age em função de lógicas, interesses e relações políticas) e não do galeguismo culturalista de Galaxia, que se recusa a agir com parâmetros referenciados no campo político e não arrisca a posição conquistada em décadas de trabalho cultural num campo político aberto e instável (quer seja na Galiza quer em Portugal).
- (2) A vulgarização da literatura e da cultura galegas nas novas plataformas emergentes no sistema cultural português, promovidas pela esquerda portuguesa e que acolhem preferencialmente materiais e repertórios transferidos pelos seus homólogos galegos.
- (3) A construção duma rede de relações e dum conjunto repertorial definidor da atuação nos campos da cultura ainda hoje vigorantes,

---

9 Esta lei, também conhecida como “Lei Fraga” em virtude de ter sido Manuel Fraga Iribarne o ministro franquista responsável pola sua redação, substituiu em 1966 a censura prévia vigente no Reino da Espanha desde 1938 pelo depósito das publicações, limita a liberdade de expressão e contempla as correspondentes sanções para quem escreva ou publique tudo aquilo que for considerado pelas autoridades como contrário aos “Principios del Movimiento Nacional y demás Leyes Fundamentales” (acessível em [http://noticias.juridicas.com/base\\_datos/Admin/114-1966.html](http://noticias.juridicas.com/base_datos/Admin/114-1966.html), consulta em 08/09/2014).

em que, no que à literatura diz respeito, os textos e o seu funcionamento se referenciam na altura na denominada poesia social e de resistência, e os elementos repertoriais que desenham o relacionamento que são aceites pelos grupos da esquerda portuguesa tal como definidos pelos seus parceiros galegos.

- (4) A emergência e consolidação da UPG como o referente político-cultural na Galiza para determinados setores da esquerda portuguesa, o que traz como consequência que o vínculo galego-português substitua na Galiza o vínculo hispano-português (que poderia estar representado pelo Partido Comunista de España).

Fora destes campos, nesta primeira aproximação do impacto do 25 de abril no espaço da opinião pública, detetamos o aumento da presença informativa portuguesa no campo da comunicação da Galiza, e chamamos a atenção para o interesse despertado pelo processo de descolonização e para a centralidade atribuída à figura de Spínola, assim como, em geral, para a promoção através da imprensa generalista de um discurso favorável à recuperação da ordem pública em Portugal. Estes elementos articulariam então o discurso público elaborado e socializado pelos meios de comunicação de massas em relação à Revolução dos Cravos, discurso jornalístico condicionado pelo quadro legal vigorante no Estado Espanhol e virado para a criação de um estado de opinião que necessariamente não deverá colidir com os interesses e posições sustentadas pelas autoridades do regime, as quais dificilmente estarão interessadas em promover simpatias por qualquer situação potencialmente desestabilizadora do quadro sócio-político do franquismo, tal como a que está a ser vivida no outro lado da fronteira e que, como foi apontado, funciona já como modelo para a juventude localizada na oposição de esquerda.

## Referências:

- ARAGUAS, Vicente (1991), *Voces Ceibes*, Vigo, Edicións Xerais de Galicia.
- BERAMENDI, Justo G. (1991), “El Partido Galleguista y poco más: organización e ideologías del nacionalismo gallego en la II República”, in Justo González Beramendi & Ramón Máiz (comps.), *Los Nacionalismos en la España de la II República*, Santiago de Compostela / México, Consello da Cultura Galega / Siglo Veintiuno, pp. 127-170.
- FARO DE VIGO. DIÁRIO DECANO DE GALICIA, Vicedecano de la Prensa Nacional. Manuel Santaella (dir.) [1 de abril a 26 de julho de 1974].

- FERNÁNDEZ, Miguel Anxo (1994), *Crónica de cine, O Carballiño 1900-1994*, Centro Galego de Artes da Imaxe, A Coruña.
- FRAGA, Xan (2007), “La «Nova Canción Galega». Su aparición y desarrollo”, *Grial* 173, pp. 86-99.
- LAPA, Manuel Rodrigues (1973), “A recuperação literária do galego”, *Grial* 41, pp. 278-287.
- LAPA, Manuel Rodrigues (1974), “Duas atitudes face ao problema do galego”, *Vértice* 367-368, pp. 580-583.
- LÓPEZ SUEVOS, Ramon (1976), *Cara uma visão crítica da economia galega*, Porto, Afrontamento.
- LUIS, Rita Ferreira Santos (2009), *La reacción española ante la revolución portuguesa a través de la prensa. El tratamiento de los principales diarios (1974-1976)*, Barcelona, Departament de Comunicació, Universitat Pompeu Fabra.
- MARQUES, Maria Alegria et al (1997), *Correspondência de Rodrigues Lapa. Selecções (1929-1985)*, Coimbra, Minerva.
- MARTÍNEZ TEJERO, Cristina (2008), *Bases para o estudo dum sistema cultural emergente e a imprensa: o caso do Faro de Vigo e o Sistema Cultural Galego em 1970*, Trabalho de Investigação Tutelado realizado sob a orientação do Professor Doutor Elias J. Torres Feijó. Santiago de Compostela, Universidade de Santiago de Compostela.
- MONTERO SANTALLA, J.M. et al (1974), “Manifesto para a supervivência da cultura galega”, *Seara Nova* 1547, pp. 30-31.
- RODRÍGUEZ, Francisco (1976), *Conficto lingüístico e ideoloxía en Galicia*, Pontevedra, Xistral.
- RODRÍGUEZ PRADO, Felisa (2004), “Inovações repertoriais no campo cultural galeguista na década de 70 e as transferências do mundo luso-afro-brasileiro”, in *[Actas do] VIII Congresso Luso-Afro-Brasileiro de Ciências Sociais*, Coimbra, Centro de Estudos Sociais da Faculdade de Economia da Universidade de Coimbra (CES-FEUC).
- SAMARTIM, Roberto L.I. (2004), “Presença e referência portuguesas nas estratégias sócio-culturais dos grupos políticos na Galiza tardofranquista (2004)”, in *[Actas do] VIII Congresso Luso Afro Brasileiro de Ciências Sociais*, Coimbra, Centro de Estudos Sociais da Faculdade de Economia da Universidade de Coimbra (CES - FEUC).
- SAMARTIM, Roberto L.I. (2005), “Ideia de língua e vento português na Galiza do tardo-franquismo. O caso de Galaxia”, *Agália* 83/84, pp. 9-53.
- SAMARTIM, Roberto L.I. (2010), *O Processo de Construção do Sistema Literário Galego entre o Franquismo e a Transição (1974-1978): Margens, relações, estrutura e estratégias de planificação cultural*, Santiago de Compostela, Universidade de Santiago de Compostela.
- TORRES FEIJÓ, Elias J. (2007), “O 25 de Abril e as suas imediatas consequências para e no protossistema cultural galeguista”, in Helena González Fernández & María Xesús Lama (eds.), *Actas do VII Congreso Internacional de Estudos Galegos. Mulleres en Galicia. Galicia e outros pobos da Península*, Sada, Edición do Castro, pp. 689-701.



[UPG] UNIÓN DO POBO GALEGO (1974A), “Carta de UPG pra Portugal”, *Galicia Emigrante* 3, 1974, p. 7.

[UPG] UNIÓN DO POBO GALEGO (1974B), “Acraracións encol do problema da lingua galega”, *Rego. Documentos pró galeguismo* 1, p.12-17.

[UPG] UNIÓN DO POBO GALEGO (1977), *Primeiro Congreso da Unión do Pobo galego (U.P.G.)*, Edicións Terra e Tempo.

VÉRTICE. REVISTA DE CULTURA E ARTE (1974), “Galicia com Portugal UPG”, nº 367-368, Agosto –Setembro.

VIALE MOUTINHO, José (1973), *Introdução ao nacionalismo galego*, Porto, Paisagem Editora.

VIALE MOUTINHO, José (1975), *Catecismo do camponês*, Lisboa, Ed. Futura.

[Submetido em 15 de junho de 2014 e aceite para publicação em 2 de setembro de 2014]

# A RECEÇÃO DA REVOLUÇÃO DOS CRAVOS EM FRANÇA OU DA DESCOBERTA DE UM NOVO ROSTO PORTUGUÊS

## ALGUNS CONTRIBUTOS

Fátima Outeirinho\*

outeirinho@letras.up.pt

A dimensão relacional entre a cultura portuguesa e a cultura francesa caracterizou-se no fio do tempo, já longo, por uma univocidade de atenção, de conhecimento e de importação de modelos produtivos.

Muito embora possam então ser detetadas no fio do tempo presenças no imaginário francês que tomam Portugal por objeto, a verdade é que o desinteresse e desconhecimento face ao espaço luso são maioritários, no momento em que se dá em Portugal uma inesperada revolução. A Revolução de Abril será então ponto de viragem?

Com o objetivo de refletir sobre perceções e representações da Revolução de Abril em França, consideraremos duas questões: o que pode a literatura traduzida e quais os ecos da Revolução na literatura francesa.

**Palavras-chave:** Relações culturais luso-francesas; Revolução dos Cravos; Imagens de Portugal

Throughout time, the relational dimension between the Portuguese and French cultures has been characterized by a univocal attention and knowledge, and by imports of productive models.

While they can be detected over time in the French imaginary presences concerning Portugal, the truth is that disinterest and ignorance in view of Portugal are majority at the time that an unexpected revolution takes place. The April Revolution will then be a turning point?

\* Universidade do Porto & Instituto de Literatura Comparada Margarida Losa, Portugal.

In order to reflect on perceptions and representations of the April Revolution in France, we will address two issues: the role of translated literature in French literary system and the echoes of Carnation Revolution in French literature.

**Keywords:** Cultural relations Portugal-France, Carnation Revolution, images of Portugal

A dimensão relacional entre a cultura portuguesa e a cultura francesa caracterizou-se no fio do tempo, já longo, por uma univocidade de atenção, de conhecimento e de importação de modelos produtivos que Eduardo Lourenço, Nuno Júdice ou Daniel-Henri Pageaux tão bem sublinharam em diversos estudos. Em colóquios organizados na década de 80, no Centro Cultural de Paris, Fundação Calouste Gulbenkian, e que visavam uma reflexão e rastreamento dos contactos, trocas ou diálogos Portugal-França, Eduardo Lourenço salientava a comunicação assimétrica entre os dois espaços culturais e Nuno Júdice lembrava a satelização cultural portuguesa face ao espaço francês. Em contributo de 2005, Daniel-Henri Pageaux referia também as relações triangulares (França, Espanha Portugal) condionadoras de processos de “assimetria, ignorância, miragem ou bloqueio”<sup>[1]</sup> (Pageaux, 2005:15) a rodearem Portugal-França.

Já em 1984, o mesmo estudioso, na obra *Imagens de Portugal na Cultura Francesa*, lembrava que na *longue durée* “Portugal permanece (...) como uma terra incógnita, um país desconhecido pela maior parte dos franceses, um país que praticamente não tem lugar na cultura francesa” (Pageaux, 1984:19). Ora se, como afirma Otília Martins, corroborando Pageaux, “Le Portugal a très difficilement pénétré dans l’imaginaire français” (Martins, 2004:34), certo é que estereótipos e figuras, sobretudo ligados ao período das Descobertas, parecem constituir uma constante nas representações culturais de Portugal por parte da França e muito em particular por via literária. Não por acaso, Daniel-Henri Pageaux recorda igualmente que “quer para os franceses do século XVI quer para os do século XX, a história de Portugal começa com as grandes expedições marítimas e/ou coloniais.” (Pageaux, 1984:118)

Assim, Portugal é um país visto sob o signo do mar não apenas numa referência a uma situação geográfica, mas ainda no que toca à construção de um império, a partir de travessias marítimas, um imaginário intimamente eivado de memória passada de uma mitologia das descobertas em torno

1 Tradução nossa.

de figuras como Vasco da Gama ou o Infante D. Henrique, o Navegador, mesmo se um outro conjunto de lugares-comuns também assoma de um modo recorrente: a referência ao terramoto, à saudade, ao fado, aos azulejos ou, mais recentemente, à Lisboa, cidade branca, na esteira de *Dans la ville blanche* (1983) de Alain Tanner.<sup>[2]</sup> Importa também referir uma outra constante das últimas décadas, recordada por Pierre Rivas, quando este reflete sobre as permanências e mutações da imagem de Portugal nas letras francesas: “On est passé du Portugal de Camões, à l’identité forte, impériale, conquérante, au mythe Pessoa (...)” (1992: 164). Nesse mesmo estudo, uma observação de Rivas parece-nos fundamental, ainda que diga respeito a autores do século XIX: Pierre Rivas lembra as ocorrências em torno de Portugal, na obra de Stendhal e Baudelaire, dizendo que se trata de lugares da memória, visitados como referência, com reverência, e saudados distraidamente (*idem*: 162). Esta saudação distraída será algo a que mais adiante voltaremos, enquanto modo de relação que, a nosso ver, é também ele uma constante numa escrita francesa onde Portugal emerge.

Para além de uma iterativa revisitação de imagens cristalizadas em torno de um momento histórico ou de um autor, cabe também registar a imagem que se constrói de um Portugal primitivo, pobre e em perda,<sup>[3]</sup> face a uma intensa presença migratória portuguesa nos anos 60, ou a descoberta surpreendente de um espaço de finisterra europeia. Se na identificação de um rosto português o passado glorioso de um país de navegadores é traço maior, para além das declinações mencionadas, a Revolução de Abril passa identicamente a ocorrer com regularidade no discurso em torno de Portugal. Como sublinha Graça dos Santos,

Si la grande vague d’émigration portugaise des années soixante a tendance à générer en France (et au Portugal aussi, d’ailleurs) un regard méprisant sur la génération de maçons et de femmes de ménage, allant parfois jusqu’à identifier nationalité, culture et milieu social, la Révolution des œillets vient placer le Portugal au premier plan de l’actualité internationale. (Santos, 2002)

2 Em *Lisbonne dernière marge* também a referência ao epíteto cidade branca surge (Volodine, 1990: 126, 128).

3 Cf. Roux (2001: 66) “O Portugal dos anos 60 permanecia em 1870, rural e analfabeto. As pessoas casavam-se para morrerem dignas, se possível. Tudo acontecia ainda em Lisboa, entre o Rossio e a estação do Estoril; e na Avenida da Liberdade, onde a mulher e a sardinha se querem pequeninas.” Ou, ainda: “todo um povo adormecido, laborioso, ignorante” (*idem*:70). Segundo Pageaux, Dominique Roux “elabora, de maneira parcial, uma psicologia *sur mesure* do povo português” (Pageaux, 1984: 109).

Muito embora possam então ser detetadas no fio do tempo presenças no imaginário francês que tomam Portugal por objeto, a verdade é que o desinteresse e desconhecimento face ao espaço luso são maioritários, no momento em que se dá em Portugal uma inesperada revolução. Assim e como afirma ainda Pageaux: “Em 1974, a surpresa é enorme. Uma surpresa que só pode ser medida pela ignorância dos franceses relativamente a Portugal.” (Pageaux, 1984: 40) Nessa conjuntura, vários intelectuais franceses de esquerda virão a Portugal movidos por uma intensa curiosidade – e lembremos Simone de Beauvoir ou Jean-Paul Sartre –, pois, como refere Otilia Pires Martins, “dans la foulée des évènements révolutionnaires, beaucoup d’intellectuels français ont visité le Portugal, espérant peut-être y trouver la matérialisation de leurs idéologies politiques, de gauche et d’extrême-gauche” (Martins, 2004 : 37). A Revolução de Abril será, então, percebida por um filtro terceiro-mundista conhecido dos intelectuais franceses e que afasta Portugal da Europa.

Conrad Detrez, autor belga, naturalizado francês e em 1975 correspondente da Rádio Televisão Belga em Lisboa, falará, em *Mélancolie du voyageur*<sup>[4]</sup>, obra de 1986, de uma vaga turística de esquerda que ruma a Portugal:

Et ils viennent(...) aux premières vacances. Ils font trois petits tours, ils manifestent (et jettent un œil distrait sur ce fleuve-là, comment est-ce qu’il s’appelle encore?). Ils séjosillent, échouent, les pauvres, à loger à la juste place, avec le juste ton, l’étrange diphtongue: “Oui, nous sommes... Viva! Viva a...a...a revolução!” (qu’ils prononcent tchon ou chao ou tchan ou, plus souvent, ciao, comme à Turin ou Marseille). (...)

Mes touristes me réquisitionnent, d’office, comme des chefs. (...)

Heureusement les vacances prennent fin. Mes visiteurs (et conseillers, donneurs de recettes) regagnent leur pays. (Detrez, 1986:113-115)

Em romance recente de 2013, *Éléments incontrôlés*, Stéphane Osmont situa-se em isotopia similar quando o narrador, jovem com um percurso na extrema-esquerda, recorda as suas férias em *InterRail* e a sua vinda a Portugal no Verão de 1974:

Je leurs avais proposé [à ses camarades] un grand projet en forme d’apothéose du printemps : partir pour Lisbonne tous ensemble pendant les

4 Romance póstumo, autobiográfico. Sobre Conrad Detrez em Portugal, consulte-se com interesse os estudos de José Almeida referidos em bibliografia final.

vacances d'été. Un mois en bande dans le nouvel eldorado de la révolution, ce serait un rêve. (Osmont, 2013 : 181)

Plus la frontière espagnole approchait, plus la proportion de gauchistes augmentait parmi les voyageurs. Des Belges, des Hollandais, des Allemands, des Anglais. Tous se rendaient en pèlerinage dans le Portugal de la révolution. (*Idem*: 199)<sup>5</sup>

É pois neste contexto que Daniel-Henri Pageaux observa, com pertinência, a ocorrência de uma mutação na construção de imagens em torno de Portugal por parte da França. A Revolução de Abril surge como ponto de viragem que permite abandonar a tradicional triangulação França-Espanha-Portugal, pela atenção na singularidade portuguesa (Pageaux, 2005), a permitir descobrir escritores portugueses, a atentar num espaço português que atravessa alguma literatura estrangeira não francesa, a acolher em textos de viagem um universo luso, a levar à emergência de universos ficcionais diegeticamente situados em Lisboa e/ou ancorados na história portuguesa em obras de autores franceses.

No campo da literatura, pensar perceções e representações da Revolução de Abril em França passa então por considerar duas questões: o que pode a literatura traduzida e que ecos da Revolução na literatura francesa.

### **O que pode a literatura traduzida?**

Como aponta Otilia Martins, é já depois de 1974 que o número de traduções de autores portugueses contemporâneos aumenta significativamente. Resultado de um importante contributo de tradutores e editores, mas também de outros mediadores culturais como os comparatistas, a literatura portuguesa traduzida em França contribui inegavelmente para uma acção de mediação cultural que permitirá divulgar não apenas obras e autores, mas também temáticas atinentes à história e cultura portuguesas do século XX. Na verdade, alguma literatura portuguesa em França não pode deixar de ser considerada enquanto veículo de contacto com uma realidade portuguesa ligada à Revolução dos Cravos ou que a ela levou: a necessidade de mudança para um regime democrático ou a recusa/rejeição da guerra colonial e da existência de dinâmicas coloniais. Obras de autores como António

---

5 Cf. ainda (Osmont, 2013 : 199-200) .

Lobo Antunes, Lídia Jorge ou, mais recentemente, Dulce Maria Cardoso<sup>[6]</sup>, não podem deixar de ser consideradas nessa tomada de contacto por parte de um público leitor francês – mesmo que eventualmente restrito – e no questionamento do que pode a literatura traduzida nas relações entre culturas. Respostas a questões de investigação como, qual o papel e o impacto da literatura traduzida enquanto instrumento de mediação entre duas culturas nacionais? Qual o lugar ocupado pela literatura portuguesa traduzida no sistema literário francês?, seriam de extremo interesse para a problemática que nos ocupa.

Mas, ainda para além da literatura portuguesa traduzida em França, haveria que considerar outra literatura estrangeira traduzida em França e que fala de Portugal, pois também ela concorre para um processo de mediação cultural. Lembre-se, por exemplo, a este propósito, as considerações de Bertrand Westphal, em “Pourquoi une géocritique de Lisbonne?”, quando equaciona a constituição de Lisboa como lugar literário a partir da leitura/receção de obras pertencentes a diferentes literaturas nacionais, estudo este que de algum modo pode ser encarado como testemunho de um tal processo de mediação quando o autor refere a sua própria experiência de leitura.<sup>[7]</sup>

### Que ecos da Revolução na literatura francesa?

Objeto a não esquecer numa busca de ecos da Revolução poderá ser a literatura de viagens, já que

Tal objecto, para além de se constituir como literatura de mediação<sup>[8]</sup> não negligenciável no campo das relações interculturais, apresenta-se como espaço fértil na construção, perpetuação ou redescrção de representações, na medida em que trabalha aproximações, por parte do escritor-viajante, a uma cultura de chegada, a partir da sua própria cultura de pertença. (Outeirinho, 2010: 221)

Retomando as expressões felizes de Olivier Rolin em *O meu chapéu cinzento*, obra que integra um texto sobre Lisboa, o que está em causa nos textos de viagem é uma história-geografia de recordações (Rolin, 2001: 123) ou recordação de recordações (*idem*: 175).<sup>[9]</sup> É esse de facto o caso

6 A tradução de *Retorno* por Dominique Nedellec, *Retour*, foi publicada em Janeiro de 2014 pelas Éditions Stock/La Cosmopolite.

7 Cf. Westphal (2006:7).

8 Sobre literatura de mediação, consulte-se Daniel-Henri Pageaux (2003: 281-282).

9 Cf. “histoire-géographie de souvenirs” (Rolin, 1987:123) e “souvenir de souvenirs” (*idem*: 175).

quer de *Souviens-toi de Lisbonne* (1998) de Olivier Frébourg quer de *Retour à Lisbonne* (2007) de Max Alhau.

*Souviens-toi de Lisbonne* de Olivier Frébourg apresenta-se como um conjunto de memórias em torno de viagens a Lisboa, mas também a Buenos Aires, duas cidades que, por sinédoque, dão conta daquilo a que, em *Bar des flots noirs*, Olivier Rolin chama de processo de homotetia (Rolin, 1987: 120-121). Escreve Frébourg:

De Lisbonne je devais glisser vers Buenos Aires, donner à la saudade une cambrure argentine. Ma vie n'est plus que tango et fado. Le Portugal et l'Argentine se confondent dans la même utopie, dans le même vaillement du monde, des corps et des êtres. (Frébourg, 1998: 71)<sup>10</sup>

*Souviens-toi de Lisbonne* integra a literatura de viagens até pela constante rememoração de obras e autores viajantes em Portugal. Com efeito, o narrador-viajante segue nos passos de anteriores escritores franceses em Portugal: Jacques Chardonne, Valéry Larbaud, Jean Giraudoux ou Michel Déon. Os *topoi* em torno de Portugal, e em particular de Lisboa, abundam: Lisboa é uma cidade atlântica (*idem*: 9), refere-se o império luso – “L'empire n'est plus qu'un département du finistère” (*idem*:14) –, lembra-se a proverbial melancolia portuguesa, que de resto é a do próprio narrador (*idem*: 21), ou também a proverbial saudade. Convocam-se autores como Camões, Pessoa, Torga. Mas que rastros da Revolução de Abril? Apenas uma brevíssima referência:

Nous étions tombés sur le Portugal, comme des badauds devant une agence de voyages s'extasient devant un atol de Polynésie. Le Portugal serait notre nouvelle patrie. Nous avons découvert son histoire, sa littérature: Camões, Pessoa; la Révolution des œillets. (*Idem*: 31)

Sob o signo de Pessoa constrói-se o texto de Max Alhau, *Retour à Lisbonne: O Guardador de Rebanhos, Lisboa: o que o turista deve ver e O ano da morte de Ricardo Reis* conduzem-no na errância por Lisboa. Texto que se apresenta como o resultado do seu diário de bordo, denominação de ressonância marítima, nele se faz referência a anteriores visitas<sup>11</sup>: uma ainda durante o regime salazarista, outra por volta de 1998 e aquela, mais recente, de que se faz agora o relato. Quase nada se diz porém sobre a Revolução

10 Ver também (Frébourg, 1998: 84).

11 O autor faz mesmo referência a “mains voyages” (Alhau, 2007: 58).



dos Cravos, a não ser notações que decorrem da deambulação pela cidade e registo dos espaços encontrados (Alhau, 2007: 34). Assim surge uma referência breve à “ (...) sinistre prison d’Aljube où sous Salazar on incarcéra et torture” (*idem*: 35), lembra-se o encarceramento de Miguel Torga e a placa evocativa que aí se encontra do 25 de Abril, seguida de comentário: “Espérons que les nostalgiques de ce regime se sont évanouis dans l’ombre, que le temps les a voués au silence.” (*ibidem*). Mas será a memória de um tempo passado que sempre regressa ao longo da narrativa: “Toujours le même rappel d’une époque de gloire qui colle à la mémoire des Portugais” (*idem*: 30), e Lisboa ilustra “la rencontre des siècles” (*idem*: 33).

Tanto Frébourg como Alhau parecem sobretudo cumprir o preceito de reverência ao lugar-comum: o terramoto, a saudade, o fado, os azulejos, os elétricos, Camões, Pessoa, mas também Eça, Torga e ainda Pessoa via Saramago.

A Revolução de Abril ou seus prolongamentos surgirão ainda noutros textos e autores franceses. No romance de 1977 de Dominique de Roux, *Le cinquième empire*; num outro romance, já tão estudado, de Antoine Volodine, *Lisbonne dernière marge*, publicado em 1990; em *Éléments incontrôlés* (2013) de Stéphane Osmont, integrando um conjunto de momentos e acontecimentos em torno de movimentos contestatários dos anos 60 e 70 na Europa; ou ainda nesse objeto escrito dificilmente rotulável, mistura de poesia, prosa, narrativa e até micro-ensaio, *Fado (avec flocons et fantômes)*, de 2000, de Jean-Claude Pinson.

Nesta obra, Jean-Claude Pinson narra um périplo que, inesperadamente, junta Pessoa/Psoa, Leopardi ou ainda Baudelaire/Beaudelaire, e que vai até Lisboa por sugestão deste último:

Et c’est ainsi que nous avons quitté Bruxelles, pris l’avion pour Lisbonne (...) Beaudelaire pour l’occasion avait mis son gilet

*rouge*  
*en l’honneur des œillets*  
*huit jours à boire du vin*  
*du fado sous les voûtes*  
*sanglots à la chandelle des guitares*  
*à faire les fadas pour ne penser*  
*nada nitchevo à rien* (Pinson, 2000 :73)

Se uma micro-homenagem à Revolução de Abril ocorre, também em Pinson se retoma o *topos* dos azulejos (*idem*: 75), o fado e a guitarra portu-

guesa<sup>[12]</sup> (*idem*: 55) ou, eventualmente, as viagens de descoberta, por alusão, quando se refere a ameaça do escorbuto já que a navegação dura há semanas, só que agora... navega-se na tela do computador.<sup>[13]</sup>

No que toca aos textos que se apresentam em espaço de paratexto como romances, atentemos em *Le cinquième empire, Lisbonne dernière marge e Éléments incontrôlés*<sup>[14]</sup>.

*Le cinquième empire* de Dominique de Roux<sup>[15]</sup>, diegeticamente situado em Portugal e em alguma África de língua portuguesa – Guiné-Bissau, Moçambique –, e no período de guerra colonial que antecede e prepara a Revolução dos Cravos, é talvez a obra que mais destaque dá a esse período da história portuguesa. Dominique de Roux não só conhecerá de perto a situação vivida nas colónias portuguesas como ainda os protagonistas militares que serão, pouco tempo depois, protagonistas do período revolucionário.

Dominique de Roux, editor, escritor e, à época da Revolução, jornalista, correspondente e enviado especial para Portugal, em ligação com a emissora pública francesa ORTF, será o único jornalista estrangeiro em Lisboa no momento em que eclode a revolução. Testemunha directa da história do seu tempo<sup>[16]</sup>, dela dará memória em *Le cinquième empire*, através de um narrador-personagem de nacionalidade francesa, François Mazin:

Uma voz: “Venha! Nós estamos aqui, François, A Revo...”

Seria na França? Na Holanda? Poder-se-ia ainda acreditar nela, na Revolução? Começemos por excluir a Lua. Eu estou em Lisboa, olhando pela janela as pedras do Palace cobertas de salitre e a Avenida deserta, almofadada,

12 Há também uma referência a Amália (*sic*) (Pinson, 2000: 51).

13 Cf. “De rester l’œil fixé sur l’écran bleuté où nous naviguions de conserve entre des lignes hasardeuses, cherchant des mots à corriger. Guettés par le scorbut tellement cette navigation durait depuis des semaines (...)”. (*Idem*: 96)

14 Sem pretensão de exaustividade, queremos ainda lembrar outros dois textos romanescos: *Les sorciers du Tage* de Gérard de Villiers e *Les nuits fauves* de Cyril Collard. Gérard de Villiers veio a Portugal em Junho de 1974 (cf. <http://www.ina.fr/video/CPC76067057>) e, posteriormente, no seu romance de espionagem que integra uma colecção serial do autor, de cerca de duas centenas de livros, será no universo pós-revolucionário de Abril que a diegese se vai ancorar. No romance de Collard, uma breve alusão à Revolução dos Cravos emerge através de uma visão interior do narrador de uma cena amorosa erotizada, vivenciada por um soldado com um uma espingarda e um cravo e uma jovem mulher (Collard, 1989: 250-251). Ambas as obras conhecem traduções portuguesas que indicamos na bibliografia final.

15 Conhece uma tradução portuguesa em 2001 e que seguiremos.

16 Cf. “Avec l’équipe de l’ORTF qu’il dirige pour l’émission de Jean-François Chauvel, il est le seul à se trouver sur place quand le mouvement éclate. Le matin du 25 avril 1974, un seul Français marche sur l’avenue de la Liberté : Dominique de Roux. C’est lui qui donnera à la France les premières images de la révolution des Œillets. Dans les années 1970, la France pompidolienne prend plutôt ses quartiers d’été en Espagne.” (Frébourg, 2006)

25 de Abril, três da manhã, pensável, impensável, já no passado. O porteiro sobe a trazer-me a sua pitadinha de sal: o exército terá tomado o poder.

No e em quem acreditar? Os guardas-nocturnos passeiam-se de nariz colado às montras. O vento do sul empurra os papéis nos passeios.

Saio. Praça do Rossio, a luz das lâmpadas cai sobre as fontes Wallace. Ouvem-se os passos dum noctâmbulo. Pára, volta a andar, ocupado, talvez, a acender um cigarro. Cães atravessam, agarrados à cadela, à frente. Rua do Ouro, bancos, ourivesarias, os bancos da *paz* social, dos Espírito Santo e dos gnomos de Zurique. Basta de lubricidade!

Se, em Espanha, nunca se passa nada, em Portugal aparentemente, devia passar-se ainda menos.

– Olhe, soldados! – disse ao aproximar-se o senhor do cigarro. (Roux, 2001: 287)

A imagem em filigrana de um Portugal adormecido regressa através de uma Revolução improvável, silenciosa, sem sangue. Como se afirmar mais adiante, após segmentos descritivos em catadupa que nos dão conta do regresso de políticos exilados, do confronto de projetos ideológicos diversos, de tentativas de tomadas de poder que levarão ao Verão quente do PREC:

Aqui os cornos do touro trazem bolas de lã, e tudo o que pode ensanguentar a arena não entra na organização do espectáculo. Ninguém deseja enfrentar ninguém, há-de acontecer um milagre, Nossa Senhora de Fátima! (*Idem*: 320)

Conrad Detrez em *Mélancolie du voyeur* afinará por um diapasão próximo ao narrar sintética e ironicamente a Revolução num país de brandos costumes:

Un coup d'État poli, feutré. Ministres, généraux se sont levés avant le soleil. Des inconnus frappaient à la porte. Nous sommes des mutins, ont dit les mutins. Ils ont déposé ces messieurs. Ils leur ont permis de se raser, se parfumer, choisir leur chapeau. On les a conduits, toujours courtois, jusqu'à l'aéroport, pour l'exil. Et au peuple on a distribué ces armes belles, rouges, un exemple pour l'univers, les insurgés de l'univers, guerriers de toutes nations, tout poil, toutes classes, idéologies... les mutins ont distribué aux masses œillets. Bon enfant, rêveurs – toute leur histoire le dit – les doux Lusitaniens se sont mis à faire "la révolution aux œillets". Jolie recette. J'apprécie. (Detrez, 1986: 110)

Retomando a abordagem da obra de Dominique de Roux, vemos que, auto-inscrevendo-se num registo ficcional, *Le cinquième empire* se ancora

numa factualidade histórica conhecida e reconhecida, a envolver figuras como António de Spínola, Kaúlza de Arriaga ou Otelio Saraiva de Carvalho. Contudo, esta presença de um passado recente da história portuguesa é atravessada – inevitavelmente? – pela rememoração de um tempo das Descobertas:

Lisboa sai do rio. (...)

O estuário tem a cor amarela da erva, da testa ossuda daquele Bartolomeu Dias, descobridor do Cabo da Boa Esperança. Dali partiram os roteadores astrólogos e os pilotos mouros das caravelas. (Roux, 2001: 62)

De novo, surgem as referências à Lisboa dos azulejos e dos elétricos amarelos (*idem*: 77), à melancolia (*idem*: 127)<sup>[17]</sup>, ao terramoto (*idem*: 93), ao país do fado e da saudade (*idem*: 243): “O verdadeiro pensamento é a saudade: onde o pesar é o maior desejo, onde a ausência provocada é a presença mais duradoura. Assim, a história é para o Português tanto memória como espera.” (*Idem*: 128)

Quando chega no Verão de 1975, ver a Revolução em marcha é o objetivo de Antoine Volodine.<sup>[18]</sup> Lucília Carvalho lembra que “a viragem à ‘esquerda’ a que se assistia então no espaço político português, surgia como um precioso ‘campo de ensaio’ a viver e a escrever” (Carvalho, 2002 : 34). Em 1990, publica *Lisbonne dernière marge*.

Como observa Chloé Conant, “ses livres, qui démontrent la possibilité d’une véritable littérature politique actuelle, ni forcément ironique, ni forcément distanciée, sont imprégnés de la terrible désillusion qui a succédé à l’engagement, y compris à l’engagement violent.” (Conant, 2006: 121) Também em texto inédito, “Lettre hèle-néant”, Volodine dá testemunho precisamente da promessa de que a Revolução de Abril se revestiu para todos aqueles que aspiravam a uma mudança:

J’ai eu sous les yeux, donc, brusquement, Lisbonne pendant l’été 1975, que les Portugais appellent *o verão quente*, l’été chaud. C’était un temps d’espérance encore, une période de l’histoire contemporaine où on ne passait pas son temps à se retenir de respirer, comme on allait le faire ensuite pendant les années quatre-vingt et quatre-vingt-dix (...).<sup>[19]</sup>

17 A do narrador-personagem (Roux, 2001: 195).

18 Sobre a descoberta de Lisboa por Antoine Volodine ver Lucília Carvalho (2002: 34).

19 Cf. <http://www.editions-verdier.fr/banquet/n44/inédits1.htm>.

Ficção dentro da ficção ou de como a ficção permite pensar o real e autoriza pensar a História, *Lisbonne dernière marge* de Antoine Volodine possibilita uma reflexão sobre os movimentos revolucionários através de uma história situada em Lisboa, num tempo pós-revolucionário e num tempo em que tais propostas parecem exauridas, história a envolver Ingrid Vogel e Kurt Wellenkind, um casal de alemães apaixonados, ela uma terrorista, ele um polícia que a quer fazer desaparecer, criando-lhe uma nova identidade. Como afirma Lionel Ruffel, “La fiction devient une prolongation de la révolution par d’autres moyens (...)” (Ruffel, 2004: 169), e Volodine não pode assim deixar de assumir na sua obra um “devoir d’inventaire” (*idem*:171). É pois neste contexto que, ao longo de *Lisbonne dernière marge*, os tempos da Revolução são rememorados ou pelas referências a uma conversa da protagonista Ingrid Vogel com um dos capitães de Abril que então ameaçava extinguir investidas contra-revolucionárias com o fogo de canhões (Volodine, 1990: 128-129), ou pela lembrança das manifestações do ano de 1975, ocasião para referir os intervenientes vários:

Ils avaient commencé à discuter sur la Révolution des Ceilllets, l’année 1975. Ingrid faisait montre d’une science étendue; elle ne se trompait jamais sur les dates des manifestations importantes, et d’ailleurs en juillet 75, en août, elle avait participé à certaines d’entre elles, réclamant, poing levé au milieu des soldats en treillis, au milieu des invalides de vingt ans, revenus sans jambes d’Angola ou du Mozambique, exigeant, avec la foule gauchiste, la dissolution de l’Assemblée constituante. Elle citait les noms des officiers du Conseil de la révolution, elle jonglait avec des sigles que Kurt identifiait de temps en temps, mais pas toujours: COPCON, SUV, PRB-BR, RALIS, UDP, MFA, MRPP, LUAR, PCP. (*Idem*: 136)

É também de revisitação e de rememoração de contextos revolucionários dos anos 60 e 70 e ainda de uma vaga terrorista europeia da década de 70 que se trata em *Éléments incontrôlés*, romance a acolher uma preocupação política e crítica que parece atravessar alguma literatura francesa contemporânea. Após Maio de 68 e ligado à extrema-esquerda, o narrador vai fazer a sua experiência portuguesa no Verão de 1974. Do relato dessa viagem a Portugal, apenas um episódio num percurso mais longo que o levará mais tarde a Itália, assoma uma revolução inusitada e inesperada na finisterra europeia, promessa e esperança para todo um movimento revolucionário e transformador mais alargado que se deseja:

(...) une révolution venait d'éclater au Portugal. L'histoire était à peine croyable: le 25 avril, des militaires en armes avaient renversé la dictature salazariste. (...)

Le mouvement était enclenché, il serait irréversible. Après le Portugal, l'Espagne franquiste tomberait à son tour. Puis la France, puis toute l'Europe. (Osmont, 2013 : 180-181)

Servindo uma reflexão sobre a História, deste modo se regista e se aviva uma memória ligada à revolução portuguesa num quadro que se pretende mais lato e face às expectativas goradas, às promessas não cumpridas que os movimentos revolucionários desse período do século XX anunciavam, pois como lembra Volodine em “Lettre à hèle-néant”: “On avait l'impression que la belle vie allait surgir sur Terre, depuis les rives du Tage, après tant de fausses routes et tant d'échecs et de millions de morts.”<sup>[20]</sup>

Depois de Abril de 1974, que percepções e representações literárias de Portugal se encontram em França através da literatura e que a Revolução dos Cravos terá alterado? E quais os modos ou o modo maior de aproximação à cultura portuguesa?

Parafraseando Olivier Frébourg, o que parece perpetuar-se é um Portugal de mitologia (Frébourg, 1998: 67) em que o lugar-comum, o estereótipo, é tão só rememorado e raramente reinvestido de novas concretizações. Em *O meu chapéu cinzento*, Olivier Rolin arditosamente também a ele recorre:

Ah, era inevitável que se chegasse aí. Pessoa. Grande lugar-comum a evitar, agora. Com, em primeiro lugar, o fado, em segundo as sardinhas e o bacalhau, em terceiro o terramoto de 1755, em quarto os azulejos, em quinto a saudade. Talvez também os eléctricos. (Rolin, 2001: 90)<sup>[21]</sup>

Para além do novo rosto quase sempre distraidamente entrevisto da Revolução dos Cravos – à exceção dos textos de Roux, Volodine ou Osmont –, a converter-se em mais um topos nas aproximações a Portugal, vale a pena destacar o crescente espaço ocupado pela melancolia, por vezes o *spleen*, quase sempre de Lisboa<sup>[22]</sup>. De resto, não há como referir, e parti-

20 Cf. <http://www.editions-verdier.fr/banquet/n44/inedits1.htm>.

21 Ou ainda em Rolin em *Bar des flots noirs* as referências a D. Sebastião (1987:117), ao V Império ou a Lisboa com Pessoa (*idem*:119).

22 Cf., por exemplo, “Le spleen de Lisbonne” (Rolin, 1987, 110) ou “Il y a à Lisbonne une constante mélancolie, la saudade, qui ne déprime pas, mais qui appartient au caractère portugais, d'un fatalisme enjoué.” (Alhau, 2007 :99)

cularmente nas últimas décadas, o lugar maior ocupado por Lisboa<sup>[23]</sup>, tantas vezes visto como espaço de errância metafísica, de busca identitária ou aventura identitária (Carvalho:38), associado a processos de introspecção, um espaço marcado também por uma isotopia marítima. Como já em 1992 Pierre Rivas apontava, nos nossos dias Portugal parece resumir-se apenas a Lisboa, “[une] ville des Songes(...) image de notre condition de rêveurs éperdus, de notre situation existentielle, en marge, à la dérive, ‘ailleurs’” (Rivas, 1992 : 162). E ainda: “on est passé de la médiation épico-historique du Portugal de Camões, au labyrinthe de la solitude de Pessoa, de la geste héroïque à l'intranquillité, de Coïmbre à Lisbonne, du manuélin au post-moderne, de l'affirmation impériale à la quête identitaire.” (*Ibidem*)

Encerrado o Salão do Livro de Paris que teve lugar em 2000 e em que Portugal era o convidado de honra, Michel Cahen faz o seguinte balanço:

Plus généralement, on peut se demander quelle image on a, en France, de ce pays de la «méditerranée atlantique», vingt-cinq ans après l'été chaud de 1975 qui vit déferler à Lisbonne des cohortes de militants et intellectuels français venus admirer le PREC, le «processus révolutionnaire en cours».

Force est de constater que le puissant effet modernisateur de cette révolution a, chez nous, été complètement oublié. (...)

Mais le Salon était précisément l'occasion de faire connaître la production intellectuelle foisonnante de ce pays ô combien modernisé par un quart de siècle de démocratie(...). Non, on a voulu continuer de donner du « Portugal pépère » l'image d'un pays, petit et si joli, de poètes et de nostalgiques ! (...) Cette attitude monomaniaque de n'imaginer le Portugal que par le biais de la littérature et de la poésie (à la limite, aussi de la nostalgie et du fado (...)). (Cahen, 2000:761-762)

Transformadas em imagens virais, imagens cristalizadas, as percepções e representações do estrangeiro são igualmente resultado de auto-representações que tendem a perpetuar-se e que atingem também a Revolução de Abril. Sendo embora a Revolução dos Cravos um novo rosto português descoberto pela França, tal rosto parece desvanecer-se ou quase desaparecer nas brumas da memória.

23 A visibilidade de Lisboa na literatura francesa tem-se manifestado nas iniciativas que resultaram na publicação de *Lisbonne cité atlantique* ou o encontro de escritores realizado em Fevereiro de 2012 no quadro do projeto *Litscape.pt* e que resultou na publicação de *Lisboa nas Narrativas. Olhares do exterior sobre a cidade antiga e contemporânea*.

## Referências

- ALHAU, Max (2007), *Retour à Lisbonne*, Montauban, Tertium Éditions, coll. Pays d'encre.
- ALMEIDA, José (2004), *Auteurs inavoués, belges inavouables. La fiction, l'autofiction et la fiction de la Belgique dans l'œuvre romanesque de Conrad Detrez, Eugène Savitzkaya et Jean-Claude Pirotte. Une triple mitoyenneté*, Porto, FLUP, tese de doutoramento.
- ALMEIDA, José (s.d.), "Conrad Detrez", Ulyssei@s, [http://www.ilcml.com/?searchText=detrez&sortBy=nome&page=base\\_recorddetail&baseid=2&search="+Pesquisar+"&year=2014&month=3&recordid=26](http://www.ilcml.com/?searchText=detrez&sortBy=nome&page=base_recorddetail&baseid=2&search=) (consultado em 10.03.14).
- CAHEN, Michel (s.d.), "Le Portugal et le mythe français du mythe portugais", *Lusotopie 2000: 761-764*. [www.lusotopie.sciencespobordeaux.fr/cahen.pdf](http://www.lusotopie.sciencespobordeaux.fr/cahen.pdf), (consultado em 03.02.14).
- CARVALHO, Lucília (2002), «Ecos de Lisboa sob a democracia. Olivier Rolin, Antoine Volodine e Olivier Frébourg: Lisboa: um novo semblante», *Portugal e o Outro: uma relação assimétrica?*, Aveiro, Centro de Línguas e Culturas-Universidade de Aveiro, pp. 31-43.
- COLLARD, Cyril (1990), *As noites selvagens*, trad. Maria Luísa Alves Lopes, Venda Nova, Bertrand.
- COLLARD, Cyril (1989), *Les nuits fauves*, Paris, Flammarion.
- CONANT, Chloé (2006), "Ni départ, ni bateau': la Lisbonne sans issue d'Antoine Volodine", in Alain Montandon (org.), *Lisbonne : géocritique d'une ville*, Clermont-Ferrand, Presses Universitaires Blaise-Pascal, pp. 121-133.
- DETREZ, Conrad (1986), *La mélancolie du voyeur*, Paris, Denoël.
- FRÉBOURG, Olivier, (2006), "Dominique de Roux à Lisbonne", <http://propos-insignifiants.forumactif.com/t238-dominique-de-roux-a-lisbonne-par-olivier-frebourg> (consultado em 15.02.14).
- FRÉBOURG, Olivier (2008), *Souviens-toi de Lisbonne*, Paris, La Table Ronde.
- JÚDICE, Nuno (1984), "La Diffusion de la Culture Française au Portugal au XIX<sup>e</sup> Siècle", *L'Enseignement et l'Expansion de la Littérature Française au Portugal*. Paris, Fondation Calouste Gulbenkian / Centre Culturel Portugais, pp. 63-69.
- "Littérature : Dominique de Roux, espèce en voie de disparition?" <http://nicolebertin.blogspot.pt/2009/06/litterature-dominique-de-roux-espece-en.html> (consultado em 15.02.14).
- "L'homme en question Gérard de Villiers", <http://www.ina.fr/video/CPC76067057>.
- LOURENÇO, Eduardo (1983), "Portugal-França ou a comunicação assimétrica", *Les rapports culturels et littéraires entre le Portugal et la France*, Paris, Fond. Calouste Gulbenkian – Centre Culturel Portugais, pp. 13-27.
- MARTINS, Otilia Pires (2005), "Dialogue de cultures: représentations du Portugal en France. Anatomie d'un programme", *Portugal e o Outro : textos de hermenêutica intercultural*, Aveiro, Universidade de Aveiro, pp. 57-77.
- MARTINS, Otilia Pires (2004), "Les relations culturelles entre le Portugal et la France : l'hégémonie de la culture française", *Portugal e o Outro : imagens e viagens*, Aveiro, Universidade de Aveiro, pp. 25-46.



- OSMONT, Stéphane (2013), *Éléments incontrôlés*, Paris, Grasset.
- OUTEIRINHO, Maria de Fátima (2010), “Albert T’Serstevens, Olivier Rolin e Max Alhau em Portugal. Aproximações a um país”, *CEM. Cultura, Espaço e Memória*, nº 1, pp. 221-228.
- PAGEAUX, Daniel-Henri (1984), *Imagens de Portugal na cultura Francesa*, Lisboa, Instituto de Cultura e Língua Portuguesa, col. Biblioteca Breve.
- PAGEAUX, Daniel-Henri (2003), *Trente Essais de Littérature Comparée ou la Corne d’Amalthée*, Paris, L’Harmattan.
- PAGEAUX, Daniel-Henri (2005), “Péninsule ibérique et interculturalité”, in Ana Clara Santos (org.), *Relações Literárias Franco-peninsulares*, Lisboa, Edições Colibri, UALG, pp. 13-26.
- PINSON, Jean-Claude (2000), *Fado (avec flocons et fantômes)*, Seyssel, Champ Vallon.
- QUEIROZ, Ana Isabel (2012), “Lisboa de Rolin, Loude e Le Tellier”, in Ana Isabel Queiroz et al. (coord.), *Lisboa nas Narrativas. Olhares do exterior sobre a cidade antiga e contemporânea*, FCSH/NOVA, pp. 124-139, [http://paisagensliterarias.ielt.org/config/paisagensliterarias/conteudo/ebooks/Lisboa\\_nas\\_narrativas.pdf](http://paisagensliterarias.ielt.org/config/paisagensliterarias/conteudo/ebooks/Lisboa_nas_narrativas.pdf) (consultado em 10.05.14).
- RIVAS, Pierre (1992), “Le Portugal dans les Lettres Françaises: permanence et mutation”, *Actes du colloque Images réciproques France-Portugal*, Paris, ADEPBA, pp.161-164.
- ROLIN, Olivier (1987), *Bar des flots noirs*, Paris, Seuil, coll. Points,
- ROLIN, Olivier (2001), *O meu chapéu cinzento. Pequenas geografias*, 2ª ed., Porto, Edições Asa.
- ROUX, Dominique de (2001), *O Quinto Império*, trad. Ana Nereu, Lisboa, Hugin Editores.
- RUFFEL, Lionel (2004), “Les fictions de Volodine face à l’histoire révolutionnaire”, in Bruno Blanckeman et al. (dir.) *Le roman français au tournant du XXI<sup>e</sup> siècle*, pp. 163-172.
- SANTOS, Graça dos, “Entre saudade poétique et préjugé social : l’image du Portugal en France”, [www.post-scriptum.org](http://www.post-scriptum.org) [Nº 1, 2002)], (consultado em 03.02.14).
- SANTURBANO, Andreia (2008), “Lisboa, múltipla e una”, *Portugal e o Outro: olhares, influências e mediação*, Aveiro, Universidade de Aveiro, pp. 23-33.
- VILLIERS, Gérard de (1975), *Les sorciers du Tage*, Paris, Plon, coll. “S.A.S.”, nº 40.
- VILLIERS, Gérard de (1978), *Os feiticeiros do Tejo*, Queluz, Literal, 1978.
- VILLIERS, Gérard de (2008), *A Revolução dos Cravos de sangue*, Paredes, Saída de Emergência.
- VOLODINE, Antoine “Lettre hèle-néant”, <http://www.editions-verdier.fr/banquet/n44/inedits1.htm> (consultado em 03.02.14).
- VOLODINE, Antoine, 1990, *Lisbonne dernière marge*, Paris, Éditions de Minuit.
- WESTPHAL, Bertrand (2006), “Pourquoi une géocritique de Lisbonne?”, in Alain Montandon (org.), *Lisbonne : géocritique d’une ville*, Clermont-Ferrand, Presses Universitaires Blaise-Pascal, pp. 7-20.

# TORRE BELA E A “UTOPIA LOUCA DE UMA VIDA MELHOR”

## DOIS ESTUDOS TRANSCULTURAIS

Georgina Abreu\*

georginaabreu@ilch.uminho.pt

Para lá do seu carácter eminentemente político, o 25 de Abril de 1974 foi um momento de encontro de pessoas das mais diversas classes sociais e nacionalidades. Este aspeto parece não ser suficientemente realçado nos estudos sobre o momento refundador da democracia portuguesa. No entanto, ele constituiu um das dimensões mais interessantes do 25 de Abril, entendido como um movimento com uma forte componente cultural. Foi um momento de libertação de energia cívica, de consciencialização política, de mobilização e de diálogo transcultural. A ocupação da herdade de caça da Torre Bela, propriedade dos duques de Lafões, constituiu um desses momentos. O presente estudo discute precisamente esse diálogo transcultural, através da análise de dois testemunhos – e duas perceções diferentes – sobre a ocupação desta herdade ribatejana, em 1975: o da escritora alemã Helga M. Novak e do jornalista francês e professor universitário Francis Pisani. Helga Novak, pseudónimo de Maria Karlsdottir, publicou em 1976 a obra *Die Landnahme von Torre Bela* [*A Ocupação da Torre Bela*] e Francis Pisani publicou em 1977 *Torre Bela On a Tous le Droit d’Avoir une Vie*, [*Torre Bela Todos Temos Direito a Ter uma Vida*]. Estas duas visões são comparadas e é feita uma tentativa de explicação das diferenças encontradas.

**Palavras-chave:** 25 de Abril, diálogo transcultural, Francis Pisani, Helga Novak, ocupação, Torre Bela, utopia.

\* Investigadora externa do CEHUM – ILCH, Universidade do Minho, Braga, Portugal.

Apart from its intrinsic political character, the movement of 25<sup>th</sup> April 1974 constituted an opportunity for the encounter of people of varied social classes and nationalities. This aspect seems to be somehow neglected in studies about the movement that has re-founded the Portuguese democracy. However, it constitutes one of the most interesting dimensions of the movement of 25<sup>th</sup> April, a movement with strong cultural undertones. It was a moment that triggered civic energy, political awareness and mobilization, but also transcultural dialogue. The occupation of the Torre Bela hunting estate, a property owned by the Dukes of Lafões, constituted one such moment. The current study discusses precisely that type of transcultural dialogue through the analysis of two testimonies – and two distinct perceptions – of the occupation of this estate in Ribatejo, in 1975: the one by the German writer Helga Novak and the other by the French journalist and university professor Francis Pisani. Helga Novak, pseudonym of Maria Karlsdottir, published in 1976 *Die Landnahme von Torre Bela* [*The Occupation of Torre Bela*] and Francis Pisani published in 1977 a much longer text, entitled *Torre Bela On a Tous le Droit d'Avoir une Vie* [*Torre Bela We all Have the Right to Have a Life*]. These two visions are compared, and an attempt is made at explaining the differences found.

**Keywords:** 25th April, transcultural dialogue, Francis Pisani, Helga Novak, occupation, Torre Bela, utopia.

Um dos aspetos mais interessantes, e talvez menos realçados, do 25 de Abril foi a sua capacidade de gerar encontros de pessoas das mais diversas classes sociais e nacionalidades. Foi um momento de libertação de energia cívica, de consciencialização política e de mobilização e, também, de diálogo transcultural. A ocupação da herdade da Torre Bela, propriedade dos duques de Lafões, constituiu um desses momentos; mas foi mais do que isso – foi a utopia da construção de uma vida melhor. Daí o lugar quase icónico que ocupa no contexto da reforma agrária portuguesa.

A Torre Bela é uma propriedade localizada na freguesia de Manique do Intendente, no concelho de Azambuja, cuja dimensão – 1.700 hectares – é quase inédita no Ribatejo. As imagens iniciais do filme do realizador alemão Thomas Harlan, dedicado à Torre Bela, deixam adivinhar a imensidão da propriedade.

Embora a legalização tenha ocorrido apenas em 1976, a Torre Bela constituiu-se em cooperativa agrícola no dia 23 de Abril de 1975, dia da sua ocupação. O número inicial de cooperadores era de quarenta e cinco, residentes nas aldeias vizinhas de Maçussa e Manique do Intendente. De acordo com os estatutos, a sua denominação oficial era Cooperativa Agrícola Popular da Torre Bela.

Pode dizer-se que as condições específicas da ocupação da Torre Bela cedo a transformaram num *case study*. Voluntários de várias nacionalidades estiveram lá, e alguns deixaram o seu testemunho escrito ou filmado. Testemunhos que representam percepções diversas, como é o caso da escritora alemã Helga M. Novak (1935-2013) e do jornalista francês e professor universitário Francis Pisani (1942-).

Novak e Pisani viveram alguns meses na Torre Bela, em 1975. Helga Novak, pseudónimo de Maria Karlsdottir, publicou em 1976 a obra *Die Landnahme von Torre Bela* [*A Ocupação da Torre Bela*], um texto de 63 páginas. Francis Pisani publicou em 1977 um texto bastante mais extenso, com cerca de 330 páginas, intitulado *Torre Bela. On a Tous le Droit d'Avoir une Vie* [*Torre Bela Todos Temos Direito a Ter uma Vida*], editado em português em 1978. O título deste artigo – “Torre Bela e a ‘Utopia Louca de uma Vida Melhor’” – é devedor da obra de Pisani.



Figura 1. Helga M. Novak

A narrativa de Novak apresenta um olhar feminino no meio de uma revolução essencialmente masculina, como realça Sofia Baptista (2008) no seu estudo sobre a obra de Novak dedicada à Torre Bela. Novak vem claramente à procura de uma experiência revolucionária, mas também de paz interior e, enquanto registo das suas experiências quotidianas, esta obra está formalmente próxima do diário como sub-género literário. Nesse sentido, além de narradora, Novak é protagonista.

A obra de Pisani, por seu lado, tem um cariz marcadamente jornalístico. No entanto, certos trechos revelam uma inesperada qualidade literária, do mesmo modo que diversas passagens da obra de Novak assumem

claramente um teor documental. Embora apresentem olhares diferentes, une-os o sonho da construção da justiça social e da igualdade. No entanto, “o quinhão de esperança” [“der Klumpen Hoffnung”] a que Novak se refere num poema de 1966 intitulado “Bekanntnis” [“Confissão”] (Ulmer, 2014), e que a trouxe a Portugal em 1975, acabou por se desvanecer e se transformar numa visão mais desencantada da ocupação da Torre Bela do que a de Pisani.

Pode mesmo dizer-se que a experiência portuguesa de Novak representou a sua despedida da crença na possibilidade da construção de um sistema sócio-político justo. Inicialmente fascinada pela possibilidade da construção do socialismo na jovem República Democrática Alemã (RDA), cedo assumiu uma atitude crítica face ao regime comunista. A sua expulsão do país em 1966 leva-a a iniciar uma vida errante por vários países da Europa à procura do socialismo perdido, chegando a Portugal em 1975. Na coletânea de contos, *Palisaden*, publicada em 1980, e que em grande parte reflete a sua experiência pessoal entre os anos de 1967 e 1975, já se encontram sinais do desencanto futuro. A título de exemplo, considere-se o seu micro conto “Arbeitnehmer – Arbeitgeber” [“Empregado – Patrão”], em que propõe uma inversão original do significado deste binómio, mas ao mesmo tempo pressente-se uma atitude pessimista: “Aquele a quem pertence a fábrica de congelados, recebe o meu trabalho (...). Eu, que nada tenho, dou-lhe o meu trabalho. Ele é quem recebe tabalho. Quem dá trabalho, sou eu.” [“Dem das Gefrierhaus gehört, der nimmt meine Arbeit. (...) Ich, da mir nichts gehört, gebe ihm meine Arbeit. Er ist der Arbeitnehmer. Der Arbeitgeber bin ich.”] (Novak, 1980: 7) Por outras palavras: quem dá trabalho é o trabalhador, não o patrão. Sinal praticamente inequívoco do progressivo desencanto político de Novak é o facto de, a partir dos anos 80, se refugiar quase por completo na relação com a natureza.

A obra de Novak sobre a ocupação da Torre Bela é composta por 54 pequenos capítulos de diferentes tipologias textuais, que vão desde notícias de jornais, entrevistas, cartas, contos, até uma receita de bacalhau. No seu conjunto, compõem cenas, instantâneos da experiência portuguesa da autora em geral, dado que alguns textos se referem a acontecimentos políticos não diretamente ligados à cooperativa. A estrutura narrativa, fragmentada e não linear, realça a forte subjetividade que marca toda a obra. No entanto, o carácter impressionista e fragmentário da narração não afeta a coesão geral do texto, apelando antes à capacidade de montagem do próprio leitor, como observa Sofia Baptista (2008: 99). O apelo à participação ativa do leitor, não só na interpretação, mas também na construção do próprio texto, constitui uma das originalidades desta obra.

Na primeira parte, são descritos os espaços e as etapas da ocupação. Logo no início, Novak faz uma breve descrição da propriedade e do edifício principal, com mais de vinte quartos, sem esquecer a referência ao muro de cerca de 20 km de extensão que circunda a propriedade. Nos comportamentos tímidos e deferentes dos cooperadores no seu contacto com os espaços do palácio, anteriormente pertencente aos duques – “para quem cuidam as mulheres desta sala [a antiga sala do duque], como se não fosse delas?” [“Für wen pflegen die Frauen dieses Zimmer, als wäre es nicht ihr eigenes?”] (Novak, 1976: 8) –, Novak vê o reflexo do antigo domínio feudal, da opressão antiga, mas também a dificuldade de as mentalidades assumirem a mudança, porque “as leis não escritas ficam gravadas mais fundo” [“ungeschriebene Gesetze prägen sich tiefer ein”] (*idem*: 13). Reconhece, no entanto, que, aos poucos, as mentalidades estão a mudar: “E lentamente se quebra a tábua que lhes tapa os olhos e onde estão as leis que não são escritas.” [“Und langsam zersplittert das Brett vom Kopf, auf dem die ungeschriebenen Gesetze stehen.”] (*Idem*: 13) Com estes comentários, a autora leva o leitor a refletir sobre a possibilidade da coexistência, quase paradoxal, mas real, entre atitudes de grande ousadia (ato de ocupação) e de hesitação em assumir, no período subsequente, a alteração das relações sociais e políticas.

O corte com o passado é dificultado pelo modo como foram produzidas, e reproduzidas, as estratégias de dominação ao longo do tempo. Um dos exemplos dessas estratégias de exploração e, principalmente, de submissão dos trabalhadores, levadas a cabo pelo antigo patrão, é dado na referência à forma de pagamento pelo trabalho, a qual incluía a distribuição ao dia de cinco litros de vinho por cada trabalhador: “Todos os dias cinco litros de vinho, e quem quisesse podia receber mais.” [“Jeden Tag fünf Liter Wein, wer mehr haben wollte, konnte es kriegen.”] (*Idem*: 12) Para Novak, tratava-se de ação deliberada: “Era planeado. Uma pessoa perturbada não se revolta, nem ergue barricadas.” [“Es war geplant. Ein zerstörter Mensch rebelliert nicht und klettert auf keine Barrikade mehr.”] (*Idem*: 12) A distribuição de vinho é, pois, vista como um exemplo de dominação ideológica.

Desde o início, o empenhamento político de Novak é, pois, notório – ela é inequivocamente a favor da ocupação das terras porque, como afirma, “por um lado, na Torre Bela as terras estavam ao abandono, por outro, nas aldeias à volta, a percentagem de trabalhadores desempregados subia para cerca de sessenta por cento.” [“Einerseits lagen in Torrebela (sic) die Ländereien brach und verwilderten, andererseits stieg in den umliegenden Dörfern der Anteil der arbeitslosen Landbevölkerung auf ungefähr sechzig Prozent.”] (*Idem*: 9) O quase abandono da produção agrícola por parte dos antigos proprietários é

referido como um fator a favor da ocupação. Exemplificando, Novak compara a produção de azeite em 1954 (trinta e três mil litros) com a do ano de 1973 (1.500 litros) para concluir que as terras estavam a produzir muito abaixo das suas possibilidades, o que seria um argumento a favor da sua ocupação.

Novak descreve o trabalho árduo no campo, no qual se envolve, e que lhe suscita a seguinte dúvida, aliás partilhada por Pisani, sobre o futuro do projeto: “Quem os colherá [os frutos]? Os antigos proprietários, ou os novos?” [“Wer bringt sie ein? Die vormaligen Herren oder die neuen?”] (*Idem*: 11) A figura da pergunta retórica é recorrente nesta obra e está muitas vezes relacionada com as incertezas, não só em relação ao futuro do projeto particular da Torre Bela, mas também em relação a todo o processo revolucionário em curso no país.

A dúvida, mesmo pessimismo, quanto ao futuro da Torre Bela exprime-se sobretudo através de uma atitude crítica em relação à realidade concreta da vida na cooperativa. Essa visão mais cética pode ter raízes culturais. As críticas à falta de método e de organização do trabalho, ao alcoolismo, conservadorismo, mesmo machismo, dos homens, mas também ao conformismo das mulheres (*idem*: 46, 60), traduzem a diferença cultural, intelectual e mental entre o mundo (germânico) da autora e o mundo rural português. Esse abismo cultural desempenhou um papel importante e foi agravado pela barreira linguística. Novak tem consciência do choque cultural no seu todo. Referindo-se aos cooperadores, diz: “Eles não nos conhecem. Nós não compreendemos a língua deles.” [“Sie kennen uns nicht. Wir verstehen ihre Sprache nicht.”] (*Idem*: 28) De facto, Novak raras vezes se refere aos cooperadores pelos seus nomes; quase sempre é usada a terceira pessoa do plural “eles” [“sie”]. Por vezes, também recorre a pronomes indefinidos, como “um” [“einer”], ou locuções pronominais indefinidas, como “um outro”, “um terceiro” [“ein anderer”, “ein Dritter”] (*idem*: 20). No entanto, quando se refere ao trabalho realizado em conjunto, Novak usa a primeira pessoa do plural “nós” [“wir”] (*idem*: 20). Vontade de pertença, apesar de tudo?

Este distanciamento e incompreensão, de índole linguística e cultural, parecem ter afetado a sua avaliação política. Novak pressentia que o “quinhão de esperança” que esperava encontrar em Portugal se estava a esfumar. Observa-se uma discrepância entre as suas expectativas em relação à revolução portuguesa (e aos revolucionários) e a realidade que descreve. Wilson Faustino, por exemplo, líder da ocupação e personagem polémica, mas popular, no texto de Pisani, é aqui descrito negativamente; é o “camarada W.”, muito criticado pelas atitudes “burguesas” como, por exemplo, fumar um charuto após o jantar num restaurante de Lisboa:

A seguir o camarada W. assobia ao empregado de mesa para lhe trazer uma caixa de charutos. Pega neste e naquele e apalpa-os até que, piscando o olho, leva um à boca. Os camponeses olham admirados e tossicam em sinal de aprovação. [Anschließend pfeift der Genosse W. dem Kellner und läßt sich ein Kästchen Zigarren bringen. Er nimmt diese und jene und tastet sie ab, bis er sich zwinkernd eine in den Mund steckt. Die Bauern machen Stielaugen und hüsteln anerkennend.] (*Idem*: 44)

Apesar da desilusão revolucionária, Novak vê Portugal como um lugar de liberdade, em oposição ao autoritarismo controlador da RDA: “Conheci muitas casas destas [ocupadas], mas em nenhuma me detive e encontrei a minha paz como nesta, mesmo que por pouco tempo.” [“Ich habe viele solcher Häuser gekannt, doch in keinem habe ich wie hier, wenn auch kurzfristig, innegehalten und meinen Frieden gemacht.”] (*Idem*: 34)

A alusão nesta frase às suas viagens em busca de paz sugere que a experiência portuguesa de Novak pode ser vista como tendo sido indelevelmente influenciada pelo que Izabella Surynt, no seu estudo “Leben als Exil. Zum Schaffen von Helga M. Novak” [“A vida como exílio. A propósito da obra de Helga M. Novak”], chama “problemática da ‘Heimat’” [pátria] na obra de Novak. O exílio forçado ou auto-imposto da autora e a perda da nacionalidade alemã oriental estão presentes na sua obra na ideia da perda, negação da pátria, e a sua busca *versus* encontro. Este sentimento de não pertença cria uma dinâmica de inquietação que é um ponto de partida para uma luta com o mundo e consigo própria. Essa experiência de exílio está patente na forma insubmissa e até angustiada como Novak faz a recomposição literária da sua experiência portuguesa.

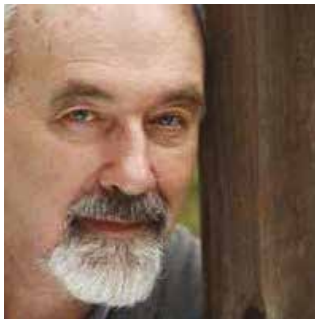


Figura 2. Francis Pisani (2013)



Debrucemo-nos de seguida sobre o outro livro que relata igualmente, embora de modo bastante diferente, a experiência da ocupação da herdade de Torre Bela vivida *in loco* por um estrangeiro, designadamente o volume *Torre Bela. Todos Temos Direito a Ter uma Vida* (1977), da autoria do jornalista francês Francis Pisani.<sup>[1]</sup>

Pouco tempo antes da sua chegada a Portugal em 1975, o autor tinha viajado pela América Latina (Argentina, Brasil, Chile, Cuba, Venezuela), tendo sido correspondente do jornal *Le Monde Diplomatique*, entre outros. É, porventura, esse contacto prévio com gentes e culturas (com forte componente campesina) da América do Sul que lhe proporciona a disponibilidade intelectual para interpretar a experiência vivida na Torre Bela como algo de positivo, independentemente do desfecho final. O facto de falar português fluentemente (além de outras línguas) pode, também, ter facilitado a ligação afetiva ao projeto e às pessoas, o que não se observa em Novak.

Ao mesmo tempo, porém, perpassa a sua obra sobre a Torre Bela o interesse pela aplicação do critério jornalístico de pluralidade de pontos de vista. Essa preocupação é visível no estilo quase fílmico de alguns trechos mas também, por exemplo, na tentativa – frustrada – de ouvir os “senhores da Torre Bela”: “Teria gostado de lhes dar a palavra neste livro. Paciência.” (Pisani, 1977: 93)

O subtítulo da obra – *Todos Temos Direito a Ter uma Vida* – traduz a interpretação do autor acerca do significado mais profundo da ocupação daquelas terras: a Torre Bela representa a busca de dignidade humana, a afirmação de como os mais pobres podem aspirar ao respeito e à dignidade. Logo no início da obra, Pisani descreve assim os cooperadores:

As caras estão inexpressivas, após uma noite de sono. Não barbeadas, marcadas pela miséria, estragadas pelo álcool, a sua beleza vem da energia que se lê nos seus traços como nos seus olhares. Sente-se uma tensão extrema nestes trabalhadores agrícolas: ontem era para se defenderem dos golpes do patrão; hoje para vencer e criar novas condições de vida. (*Idem*: 27)

---

1 | Jornalista, conferencista e professor, é detentor de vários diplomas académicos, entre eles o de Doutor em Estudos Latino-Americanos/Ciências Políticas pela Universidade da Sorbonne, Paris. Tem-se dedicado, desde a década de 1990, à investigação das relações entre o jornalismo e a sociedade da informação. Nesse âmbito, tem participado em conferências e seminários e lecionado cursos sobre jornalismo e os novos media em várias universidades, nomeadamente na Universidade Ibero-Americana (México, 1999), Universidade de Stanford (2003) e Universidade da Califórnia, em Berkeley (2004). Cf. informações disponíveis em <http://francispisani.net/a-propos> (consultado em 21/07/2014).

O autor realça uma das opções do projeto: o facto de desde o início terem sido escolhidos para integrarem a nova cooperativa “os mais pobres de entre nós”, como conta Wilson Faustino, “aqueles que eram apenas trabalhadores rurais, que não tinham tido nunca outro trabalho na vida. Aqueles que tinham mais dificuldade em arranjar trabalho, que não tinham emprego há muito tempo.” (*Idem*: 83)

Outra opção, a opção pelo poder popular, significava que a produção e a repartição do produto deviam estar nas mãos dos trabalhadores, eles mesmos (*idem*: 130), conforme salienta o autor, e ela implicava a autonomia em relação a todas as forças políticas organizadas, incluindo os partidos políticos de esquerda. Para o autor, estas opções constituem a originalidade e a força do projeto da Torre Bela – a oportunidade de verificar se era possível transformar a vida dos mais deserdados, dar-lhe um sentido de libertação que também, numa espécie de efeito sinédoque, abrangesse todos os que de algum modo vivessem o projeto.

Mas estas escolhas são também fonte de incertezas e dificuldades. Talvez por isso, Pisani se refira à Torre Bela várias vezes como uma “experiência” (*idem*: 117). A opção pelos mais desfavorecidos – juntamente com a sua miséria afetiva, fraqueza física, analfabetismo e alcoolismo – implicou a consciência de que eram também os que tinham menos consciência política, capacidade técnica e de organização.

A opção pelo poder popular traduziu-se na falta de apoio político e num certo isolamento, que é simbolizado pelo muro que circunda a quinta e a que o autor dedica um capítulo inteiro: até à ocupação, o muro fazia perfeito sentido, dado que a Torre Bela era essencialmente uma reserva de caça. Após a ocupação, tornou-se o símbolo da separação entre os cooperantes e as populações vizinhas. Era também uma metáfora da realidade inescapável, das dificuldades enfrentadas pelos cooperadores para vencerem as batalhas que tinham assumido.

Os vários problemas – alcoolismo, desorganização, baixa capacidade técnica – são descritos sem rodeios, mas a tônica é posta nas vitórias alcançadas. A forma como Pisani descreve a primeira reunião da comissão de trabalhadores a que assistiu (18 de Agosto) é ilustrativa da sua atitude positiva. Ao mesmo tempo que nota a falta de produtividade: “serão necessárias duas manhãs inteiras de reuniões desta comissão de trabalhadores para que a ideia de que é preciso e possível planificar os trabalhos agrícolas seja de facto aceite”, realça as pequenas vitórias: apesar de lenta, a discussão progride e ela constitui a “prática quotidiana do poder popular.” (*Idem*: 235)

Conforme referido acima, um dos aspetos distintivos da ocupação da Torre Bela foi o interesse e a solidariedade que suscitou. Pisani refere o apelo ao trabalho voluntário dos operários de Lisboa, a ligação com as comissões de trabalhadores ou de bairro, com os regimentos revolucionários da capital [Polícia Militar], o recurso ao dinheiro vindo do estrangeiro [Alemanha, França e Itália], e a vinda em número importante de “turistas revolucionários.” (*Idem*: 116; 218-23)

De entre as pessoas vindas do exterior, Pisani destaca a figura de Camilo Mortágua. Ele é claramente um dos protagonistas desta narrativa, daí a recorrência de expressões como “Camilo diz”, “Camilo fala frequentemente de ...”, “Camilo reconhecia ...”. Ex-dirigente da LUAR [Liga de União e Acção Revolucionária], Camilo foi, para Pisani, quem deu “coerência ao projeto”. Ele é apresentado como alguém que defende convictamente a ideia de poder popular como cerne do projeto e que percebe que a organização do poder popular também passa pela criação de estruturas de vida comunitária. Daí, a batalha pelo refeitório que, simbolicamente, foi a forma encontrada para “recriar o espírito colectivo, dar nova alma ao nosso combate.” (*Idem*: 125)

Pisani entrevista-o longamente em Agosto de 1975 (*idem*: 123-32), entrevista que Novak também transcreve, embora de forma mais sintética (Novak, 1976: 14-8). Os problemas iniciais da Torre Bela são expostos de forma clara e incisiva:

Na noite da minha chegada (princípio de Julho), quase que me fui embora outra vez, encontrei uma situação ainda pior do que aquela que eu esperava. (...) A comissão de trabalhadores nunca se reunia, nenhuma regra de trabalho tinha sido fixada, (...) não havia limites para o vinho. A chave da adega estava ao alcance de toda a gente. Cada um trazia a sua côdea e comia-a no seu canto. (...) No fim do dia estavam todos bêbados porque podiam beber à vontade. (*Idem*: 124)

Camilo é apresentado como um “quadro revolucionário” que tem consciência da sua posição privilegiada na cooperativa porque tem tempo para pensar e porque tem influência, talvez maior do que desejaria. Na entrevista reconhece: “Durante todo este período, pressionado pelas circunstâncias, eu usei a minha influência, mais do que aquilo que eu queria.” (*Idem*: 125)

É através do retrato feito por Camilo da “experiência” da Torre Bela que a ligação afetiva de Pisani ao projeto se torna mais evidente. A capacidade de dar um sentido ao projeto, de definir as suas linhas gerais, que marcam o papel de Camilo na Torre Bela cunham, também, a visão de Pisani. Para Camilo, a Torre Bela não é uma “ilha de socialismo”, uma comunidade fechada sobre si mesma,

como acontece em várias cooperativas espalhadas pela Europa. A Torre Bela é outra coisa. Daí, a importância da relação com o exterior para o sucesso do projeto. Ele afirma mesmo que se eles não conseguirem “passar os muros que cercam a Torre Bela (...) esta experiência está condenada.” (*Idem*: 131)

No final da entrevista, as palavras de Camilo – “eu acho que o coração deve empenhar-se para que as coisas tenham um sentido” (*idem*: 132) – fazem lembrar a própria relação de Pisani com a Torre Bela. É essa relação que lhe permite, no final, fazer um balanço positivo. Para o jornalista estrangeiro, foi a capacidade de sonhar e de unir o sonho à realidade, que deu sentido e força àquela comunidade para lutar por uma vida melhor. Exemplifica: sem a ambição de construir a barragem para irrigar metade da cooperativa, sem a construção do refeitório, sem o desenvolvimento da criação de gado, sem esta utopia quotidiana, “sem a utopia louca de uma vida melhor” (*idem*: 343), como, onde e por quê haveriam os cooperadores de encontrar motivação para a luta? A revolução da Torre Bela foi, portanto, a luta pela criação de um espírito de comunidade; foi a criação de um personagem coletivo – a cooperativa.

Sem ilusões acerca da capacidade do sistema capitalista de assimilar este tipo de experiências, é ainda Camilo quem diz as palavras decisivas: “A Torre Bela pode ser recuperável, mas o que conta é que os homens que participam nesta experiência não o sejam. Julgo que em grande parte conseguimos isso.” (*Idem*: 344) Pisani concretiza: “Mesmo que a cooperativa desapareça, nunca mais aceitarão fazer o que um deles conta: curvar a espinha para que os filhos do duque subam para o cavalo servindo-se das costas como de um escadote!” (*Idem*: 344)

Se para a comunidade local a experiência da Torre Bela significou a concretização de um passo importante rumo à emancipação política e social do indivíduo num país em vias de se democratizar, para os de fora, como a cidadã alemã Helga Novak e o cidadão francês Francis Pisani, a Torre Bela, para além de representar um fenómeno de índole essencialmente sociopolítica, configurou-se também como uma espécie de libertação metafísica. Assim, não obstante comungar intensamente dos ideais subjacentes ao projeto coletivo, Pisani denota ter a clara consciência de ser um viajante, um forasteiro a quem é dada a possibilidade de viver por momentos uma harmonia catártica:

Na minha opinião, esta esperança [a “utopia louca de uma vida melhor”] encontrava-se concretizada na Torre Bela. Sempre que aí voltava, qualquer que fosse a hora do dia ou da noite, a passagem pela floresta, entre o primeiro portão que marcava a entrada nessas terras libertadas e o segundo que marcava

a entrada na zona de habitação, produzia em mim uma espécie de filtragem. Durante cerca de quatro quilómetros (...), todo o peso, todas as precipitações da cidade caíam de um golpe. Como poderiam elas resistir à vista das corças e dos esquilos que quase sempre o viajante tem possibilidade de cruzar? À medida que entrava, começava a respirar. Torre Bela era a vida. (*Idem*: 214)

Conforme já foi exposto atrás, também Helga Novak, ainda que num tom menos otimista do que o de Pisani, revela estar bem consciente da sua condição de viajante. Ao contrário do viandante francês, que experiencia nas florestas da herdade uma espécie de epifania libertadora, a narradora alemã mostra-se mais sóbria e cética. Ela autoconfigura-se, subliminarmente, como uma errante eterna em busca duma paz consigo e com o mundo que teve oportunidade de experienciar, mas apenas de modo efêmero, nesta sua breve passagem por um país em vias de transição para a democracia, transição essa que se consubstanciaria de forma simbólica no projeto coletivo da Torre Bela.

A modo de epílogo, refira-se que a própria Cooperativa Agrícola Popular da Torre Bela teve, também ela, uma vida muito efémera, pois foi entregue aos duques de Lafões em 1982, no âmbito da chamada Lei Barreto.

## Referências

- BAPTISTA, Sofia (2008), *Die Landnahme von Torre Bela (1976), de Helga M. Novak: O Olhar de uma Escritora Alemã sobre a Revolução de Abril*, Cadernos do CIEG, nº 30, Faculdade de Letras da Universidade de Coimbra, Coimbra, MinervaCoimbra.
- NOVAK, Helga (1976), *Die Landnahme von Torre Bela*, Berlim, Rotbuch Verlag.
- NOVAK, Helga (1980), *Palisaden. Erzählungen 1967-1975*, Darmstadt e Neuwied, Hermann Luchterhand Verlag.
- PISANI, Francis (1977), *Torre Bela Todos Temos Direito a Ter uma Vida*, trad. Aura Amaral e F. Pereira Marques, Coimbra, Centelha.
- PISANI, Francis, disponível em <http://francispisani.net/a-propos>, consultado em 21/07/2014.
- SURYNT, Izabella (c2009), 'Leben als Exil. Zum Schaffen von Helga M. Novak', em *Deutsch-deutsches Literaturexil. Schriftstellerinnen und Schriftsteller aus der DDR in der Bundesrepublik*, editado por Walter Schmitz and Jörg Bernig, Dresden, Thelem, pp. 173-87.
- ULMER, Konstantin (2014), "Ungebunden, ungehorsam, ungezügelt. Zum Leben und Werk der Dichterin Helga M. Novak", em: *Deutschland Archiv Online*, 07.03.2014, Link: <http://www.bpb.de/180114>.

[Submetido em 15 de junho de 2014 e aceite para publicação em 3 de julho de 2014]

# PERCEÇÕES DA REVOLUÇÃO DOS CRAVOS NA IMPRENSA ALEMÃ

OS EXEMPLOS DE *DIE ZEIT* (RFA) E *NEUES  
DEUTSCHLAND* (RDA) DO 25 DE ABRIL DE 1974  
ATÉ À DEMISSÃO DE SPÍNOLA

Thomas Weißmann

thomas.weissmann@phil.tu-chemnitz.de\*

Este artigo pretende contribuir para a análise da cobertura mediática da Revolução dos Cravos nas “duas Alemanhas”, i.e. na República Federal da Alemanha (RFA) e na República Democrática Alemã (RDA). Serão apresentados e discutidos artigos dos jornais *Die Zeit* e *Neues Deutschland* publicados entre o dia 25 de abril e a demissão do Presidente Spínola em setembro de 1974. Através das imagens veiculadas por essas reportagens, serão abordadas as políticas externas de ambos os estados alemães. Uma vez que o golpe militar em Lisboa foi uma surpresa para os observadores políticos, demonstrar-se-á que a sua mediatização pela imprensa da RFA e da RDA adquiriu uma certa importância em relação à adoção das futuras linhas de orientação das respetivas políticas externas. Os artigos escolhidos refletem, por um lado, as inquietações e esperanças nas duas Alemanhas por exemplo em relação à questão colonial ou no que diz respeito ao processo de democratização, e, por outro, explicam as diferentes posições políticas e as notórias dificuldades na análise dos acontecimentos em Lisboa. Portanto, a Revolução dos Cravos não só serve como exemplo para se perceber as ligações que existem entre o fenómeno da mediatização e os interesses ao nível da política externa, mas também permite perspetivar a primeira fase da Revolução através da comparação da sua cobertura por jornais oriundos de ambos os lados da Cortina de Ferro, ou seja, de sistemas políticos não só diferentes como também rivais.

**Palavras-chave:** Revolução dos Cravos – Mediatização – República Federal da Alemanha – República Democrática Alemã

\* Thomas Weißmann, Technische Universität Chemnitz (Alemanha), Instituto de Estudos Europeus.

The article aims to analyze the media coverage of the Carnation Revolution in the two German States. Articles of the German newspapers *Die Zeit* and *Neues Deutschland* between 25<sup>th</sup> of April and Spínola's Resignation in the end of September will be analyzed in the frame of the political agenda of both German states. Considering the fact that the military overthrow in Lisbon came by surprise for external political observers, the media coverage gain importance in the analyses of foreign policy towards the new Portuguese situation. Furthermore, the media coverage is a case in point to understand how difficult it was for foreign reporters to relate to the Portuguese situation in 1974. Besides, the comparison of two German newspapers on both sides of the Iron Curtain offers some interesting side view on the Carnation Revolution, especially on the colonial question and the beginning of the democratic process.

**Keywords:** Carnation Revolution – Media – Federal Republic of Germany – German Democratic Republic

## Introdução

Os meios de comunicação apresentam-nos diferentes leituras dum acontecimento, o que demonstra haver sempre diversos pontos de vista que variam, entre outras predisposições, conforme a posição política do observador. A Revolução dos Cravos não foi exceção e mereceu a atenção dos meios de comunicação internacionais<sup>[1]</sup> que, nas suas narrativas dos factos, refletiam as forças políticas mais influentes e as posições geopolíticas dos diferentes países. Assim, este artigo aspira a identificar interesses políticos das “duas Alemanhas”, isto é da República Federal da Alemanha (RFA) e da República Democrática Alemã (RDA), através da análise das reportagens publicadas na imprensa escrita de maior impacto em ambos os lados, nomeadamente em *Die Zeit* na RFA e em *Neues Deutschland* na RDA.

O semanário *Die Zeit* foi escolhido devido ao facto de este jornal se situar no centro-esquerda do espectro político alemão.<sup>[2]</sup> Por consequência, o *Die Zeit* reflete subliminarmente as posições políticas do governo alemão da RFA de então que, na altura, era constituído por uma coligação entre o Partido Social-democrata Alemão (SPD) e o Partido Democrático

---

1 Sobre o impacto da Revolução dos Cravos na imprensa internacional ver, por exemplo, Viera/Mónico (2014) e Mesquita/Rebêlo (1994).

2 Todos os artigos deste jornal estão gratuitamente disponíveis na internet, o que permite ao leitor interessado um acesso fácil a esse tipo de publicações. Ver por exemplo o arquivo dos artigos do ano 1974: <http://www.zeit.de/1974/index>.

Liberal da Alemanha (FDP).<sup>[3]</sup> No caso da RDA, as ligações entre os artigos no jornal escolhido *Neues Deutschland*<sup>[4]</sup> e as posições políticas do partido que governava a RDA, o Partido Socialista Unificado da Alemanha (SED), são manifestamente mais fortes e, por isso, mais evidentes, já que o *Neues Deutschland* era o jornal oficial do partido que controlava os média com os instrumentos de um centralismo dito democrático.<sup>[5]</sup>

Os artigos aqui em análise debruçam-se fundamentalmente sobre dois assuntos. Primeiro, a cobertura mediática do golpe militar e da questão colonial e, em segundo lugar, o tratamento dado à política interior portuguesa e ao Movimento das Forças Armadas (MFA) nos referidos jornais. Tentaremos destacar posições políticas das “duas Alemanhas” através das imagens selecionadas, da linguagem e das referências intertextuais nos dois jornais escolhidos. Para uma análise profunda da cobertura mediática, não pode ser negligenciado o contexto específico<sup>[6]</sup> dos anos setenta, ou seja, o âmbito da Guerra Fria e a política de “Détente”, que influenciava a política das “duas Alemanhas” na altura. As imagens veiculadas nos referidos jornais visam clarificar como estes dois países se posicionavam politicamente face à Revolução dos Cravos, posições essas que também podem ser consideradas como um teste para a política de “Détente” na Europa. Além disso, adotar-se-á uma perspetiva que leva igualmente em consideração a relação triangular RFA – Portugal – RDA, porque a RFA e a RDA também observaram mutuamente as ações políticas e económicas dos estados do outro lado da Cortina de Ferro. Assim, proceder-se-á primeiro a uma breve apresentação das linhas principais da política externa dos dois Estados alemães nos anos 70, com destaque para as respetivas relações com Portugal.

## 1. Portugal nas relações externas das duas Alemanhas

Em dezembro de 1972, a RFA e a RDA assinavam um tratado fundamental (“Grundlagenvertrag”) que pode ser considerado a cimeira da

3 Também seria possível escolher os jornais diários *Frankfurter Allgemeine* ou *Frankfurter Rundschau* para compará-los e apresentar as reportagens de um jornal situado mais no lado direito do campo político na RFA (*Frankfurter Allgemeine*). Contudo, o *Frankfurter Allgemeine* não reflete as posições políticas do governo como é o caso de *Die Zeit* que publicou vários artigos durante o período escolhido da análise, o que garante um certo valor de comparação.

4 Na internet, há um acesso gratuito aos títulos e às primeiras linhas de artigos. Ver: <http://www.nd-archiv.de>.

5 Para os instrumentos de controlo dos média na RDA, ver Meyen/Fiedler (2010).

6 Para a melhor compreensão do papel do contexto na análise da cobertura mediática, ver Hartley (1995: 6).



nova “Ostpolitik” do governo de Willy Brandt.<sup>[7]</sup> Seguindo o princípio da “Mudança através da aproximação” proclamado pelo governo de maioria social-democrata, a RFA reconheceu a existência da RDA, abandonou as ideias da Doutrina de Hallstein e acabou assim oficialmente com a guerra diplomática entre os dois Estados alemães.<sup>[8]</sup> Como consequência, a RDA estabeleceu, entre 1972 e 1975, relações diplomáticas com quase todos os estados no mundo que anteriormente respeitavam a Doutrina Hallstein como principal linha de orientação da política externa da RFA e recusavam o reconhecimento diplomático da RDA.

Ainda que a guerra diplomática tivesse oficialmente terminado e não obstante a adesão de ambos os estados à ONU em 1973, a guerra dos sistemas políticos continuou e os dois estados alemães encontravam-se na linha principal de combate. Essa luta teve uma expressão visível na política externa das duas Alemanhas e também na cobertura mediática do conflito. Apesar da política de “Detente” que dominou as ações políticas antes dos Acordos de Helsínquia em 1975, a Revolução dos Cravos em Portugal é uma das muitas provas de que, na verdade, a luta continuou. Face ao isolamento diplomático da RDA antes do tratado fundamental, é porém de destacar que a RDA intensificou já nos anos sessenta o seu apoio aos movimentos de libertação no ultramar português.<sup>[9]</sup>

Por sua vez, a RFA foi aliado do Estado Novo no seio da NATO e tinha uma relação forte com o império colonial português, vendeu armas e cooperou economicamente com o regime na metrópole e no ultramar.<sup>[10]</sup> Após a tomada de posse de Willy Brandt como chanceler federal, em 1969, a RFA ainda mantinha laços fortes com o regime de Marcelo Caetano, apesar de ter a consciência de que o regime colonial não tinha qualquer futuro e não obstante ter prestado apoio à oposição, nomeadamente através do Instituto Alemão em Lisboa e ao grupo de Mário Soares que fundou, em 1973, o

---

7 Outros tratados que fazem parte da “Ostpolitik” haviam sido assinados em 1970 entre a RFA e União Soviética, entre a RFA e a Polónia e, em 1971, seguira-se um tratado dos aliados sobre o estatuto de Berlim ocidental. Para uma visão mais ampla da “Ostpolitik”, ver Fink/Schaefer (2009).

8 Através do tratado com os três aliados ocidentais assinado em 1954/55, a RFA ganhou soberania política e considerou-se o único Estado alemão democraticamente legitimado. Para isolar a RDA, a assim chamada “Ostzone” (Zona do Leste), a RFA aplicou a doutrina de Hallstein considerando relações diplomáticas entre terceiros estados e a RDA como atos internacionais contra a RFA. Por exemplo em 1957, a RFA rompeu os laços diplomáticas com a Jugoslávia por essa ter reconhecido a RDA. Ver, a este respeito, Kilian (2001).

9 No Arquivo federal da RFA e no arquivo do Ministério Alemão das Relações Exteriores, ambos situados em Berlim, existe um vasto espólio de pastas que documenta o apoio da RDA ao PAIGC em Guiné-Bissau, à FRELIMO em Moçambique e ao MPLA em Angola.

10 Ver Fonseca (2007).

Partido Socialista (PS) em Bad Münstereifel, na RFA.<sup>[11]</sup> Perante esta ambiguidade, a posição da RFA não pode ser determinada tão facilmente como a da RDA, que qualificou o regime português como um sistema claramente fascista, alegadamente baseado no colonialismo e na exploração dos trabalhadores. A RDA designou a ajuda da RFA a Portugal duma política neocolonialista e imperialista. Por consequência, a RDA podia apresentar-se no palco mundial como a “melhor Alemanha” que estava a apoiar os povos oprimidos do mundo, em vez de criar novas estruturas do neocolonialismo, tal como a RFA o estaria a fazer.

Mas mesmo que Portugal tivesse constado da agenda da política externa de ambos os estados alemães, certo é que o golpe de estado de 25 de abril foi manifestamente uma surpresa, quer para a RFA quer para a RDA<sup>[12]</sup> e teve lugar numa altura em que ambas as Alemanhas estavam ocupadas com a resolução de outros problemas. Enquanto a RFA se encontrava numa grave crise política interna,<sup>[13]</sup> a RDA ainda estava plenamente concentrada na reorganização do seu crescente aparelho diplomático, que desde 1972 sofrera uma certa intensificação. Perante essa secundarização de Portugal nas suas políticas externas, os dois estados alemães tiveram posteriormente problemas notórios no que dizia respeito à avaliação das posições políticas do MFA e ao julgamento da política interna portuguesa. Segundo o boletim político da Embaixada da RFA em Portugal referente ao ano de 1974, não era possível constatar nem prever um desenvolvimento politicamente estável, estar-se-ia a formar um agrupamento político anticomunista e Portugal estaria à beira de um ano político de 1975 muito conturbado.<sup>[14]</sup> Neste documento oficial, não é clara a estratégia política pretendida afirmando-se que “Portugal é para a RFA, para a NATO, para a comunidade Europeia e para as nações aliadas na Europa ocidental um problema difícil de perceber e tratar.”<sup>[15]</sup>

---

11 Rui Lopes (2011) analisou, na sua tese de doutoramento, a ambiguidade da política da RFA na era do marcelismo.

12 Ver Ana Mónica Fonseca (2009) que revelou, num artigo sobre as relações RFA – Portugal entre 1974 e 1976, que o PS informou os seus parceiros alemães de que uma oposição militar estava a formar-se, porém apenas para o período entre o 25 de abril e outubro de 1974. Fonseca também não constata uma política claramente definida da RFA em Portugal.

13 No dia 24 de abril de 1974, o espião da RDA na chancelaria da RFA, Günter Guillaume, foi desvendado. Como consequência, Willy Brandt apresentou a sua demissão de chanceler da RFA no dia 7 de maio de 1974. Sobre este assunto, ver Schreiber (2003).

14 PA AA Zwischenarchiv 110241: Kurzfassung des politischen Jahresberichtes 1974.

15 Ibid.

Também na RDA, não houve uma estratégia claramente definida em relação a como tratar do “problema português” e na historiografia existem poucas e divergentes opiniões relativamente ao posicionamento da RDA face à Revolução dos Cravos. Por exemplo, o politólogo Gerhard Wettig, um observador especializado da política soviética, defendia que a União Soviética não queria arriscar “uma segunda crise de Cuba em Portugal” que podia perturbar o desejado processo da “Détente” na Europa.<sup>[16]</sup> Assim, os soviéticos teriam travado algumas ambições da RDA que alegadamente visavam provocar uma certa agitação em Portugal. Por sua vez, o jornalista Tilo Wagner destacou, num artigo publicado em 2006, que a RDA teria ultrapassado as posições acauteladas da União Soviética ao apoiar o Partido Comunista Português (PCP).<sup>[17]</sup> É certo que, sem o pleno conhecimento das pastas dos arquivos soviéticos, é difícil avaliar qual dessas duas posições se aproximará mais da verdade histórica, mas é acertado reconhecer que a política da União Soviética foi, sem dúvida, determinante para a política externa da RDA. Nas referidas pastas do *Bundesarchiv* encontram-se assinalados os objetivos da RDA em Portugal depois de 25 de Abril de 1974, designadamente: intensificar os contactos oficiais e os contactos com as organizações democráticas, desenvolver o comércio, agitação político-propagandística e, finalmente, apresentar a RDA como referência cultural e desportiva.<sup>[18]</sup>

Apesar das relações Portugal – RDA relativas ao período aqui em análise extravasarem o objeto do presente artigo, constituindo pois um campo de investigação que carece ainda de estudos mais aprofundados, no que diz respeito a uma (re)avaliação da primeira fase da Revolução dos Cravos, constata-se que nos artigos do *Neues Deutschland* podem ser identificados vestígios e pistas interessantes, entre outros, para uma melhor compreensão da política do PCP durante o processo revolucionário. Relativamente a este assunto, podemos recorrer aqui a um artigo de Jörg Seidel sobre a cobertura da Revolução dos Cravos no jornal *Neues Deutschland*. Nesse breve ensaio destaca-se a importância da ideologia que, como é evidente, teria transparecido de forma manifesta nas reportagens.<sup>[19]</sup> Perante a necessidade de se

---

16 Cf. Wettig (1976: 101).

17 Ver Wagner (2006).

18 BA DY30/12959, Zusammenarbeit der SED mit Parteien und Organisationen in Portugal. Segundo esses registos, as relações diplomáticas foram estabelecidas em junho 1974 e pouco a pouco foram realizados os outros pontos da agenda através de um contrato de comércio de 1974 e com a fundação de uma associação amizade Portugal-RDA em dezembro de 1974.

19 Seidel (2011) tenta apresentar as interferências políticas na cobertura pelo *Neues Deutschland*, mas a sua argumentação não convence, desde logo porque afirma que o *Neues Deutschland*

ultrapassar este tipo de abordagem demasiadamente redutor, de seguida, concentremo-nos, portanto, numa crítica comparativa das imagens veiculadas nos dois jornais *Neues Deutschland* e *Die Zeit* que representam duas ideologias distintas.

## 2. O golpe militar, a questão colonial e o General Spínola.

Por coincidência e, como é óbvio, ainda sem nenhuma ideia do que, precisamente nesse mesmo dia de 25 de abril de 1974, estava a acontecer em Lisboa, o semanário *Die Zeit* publicou um artigo sobre a resistência crescente da igreja católica portuguesa contra a política colonial do regime. O autor do artigo qualifica Marcelo Caetano como um ditador com um poder cada vez mais enfraquecido, enquanto a influência da igreja pareceria intensificar-se.<sup>[20]</sup> O primeiro artigo sobre os acontecimentos revolucionários em Lisboa apareceu na semana seguinte e trata do assunto das colónias dando destaque ao impacto do livro *Portugal e o futuro* da autoria do General António de Spínola. Este primeiro artigo já reflete portanto uma posição política da RFA, que será preponderante no primeiro ano pós-revolucionário, designadamente a sua concordância com a exigência de eleições livres para uma assembleia constituinte, que deveriam ter lugar no prazo máximo dum ano, tal como foi prometido por Spínola, pela JSN e garantido pelo Programa do MFA.<sup>[21]</sup>

Por sua vez, a primeira referência no jornal diário *Neues Deutschland* aparece logo no dia 26 de abril. Nesse artigo fala-se do golpe militar e do facto de os oficiais rebeldes terem entregado o poder a uma Junta de Salvação Nacional (JSN). Contrariamente ao primeiro artigo no jornal *Die Zeit*, que igualou a JSN e Spínola como os principais organizadores do golpe, *Neues Deutschland* apresenta uma posição algo divergente mencionando também que Mário Soares teria igualmente concordado com os

---

publicou o primeiro artigo sobre a Revolução em Portugal só no dia 6 de maio de 1974, supostamente para ter mais tempo para analisar a situação em Portugal. No entanto, facto é que o primeiro artigo foi logo publicado no dia 26 de abril de 1974 e o SED não podia ter interesse em esconder este acontecimento, uma vez que a população da RDA já podia saber dos acontecimentos através dos média da RFA, como a rádio, cujo sinal também era captado também no território da RDA, ou mesmo pela TV ocidental que, apesar de oficialmente proibida, a maioria dos habitantes da RDA recebia por antena.

20 Autor desconhecido (1974), “Gefährlicher Gegner”, *Die Zeit*, 25/04/74.

21 Autor desconhecido (1974), “General Spinola verspricht den Portugiesen Freiheit”, *Die Zeit*, 02/05/74.

objetivos da JSN que incluíam eleições livres.<sup>[22]</sup> Um dia mais tarde, *Neues Deutschland* dedicou-se sobretudo ao tema da desastrosa guerra colonial que teria arruinado o país mais pobre da Europa e sido a causa primordial do golpe militar. Neste artigo, há a destacar dois aspetos interessantes relativos à avaliação por parte dos media.<sup>[23]</sup> Primeiro foi citado o escritor Urbano Tavares Rodrigues, que consideraria Spínola como uma alternativa dentro do próprio regime agora caído. As ideias de Spínola de um “Commonwealth Português” contrariavam assim o interesse da RDA numa descolonização total. Já nos primeiros artigos em *Neues Deutschland* pode ser constado um certo desconforto relativamente a Spínola, o que também explica a referência, no primeiro artigo, a Mário Soares, que é apresentado como aliado futuro de Spínola. A visita de Agostinho Neto a Berlim Leste, no dia 8 de maio de 1974, é um reflexo claro da posição da RDA relativamente à questão colonial. Neto foi acolhido como um chefe de Estado pelo então presidente da RDA, Willi Stoph,<sup>[24]</sup> que garantiu a solidariedade e firmeza da RDA na luta contra o colonialismo e o neocolonialismo. No seu discurso oficial, Stoph afirmou que os acontecimentos em Portugal foram uma declaração de bancarrota do imperialismo.<sup>[25]</sup>

O segundo aspeto a realçar no artigo de 27 de abril de 1974 em *Neues Deutschland* é a desqualificação da política da RFA com recurso a uma citação de um artigo do jornal da Alemanha ocidental “Die Welt” de 22 de março do mesmo ano. A RFA é aí apresentada como amiga da ultradireita do antigo regime que preferia um Portugal pobre e oprimido mas em posse de Angola e Moçambique, um país colonialista que seria da maior importância para a NATO em termos geoestratégicos.<sup>[26]</sup>

Num artigo a propósito das negociações em Londres com o PAIGC sobre a independência da Guiné-Bissau, que incluíam, segundo o PAIGC, o território do Cabo Verde, o Jornal *Die Zeit* referenciou igualmente os interesses da NATO nas colónias portuguesas em África.<sup>[27]</sup> Também nas

22 Autor desconhecido (1974), “Portugiesisches Militär stürzte Diktator Caetano”, *Neues Deutschland*, 26/04/75, p.7.

23 Steiniger, Klaus (1974), “Sturz der Clique Caetanos – Eine neue Lage in Portugal”, *Neues Deutschland*, 27/04/74, p.6.

24 Stoph foi presidente do conselho do estado da RDA. Segundo a constituição da RDA, Stoph era o chefe de estado supremo, se bem que na realidade o verdadeiro “número um” tenha sido Erich Honecker na sua função de secretário geral do comité central do SED.

25 Autor desconhecido (1974), “Solidarisch mit dem Kampf des Volkes von Angola”, *Neues Deutschland*, 09/05/74, p.1.

26 Ibid.

27 Autor desconhecido (1974), “Noch keine Lösung”, *Die Zeit*, 07/06/74.

reportagens sobre a constituição do primeiro governo provisório, *Die Zeit* considera a resolução do problema da descolonização como o dever principal de Spínola: Como encontrar um compromisso entre os colonos portugueses e os interesses económicos, por um lado, e, por outro, os interesses dos movimentos de libertação que exigiam uma descolonização total?<sup>[28]</sup> Dois meses mais tarde, em agosto de 1974, *Die Zeit* avalia a ideia de Spínola de um “Commonwealth português” como ação falhada.<sup>[29]</sup> Enquanto Spínola tinha sido apresentado anteriormente como fator de estabilização no processo revolucionário, a partir do verão desse ano, a imagem projetada do General Spínola denota uma notória perda de credibilidade. No artigo “Sombras sobre o futuro de Spínola”, a crise política que provocou a demissão do primeiro governo provisório é apresentada como uma derrota de Spínola que teria cometido outros erros na fase inicial do segundo governo provisório.<sup>[30]</sup> Depois da demissão de Spínola, *Die Zeit* caracterizou-o como um aristocrata teatral e despótico, incapaz de abandonar as suas ligações ao regime derrotado.<sup>[31]</sup> Sob esta perspectiva, pode-se considerar que este semanário da RFA analisou a situação política considerando que Portugal tinha arriscado com Spínola um regresso a um sistema fascista. Relativamente a Spínola, é ainda importante mencionar outra divergência de opinião nos média alemães. Esta figura assume um papel muito importante nas reportagens de *Die Zeit*, enquanto o *Neues Deutschland* se dedica mais a outros aspetos da situação portuguesa até à queda de Spínola em setembro de 1974, que foi apresentada como derrota do fascismo e que mostraria que a luta entre Democracia e Ditadura ainda não estaria decidida.<sup>[32]</sup>

Antes de analisarmos de que forma a política interior portuguesa foi mediatizada pelos dois jornais e quais terão sido os objetivos políticos que o motivaram, falta ainda apresentar um aspeto relativamente à cobertura feita diretamente a seguir ao dia 25 de Abril. Quer o *Neues Deutschland*, quer o *Die Zeit* informaram os leitores sobre as características do antigo regime. A par com a questão colonial, são focadas sobretudo as práticas da DGS/PIDE.<sup>[33]</sup> Sobre esse assunto, *Neues Deutschland* publicou dois artigos,

---

28 Bieber, Horst (1974), “General Spínola im Test”, *Die Zeit*, 23/05/74.

29 Autor desconhecido (1974), “Schwerster Sieg”, *Die Zeit*, 01/08/74.

30 Jaenecke, Heinrich (1974), “Schatten über Spinolas Zukunft”, *Die Zeit*, 08/08/74.

31 Gerhardt, Robert (1974), „Es geht auch ohne Spinola“, *Die Zeit*, 10/10/74.

32 Schmahl, Frank (1974), “Verschwörung abgewehrt”, *Neues Deutschland*, 30/09/74, p.5.

33 Direção Geral de Segurança, anteriormente Polícia Internacional da Defesa do Estado.

respetivamente nos dias 23 de maio<sup>[34]</sup> e 1 de junho de 1974.<sup>[35]</sup> O primeiro artigo refere o trabalho de uma nova comissão que estaria a investigar os crimes da PIDE e, no segundo, o correspondente de *Neues Deutschland*, Klaus Steiniger, apresenta as suas impressões de uma visita à fortaleza de Caxias.<sup>[36]</sup> É inquestionável que o *Neues Deutschland* e os líderes da RDA tinham um interesse evidente em mostrar a brutalidade de um sistema fascista cujos alvos tinham sido sobretudo comunistas. Face a esta descrição das práticas violentas da PIDE, seria de ponderar a questão, a que aqui obviamente não se poderá responder, se estes artigos não terão feito pensar os leitores que também na RDA existia um Ministério de Segurança do Estado (MFS/*Stasi*), um instrumento estatal que usava métodos de opressão e silenciamento semelhantes.

E também o *Die Zeit* abordou esta temática publicando um artigo do escritor José Cardoso Pires que visitou, juntamente com o então diretor do Instituto Alemão em Lisboa, Curt Meyer-Clason, a sede principal da PIDE em Lisboa no dia 27 de abril de 1974.<sup>[37]</sup> Enquanto o *Neues Deutschland* se debruça principalmente sobre práticas de violência concreta da PIDE e o sofrimento dos presos políticos, o artigo de José Cardoso Pires dedica-se ao impacto mais genérico da PIDE na sociedade portuguesa que teria sido mantida em silêncio durante 48 anos. Ao contrário dos artigos e dos livros de Klaus Steiniger, que visam uma condenação geral de todos os instrumentos repressivos do antigo regime, Pires apresenta no seu artigo também uma ideia da justiça democrática que teria que incluir o perdão, para não se agir ao mesmo nível da PIDE e dos seus métodos punitivos.<sup>[38]</sup>

---

34 Schmah, Frank (1974), “Erschütternde Aussagen in Lissabon. Komitee untersucht die Verbrechen der Caetano Geheimpolizei“, *Neues Deutschland*, 23/05/74, p.7.

35 Steiniger, Klaus (1974), “Wo gestern noch die PIDE wütete.“, *Neues Deutschland*, 01/06/74, p.16.

36 Klaus Steiniger foi enviado a Portugal no dia 13 de maio de 1974. Em 1982, ele publicou as suas experiências feitas em Portugal no livro *Portugal. Traum und Tag*. O Livro foi reeditado em 2011 com o título *Chronist der Nelkenrevolution* e serve como excelente referência de um observador político da situação em Portugal entre 1974 e 1982. Tendo mantido vários contactos com os oficiais do MFA e militantes importantes do PCR, Steiniger consegue nos seus livros esboçar uma imagem bastante precisa, ainda que determinada por um cunho claramente ideológico, da política interior de Portugal de então.

37 No seu livro *Portugiesische Tagebücher*, Meyer-Clason dedica um capítulo a esta visita. Em 2013, o livro foi finalmente editado em português, o que mostra a importância dos testemunhos de Meyer Clason no que concerne a uma melhor compreensão do Marcelismo e da Revolução dos Cravos. Ver Meyer-Clason (1979: 269-272).

38 Pires, José Cardoso (1974), “Mit Nelke und Gewehr“, *Die Zeit*, 16/05/74.

### 3. O que acontece em Portugal? O posicionamento dos média alemães

O golpe de Estado do 25 de Abril foi inquestionavelmente uma surpresa para os observadores políticos internacionais, sobretudo porque o regime de Marcelo Caetano passava para o interior e exterior uma imagem de estabilidade, apesar das suas fraquezas reais. Assim, é evidente, como afirmou Klaus Steiniger no seu artigo de 27 de abril de 1974, que quase nenhum destes observadores foi capaz de interpretar imediatamente os acontecimentos em Portugal.<sup>[39]</sup> Como aqui já pudemos constatar, as primeiras reportagens esforçaram-se por fornecer aos leitores da RFA e da RDA um retrato do regime deposto, o Estado Novo, que incluía o problema da guerra colonial e da PIDE. Nas reportagens de *Die Zeit*, o papel do General Spínola adquiriu uma fulcral importância, fazendo dele o principal protagonista dos acontecimentos, enquanto o *Neues Deutschland* se focou imediatamente no papel do proletariado na vitória sobre o fascismo. No dia 4 de maio de 1974, o *Neues Deutschland* publicou dois telegramas de Erich Honecker a Álvaro Cunhal e a Mário Soares, nos quais enviava saudações fraternas e desejava ao povo português as maiores felicidades na continuação da luta contra o fascismo.<sup>[40]</sup> No mesmo dia, Klaus Steiniger comentou a situação atual em Portugal acentuando a importância da formação imediata de um governo provisório que incluísse obrigatoriamente todas as forças antifascistas, como o PCP, o PS e o Movimento Democrático Eleitoral (MDE).<sup>[41]</sup> Neste caso, o *Neues Deutschland* reflete exatamente a posição política do Comité Central do SED que desejava uma participação do PCP no governo sabendo que isso evitaria um regresso reacionário ao fascismo no meio político e garantiria igualmente uma aceleração do visado processo de descolonização.

Nos meses que se seguiram, Steiniger atribui nas suas reportagens sobre a política interna em Portugal um papel fundamental ao PCP. Steiniger cita Álvaro Cunhal, que exige a constituição de um governo composto por todas as forças democráticas,<sup>[42]</sup> e refere-se também à ideia do

39 Steiniger, Klaus (1974), "Sturz der Clique Caetanos – Eine neue Lage in Portugal", *Neues Deutschland*, 27/04/74, p.6.

40 Honecker, Erich (1974), "Telegramm an die Portugiesische Kommunistische Partei", *Neues Deutschland*, 04/05/74, p.1. Honecker, Erich (1974), "Telegramm an die Sozialistische Partei Portugals", *Neues Deutschland*, 04/05/74, p.1.

41 Steiniger, Klaus (1974), "Portugal, Zehn Tage nach dem Sturz des Blutregimes", *Neues Deutschland*, 04/05/74, p.6.

42 Ibid.



PCP de construir uma frente democrática para impossibilitar um regresso dos fascistas.<sup>[43]</sup> A formação do segundo governo provisório é apresentada como uma vitória do povo porque o PCP teria conseguido alcançar mais influência.<sup>[44]</sup> O *Neues Deutschland* usou igualmente documentos oficiais do PCP, como foi o caso no dia 1 de junho de 1974, quando publicou um artigo do jornal *Avante*. Este artigo referia os perigos das greves injustificadas como elementos que favoreciam ações extremas à direita e à esquerda. Sob esta perspetiva, as reportagens do *Neues Deutschland* também podem servir como referência no que diz respeito à avaliação do papel do PCP durante a primeira fase do processo revolucionário, situação que Raquel Varela (2011: 23) classificou como “uma política de contenção das reivindicações dos trabalhadores.”

Num artigo em *Die Zeit*, na sua edição do dia 20 de junho de 1974, as greves e as exigências de subida dos salários são apresentadas aos leitores da Alemanha ocidental como cravos com espinhos, nomeadamente para empresas alemãs em Portugal como Bayer, Hoechst, Siemens e Schering.<sup>[45]</sup> Assim, a cobertura mediática por parte da Alemanha ocidental reflete o medo de que os interesses económicos da RFA em Portugal pudessem então ser ameaçadas pelo processo revolucionário em Portugal. Em consequência, a queda do primeiro governo provisório aparece como uma crescente influência do MFA, cujos membros foram descritos, num artigo em *Die Zeit*, como aliados do PCP e contaminados pelas ideias alegadamente confusas do socialismo. No mesmo artigo, o autor mostra-se cético relativamente ao futuro de Portugal considerando que tudo seria possível, desde uma ditadura de direita ou esquerda a uma democracia pluralista que os desconhecidos e jovens oficiais do MFA teriam prometido.<sup>[46]</sup>

Mas nas reportagens em *Die Zeit* pode ser igualmente identificado um tom mais compreensivo face aos problemas dos governos provisórios. Depois de 48 anos de ditadura, seria perfeitamente normal que a população não tivesse a devida experiência do funcionamento de uma democracia e que, por conseguinte, a almejada democratização devesse ser encarada com um processo gradual. Por isso, seria compreensível que as greves e as reivindicações salariais não exprimissem nada mais do que um desejo legítimo e

---

43 Steiniger, Klaus (1974), “Portugals Kommunisten für feste demokratische Front“, *Neues Deutschland*, 22/05/74, p.6.

44 Steiniger Klaus (1974), “Größeren Spielraum für Kräfte des Volkes Portugals“, *Neues Deutschland*, 24/05/74, p.6.

45 Moser, Carsten (1974), “Nelken mit Dornen“, *Die Zeit*, 20.6.74.

46 Ibid.

justificado dum futuro melhor.<sup>[47]</sup> A cobertura mediática em *Die Zeit* oscila assim entre o medo e a esperança face aos acontecimentos em Portugal, o que reflete as ambiguidades no posicionamento político da RFA.

Da mesma maneira, o *Neues Deutschland* teve inicialmente problemas na avaliação da política interna portuguesa, nomeadamente em relação aos objetivos do MFA. Enquanto na RFA crescia o ceticismo relativamente aos desenvolvimentos em Portugal, na RDA parece que ia aumentando a confiança. Os artigos publicados depois da queda do primeiro governo provisório demonstram-no de forma bastante clara. No dia 11 de julho de 1974, o *Neues Deutschland* tomou uma posição inquestionavelmente favorável ao programa do MFA, concordou com a entrada dos oficiais no segundo governo provisório e exigiu que a via democrática iniciada no 25 de Abril fosse cumprida.<sup>[48]</sup> No dia 8 de agosto de 1974, o *Neues Deutschland* apoiou o lema dum unidade “Povo-Forças Armadas”<sup>[49]</sup> e concordou com a declaração do novo Primeiro Ministro Vasco Gonçalves sobre os problemas económicos que impediriam novas subidas dos salários.<sup>[50]</sup> Seguindo os princípios do Marxismo-Leninismo, o *Neues Deutschland* responsabilizou os monopólios internacionais pela crise económica que teria sido provocada com o intuito de travar as ambições das forças democráticas em Portugal.<sup>[51]</sup> Finalmente, o *Neues Deutschland* considerou a demissão de Spínola uma vitória consagrada da unidade antifascista na luta ainda não decidida entre democracia e reação.<sup>[52]</sup>

## Conclusões

Com a queda de Spínola acabou uma primeira etapa no processo revolucionário em Portugal. A substituição de Spínola por Costa Gomes, que foi considerado, em *Die Zeit*, como garante estabilizador, causou nas reportagens desse semanário da RFA uma mistura de opiniões. Por um lado, as repor-

---

47 Jaenecke, Heinrich (1974), “Schatten über Spinolas Zukunft“, *Die Zeit*, 08/08/74.

48 Schmahl, Frank (1974), “Provisorische Regierung entspricht Volksinteressen“, *Neues Deutschland*, 11/07/74, p.7.

49 Steiniger, Klaus (1974), “Portugal 15 Wochen nach dem 25. April“, *Neues Deutschland*, 08/08/74, p.6.

50 Schmahl, Frank (1974), “Vasco Gonçalves: Schritte gegen das faschistische Erbe sind notwendig“, *Neues Deutschland*, 01/08/74, p.7.

51 Steiniger Klaus (1974), “Multinationale Konzerne bedrohen Portugals Freiheit“, *Neues Deutschland*, 23/08/74, p.6.

52 Steiniger, Klaus (1974), “Bedeutender Sieg der antifaschistischen Einheit“, *Neues Deutschland*, 01/10/74, p.6.

tagens não só mostram uma certa inquietação perante a possibilidade de Portugal estar no caminho para um sistema incompatível com os valores do resto da Europa ocidental. Por outro, é visível uma certa compreensão em relação ao desejo dos portugueses de alcançarem rapidamente um futuro melhor que também poderia ser realizado sem o General Spínola.

Os artigos e as reportagens aqui analisados refletem as posições políticas das duas Alemanhas relativamente à política colonial, às dificuldades na análise do golpe de estado e ao julgamento das posições políticas do MFA. No entanto, esta primeira fase é notoriamente marcada pelos problemas de avaliação da situação em Portugal. Nos primeiros artigos publicados de ambos os lados da Cortina de Ferro imediatamente depois do golpe, são de realçar algumas semelhanças que, à primeira vista, não deixam de surpreender. Ambos os jornais dedicam-se modo geral à herança do Estado Novo, concentrando-se sobretudo nas temáticas da guerra colonial e das práticas repressivas da PIDE. Uma diferença existe no facto de na cobertura mediática de *Neues Deutschland* o processo de descolonização ser apresentado como única opção, ao passo que a representação dessa problemática em *Die Zeit* reflete preocupações políticas de uma descolonização incontrollada.

A comparação das reportagens em *Die Zeit* e *Neues Deutschland* revela que, enquanto no semanário ocidental o ceticismo face à situação em Portugal foi crescendo, no diário da Alemanha de Leste foi aumentando a esperança.

Numa perspetiva triangular RDA-Portugal-RFA, é necessário a sublinhar que *Die Zeit* não faz qualquer referência à RDA, ao passo que o *Neues Deutschland* desqualificou a política da RFA de acordo com a ideologia do Marxismo-Leninismo, como neocolonialista, imperialista e perpetuadora das forças reacionárias em Portugal. Portanto, o caso da cobertura mediática dos acontecimentos do “abril português” mostra mais uma vez que a RDA seguia de perto as ações da RFA, mas que a RFA, por sua vez, ignorava a RDA – ou fazia de conta que a ignorava – sempre que era possível.

Em suma, pode-se considerar que, em relação ao período aqui analisado da Revolução dos Cravos, se denota a falta de uma política claramente delineada por parte das duas Alemanhas, o que é mais notório no caso da RFA. Mas os média consubstanciavam então uma ajuda para avaliar o caso difícil de Portugal e já refletiam, em certa medida, posições políticas que pouco depois viriam a ser importantes, por exemplo aquelas adotadas durante “o verão quente” de 1975, sobretudo respeitantes ao campo da economia, às eleições para a assembleia constituinte no dia 25 de abril de 1975

ou, no caso de *Neues Deutschland*, à necessidade de uma aliança “Povo-MFA”.

Ainda que uma análise da mediatização do “verão quente” e as ligações à política externa das duas Alemanhas pudesse certamente levar a revelações interessantes sobre o PREC, até porque nesta altura as posições políticas dos dois estados alemães parecem mais determinadas e ainda mais divergentes do que no período aqui focado, um trabalho desse género extravasaria o âmbito deste breve estudo. Mesmo assim, é possível concluir que nesta fase inicial da revolução a cobertura nos dois jornais apresentados é na maioria dos casos marcada, apesar das diferenças ideológicas, por um motivo comum: uma certa simpatia para com um povo que, durante quase meio século, fora oprimido, tanto na “Metrópole” como no “Ultramár”.

## Fontes e Literatura

### Jornais:

#### *Neues Deutschland*

Autor desconhecido (1974), “Portugiesisches Militär stürzte Diktator Caetano”, *Neues Deutschland*, 26/04/74, p.7.

Autor desconhecido (1974), “Solidarisch mit dem Kampf des Volkes von Angola”, *Neues Deutschland*, 09/05/74, p.1.

HONECKER, Erich (1974), “Telegramm an die Portugiesische Kommunistische Partei”, *Neues Deutschland*, 04/05/74, p.1.

HONECKER, Erich (1974), “Telegramm an die Sozialistische Partei Portugals”, *Neues Deutschland*, 04/05/74, p.1.

SCHMAHL, Frank (1974), “Erschütternde Aussagen in Lissabon. Komitee untersucht die Verbrechen der Caetano Geheimpolizei”, *Neues Deutschland*, 23/05/74, p.7.

SCHMAHL, Frank (1974), “Provisorische Regierung entspricht Volksinteressen”, *Neues Deutschland*, 11/07/74, p.7.

SCHMAHL, Frank (1974), “Vasco Gonçalves: Schritte gegen das faschistische Erbe sind notwendig”, *Neues Deutschland*, 01/08/74, p.7.

SCHMAHL, Frank (1974), “Verschwörung abgewehrt”, *Neues Deutschland*, 30/09/74, p.5.

STEINIGER, Klaus (1974), “Bedeutender Sieg der antifaschistischen Einheit”, *Neues Deutschland*, 01/10/74, p.6.

STEINIGER, Klaus (1974), “Größeren Spielraum für Kräfte des Volkes Portugals”, *Neues Deutschland*, 24/05/74, p.6.

STEINIGER, Klaus (1974), “Multinationale Konzerne bedrohen Portugals Freiheit”, *Neues Deutschland*, 23/08/74, p.6.

- STEINIGER, Klaus (1974), "Portugal 15 Wochen nach dem 25. April", *Neues Deutschland*, 08/08/74, p.6.
- STEINIGER, Klaus (1974), "Portugals Kommunisten für feste demokratische Front", *Neues Deutschland*, 22/05/74, p.6.
- STEINIGER, Klaus (1974), "Portugal, Zehn Tage nach dem Sturz des Blutregimes", *Neues Deutschland*, 04/05/74, p.6.
- STEINIGER, Klaus (1974), "Sturz der Clique Caetanos – Eine neue Lage in Portugal", *Neues Deutschland*, 27/04/74, p.6.
- STEINIGER, Klaus (1974), "Wo gestern noch die PIDE wütete", *Neues Deutschland*, 01/06/74, p.16.

### *Die Zeit*

- Autor desconhecido (1974), "Gefährlicher Gegner", *Die Zeit*, 25/04/74, disponível em <http://www.zeit.de/1974/18/gefaehrlicher-gegner>, consultado em 01/06/2014.
- Autor desconhecido (1974), "General Spínola verspricht den Portugiesen Freiheit", *Die Zeit*, 02/05/74, disponível em <http://www.zeit.de/1974/19/general-spinola-verspricht-den-portugiesen-freiheit>, consultado em 01/06/2014.
- Autor desconhecido (1974), "Noch keine Lösung", *Die Zeit*, 07/06/74, disponível em <http://www.zeit.de/1974/24/noch-keine-loesung>, consultado em 01/06/2014.
- Autor desconhecido (1974), "Schwerster Sieg", *Die Zeit*, 01/08/74, disponível em <http://www.zeit.de/1974/32/schwerster-sieg>, consultado em 01/06/2014.
- BIEBER, Horst (1974), "General Spínola im Test", *Die Zeit*, 23/05/74, disponível em <http://www.zeit.de/1974/22/general-spinola-im-test>, consultado em 01/06/2014.
- GERHARDT, Robert (1974), "Es geht auch ohne Spínola", *Die Zeit*, 10/10/74, disponível em <http://www.zeit.de/1974/42/es-geht-auch-ohne-spinola>, consultado em 01/06/2014.
- JAENECKE, Heinrich (1974), "Schatten über Spínolas Zukunft", *Die Zeit*, 08/08/74, disponível em <http://www.zeit.de/1974/33/schatten-ueber-spinolas-zukunft>, consultado em 01/06/2014.
- MOSER, Carsten (1974), "Nelken mit Dornen", *Die Zeit*, 20/06/74, disponível em <http://www.zeit.de/1974/26/nelken-mit-dornen>, consultado em 01/06/2014.
- PIRES, José Cardoso (1974), "Mit Nelke und Gewehr", *Die Zeit*, 16/05/74, disponível em <http://www.diezeit.de/1974/21/mit-nelke-und-gewehr>, consultado em 01/06/2014.

### **Literatura**

- FINK, Carole & SCHAEFER, Bernd (ed.) (2009), *Ostpolitik, 1969–1974. European and Global Responses*, Cambridge, University Press.
- FONSECA, Ana Mónica (2007), *A Força das Armas: o apoio da República Federal da Alemanha ao Estado Novo (1958-1968)*. Lisboa, Instituto Diplomático.

- FONSECA, Ana Mónica (2009), “The Federal Republic of Germany and the Portuguese Transition to Democracy (1974-1976)”, *Journal of European Integration History*, n.º 15 (1), disponível em [http://www.ipri.pt/publicacoes/working\\_paper/pdf/AMFonseca\\_JEIH\\_2009](http://www.ipri.pt/publicacoes/working_paper/pdf/AMFonseca_JEIH_2009), pp. 35-56, consultado em 01/06/2014.
- HARTLEY, John (1995), *Understanding the News. Studies in Culture and Communication*, Londres, Routledge.
- KILIAN, Werner (2001), *Die Hallstein Doktrin. Der diplomatische Krieg zwischen der BRD und der DDR 1955-1973, aus den Akten der beiden Außenministerien*, Berlim, Duncker und Humblot.
- LOPES, Rui (2011), *Between Cold War and colonial wars: the making of West German policy towards the Portuguese dictatorship, 1968-1974*, tese de doutoramento, The London School of Economics and Political Science (LSE), disponível em <http://etheses.lse.ac.uk/359/>, consultado em 01/06/2014.
- MESQUITA, Mário & REBELO, José (Ed.) (1994), *O 25 de abril nos Média Internacionais*, Lisboa, Edições Afrontamento.
- MEYEN, Michael & FIEDLER, Anke (2010), “Vernichtung der politischen Öffentlichkeit? Tageszeitungen und Kommunikationsstrukturen in der DDR“, in Stefan Zahlmann (ed.), *Wie im Westen nur anders. Medien in der DDR*, Berlim, pp.35-59.
- MEYER-CLASON, Curt (2013), *Diários Portugueses (1969-1976)*, Lisboa, Documenta.
- MEYER-CLASON, Curt (1979), *Portugiesische Tagebücher (1969-1976)*, Königsstein, Athenäum.
- SCHREIBER, Hermann (2003), *Kanzlersturz – Warum Willy Brandt zurücktrat*, Munique, Econ.
- SEIDEL, Jörg (2011), “The Portuguese Carnation Revolution in East-Germany’s *Neues Deutschland*”, in Teresa Pinheiro, Beata Cieszyńska, José Eduardo Franco (ed.), *Peripheral Identities : Iberia and Eastern Europe between the dictatorial past and the European present*, Varsóvia, Pearlbooks, pp. 95-106.
- STEINIGER, Klaus (2011), *Portugal im April: Chronist der Nelkenrevolution*, Heinen, Wiljo.
- STEINIGER, Klaus (1982), *Portugal. Traum und Tag*, Leipzig, Brockhaus.
- VARELA, Raquel (2011), *História do PCP na Revolução dos Cravos*, Lisboa, Bertrand.
- VIERA, Joaquim & MONICO, Reto (2014), Lisboa, *Nas Bocas do Mundo. O 25 de Abril e o PREC na imprensa internacional*, Lisboa, Edição Tinta-da-China.
- WAGNER, Tilo (2006): “Portugal e a RDA durante a <<Revolução dos Cravos>>”, *Relações Internacionais*, n.º 11, pp.79-89.
- WETTIG, Gerhard (1976), “Entspannungs- und Klassenpolitik. Das sowjetische Verhalten gegenüber Portugal“, *Beiträge zur Konfliktforschung*, n.º 1, pp. 77-136.

[Submetido em 9 de junho de 2014 e aceite para publicação em 11 de julho de 2014]



## O QUE RESTA DA REVOLUÇÃO DOS CRAVOS

Antonio Tabucchi (1943-2012)\*

Ao reviver o filme da memória, a primeira imagem da “Revolução dos Cravos” que me vem à cabeça é a do meu amigo Alexandre O’Neill, grande poeta do verso trocista cuja vida antissalazarista foi marcada por detenções, perseguições, pela apreensão do passaporte, fugas limitadas. Estamos em minha casa em Itália, a 26 de abril de 1974; no dia anterior os militares entraram em Lisboa, prenderam o Presidente do Conselho Marcelo Caetano, o seu guarda-costas e todos os agentes da polícia política, ocuparam a televisão e encerraram os aeroportos. O Alexandre encontrava-se em Genebra e devia voltar a Portugal. Apanhou um comboio e veio para minha casa. Estamos sentados à frente da televisão, o Alexandre de vez em quando salta a pés juntos e abraça as pessoas que aparecem no ecrã. A RAI está a retransmitir as imagens da televisão portuguesa, as pessoas que o Alexandre abraça estão a sair da prisão de Caxias, uma fortaleza perto de Lisboa para onde Salazar mandava “de férias” os opositores do regime. Os prisioneiros do regime tinham um ar perdido e quase incrédulo, enquanto a multidão os acolhia lançando-lhes flores. Muitos são intelectuais, escritores, artistas, ativistas políticos das várias correntes democráticas. Alguns também eu os conheço, tive o prazer de os encontrar nos meus dez anos de conhecimento de Portugal. O Alexandre chama-os pelo nome, chora, ri, dança. Eu também danço. É bom celebrar com os amigos que regressam “das férias”, ainda que apenas pela televisão. Logo que possível fomos festejar com eles

\* Artigo originalmente publicado no diário italiano *La Repubblica*, em 21 de abril de 2004, com o título “Quel che resta della rivoluzione dei garofani”. Traduzido do italiano por Bárbara Filipa Gomes Pinho (Aluna do 3º ano da licenciatura em Línguas Aplicadas, Universidade do Minho), sob a supervisão do docente Emanuele Ducrocchi.



pessoalmente. Quando tinha chegado a Portugal, dez anos antes, tinha-me deparado com um país com um sistema político que Salazar havia copiado tal e qual do Estado Corporativo de Mussolini. Um país fascista dotado de uma polícia extremamente eficiente (a PIDE, Polícia Internacional de Defesa do Estado) que nos anos trinta Salazar tinha organizado a partir do nazismo; uma censura preventiva implacável que incluía responsabilidades de alto risco para os diretores e jornalistas da imprensa, dos quais se excluía apenas os tipógrafos, chamados à corresponsabilidade em 1969 pelo delfim de Salazar, em plena guerra colonial; e as prisões apinhadas de presos políticos. Os campos de concentração, para não incomodar os poucos turistas, situavam-se nas colónias africanas, por exemplo o Tarrafal, em Cabo Verde, zona deserta e de quarenta graus à sombra, onde um dos maiores escritores da língua portuguesa, Luandino Vieira, passou quinze anos de “férias”, e que agora vive em Portugal porque a sua Angola “livre” está nas mãos dos sátrapas assustadores e muito bem vistos no Ocidente democrático. Também Mário Soares, secretário do Partido Socialista clandestino, a quem Portugal deve a ordem democrática do pós-revolução e a entrada na Comunidade Europeia, passou umas longas “férias” num campo de concentração em S. Tomé, antes de conseguir refugiar-se em França. Se Portugal se tinha esquecido da Europa, também a Europa se tinha esquecido de Portugal. Quanto aos americanos, naquele tempo não tinham a pressa que têm hoje de abater os tiranos, aliás, Franco e Salazar eram dois aliados preciosos e aos presidentes dos Estados Unidos de então nunca lhes viria à cabeça a ideia de “libertar” Lisboa ou Madrid. Os portugueses libertaram-se sozinhos. O 25 de abril de 1974, que ficou na história como “Revolução dos Cravos”, foi na realidade um golpe de estado em sentido inverso, ao contrário de todos aqueles conhecidos: as Forças Armadas insurgiram-se contra um regime totalitário para restabelecer a democracia, e esta foi a verdadeira revolução, politicamente falando. Seguiu-se também uma revolução popular, mas essa foi sobretudo uma adesão entusiasta, uma explosão de alegria coletiva, uma espécie de embriaguez de liberdade por um povo que tinha estado oprimido durante quarenta e oito anos (o fascismo português detém o recorde de duração na Europa). A euforia desta revolução propagou-se rapidamente, era contagiosa, e a partir de Lisboa alcançou, num abrir e fechar de olhos, todo o país. Porque a opressão que Portugal tinha sofrido não foi só política: fora social, cultural, antropológica, e tinha reduzido os portugueses a um povo triste e deprimido, deformando a natureza de um povo espontaneamente alegre e afável. E agora esta alegria que lhes fora negada explodia numa festa coletiva. Mas era

também a festa pelo final de uma longa guerra colonial que havia ensanguentado o Portugal do Ultramar (assim eram definidos Moçambique, Angola e Guiné), que tinha dizimado quase uma geração de portugueses (a nascida nos anos 40), que arrasara um país reduzindo-o ao luto e miséria pelo interesse dos poucos que do Ultramar recolhiam/retiravam fortunas. E dada a consciência de serem carne para canhão, e a sucessiva aquisição de uma consciência antifascista, e por fim a ideia de uma revolta contra o regime que surgiu exatamente entre os militares enviados para as colónias, pode-se dizer que paradoxalmente foi a África ainda colonial a “libertar” o país que a colonizava. A descolonização foi o primeiro problema que a Junta Militar Provisória teve de enfrentar depois destes primeiros dias de celebração popular. E outros problemas gravíssimos, de natureza social e cultural que depois da festa se apresentaram com toda a sua intensidade dramática. Sobretudo a arriscada passagem de uma gestão militar improvisada para eleições livres e uma democracia parlamentar. E, de facto, na delicada fase de transição para a democracia não faltaram momentos em que essa correu alguns perigos. Inicialmente, com a tentativa de restauração do general Spínola, refugiado com alguns partidários na Espanha ainda fascista; mais tarde, com as manobras de uma esquerda antidemocrática e soviética que ambicionava um golpe de estado como o de Praga (em 1948) ou remava em direção a aventureiros terceiro-mundismos cubanos. Os militares democráticos do 25 de abril souberam impedir ambas as tentativas: a segunda, talvez a mais traiçoeira, foi impedida com uma capacidade política extraordinária, sem recorrer à força, devido a um manifesto, chamado “Documento dos 9”, porque foi assinado por nove oficiais democráticos, que desencorajou a tentativa aventureira dos estalinistas e dos revolucionários improvisados. Concebeu-o o coronel Ernesto Melo Antunes, um oficial leal para com o seu país, um intelectual admirável que foi o garante da democracia portuguesa e um dos autores da “Revolução dos Cravos”. Gosto de o recordar nesta minha breve evocação desta época. Foi um grande e caro amigo meu e Portugal deve-lhe muito. Mas penso que todos nós devemos algo a quem viveu para tornar melhor a nossa Europa. O que resta dum facto histórico determinante para um povo é a capacidade deste permanecer na sua memória.

[Tradução submetida em 15 de junho de 2014 e aceite para publicação em 3 de setembro de 2014.]



# AS ARTISTAS E O ESPAÇO PÚBLICO NO PORTUGAL POLÍTICO *CIRCA* 1970

Márcia Oliveira\*  
(marciacoliveira@gmail.com)

Com este artigo pretende-se abordar o trabalho de algumas artistas portuguesas, como Ana Hatherly, Emília Nadal, Paula Rego e Clara Menéres, mais especificamente as suas intervenções artísticas em torno de questões macro-políticas como a ditadura, o 25 de Abril ou as transformações económicas surgidas na nova ordem política e social pós-1974. Esculturas, filmes, *assemblages*, pinturas serão postas em diálogo no sentido de traçar um quadro da produção artística no feminino em Portugal marcada por uma crescente intervenção no espaço público.

**Palavras-chave:** artes plásticas, feminismo, espaço público, Portugal

This paper will focus on the work of Portuguese women artists, namely Ana Hatherly, Emília Nadal, Paula Rego and Clara Menéres, especially their artistic interventions regarding macro-political issues such as the dictatorship, the Revolution or the economic transformations emerging from the political and social order post 1974. Sculptures, films, assemblages and paintings will be put into dialogue so as to map feminine artistic production in Portugal, which was characterized by a growing intervention in public space.

**Keywords:** visual arts, feminism, public space, Portugal

\* Márcia Oliveira é actualmente investigadora associada ao Centro de Estudos Humanísticos da Universidade do Minho.

A autora escreve de acordo com a ortografia antiga.

Com *A mulher portuguesa urbana: que mito, que realidade?*, Julieta A. Rodrigues contribuiu para a discussão lançada pelo evento proposto pela Sociedade de Belas Artes, *Artistas Portuguesas* (J. A. Rodrigues 1977), reflectindo acerca do espaço doméstico como sendo aquele que pertencia à mulher, embora notando que esta clara divisão do espaço definida pelo género encontrou uma contradição na emergente estruturação capitalista do país trazida pela Revolução e pela democracia. De facto, o acesso ao espaço público tornou-se inevitável depois de 1974, o que se manifestou também ao nível das expressões criativas. Neste sentido, a adopção de várias abordagens ao conceito de paisagem, emergentes na obra de diversas artistas, pode nortear uma reflexão em torno da nova relação entre as artistas portuguesas e o espaço público, potenciada pelo ambiente político e cultural do país, e marcada pela inscrição dos corpos, das acções e do pensamento nesse mesmo espaço público<sup>1</sup>, através da desconstrução da linguagem revolucionária através da acção do corpo no espaço (Ana Hatherly), através da ironia que confunde e questiona as construções discursivas económica e revolucionária (Emília Nadal) ou através da associação do corpo feminino à natureza (Clara Menéres). Assumidamente lançando olhares para o mundo e para o país num contexto de confrontação aberta até então impossível, várias artistas trouxeram a público e materializaram não só o seu olhar perante uma nova realidade, mas também as relações e os questionamentos que então se moviam em direcções diversas. As paisagens veiculadas esteticamente – paisagens da cidade e do corpo feminino, mas também paisagens semióticas – introduziram novos elementos e potencialidades na experiência estética da paisagem que significa a transposição para a tela de um determinado olhar sobre a realidade ou, mais concretamente, sobre a natureza. Como nota Margarida Acciaiuoli, “a História da Arte ensina-nos que a emergência da paisagem na pintura é um facto único na experiência estética da Natureza e que em nenhum outro momento surgiu alguma vez uma noção semelhante. E não há dúvida de que a qualidade abrupta da «janela» de Alberti no século XV e a extensão dela a toda a dimensão da

1 O contexto artístico do período pós-revolução em Portugal foi particularmente marcado pelas acções de rua, das quais se destaca o Mural do 10 de Junho (painel de 24 x 4,5 m), realizado colectivamente por diversos artistas do Movimento Democrático de Artistas Plásticos. Rui Mário Gonçalves e Francisco da Silva Dias destacam a proeminência das acções coletivas no período entre 1974 e 1984, fruto do ambiente e acção políticos que se manifestavam na altura. Para além do mural, destaca-se a apropriação dos muros das cidades, utilizados sobretudo como veículos de propaganda política, e a invasão do Palácio Foz, no dia 28 de Maio de 1974: “No *happening* que assim aconteceu (...) proclamou-se que «a arte fascista faz mal à vista», frase construída por Vespeira.” Rui Mário Gonçalves e Francisco da Silva Dias, *10 Anos de Artes Plásticas e Arquitectura em Portugal 1974-1984* (Lisboa: Editorial Caminho, 1985), p. 27.

tela, que o século XIX irá propor e praticar, moldaram de facto as nossas raízes mais profundas e contribuíram para que o nosso olhar perante a natureza nunca mais fosse o mesmo” (Margarida Acciaiuoli 2006: 12).

Em 1977, um desenho a lápis de cor da autoria de Emília Nadal (Lisboa, 1938), intitulado *Landscape* (48 x 66 cm), condensa esta dialética da paisagem ao transpor aquela que seria a natural e “genuína paisagem portuguesa” (o Algarve) para o rótulo de uma embalagem semelhante a tantas outras que oferecem um conteúdo pronto a digerir numa sociedade massificada. O espaço público é assim transformado numa experiência doméstica, levado para dentro de portas, através de uma representação ironizada não só da paisagem mas também do seu uso, ao mesmo tempo que, no sentido inverso, diversas acções colectivas no contexto pós-revolução levavam a expressividade individual dos artistas portugueses para a rua<sup>[2]</sup>. Para além disso, e por outro lado, Emília Nadal convoca a transformação dos meios de comunicação de massas não só em veículos de transmissão de mensagens, mas também em “janelas” alternativas à tela e ao espaço de representação da obra de arte, criando uma nova paisagem artística, visual e, sobretudo, ideológica. A publicidade em concreto é o meio abordado por Nadal, pintora de formação, através de um conjunto de obras, entre desenhos e múltiplos, nos quais surgem abordadas estas temáticas que, consonantes com a época e com as questões que o enquadramento social, político e cultural suscitavam, avançavam no sentido da sua indagação através de uma poética emergida do questionamento da própria epistemologia e hierarquia artísticas. Como nota João Pinharanda:

Os contextos históricos importam a quem deseja intervir civicamente; e é o contexto português (quer político, quer social) dos anos pós-25 de Abril que desencadeia os divertissements [sic] supostamente Pop da artista.

---

2 Enquanto o grupo ACRE (criado em 1974 pelos escultores Queiroz Ribeiro e Clara Menéres e pelo pintor Lima de Carvalho) se assumia como um grupo de guerrilha estética urbana, já o Puzzle “com actividade entre 1975 e 1980, optou por questões ligadas à função social do artista”. Alexandre Melo, *Arte e Artistas em Portugal*, p. 54. Como salienta Alexandre Melo, a actividade de artistas organizados em colectivos manifesta uma larga influência do Movimento Fluxus (fruto também do empenho do operador estético Ernesto de Sousa), sendo também “marcada pelo ambiente de festa e utopia próprio do contexto socio-político”. *Ibidem*, p. 53. Em Agosto de 1974, o Grupo Acre realizou a sua primeira acção de guerrilha urbana, realizando uma calçada da Rua do Carmo (Lisboa) composta por “uma malha de círculos de duas dimensões e cores ácidas, através das quais o grupo pretendia demarcar-se da gama cromática elegida pela maior parte dos partidos políticos da época, o vermelho e o preto”. *Anos 70 Atravessar Fronteiras* (Lisboa: Fundação Calouste Gulbenkian, 2009), p. 116. No âmbito da difusão de diversos textos que o grupo designava como “Decretos-Lei”, lançaram também a acção intitulada Diploma de Artista, distribuído na Galeria Opinião (cf. Gonçalo Couceiro, *Arte e Revolução 1974-1979*. Estudos de Arte; Lisboa: Livros Horizonte, 2004, p. 37).

Supostamente, porque a Pop já tinha internacionalmente acontecido há muito; e porque é uma ironia feita sobre (ou através da) Pop que Emília Nadal desencadeia. Do que as obras de 1976-77 são exactamente contemporâneas é do tempo revolucionário então vivido: quando, em Portugal, país afastado da Europa, houve consciência colectiva dos “pecados” da sociedade de consumo capitalista, ela quase não existia; foi exactamente a Revolução (e o seu fracasso) que permitiram instaurá-la, juntamente com a democracia política. Jogando com esta contradição (em si mesmo irónica) e com uma imagerie Pop levada a extremos caricaturais, Emília Nadal assimila a vertigem, também ela caricatural da vida política, a produtos de venda fácil e massificada, marcados pela suspeita de uma evidente falta de qualidade e fraudulenta informação (J. Pinharanda 2011: s/p).

Da mesma forma que Briony Fer refere que o construtivismo associava a individualidade ao capitalismo, logo procurando uma gramática colectiva que não fosse expressão de individualidade (Fer 1997), Emília Nadal funde uma linguagem Pop com uma problematização ideológica mais vasta, intuindo-se que o formalismo inerente a esta estratégia não se coaduna com a individualidade da artista. Embora distanciada da Pop americana, facto notado num artigo publicado por José-Augusto França no *Diário Popular*, no qual o crítico mais proeminente da época diria que “o 25 de Abril, ao pretender dar imagens ao que era ou parecia então ser a revolução, seguiu outro caminho de diferente ortodoxia bem anti-americana e muito, de novo, neo-realista” (França 1977: s/p), a pintora apresenta uma poética baseada no questionamento ideológico e na linguagem visual associada à cultura de massas, a qual nos remete para o desenhar de linhas de fuga potenciado pela arte. É, por outro lado, indesmentível que o recurso a uma estratégia de metáforização visual da linguagem publicitária através da citação de produtos de consumo, como o detergente para a roupa ou as latas de alimentos prontos a consumir, visa desconstruir o papel social inerente ao habitual destinatário de tais mensagens: a mulher remetida ao espaço físico e simbólico do lar e da família<sup>3</sup>. Assim, o espaço privado é transposto para

---

3 A norte-americana Martha Rosler construiu uma reflexão feminista a partir do contexto macropolítico com a série de foto-montagens *Bringing the War Home: House Beautiful* (1967-72), linguagem adoptada porque, como nota a própria artista, “uma montagem fotográfica rompe a noção do real utilizando material fotográfico, o que apela mais intimamente às pessoas”. Cornelia Butler (ed.), *Wack! Art and the Feminist Revolution* (Los Angeles: MOCA e MIT Press, 2007), p. 290. *Cleaning the Drapes* mostra uma dona de casa a aspirar os cortinados, por detrás dos quais surge uma cena de campo de batalha; em *First Lady* a autora utiliza a mesma estratégia de montagem para mostrar, em primeiro plano, uma fotografia oficial da primeira-dama norte-americana Nancy Reagan no ambiente doméstico, no qual se encontra disposta,

o espaço público, ao passo que Ana Hatherly, com as suas *Descolagens da Cidade*, vai transpor a acção colectiva do espaço aberto (dos muros transformados em telas pela Revolução de Abril) para o espaço aparentemente confinado da moldura e da exposição.

*Landscape* integra um conjunto de obras, desenhos e múltiplos, reunidos sob o título genérico de *Embalagens para Conteúdos Imaginários e Liofilizados* datados de 1977, as quais oferecem uma série de capacidades prontas a consumir: *slogans* políticos (‘el pueblo unido jamás será vencido’ é um dos exemplos), actividades e objectos, paisagens, folclore, tecnocracia, desporto, turismo, cultura literária, poemas (épicos, saudosistas ou patrióticos, ópera, e arte, obviamente). Estes *slogans* são ‘doutrinários’, ideológicos, como se expressa com clareza em *Skop* (objecto com pintura sobre madeira de 1979), “detergente ideológico para todos os programas de lavagem ao cérebro”, ou *Mulher Ideal*, objecto da mesma índole deste *Skop*. No decorrer deste projecto, segundo a própria artista “foi a caixa (o espaço contido) e a relação com o seu conteúdo imaginário que motivaram a proposta como atitude poética, portanto estética” (Nadal 1980: s/p). Neste sentido, o diálogo estabelecido entre objecto, corpo e mensagem manifesta-se de forma premente, efeito potenciado pelas grandes dimensões das obras. Comunicação e representação, mas também uma problematização do desejo no contexto de uma sociedade de consumo, emergente no pós-25 de Abril, são, então, termos centrais neste conjunto de obras de Emília Nadal, numa altura em que “o agenciamento feminino, aparentemente, se reduzia à escolha daquilo que queria comprar” (Nochlin 2010: 15).

Se a representação, nesta altura, é questionada a partir do corpo da mulher e da sua sexualidade nas obras escultóricas de Clara Menéres, Emília Nadal explora a construção cultural e visual dessas representações que são veiculadas por linguagens adstritas à cultura popular e de massas para empreender a construção da sua poética visual. Esta, diríamos, assume-se como particularmente interessante e original no contexto artístico português:

Mais do que uma «mise en boîte» de uma civilização, hoje universal, pareceu-me também urgente denunciar a corrupção da imagem ao serviço do desejo transformado em necessidade, bem como desmontar um processo tecnicamente sofisticado de condicionamento dos indivíduos e das massas, oculto sob a inocente designação de «comunicação visual».

---

por cima da lareira, uma moldura cuja pintura foi substituída pela imagem de uma vítima (mulher) baleada.



Tornou-se-me então necessário utilizar os mesmos processos para destruir o próprio conceito de embalagem, confrontando-a com o seu passivo e cúmplice consumidor. Nesta perspectiva, nas embalagens de grandes dimensões, como a de «SKOP», o seu absurdo não reside no imaginário ou na impossibilidade tecnológica dos produtos que anunciam, mas na sua relação física com a pessoa.

De objectos «apprivoisés», ao alcance da mão e do desejo, adquirem, pela sua escala, individualidade e autonomia; fora do seu contexto tornam-se outros; portanto estranhos e ameaçadores.

Assim, a imagem do esmagamento da pessoa por um objecto familiar tornado absurdo confere-lhe o valor de símbolo de uma realidade que anuncia e prefigura (Nadal 1980).

Pode dizer-se que esta estratégia, que ultrapassa o âmbito da estrita visualidade, interfere directamente no corpo através de uma constatação material e não meramente semiótica do desejo e da sua simultânea frustração<sup>[4]</sup>, nesse sentido procedendo à constatação da sua cristalização no âmbito do delírio da massificação e do consumismo. De certa forma, Nadal socorre-se da memória visual do espectador para confundir essa mesma memória e subjacentes paralelismos sinestésicos por via de uma estratégia de ironia, ou de heroísmo-ironia como poria Mário Perniola (Mário Perniola 2005).

Por ocasião do 15º programa da série televisiva *Obrigatório não Ver*, dirigida e apresentada por Ana Hatherly na RTP 2 (entre os anos de 1978 e 1979), Emília Nadal concebeu e levou à cena uma criação intitulada *Episódios*, concebida propositadamente com vista à apresentação no referido programa. A problemática espacial regista-se aqui de forma absolutamente central, tendo em consideração o meio no qual esta peça simultaneamente filmica e performativa se efectuou: a caixa televisiva. Como refere Ana Hatherly, “o espaço contido, o espaço interior” constitui o fulcro da pesquisa plástica de Nadal “e assim, na sua pintura, aparece como tema central a *caixa*, o receptáculo, o espaço aprisionado, mas também o espaço delimitado, restrito, angustioso” (Hatherly 2009: 67), temática que Hatherly considera ter evoluído também nas latas que surgem na série das embalagens.

Ana Hatherly (Porto, 1929) mantém-se como uma artista com um percurso absolutamente singular no contexto português e internacional,

---

4 Pareyson nota a diferença entre contemplação e consumo, já que este, por inerência do próprio conceito, implica a destruição do objecto. Cf. Luigi Pareyson, *Conversaciones de Estética* (A.Machado Libros, 1988).

integrando dimensões múltiplas na sua obra. Licenciada em Filologia Germânica pela Faculdade de Letras da Universidade de Lisboa, doutorou-se em Literaturas Hispânicas na Universidade da Califórnia, Berkeley, tendo ainda realizado estudos em áreas como a música e o cinema (tem um diploma de estudos cinematográficos na London Film School). Para além da literatura, tendo desempenhado uma acção fulcral no âmbito do movimento da Poesia Experimental Portuguesa, Hatherly integrou a multiplicidade na sua obra plástica, na qual a intersecção com a literatura mas, sobretudo, com a palavra e com a sua dimensão plástica e material (mais do que na sua vertente semiótica) está sempre presente, assumindo-se a imagem sempre como ato de inscrição, como escrita de facto. O jogo através do qual desafia o espetador, sempre ávido em tentar extrair uma possibilidade de leitura das suas imagens, é central à pesquisa de Hatherly, que “questiona o excessivo peso da palavra na cultura ocidental e, em particular, as fragilidades das formas do seu alfabeto” (Raquel Henriques da Silva 2007: 97). O conjunto de cartazes intitulado *Descolagens da cidade*, primeiramente designados por *Ruas de Lisboa* (1977, expostos pela primeira vez na exposição Portuguese Contemporary Art, comissariada por Helmut Wohl na Royal Academy, em Londres), assim como “outros trabalhos de índole política, como o filme *Revolução* e vários desenhos e objectos, ou as instalações *Poema d’entro* (1976) e *Rotura* (1977), são representativos de um clima emocional que se vivia no pós-25 de Abril” (Hatherly 1992: 79). Como nota a própria artista, a sua obra é primeira e acentuadamente política. Nesse sentido, também Ernesto de Sousa destaca o “ser político” de Ana Hatherly. A sua é uma arte política “principalmente porque resultado e um trabalho sobre a escrita, tenha esse trabalho como ponto de partida os caracteres arcaicos chineses, os cartazes rasgados de Lisboa ou... os acontecimentos *políticos* das ruas das cidades portuguesas como num seu filme *Revolução* (1975). E a escrita é sempre um acto político: a consciência da palavra perdida, a palavra prometida” (E. d. Sousa 1998: 208). Como salientou ainda Ernesto de Sousa, mais produtivo ou interessante seria procurar em Ana Hatherly não aquilo que tem em comum com os movimentos de vanguarda das décadas de 1960 e 70, mas antes o que a distingue, ou melhor, a intrincada teia de relações (arte política, corpo, performance, literatura, desenho...) que faz sobressair a sua obra, transformando-se na sua originalidade. O ato criativo é, em Ana Hatherly, mais que um mero processo com vista a um fim, um objecto artístico, ele é exatamente o que Deleuze define como revolução... o acto criativo em *Rotura*, assim como na performatividade da sua escrita (Oliveira, 2010), é pesquisa antropológica,

acto-contínuo de construção estética; forma-acção, diríamos, mais do que ‘imagem-acção’, como coloca João Pinharanda (J. L. Pinharanda 2003).

Assim como a arte de inspiração Pop<sup>[5]</sup> de Emília Nadal desmonta a ideia unitária de uma identidade (da arte e do feminino), também uma obra como *Descolagens da Cidade* desmonta não só a centralidade do paradigma uno e identitário da arte, mas também a proeminência da ideologia política. Através de uma estratégia recuperada de contextos da vanguarda como é a colagem (neste caso de fragmentos recuperados do real), também a centralidade da ideologia política que cobriu as ruas de Lisboa no período pós-Revolução<sup>[6]</sup> foi posta em questão. Ainda que aparentemente díspares, as embalagens de Emília Nadal e as *Descolagens* de Ana Hatherly manifestam semelhanças ao nível ideológico da reconfiguração dos espaços habitados pelos corpos das mulheres e, neste caso em particular, da mulher artista. No entanto, e dentro deste enquadramento, o que significa recuperar o(s) corpo(s) dos cartazes colados nas paredes das ruas de Lisboa, e confiná-los dentro do espaço de uma moldura, em contraponto com a emergência da saída da obra de arte do espaço expositivo para o espaço público? Como nota Germano Celant,

relativamente à sociedade de massas, tal como ela se desenvolve no início dos anos sessenta, a função de antecipação desenvolvida pela cultura e pela arte entrou em crise e, com ela, começou o final das vanguardas modernistas, as vanguardas críticas e revolucionárias que tinham marcado a história da contemporaneidade (Celant 2000: s/p).

---

5 É importante notar não só o anacronismo de Emília Nadal relativamente ao fenómeno Pop norte-americano (aliás notado por José-Augusto França, que alinha o contexto português com estratégias mais em sintonia com o neo-realismo europeu), mas também a diferença de base relativamente à abordagem do mecanismo plástico. Enquanto “a parte mais importante da obra de Warhol consiste (...) na elaboração de uma ‘estratégia’ da imagem e ocupa-se do consenso e da adesão, do poder e da promoção” [Germano Celant, *Andy Warhol. A Factory*, (Porto: MACS, 2000), s/p], esta fase da obra de Nadal alinha-se mais com as bases de uma artista como Martha Rosler no seu confronto permanente entre linguagens da cultura popular, ideologia e conflito e papéis sociais, nomeadamente no que diz respeito ao papel da mulher relativamente a estes discursos. É ainda de salientar o trabalho de revisão histórico que tem vindo a ser feito no sentido de desmistificar o movimento e a sua estrutura aparentemente masculina. Neste sentido, confrontar Sid Sachs e Kalliopi Minioudaki (eds.), *Seductive Subversion: Women Pop Artists 1958-1968* (Nova Iorque, Londres e Filadélfia: University of the Arts Philadelphia e Abbeville Press Publishers, 2010).

6 Vulgarmente conhecido como PREC: Processo Revolucionário em Curso. Período de transição entre a Revolução de 25 de Abril e a aprovação da Constituição da República Portuguesa em 1976 marcado por um conjunto de actividades revolucionárias, aos níveis político, social e cultural.

O processo de descolagem e colagem dos cartazes que povoavam as ruas de Lisboa no período pós-revolução pôs em marcha a real concretização da espacialidade vivida convocada por Elizabeth Grosz que, mais do que levar a cabo um mero exercício de representação da Revolução, desmontou o seu simbolismo unitário para o transformar em micro-sensações posteriormente recolocadas numa superfície na sequência de um processo sensitivo e formal que implicava actos de destruição (arrancar, rasgar) e reconstrução. Mais relevante ainda é este processo quando o mesmo entra no espaço da galeria e no espaço da obra, através de *Rotura*, cuja génese se encontra precisamente nestes cartazes e no processo subjacente. Ernesto de Sousa destaca essa relação, salientando a sua originalidade e o devido distanciamento de propostas estéticas internacionais:

aquelas «roturas» (Ana provavelmente até ignorava a obra do grande pioneiro italiano<sup>7</sup>), o que de resto é secundário) têm directamente que ver com uma experiência directa, que vem da *Alternativa Zero* e das ruas de Lisboa; que vem dos *happenings* colectivos realizados nos anos 60; que vem da meditação e do trabalho consciente, técnico e prático, sobre a escrita. (...) Ser político no caso da Ana, é coisa que obriga a mudar de parágrafo. É uma diferença. (E. d. Sousa 1998: 210).

Já em *Revolução* (filme 16mm, cor, 13')<sup>8</sup> Hatherly apresenta uma perspectiva que decorre da sua vivência da espacialidade pública (uma espacialidade vivida)<sup>9</sup> e do objecto público que é o acto revolucionário em curso, utilizando uma estratégia de “colagem” de fragmentos de imagens que marcaram um determinado período na sociedade portuguesa.

Hatherly filma os muros e os seus cartazes e pinturas políticas, nos quais se destacam diversos elementos e símbolos partidários, de ideologia socialista, os cartazes rasgados e sobrepostos dos partidos que então tentavam obter um espaço na cena política nacional, mas também imagens

7 Sousa refere-se a Lucio Fontana.

8 Com realização, imagem e montagem da autoria de Ana Hatherly e sonorização da autoria de Alexandre Gonçalves.

9 Esta espacialidade vivida [lived spatiality] representa, para Grosz, um espaço exterior [outer space] que é de natureza cultural. Sendo o “corpo um dos primeiros produtos socioculturais, este envolve a problematização de uma série de oposições binárias e de categorias dicotómicas que dominam a forma como entendemos os corpos e as suas relações com outros objectos e o mundo”. Grosz, Elizabeth, *Architecture from the Outside: Essays on Virtual and Real Space* (Cambridge, Massachussets: Massachussets Institute of Technology, 2001), p. 31. Como Grosz, entendemos o corpo com um destes espaços exteriores, espaço de profundidade, interioridade e exterioridade, mas tomamos a obra de arte no mesmo sentido.

fotográficas de políticos proeminentes, como Mário Soares. Às imagens sobrepõem-se sons diversos, gritos de rua, palavras de ordem (“Liberdade”, “O povo unido jamais será vencido”), músicas populares (“Grândola Vila Morena”, canção-senha do golpe de estado interpretada por Zeca Afonso, mas também o hino nacional e música folclórica do Alentejo e do Minho) e discursos políticos proferidos por elementos proeminentes da cena política da altura. Executado durante a Primavera de 1975, o filme trabalha a temática da revolução a partir dos dispositivos técnicos permitidos pelo meio utilizado, como destaca Hatherly ao descrever a peça no catálogo da exposição *Artistas Portuguesas*: “filmagem com manipulação de obturador, movimentos de câmara extremamente rápidos, montagem rítmica, que produzem um estado de euforia e de perturbação, enquanto desta visão caleidoscópica do que era a realidade de então, o espírito do povo emerge e fala directamente a cada um de nós” (in Chicó 1977: 32). Profundamente sinestésica, a experimentação levada a cabo por *Revolução* abre caminho a uma reflexão em torno do papel do corpo no processo criativo, a sua confrontação com o espaço público, mas também em torno da forma como uma obra desta natureza confunde uma génese documental com uma pretensão estética, sendo da dialéctica estabelecida entre estes factores, entre a descrição do ambiente geral e o particular do acto criativo individual, que se extrai o potencial político não só da obra mas sobretudo de um conjunto de processos e operações estéticas. A paisagem pública, que Ana Hatherly aqui explora, não se dissocia portanto da *Paisagem Interior* que povoa o seu processo criativo. Como nota João Miguel Fernandes Jorge, os desenhos de Hatherly, “procuram libertar um diálogo interior (e particular), de um mundo intermediário carregado de paisagens, as quais visualmente nos poderão enviar para a série *Paisagens Interiores*, de 1972” (Jorge 1995). O conjunto destes desenhos de pequeno formato a tinta-da-china sobre papel foram apresentados na exposição *Dessins, collages et papiers peints*, apresentada no Centre Culturel Calouste Gulbenkian, em Paris, em 2005.

No mesmo ano, o Centro de Arte Moderna da Fundação Calouste Gulbenkian apresentou um conjunto semelhante de obras<sup>[10]</sup>, o qual integrava diversas pinturas e colagens sobre postais de Londres (tendo sido realizadas quando Hatherly aí se encontrava, entre 1960 e início de 1979, período em que estudou na London Film School) nos quais predomina a cor, entretanto abandonada em trabalhos subsequentes. Estes são trabalhos diários, de intimidade, realizados na sua casa de Hampstead Heath sem a

10 Na exposição intitulada *Desenho e Pintura sobre Papel. Anos 60 e 70*, Centro de Arte Moderna da Fundação Calouste Gulbenkian, Junho-Setembro de 2005.

intenção de serem expostos e profundamente marcados pelo contexto da época, nomeadamente por acontecimentos como os movimentos estudantil e feminista, a música rock e a arte pop<sup>[11]</sup>. Vários retratos de amigos e escritores, auto-retratos, a série dedicada à metamorfose de uma romã ou alguns estudos a partir de Füssli, revelam uma investigação inicial de Ana Hatherly cujo pendore antropomórfico e profundamente orgânico, destes que são também os seus trabalhos visuais mais figurativos, se aproxima das características enunciadas nas *Paisagens Interiores*. Estas paisagens da intimidade não se dissociam, pelo contrário se mesclam, das diferentes formas de habitabilidade dos espaços intra e extra obra: *Eros Frenético* (Hatherly 1968) que povoa os interstícios entre palavra e imagem na obra de Hatherly, e que manifesta a profunda alteridade da mesma, simultaneamente íntima e aberta ao leitor, até ao ponto em que os papéis de ambos se confundem:

Entre o autor e o leitor cria-se uma relação de cumplicidade: possuídos dum código comum decifram-se mutuamente.

É assim que se instituem.

O autor e o leitor são exploradores sistemáticos – o autor fornece o mapa dos itinerários e o leitor percorre-os, mas os percursos são livremente condicionados.

O autor concebe o percurso da experiência e realiza-o primeiro mas ao publicá-lo deturpa-o, isto é transfigura-o, e desse modo a sua experiência o ultrapassa (Hatherly 1975: s/p)<sup>[12]</sup>.

---

11 Como nota a própria artista, em entrevista com Ana Vasconcelos e Melo, estes “(...) pequenos trabalhos, fortemente coloridos, que realizei na época (...) não passaram de uma experiência feita por minha iniciativa, sem qualquer intenção de difusão. Eles correspondem a uma natureza exploratória da possível relação entre a imagem, a cor e a escrita enquanto meio de representação visual, mais próximos da Pop Art do que do Concretismo ortodoxo da altura”. Ana Hatherly, ‘Dessins, Collages, Papiers Peintes’, Centre Culturel Calouste Gulbenkian, (Paris: Fundação Calouste Gulbenkian, 2005), p. 7. Numa outra entrevista, transmitida no programa Magazine – Artes Plásticas (RTP2), Hatherly refere que se tratam de trabalhos mais pessoais nos quais se refletem as suas experiências pessoais de forma mais evidente: “É um trabalho que não é trabalho. É a minha maneira pessoal de me distrair e também de confiar alguns segredos porque eles têm muitas passagens escritas de uma maneira ilegível, porque é tão pequeno que mesmo com lupa é difícil ler. Digamos que é como se fosse um diário íntimo”. Acerca da importância do contexto social e cultural da época em que estes trabalhos foram realizados, diz ainda Hatherly que esta “era uma época extremamente turbulenta e interessante e criativa, porque nos anos 60 e parte dos 70 em Inglaterra era uma época verdadeiramente emocionante para se viver e eu quando era jovem também vivi emocionadamente essa época”. Entrevista a Márcia Oliveira emitida na RTP2 a 8 de Março de 2005 no programa Magazine - Artes Plásticas (Ideias e Conteúdos, 2005).

12 Como complemento do entendimento entre esta relação de intimidade entre leitor e escritor, que pode dizer-se concomitante à relação palavra/imagem, veja-se *A Reinvenção da Leitura*,

Estas *Paisagens Interiores*, que veiculam uma organicidade, que é a mesma do desenho e do corpo (estas linhas aproximam-se de uma representação abstractizada de elementos corporais como músculos), entroncam com a ideia de confrontar o espaço com uma perspectiva *genderizada*. Isto significa, para Elizabeth Grosz, “a corporalização do virtual, a condição para a efectiva utopia, é sinónimo da inclusão do outro. Neste contexto, o outro é não só feminino mas também todas as suas virtualidades ainda não actualizadas em qualquer presença ou presente” (Grosz 2001: xiii), virtualidades essas que potenciam intervalos efectivamente vividos nos quais se criam sensações e percepções efetivas. Nesses intervalos, verificados em obras como *Paisagens Interiores* e *Revolução*, está a expressividade da artista, cuja visão dá conta de uma realidade construída por ela, e pela sua percepção dessa realidade assim desconstruída, já que, recorrendo a Grosz uma vez mais, “as formas através das quais vivenciamos os corpos no espaço<sup>[13]</sup> – e não imposições conceptuais no espaço – derivam das relações específicas que o sujeito engendra com objectos e com eventos” (Grosz 1995: 92).

Esta genderização emerge da confrontação de diversas espacialidades, como sendo o corpo, a obra de arte, o espaço público ou o espaço interior, *habitados* plástica e ideologicamente, como sucede por exemplo nas pinturas-colagens de Paula Rego (Lisboa, 1935), as quais marcaram a sua produção artística dos anos de 1960 em resposta directa a um regime e um nível de opressão vivido em Portugal<sup>[14]</sup> que a pintora, bem posicionada para os observar e comentar, tão acutilantemente denunciava, como revela Marco Livingstone:

Os abusos de poder, tão duramente satirizados nas pinturas sobre papel do princípio dos anos de 1960, tais como *Sempre ao Serviço de Vossa Excelência*, de 1961, são desmascarados e postos a nu através de processos de improvisação. Os ataques ainda mais directos à ditadura de Salazar que estão na origem de várias pinturas provocantemente ferozes desse período, como *Salazar a Vomitar a Pátria*, de 1960, *Quando Tínhamos uma Casa no Campo*, de 1962, e

---

livro no qual Hatherly apresenta um “breve ensaio seguido de 19 textos visuais”. Ana Hatherly, *A Reinvenção da Leitura* (Lisboa: Editorial Futura, 1975).

13 Podemos dizer que as obras são, na maior parte destes casos, os próprios espaços habitados pelos corpos.

14 *Bombeiros de Alijó* (1966) e o *Regicídio* (1965) fazem todos comentário político e social reportando-se normalmente a acontecimentos específicos que, de uma forma ou outra, marcaram a artista. *Regicídio*, por exemplo, surge através do Republicanismo do avô de Paula Rego, enquanto *Os Bombeiros de Alijó* refere-se à situação de pobreza dos bombeiros voluntários da vila de Alijó, a qual a artista presenciou durante uma visita àquela vila que integra a região demarcada do Douro.

*O Exílio*, de 1963, têm origem igualmente nas suas convicções e na sua postura pessoal – na forma como sente ultrajante o aviltamento de princípios básicos de decência humana –, mais do que uma posição baseada em argumentações teóricas e intelectuais. (Livingstone 2009: 19).

Mas como falar acerca desse ‘sentir’ de Paula Rego manifestado através das suas pinturas-colagens, como as designa Livingstone, e dos processos que, dentro do espaço de representação, criam o espaço próprio do sentir que é, não só da artista, mas também de uma efectiva capacidade política inerente às imagens e às formas? Comentando *Salazar a Vomitar a Pátria*, Paula Rego refere o seu carácter simultaneamente instintivo e premeditado (mas também protegido pela distância e pela posição de artista exilada em Inglaterra) no ácido comentário político que, todavia, se processa através do posicionamento de uma mulher coberta de pêlo público. Diz a artista:

Ainda não sei o que aquela mulher está ali a fazer, mas ela tem um escudo. Em Portugal, não lhe teria dado o mesmo título naquela altura. Isso seria uma estupidez, uma vez que teria sido presa. Mas, para mim, a imagética não está disfarçada, mas sim representada. A forma do lado esquerdo é Salazar a vomitar. O título surgiu mais ou menos a meio do processo, por isso quando pintei esta figura, sabia que era ele. (Rego 2008: 249)

Nos diversos comentários da artista a qualquer uma das suas obras, é certamente impossível ignorar a sua prolífica e prodigiosa imaginação, cujas narrativas se constroem nas obras através de processos bastante físicos, exprimindo uma materialidade que se concretiza através da íntima, sensual e violenta relação que estabelece com o espectador.

Na sequência de uma pesquisa financiada pela Fundação Calouste Gulbenkian (1962-1963), Paula Rego realizou um conjunto de pinturas-colagens de forte pendor político, comentando algumas das mais difíceis questões do Portugal de então em obras de grande formato como *Exílio*, de 1963, e *Senhor Vicente e a Sua Mulher*, de 1961. Esta é uma orientação já anteriormente expressa, por exemplo, em *Quando tínhamos uma casa no campo*, quadro que aborda a questão do colonialismo: “Era o que estava a acontecer em Portugal. Tínhamos uma casa de campo, dávamos umas lindas festas e depois saíamos à rua e matávamos os pretos”, diz Paula Rego sobre esta tela. Como nota Keith Sutton, artista e crítico de arte britânico, em carta de recomendação que acompanhou este pedido de financiamento,



O seu trabalho caracteriza-se por um conjunto de qualidades que normalmente não se encontram juntas ou não são combinadas de forma tão eficaz: um sentido gráfico impetuoso e notável e uma capacidade para definir imagens com precisão física e emocional; uma noção da cor rica e emocionante que sustenta e expande a sua imagética; e a própria imagética que é imaginativa, frequentemente fantasiosa, embora sempre de forma perspicaz. Ela tem a capacidade de combinar os sentidos físicos e literais das suas imagens de tal forma que, através da sua actual e complexa técnica de colagem-pintura, tornamo-nos conscientes das formas acabadas de criar e não tanto das origens, por vezes estranhas e diversas, do material que ela incorpora (in Rego 1962).

Em 1966, a sua primeira exposição individual na Sociedade Nacional de Belas Artes causou comoção e não deixou ninguém indiferente, sendo organizada em torno da tela *Cães de Barcelona* (1965) em consonância com a imagética demonstrada nessas obras produzidas no início da década de 1960<sup>[15]</sup>. À dimensão plástica destas colagens acresce o comentário político que Paula Rego não dissocia do seu processo de construção, cuja violência as inscreve mais do domínio do real do que no domínio da representação. Como salienta a pintora:

Não era só a representação da violência, mas o modo como eu fazia os quadros nessa altura. Eu explico: quando eu fazia as colagens, eu fazia os bonecos e depois cortava-os com a tesoura, e essa coisa do cortar, do arranhar e do ferir... é como se a pessoa estivesse a tirar os olhos a uma fotografia do Salazar, ou vá lá, do Cardeal Patriarca! (...) A violência de que estou a falar é da que se faz nos quadros, nas fotografias, não é a que se faz directamente às pessoas. Mas quando se faz isso num quadro não se fica com pena, aí tudo é permitido! (in Macedo 2010, p. 33-4).

Através da apresentação de duas formas de relacionar práticas de desconstrução e construção com processualidades reais e com o espaço público, Hatherly e Rego evidenciam dois momentos – vivencialidades – distintos, mas consonantes com a efectiva utilização do espaço no questionamento da dimensão política do feminismo, “inseparável das relações sociais conflituosas e desiguais da sociedade num determinado momento histórico” (Deutsche 1998: xx)<sup>[16]</sup>. Neste sentido, referimo-nos ao espaço da

15 No relatório realizado na sequência do subsídio de investigação concedido pela Fundação Calouste Gulbenkian, Paula Rego nota que “os meus quadros ganharam uma liberdade de formas e de cor que não tinham”. Paula Rego, ‘Relatório de Subsídio de Investigação’.

16 Em *Evictions*, Rosalyn Deutsche salienta as estruturas ideológicas de esquerda que assumem as questões de classe como único antagonismo da sociedade, refutando a ideia de que o Marxismo

obra e ao espaço de produção da obra, que ora implica a rua, ora se confina ao atelier para se expressar acerca do acto público.

A clara e directa relação com o espaço público é a posição natural da obra de Clara Menéres (Braga, 1943), apresentada na Bienal de S. Paulo de 1977, versão da obra que figurou na seminal *Alternativa Zero*, também em 1977. Longe já dessa escultura inaugural que trata o corpo feminino exposto no espaço público que é *A Menina Amélia que vivia na rua do Almada* (1968)<sup>[17]</sup>, aqui estamos perante uma imagem, ou melhor, um corpo-fragmento, *Mulher-Terra-Viva* que expande o espaço exterior, dificultando o processo de transformação da obra numa simples representação sexualizada, como sucede na escultura anteriormente citada (e que constituiu o seu trabalho de fim de curso na Escola de Belas Artes)<sup>[18]</sup>. Na Galeria de Belém, a escultura viva da autoria de Menéres, composta por acrílico, terra e relva, (80x270x160 cm), ainda se encontra confinada à delimitação espacial da galeria, confluindo numa fronteira entre escultura e perfor-

---

tem a capacidade de resolver a subordinação de género: “Ao afirmar notar uma base absoluta de unidade social, Harvey tem que negar o reconhecimento da contribuição política de uma arte informada pelo feminismo nas teorias da representação. Isto porque as feministas analisaram a imagem fundadora da sociedade como uma ficção composta por sujeitos impulsionados pelo desejo de rejeitar a sua própria condição parcial e fragmentária”. Rosalyn Deutsche, *Evictions. Art and Spatial Politics* (Cambridge e Londres: The MIT Press, 1998), p. xx.

17 Esta representação de uma mulher em três posições (a apertar o soutien, a prender a meia de liga e a pentear-se) remete para uma prostituta, pela referência à Rua do Almada, zona de prostituição no Porto, cidade onde Clara Menéres vivia. No entanto, esta referência à prostituição era menos localizada e mais lata, remetendo para a situação da mulher na sociedade da época e, em particular, o seu papel no casamento: “cedo me apercebi de que, para a mulher, a questão sexual era a chave da sua condição. Nesse sentido, e na época, toda a mulher era colocada na posição de prostituta pela dependência social e económica a que era sujeita. Compreendi que estas infelizes mulheres e as outras, as “sérias”, pertenciam ao mesmo sistema de catalogação produzido pela sociedade masculina. Eram julgadas pela mesma tabela de pesos e medidas, colocadas em cada um dos pratos da mesma balança e, por esse facto, irmanadas na mesma sujeição. Esta escultura foi exposta em 1969 no Museu de Amarante e retirada pouco tempo depois, devido a um abaixo-assinado de senhoras dessa vila que consideraram a peça atentatória da moral pública. Só voltou às salas do mesmo museu, em meados dos anos 90” (Menéres 2000).

18 Embora sejam inevitáveis as referências à *Land Art*, e à influência que este movimento artístico exerceu sobre esta obra de Clara Menéres e a sua obra de cariz público, é necessário ressaltar as devidas distâncias entre ambas as manifestações artísticas. De facto, esta obra de Menéres destaca-se mais pelas diferenças de alguns dos paradigmas da *Land Art*, sobretudo porque aborda uma perspectiva da natureza mais em sintonia com a pesquisa de Ana Mendieta, na sua dimensão ritual de aproximação à natureza. *Grass Grows* (1968), monte de terra no qual sementes de relva são deixadas a germinar, de Hans Haacke, e *Le petit Espace Vert* (1970), trabalho em esmalte sobre plexiglass e pêlo sintético da autoria de Evelyne Axell, são duas obras que podem ser confrontadas e colocadas em diálogo com esta peça de Menéres.

mance, já que a relva do púbis era aparada por alguém: “esse *alguém*<sup>[19]</sup> era a própria Clara Menéres, o artista. Eu até consideraria assim o *projecto*: o artista que é escultor e professor de escultura projecta assassinar a natureza com o seu sentido-das-formas (a escola) e isso transformou-se numa bela luta quotidiana, exactamente o que agora se diz: uma *performance*” (J. E. d. Sousa 1977).

Já na Bienal de São Paulo, a construção feita de betão e terra ajardinada assume outras proporções (10x15x2,8 m) que permitem que a mesma se transforme de facto num corpo habitável, paisagem natural e construída cujas delimitações se esbatem definitivamente no sentido de uma vivencialidade efectivada através do contacto com outro(s) corpo(s). É precisamente este traço de habitabilidade que aproxima molduras, linhas, grelhas, caixas e paisagens, que assim funcionam como elementos a partir dos quais se deduzem delimitações espaciais propostas pela obra de arte, denunciando a procura de espacialidades alternativas, de espaços habitáveis pelas mulheres cujo corpo permanentemente se imiscuiu no espaço da obra e no espaço social enquanto forma e não enquanto mera representação. Através destes dispositivos de ordenação, as artistas e as obras em questão arriscaram mapear um território que não pertencia antes às mulheres e aos seus corpos, território de liminaridades como no caso de Clara Menéres que transforma o corpo feminino, a sexualidade feminina, não só num sujeito que habita um espaço, mas no espaço ele mesmo. Este corpo-paisagem, parcial como todos os outros que apresentámos até agora, prova que o corpo feminino não se mostra apenas, mas é ele próprio território, espaço que habita e é habitado. Sobre esta obra, diz a artista:

Um dia passo os olhos à volta e descubro o corpo-paisagem da terra-mãe. Regado de neblina, húmido, coberto de uma pelagem leve e verde no ventre feito de outeiro e os seios de colinas, ondula tranquilo, curva após sulco, repetido em formas, desdobrado em texturas.

Foi ver uma realidade que se multiplica na transformação que sofre no tempo e no espaço, alongada na irrecusada forma de se dar, reproduzindo o círculo genético comum às mulheres e à terra.

Refazer o que já estava feito, torná-lo só mais evidente, dar em objecto limitado o que desde sempre nos foi oferecido de forma plena e extensa, esse corpo vivo, em movimento, gerador e fecundado.

---

19 Ernesto de Sousa responde a Jorge Listopad que, em artigo sobre a exposição Alternativa Zero, publicado no jornal *Expresso*, escreveu: “Alguém, sem cantar (é pena), aparava a relva do púbis (a natureza não descansa nem enquanto vocês dormem, a segunda natureza, a arte, idem)”. Jorge Listopad, ‘Alternativa Sem Alternativa’, *Expresso*, 25 de Março, 1977.

De um anterior projecto de jardim, integrado em outras zonas de passeio e lazer, executei recentemente uma obra de dimensões mais pequenas, como que um bloco de passagem arrancada à natureza, transportado para uma sala de exposições. Hoje executei a ideia inicial, na dimensão adaptada a um espaço exterior, integrando-a no terreno e tendo em conta todos os condicionamentos do meio em que iria viver (in E. M. de Melo e Castro 1977: s/p)<sup>[20]</sup>.

Estas obras, realizadas em 1977, seguiram-se a uma pesquisa de matriz neo-dada intitulada *D(eu)s*<sup>[21]</sup>, de 1975 (o diálogo com *Prière de Toucher*, escultura da autoria de Marcel Duchamp datada de 1947 é inevitável)<sup>[22]</sup>, sugerindo claramente que qualquer exploração da temática de uma identidade feminina a partir de uma estratégia visual teria que se desenvolver tendo em consideração uma dimensão háptica da obra de arte, dimensão aliás bem expressa no substrato estético do dadaísmo, como bem comprovou Janine Mileaf (Mileaf 2010). O tríptico (madeira, aço, pergaminho e cabelo) remete já para os elementos do corpo feminino que vemos nas obras de 1977, os seios e o púbis, não nos permitindo também esquecer que um substrato arqueológico (através do recurso ao pergaminho para assumir a função de pele, por exemplo) nos sugere a possibilidade de organicidade da obra mas também, e simultaneamente, a capacidade de o corpo ser permanentemente alvo de (re)escrita na obra de Menéres (que também vamos encontrar em Hatherly, por exemplo, embora neste caso ao nível da palavra).

20 No mesmo volume, e integrando o conjunto de artistas que constitui a representação portuguesa à XIV Bienal de São Paulo, estão publicadas as *Notas para um Manifesto de Arte Ecológica* de Alberto Carneiro. No entanto, e apesar do trabalho significativo de Carneiro neste âmbito, salientamos as diferenças de base que distinguem a sua pesquisa daquela realizada por Menéres em *Mulher-Terra-Viva*, da mesma forma que achamos mais produtivo procurar linhas de leitura que não se relacionam directamente com o movimento da Land Art. Sobre este manifesto cf. E. M. de Melo e Castro (ed.), *Representação Portuguesa à XIV Bienal de S. Paulo* (S. Paulo: MNE/SEC/SNBA/AICA/FCG, 1977).

21 Esta peça foi apresentada em 1975 na exposição *Figuração-Hoje?*, apresentada na SNBA em 1975.

22 O espaço é um conceito determinante não só no contexto do dadaísmo mas também do situacionismo, desenvolvido no contexto europeu. Thomas F. McDonough destaca precisamente a centralidade do espaço na actuação dos Situacionistas a partir da publicação de um mapa da cidade de Paris intitulado *The Naked City*: “o mapa funcionava quer como resumo de muitas das preocupações partilhadas pelas três organizações [MIBI – Mouvement internationale pour un Bauhaus Imaginiste, Internacional Letriste e a Psychogeographical Society of London] sobretudo no que diz respeito à construção e percepção do espaço urbano, e como forma de demonstração das direcções que viriam a ser exploradas pela Internacional situacionista nos anos subsequentes”. Thomas F. McDonough, ‘Situationist Space’, *October*, 67/Winter (1994), 58-77, p. 60.

Podemos assim afirmar que o processo de genderização encontra ressonância nas liminaridades espaciais destas obras, cujas formas partem de estruturas estéticas modernistas para se aventurarem na construção de espacialidades outras que definiríamos como particularmente produtivas do ponto de vista feminista. De facto, o confronto com o espaço público (exemplo da *Mulher-Terra-Viva* de Clara Menéres), ou a utilização desse espaço no contexto material da obra e na delimitação do espaço expositivo, é central da definição de uma espacialidade genderizada. Tal sucede com *Descolagens da Cidade* ou *Revolução*, mas também na incursão por temáticas macro-políticas a partir de uma localização que é a do corpo feminino no caso de *Jaz morto e arrefece o menino de sua mãe* (1973)<sup>[23]</sup>, escultura através da qual Clara Menéres confronta a difícil temática da Guerra Colonial e das suas consequências partindo da localização da mãe do soldado. Contrastando com a realidade dos soldados mortos que chegavam a casa dentro de uma caixão, des-identificado, anulado na abstração da caixa que continha um corpo, neste caso Menéres inverte a espacialidade que separa a vida da morte, confrontando-nos com uma violência quase palpável, e de certa forma sensual, uma violência inscrita num corpo-escultura, cuja epiderme ensanguentada parece querer mostrar-se à frieza do aço que o sustenta e eleva, como que nos fazendo lembrar que a escultura é, e sempre foi, acima de tudo corpo. Nesta escultura hiper-realista, cujo título convoca versos de Fernando Pessoa, na qual se retrata um jovem vestido com farda militar, Menéres convoca a figura da mãe através da sua invisibilidade: “O que mais me impressionava na Guerra de África era a morte escondida, os caixões que vinham de barco, descarregados de noite em Lisboa e recebidos apenas por familiares próximos, pelas mães que nesse momento assumiam a eterna figura da *Pietà*”, refere a escultora (Menéres 2000).

Todas as expressões de espacialidade aqui convocadas tratam de diferentes ocupações/habitações femininas de espaços tradicionalmente masculinos, quer se trate de espaço públicos como as ruas, o espaço semiótico da publicidade, o jardim ou a galeria, ou de espacialidades estéticas – a caixa, a grelha – que manifestam sensibilidades alternativas à sua expressividade modernista. Estas espacialidades são assim vividas através da sua dimensão estética, óptica e háptica, e também através de uma disrupção de sentidos pelas micro-sensações introduzidas nestes gestos macro-políticos construtores de heterotopias.

---

23 Esta obra foi apresentada pela primeira vez em 1973 na *Exposição 73* (SNBA, Lisboa, 1973).

Podemos servir-nos das diversas matrizes formais e conceptuais até aqui explanadas para inferir não só acerca dos ecos feministas que estas obras produzem, mas também acerca da forma como esses ecos são materializados através de linhas, de marcas, de demarcações, as quais, no entanto, se caracterizam por uma mobilidade que nos é estranha. Podemos dizer que cada uma das linhas que demarcam o limite de cada pedaço de cada colagem, ou de cada objeto de uma assemblagem, podem funcionar como uma moldura, e essa moldura por sua vez como um elemento serial que abre a obra a uma espacialidade infinita – cosmos, portanto – dirimindo, anulando mesmo, as fronteiras entre o espaço de representação e o espaço do real, cuja percepção se corporaliza. Sem fronteiras sensitivas e perceptivas, portanto, estes espaços são feministas no sentido em que permitem essa multiplicidade, apenas possível numa relação directa e efectiva com os corpos, das mulheres e das artistas, e não só com a sua representação, pois “o feminismo e a arte feminista insistiram na importância do género como princípio ordenador do social e também na política da dominação que irrompe por toda a vida social, quer pessoal, quer pública” (Rosler 1983: 182). Enquanto a consciência política feminista impeliu a realização de arte feminista, a relação entre política e arte não se conforma com uma lógica linear de causa e efeito” (Phelan 2007b: 361). As artistas entram assim no espaço público porque deixa de haver divisão dos espaços sociais; a obra, enquanto espaço social ela própria, participa desta movimentação ideológica em torno das espacialidades através da utilização de dispositivos e de processos que são, apesar de tudo, historicamente interligados ao passado e à história do modernismo pois, como nota David Summers “(...) as divisões dos espaços sociais, desde exemplos mais antigos até aos mais recentes, frequentemente se alinham com distinções gramaticais de género e por isso contribuem das formas mais básicas para a concretização das definições da sexualidade em concreto, espaços reais de acesso, inclusão e exclusão” (Summers 2003: 24) (sublinhado nosso).

## Referências

- ACCIAIUOLI, Margarida (2001), ‘KWY: a revista, as edições e o grupo’, *KWY: Paris 1958-1968*, Lisboa: Fundação Cultural de Belém, Assírio e Alvim.
- BUTLER, Cornelia (ed.), (2007), *WACK! Art and the Feminist Revolution*, Los Angeles: MOCA e MIT Press.
- CASTRO, E. M. de Melo e (ed.), (1977), *Representação Portuguesa à XIV Bienal de S. Paulo*, S. Paulo: MNE/SEC/SNBA/AICA/FCG.

- CELANT, Germano (2000), *Andy Warhol. A Factory*, Porto: MACS.
- CHICÓ, Sílvia (1977), *Artistas Portuguesas*, Lisboa: SNBA.
- COUCEIRO, Gonçalo (2004), *Arte e Revolução 1974-1979*, Estudos de Arte; Lisboa: Livros Horizonte.
- DEUTSCHE, Rosalyn (1998), *Evictions. Art and spatial politics*, Cambridge e Londres: The MIT Press.
- DIAS, Francisco da Silva e Rui Mário GONÇALVES (1985), *10 Anos de Artes Plásticas e Arquitectura em Portugal 1974-1984*, Lisboa: Editorial Caminho.
- FER, Briony (1997), *On Abstract Art* (2000 ed.); New Haven e Londres: Yale University Press.
- FRANÇA, José-Augusto (1977), 'Warhol, Nadal e Cª', *Diário de Lisboa*, Folhetim Artístico, 27 de Julho.
- GROSZ, Elizabeth (2001), *Architecture from the Outside: Essays on Virtual and Real Space*, Cambridge, Massachussets: Massachussets Institute of Technology.
- HATHERLY, Ana (1968), *Eros Frenético*, Lisboa: Moraes Editores.
- HATHERLY, Ana (1975), *A Reinvenção da Leitura*, Lisboa: Editorial Futura.
- HATHERLY, Ana (1992), *Obra Visual 1960-1990*, Lisboa: Centro de Arte Moderna Fundação Calouste Gulbenkian.
- HATHERLY, Ana (2005), *Dessins, collages, papiers peintes*, Centre Culturel Calouste Gulbenkian, Paris: Fundação Calouste Gulbenkian.
- HATHERLY, Ana (2009), *Obrigatório não Ver*, Lisboa: Quimera.
- JORGE, João Miguel Fernandes (1995), *Abstract & Tartarugas. Luz e Sombra Visível*, Lisboa: Relógio D'Água.
- LISTOPAD (1977), 'Alternativa sem Alternativa', *Expresso*, 25 de Março.
- MCDONOUGH, Thomas F. (1994), 'Situationist Space', *October*, 67 (Winter), 58-77.
- MACEDO, Ana Gabriela (2010), *Paula Rego e o poder da visão. A minha pintura é como uma história interior*, Lisboa: Cotovia.
- MELO, Alexandre (2007), *Arte e Artistas em Portugal* (Lisboa: Instituto Camões/Bertrand Editora).
- MENÉRES, Clara (2000), *(Auto) – Retrato*, Faces de Eva, Revista de Estudos sobre a Mulher, Lisboa: FCSH/UNL, 4, p.159-164.
- MILEAF, Janine (2010), *Please Touch: Dada and Surrealist objects after the ready-made*, New England: University Press of New England.
- NADAL, Emília (1980), *Embalagens para produtos naturais e imaginários liofilizados* (TS, Lisboa), arquivo particular de Emília Nadal.
- NOCHLIN, Linda (2010), 'Running on Empty: Women, Pop and the Society of Consumption', in Sid Sachs e Kalliopi Minioudaki (eds.), *Seductive Subversion: Women Pop Artists 1958-1968*, Nova Iorque, Londres e Filadélfia: University of the Arts Philadelphia e Abbeville Press Publishers, 12-17.

- OLIVEIRA, Márcia (2010), *A 'escrita-corpo' de Ana Hatherly: "Poema d'Entro" e "Rotura"*, XI Colóquio de Outono. Estudos performativos, 75-85, Vila Nova de Famalicão: Ed. Húmus.
- PARAYSON, Luigi (1988), *Conversaciones de Estética*, A. Machado Libros.
- REGO, Paula (1962), 'Pedido de Subsídio de Investigação', Lisboa: Arquivo FCG.
- REGO, Paula (1963), 'Relatório de Subsídio de Investigação', Lisboa: FCG.
- RODRIGUES, Julieta A. (1977), 'A mulher portuguesa urbana: que mito, que realidade?', in Sílvia Chicó (ed.), *Artistas Portuguesas*, Lisboa: SNBA, 29-31.
- ROSLER, Martha (1983), 'The Figure of the artist, the figure of the woman', in Sid Sachs e Kalliopi Minioudaki (eds.), *Seductive Subversion: Women Pop Artists 1958-1968* (2010 ed.); Nova Iorque, Londres e Filadélfia: University of the Arts Philadelphia e Abbeville Press Publishers, 176-90.
- SACHS, Sid e Minioudaki, Kalliopi (eds.) (2010), *Seductive Subversion: Women Pop Artists 1958-1968*, Nova Iorque, Londres e Filadélfia: University of the Arts, Philadelphia e Abbeville Press Publishers.
- SILVA, Raquel Henriques da, Candeias, Ana Filipa, e Ruivo, Ana (2007), *50 Years of Portuguese Art*, Lisboa: Fundação Calouste Gulbenkian.
- SOUSA, Ernesto de (1977), 'Balanço da "Alternativa Zero"', *Colóquio Artes*, Outubro (34).
- SOUSA, Ernesto de (1998), *Ser Moderno... em Portugal*, Lisboa: Assírio & Alvim.
- SUMMERS, David (2003), *Real Spaces. World Art History and the Rise of Western Modernism*, Londres: Phaidon.
- PERNIOLA, Mário (2005), *A arte e a sua sombra*, trad. Armando Silva Carvalho, Lisboa: Assírio & Alvim.
- PINHARANDA, João Lima (2003), 'Imagem-Ação', in Ana Hatherly, *A Mão Inteligente*, Lisboa: Quimera Editores.
- PINHARANDA, João (2011), 'Algumas Faces de um Cristal', in Emília Nadal, *Tudo o que acontece*, Cascais: Centro Cultural de Cascais/Fundação D. Luís I.

[Submetido em 16 de junho de 2014 e aceite para publicação  
em 18 de setembro de 2014]





## NOVAS CARTAS PORTUGUESAS 40 ANOS DEPOIS

Ana Gabriela Macedo\*  
gabrielam@ilch.uminho.pt

*“A liberdade hoje, manas, é a persistência do riso,  
de quem aguentá-lo pode, sem esgar”*

(NCP)<sup>[1]</sup>

*Novas Cartas Portuguesas* (NCP), um texto que é quase uma “cooperativa literária” como diz Ana Luísa Amaral, e uma utopia do possível “com resultados práticos”<sup>[2]</sup>, e que foi, hoje o lemos e o sabemos, um anúncio de Abril. Por isso urge, no contexto deste Colóquio, trazê-lo à discussão.

A nível literário é um texto que não só desmonta, desconstrói, o conceito de autoria/autoridade, como se constrói a si mesmo e à materialidade da literatura, como um imenso intertexto, um labor de *arachné*, um texto em rede, atento por um lado aos “ruídos do mundo” e às várias vozes que o percorrem – a guerra colonial, o analfabetismo, a iliteracia, a exploração física e psíquica dos trabalhadores e trabalhadoras portuguesas, a censura e a repressão política e sexual. Um texto que se assume enquanto narrativa insurrecional, já que se fundamenta “na rotura que inaugura na literatura portuguesa contemporânea, quer a nível discursivo, quer a nível meta-discursivo”, tal como referi num meu artigo anterior<sup>[3]</sup>. As *Novas Cartas*

\* Universidade do Minho, ILCH, CEHUM.

---

1 Barreno, Maria Isabel Horta, Maria Teresa e Velho da Costa, Maria, *Novas Cartas Portuguesas*, (Lisboa: Estúdios Cor, 1972); 2ª edição, (Lisboa: Futura, 1974); a 3ª edição (Lisboa: Moraes, 1980) tem um Pré-Prefácio de Maria de Lourdes Pintasilgo. A edição mais recente é organizada e anotada por Ana Luísa Amaral, (Lisboa: Dom Quixote, 2010).

2 Amaral, Ana Luísa, entrevista com São José Almeida e Raquel Ribeiro, *As Novas Cartas Portuguesas regressam do deserto*, *Público*, Ípsilon, 12/11/2010 (pp. 6-8).

3 Macedo, Ana Gabriela, “As Narrativas de *Novas Cartas Portuguesas* e *Dores* de Maria Velho da Costa. Reflexão sobre o intertexto de histórias no feminino e a História cultural e política”, in *Cadernos de Literatura Comparada* 26/27, ILCML, Porto, (pp.163-179).

*Portuguesas*, tal como afirmou Maria de Lourdes Pintasilgo no Pré-Prefácio à sua edição de 1980, apenas podem ser definidas “pelo excesso”, “porque rompem, extravasam”<sup>[4]</sup>. Este é, contudo, um texto que tem, como foco primeiro, a exploração das mulheres e a sua invisibilidade e inviabilidade no social, na *civitas*, assim como o seu silenciamento pessoal, cultural e político, a sua rasura identitária enquanto sujeito e agente da cidadania. Em suma, o reclamar da sua humanidade por inteiro. O texto ergue-se assim como um “modo vigilante” de cultura, reclamando plenamente a capacidade interventiva da literatura como estratégia de auscultação da História e modo de *interferência no mundo*, recuperando as palavras de Edward Saïd, e recusando assim ao leitor/leitora o instalar-se no conforto da ficção, na sedução morna das palavras e no inebriante “murmúrio da mera prosa”, de novo num eco de Saïd <sup>[5]</sup>.

Mas o livro ergue-se também como texto ímpar, destacando-se entre as grandes obras do século XX da literatura portuguesa, pela polifonia de géneros e vozes literárias que o atravessam – a sua indomada raiz na poética trovadoresca, nas cantigas de amigo da lírica medieval ibérica, em Bernardim Ribeiro, Sórora Mariana Alcoforado, Florbela Espanca, Natália Correia, mas também Herberto Helder, Alexandre O’Neill, Mário Césariny, Eugénio de Andrade – toda uma rede textual de intra e inter-dialogismos, heteroglossias e dessacralização da palavra. Sendo um texto eminentemente dialógico é assim radicalmente fundado na ambivalência, centrado na dissensão e na discórdia – desde logo, a escrita epistolar que o constrói, na senda das cartas da monja portuguesa ao cavaleiro de Chamilly, desconstrói-o simultaneamente como texto uno, isto é, de um género único e de uma autoria única – desafiando o princípio essencialista da autoridade literária. Um texto híbrido, um “livro monstruoso”, como escreveu Raquel Ribeiro, “pela transgressão que instaura, pelo desafiante que é enquanto narrativa impura, ou poética contaminada”<sup>[6]</sup>, e que assenta no princípio do riso, do jogo e da inversão, enquanto força demolidora, estruturante do questionamento anti-essencialista que desafia verdades e mundos estabelecidos, e “faz tremer o burguês”. “*Quando o burguês se revolta contra o rei, ou quando o colono se revolta contra o império, é apenas um chefe ou*

---

4 “Excessivas as situações, excessivo o tom, excessivas as repetições dum mesmo acto, excessivo afinal todo o livro que vai terminando sem realmente terminar, como se tal excesso não coubesse nas dimensões normais”, afirma Pintasilgo (1980: 8).

5 Saïd, Edward, “Opponents, Audiences, Constituencies and Community”, *Critical Inquiry*, Sept. 1982, (pp.1-26).

6 Ribeiro, Raquel, “O híbrido é belo”, in *Público*, 12 Novembro 2010, (p.9).

*um governo que eles atacam, tudo o resto fica intacto (...). Se a mulher se revolta contra o homem, nada fica intacto; para a mulher, o chefe, a política, o negócio, a propriedade, o lugar, o prazer (bem viciado), só existem através do homem*” (p. 175). Mas este é, também e sempre, “livro político”, como Maria Teresa Horta, Maria Isabel Barreno e Maria Velho da Costa o reclamam; não um avatar do Feminismo, mas sim o Feminismo reengendrado, sabiamente reinventado, materializado em palavras que foram (e são ainda hoje) armas. E assim o Poder de então reconheceu o desafio que as palavras impuras, contaminadas, teceram, e condenou-o de imediato, à falta de melhor motivo, ou por escassez de retórica e outros recursos credíveis – já que a literatura a poucos importa –, condenou-o por “pornografia e ofensa à moral pública”. Provando assim afinal, *malgré tout*, o poder da literatura: “Mas o que pode a literatura? Ou antes: o que podem as palavras?”, diz-se no texto (p. 254). O processo foi conduzido pela polícia judiciária e as autoras interrogadas pelo “Agente Parente”, que era o que ouvia as prostitutas, os homossexuais ... e as escritoras malditas. Já o advogado de defesa foi Luís Francisco Rebelo. Mas disso nos poderão falar com mais pormenor e maior justiça Ana Luísa Amaral e Marinela Freitas, já que o processo judicial a que o livro foi sujeito tem sido alvo da aturada investigação levada a cabo no âmbito do projeto *As Novas Cartas Portuguesas 40 anos Depois* (<http://www.novascartasnovas.com/>)<sup>[7]</sup>, a que ambas pertencem e que Ana Luísa Amaral coordena, projeto este que deu já valiosos frutos: uma reedição anotada do texto, várias conferências internacionais, um número especial da revista *Cadernos de Literatura Comparadas* (ILCML)<sup>[8]</sup>, e outros que estão para vir.

Por último, este é um texto que celebra também a vanguarda de um Feminismo plural, reclamando a antinomia, o nomadismo e a diferença “avant la lettre”, próximo sem dúvida de teóricas como Hélène Cixous e Luce Irigaray, mas apontando já o caminho da desestabilização das fronteiras de género, da política da localização, do empoderamento e das novas cartografias do corpo, presentes em intelectuais feministas contemporâneas como Butler, Grosz, Haraway, Lauretis, Braidotti ou Pollock, e como tal um anunciar dos Feminismos plurais do sec. XXI, de novo e sempre ainda, inquietos, inquietantes, isto é, substanciando uma poética do devir.

7 *As Novas Cartas Portuguesas 40 anos Depois* (<http://www.novascartasnovas.com/>), coord. Ana Luísa Amaral (Univ. Porto; ILCML), (PTDC/CLE-LLI/110473/2009).

8 *Cadernos de Literatura Comparada* 26/27, *Novas Cartas Portuguesas e os Feminismos*, org. Ana Luísa Amaral, Ana Gabriela Macedo e Marinela Freitas, ILCML, Porto, 2012.

Escutamos hoje ainda a sua poderosa e salutar gargalhada! E hoje, talvez mais ainda do que em nenhuma outra altura da nossa História, temos tamanha precisão de a escutar e de assim reclamar que: “*A liberdade hoje, manas, é a persistência do riso, de quem aguentá-lo pode, sem esgar*”.

Quero ainda dizer da minha alegria em poder hoje estar aqui a refletir sobre este livro *mal/dito* no belíssimo Salão Medieval da Universidade do Minho, ciente do facto de que, se não tivesse havido Abril de 74, este livro “desterrado” como alguns lhe chamaram, teria para sempre as suas páginas rasuradas pela Censura. E é também um privilégio estar hoje aqui em tão ilustre e tão amável companhia, e com tão empolgante tema: o Riso, como libelo contra a opressão e garante da Liberdade.

[Submetido em 15 de julho de 2014 e aceite para publicação  
em 2 de setembro de 2014]

Tradução



# DA FACULDADE LINGUÍSTICA E DA ORIGEM DA LINGUAGEM<sup>[1]</sup>

Johann Gottlieb Fichte

TRADUÇÃO E APRESENTAÇÃO DO TEXTO: *BERNHARD J. SYLLA* (UNIVERSIDADE DO MINHO)

REVISÃO DA TRADUÇÃO: *VÍTOR MOURA* (UNIVERSIDADE DO MINHO)

## Apresentação

Johann Gottlieb Fichte, embora prontamente associado aos seus congéneres Kant, Hegel e Schelling, é talvez, em Portugal, o filósofo menos conhecido da assim chamada corrente filosófica do Idealismo Alemão, suposição que se baseia no facto de grande parte da sua obra aguardar ainda a tradução para a língua portuguesa. Decorrendo o bicentenário da morte deste grande filósofo, aproveitamos esta ocasião para apresentar ao público lusófono o texto fichteano *Da Faculdade Linguística e da Origem da Linguagem*, publicado inicialmente em 1795.

O ano antecedente à sua publicação (1794) constituiu uma marca importante na vida de Fichte. Embora munido de uma sólida formação humanística tradicional, adquirida no famoso colégio de Schulpforta, por onde outros grandes filósofos como Nietzsche passaram, Fichte não tinha concluído a sua formação académica, vendo-se até então, tal como acontecera

---

1 Inicialmente publicado em *Philosophisches Journal einer Gesellschaft Teutscher Gelehrten*, [ed. por Friedrich Immanuel Niethammer], n.º 3, 1795, pp. 255-273; n.º 4, 1795, pp. 287-326; reeditado em FICHTE, Johann Gottlieb (1845/46), *Sämtliche Werke*, hrsg. v. Immanuel Hermann Fichte, Bd. VIII, *Vermischte Schriften und Aufsätze*, Berlin: Veit und Comp., pp. 301-341; novamente editado (repr. fotomecânica) sob o novo título *Fichtes Werke* pela editora De Gruyter (Berlin); mencionaremos ainda a publicação na edição crítica FICHTE, Johann Gottlieb, *Gesamtausgabe*, hrsg. von Reinhard Lauth und Hans Jacob, Bd. I, 3: *Werke 1794-1796*, Stuttgart: frommann-holzboog, pp. 91-128, precedido por um prefácio de Reinhold Lauth e Hans Jacob, traduzido para castelhano em FICHTE, Johann Gottlieb (1996): *Sobre la capacidad lingüística y el origen de la lengua*, estudio preliminar de Rita Radl Philipp y Manuel Riobó González, trad. de Rita Radl Philipp, Madrid: tecnos, pp. 1-9.



antes com Kant, obrigado a viver do trabalho precário de tutor. Foi graças a um acontecimento deveras imprevisível – a publicação do *Ensaio sobre a Crítica de Toda a Revelação* em 1792 que, devido ao anonimato do autor, foi considerado como obra de Kant, merecendo a intervenção do ilustre filósofo de Königsberg – que Fichte se tornou, de um dia para outro, uma personagem filosófica conhecida. Dois anos mais tarde, em 1794, aos trinta e dois anos, ocupava a sua primeira cátedra na Universidade de Iena, seguindo-se ao kantiano Reinhold que, por sua vez, tinha deixado Iena para aceitar uma cátedra na Universidade de Berlim. Se bem que a carreira académica de Fichte tenha sido marcada por empolgadas polémicas que o forçaram a deixar primeiro Iena, em 1799, devido à acusação de ateísmo, e mais tarde, em 1812, por outras razões, o cargo de Reitor na Universidade de Berlim, é certo que os acontecimentos felizes do ano de 1794 não deixavam prever que o rumo da sua carreira iria ser tão tumultuoso. Antes pelo contrário, a receção calorosa por parte dos estudantes e o interesse avultado da sociedade fora e dentro da academia<sup>[2]</sup> prometiam um futuro próspero ao nosso filósofo.

Foi precisamente esta estreia no âmbito académico que constitui o contexto concreto do texto aqui apresentado. Fichte, extremamente convencido da importância e do valor peculiar da sua perspectiva filosófica, não se entendeu como mero explicador da filosofia kantiana, embora o seu ponto de partida tenha sido, indubitavelmente, a admiração pela filosofia crítica do autor königsbergiano. Já em 1793, Fichte tinha elaborado a primeira versão da sua *Wissenschaftslehre* (*Doutrina da Ciência*) que, ainda que baseada em Kant, se propunha resolver os problemas que, aos olhos de Fichte, Kant não tinha resolvido de forma completamente satisfatória, nomeadamente a interligação sistemática entre a razão teórica e a razão prática e, com ela, uma mais clara determinação do problema da liberdade. A primeira edição da *Wissenschaftslehre* publicada em 1794 – que iria ser, ao longo da vida de Fichte, constantemente reformulada, remodelada, transformada e aperfeiçoada, daí existirem quase uma dezena de versões e várias edições diferentes, parcialmente editadas já durante a vida de Fichte<sup>[3]</sup> – constituiu a matéria que Fichte lecionou nas suas lições, não só nesse primeiro semestre do ano letivo de 1794/95, mas também em todas as suas atividades letivas que se seguiram, com uma exceção: já nesse semestre inicial de 1794, alguns estudantes tinham pedido a Fichte para dar uma espécie de introdução à filosofia transcendental. Cedendo ao pedido, Fichte decidiu usar os *Aforismos*

2 Cf. JACOBS, Wilhelm D. (1991), *Johann Gottlieb Fichte*, Reinbek bei Hamburg: Rowohlt, p. 47.

3 Cf. FERRER, Diogo (1997), “Apresentação”, in FICHTE, Johann Gottlieb (1997), *Fundamentos da Doutrina da Ciência Completa*, tradução e apresentação de Diogo Ferrer, Lisboa: Edições Colibri, p. 5.

*Filosóficos* de Platner (publicados em 1793), que estimava pela sua clareza didática, como manual das suas lições anunciadas sob o título de *Lições sobre Lógica e Metafísica*. Contudo, também estas lições, embora em termos metodológicos estritamente orientadas no texto de Platner, constituíam um trabalho crítico que se fundamentava em última instância no horizonte da doutrina da *Wissenschaftslehre*. Ora, uma parte do livro de Platner, e consequentemente uma parte das lições de Fichte, dedicava-se ao problema da faculdade linguística e da origem da linguagem. Já em 1794, Fichte terá recebido um convite do seu então colega em Iena, Niethammer, para contribuir com uma publicação para a revista *Philosophisches Journal*, e foi precisamente a revisão crítica desse capítulo do livro de Platner que Fichte entregou a Niethammer, tendo a sua contribuição sido publicada em dois números seguidos da revista, nomeadamente em março e abril de 1795.<sup>[4]</sup>

Este contexto particular lança alguma luz sobre o teor específico do texto de Fichte. Por um lado, tomando em consideração as reflexões de Platner que, como foi dito, datavam de 1793, o texto insere-se nos vivos debates sobre a linguagem e particularmente sobre a origem da linguagem, travados na segunda metade do século XVIII. Por outro lado, referimos que a posição de Fichte, assumida neste texto, se fundamenta no solo da sua *Wissenschaftslehre*. O desafio perante o qual se encontra o leitor do texto, e perante o qual se encontrava também o próprio Fichte, é o de distinguir claramente entre o legado da tradição manifesto nos debates de então sobre a linguagem e o contributo do próprio Fichte que se legitimou pelo recurso às supostas bases sólidas da *Wissenschaftslehre*. Para além disto, há ainda um outro desafio que se coloca a partir de uma perspetiva investigativa posterior: o texto de Fichte faz surgir algumas problemáticas que viriam a estar não só no centro das atenções de Fichte quando das constantes reformulações da sua *Wissenschaftslehre*, mas que, para além disso, se afiguram como questões fundamentais dos debates que se sucederam nos séculos seguintes, problemáticas daí fundamentalmente atuais.

Frisemos, muito brevemente, alguns aspetos importantes do debate de então sobre a linguagem que, no decorrer da segunda metade do século XVIII, se concentrou sobretudo na questão da origem da linguagem. No âmbito geral da crescente ascensão do ideário iluminista e da conse-

4 Cf. o prefácio de Lauth e Jacob in FICHTE, Johann Gottlieb, *Gesamtausgabe*, hrsg. von Reinhard Lauth und Hans Jacob, Bd. I, 3: *Werke 1794-1796*, Stuttgart: frommann-holzboog, pp. 91ss., traduzido para castelhano em FICHTE, Johann Gottlieb (1996): *Sobre la capacidad lingüística y el origen de la lengua*, estudio preliminar de Rita Radl Philipp y Manuel Riobó González, trad. de Rita Radl Philipp, Madrid: tecnos, pp. 1-9.

quente emancipação do pensamento dos vínculos com as doutrinas eclesiásticas, surgiram as mais variadas teorias sobre a origem da linguagem de cariz naturalista ou sensualista, que tentaram reconstruir a origem da linguagem baseadas exclusivamente em argumentos de tipo psico e socio-genético. Embora não tenham faltado autores que defenderam veementemente a origem divina da linguagem – Süßmilch talvez seja o representante mais conhecido desta facção –, terão sido sobretudo o *Essai sur l'origine des connaissances humaines* (1746) de Condillac e a passagem sobre a origem da linguagem do *Discours sur l'origine et les fondements de l'inégalité parmi les hommes*, da autoria de Rousseau, que impulsionaram o decurso dos debates, que atingiram um segundo ápice em fins dos anos 60 do mesmo século, com o concurso público premiatório da Academia das Ciências da Prússia sobre esta questão, cujo resultado mais notório foi o conhecido e premiado ensaio de Herder *Über den Ursprung der Sprache* [*Sobre a Origem da Linguagem*] (1771). Os problemas centrais em torno dos quais girou a maior parte das polémicas foram os seguintes: (a) Mesmo se se partir, como acontece em Condillac, do princípio da origem animal da linguagem, segundo o qual essa origem se manifesta primeiramente na linguagem gestual, mormente imitativa da natureza e, por outro lado, caracterizada pela função de expressão imediata de sentimentos, haverá sempre dificuldade em explicar como se deu o passo significativo para o estágio da invenção e criação de sinais artificiais, que se afastaram cada vez mais do método imitativo e meramente expressivo inicial. Uma tese que encontrou largo consenso entre os autores que defenderam a origem natural em oposição à origem divina da linguagem, reside na suposição de que a linguagem constituída por sinais artificiais, mormente identificada com a 'linguagem auditiva' composta de 'palavras' ou sinais mais complexos, é um produto mais tardio da evolução da linguagem. A polémica surge no entanto aquando das explicações que se fornecem para tal avanço. O princípio adotado por muitos autores, recorrendo frequentemente a Locke, é o da *convenção*. Segundo este princípio, a artificialidade dos signos não se deixa explicar como efeito meramente natural, mas antes como efeito social, como acordo estabelecido entre os falantes. Foi Rousseau, opondo-se neste aspeto à argumentação do seu amigo Condillac, que demonstrou no seu *Discours sur l'origine et les fondements de l'inégalité parmi les hommes* a circularidade desta argumentação<sup>[5]</sup>: que o princípio da convenção, que pretende explicar a origem

5 Não discutiremos aqui a questão se o *Essai sur l'origine des langues*, de 1759 e publicada apenas postumamente em 1781, onde Rousseau defende uma posição diferente, constitui uma tentativa de superar os dilemas anteriormente expostos.

da linguagem artificial, pressupõe já a posse desta linguagem. Esta falácia da *petitio principii* é, segundo Rousseau, no fundo a seguinte: é preciso posuir a razão para inventar a linguagem, e é preciso ter linguagem para que se constitua a razão. Embora a maior parte dos ‘convencionalistas’ tenha defendido uma versão segundo a qual a convenção se estabeleceria tacita ou quase que inconscientemente, mantiveram-se as divergências sobre a questão de como fundamentar o estabelecimento dos acordos.

Voltando ao texto de Fichte, não pode haver a mínima dúvida de que Fichte tinha pleno conhecimento das discussões sobre esta temática e de que estava convicto de que poderia resolver tais questões polémicas com base no guia seguro da sua *Wissenschaftslehre*. Fichte expõe os argumentos fundamentais da sua posição na primeira parte do seu ensaio, e estes apenas se deixam entender no seu alcance mais lato se se recorrer à *Wissenschaftslehre*, i.e. à fundamentação sistemática do posicionamento teórico de Fichte. É óbvio que podemos dar, no âmbito desta apresentação, apenas uma ideia extremamente rudimentar dessas bases teóricas, já para não falar das dificuldades que se levantam aquando de uma análise profunda da filosofia de Fichte que, além dos notórios mal-entendimentos dos quais já o próprio Fichte se queixava<sup>[6]</sup>, constitui ainda um desafio às investigações mais recentes.

Ora bem, que a recorrência à *Wissenschaftslehre* é imprescindível torna-se desde logo evidente no início do ensaio, onde Fichte afirma que uma investigação sobre a temática em questão deve ser *apriorística*. *Apriorístico* quer dizer, bem no sentido crítico da filosofia de Kant, que a razão não se deve satisfazer com meros palpites e conjeturas, devendo antes proceder a partir das sólidas bases daquilo que é transcendentalmente necessário, ou seja, daquilo que é condição necessária para a possibilidade de uma qualquer experiência e de um qualquer conhecimento. Fichte encontrava o supremo princípio de um qualquer conhecimento no ato de ação<sup>[7]</sup> do Eu. O próprio Eu ‘transcendental’ enquanto fonte e princípio de uma qualquer determinação, não pode porém ser conhecido e determinado como um qualquer outro objeto de conhecimento, subtraindo-se antes por essência a um tal conhecimento. Daí que surja uma dialética intransponí-

6 Incluindo, entre muitos outros, grandes autores como Schelling, Hegel e Goethe, ficando famoso o troçar da obra de Fichte deste último numa carta a Jacobi, ao dirigir-se a este com as palavras “Meu caro Não-Eu”; cf., a este respeito, JACOBS, Wilhelm D. (1991), *Johann Gottlieb Fichte*, Reinbek bei Hamburg: Rowohlt, p. 52.

7 Acerca da tradução do termo *Tathandlung* para o português, cf. FERRER, Diogo (1997), “Apresentação”, in FICHTE, Johann Gottlieb (1997), *Fundamentos da Doutrina da Ciência Completa*, tradução e apresentação de Diogo Ferrer, Lisboa: Edições Colibri, p. 5.

vel entre ‘Eu fonte de determinações’ e ‘Eu indeterminado.’ É precisamente aqui que Fichte se afasta de Kant. Por um lado, a prova da indeterminação do Eu transcendental era a via pela qual Fichte tinha vencido, através da sua leitura de Kant, o fardo da sua vinculação a doutrinas deterministas, e abraçado a nova possibilidade teórica de legitimar a liberdade humana. Por outro lado, era precisamente este o ponto onde Fichte viu a necessidade de ir além de Kant, ao interligar sistematicamente a razão teórica e a razão prática que, no entender de Fichte, se encontravam sem a devida vinculação recíproca na filosofia de Kant. Assim, a indeterminação do Eu não é, aos olhos de Fichte, nem uma questão meramente formal nem meramente teórica, mas teórica e prática ao mesmo tempo. A determinação, seja ela teórica, seja prática, tem de se confrontar com o seu inverso, com aquilo que se lhe opõe: o permanente desafio dos fracassos da nossa interpretação teórica da realidade exterior que, embora ‘posta’ pelo Eu, não é criada por este, e a experiência da posição de fins do próprio Eu fenomenológico, a par da experiência da divergência entre as suas posições de fins e as dos Eus congêneres, experimentadas como posições autónomas capazes de colocar limitações à experiência da própria liberdade, fazem com que a *indeterminação*, enquanto problema metafísico do Eu e problema prático e moral da possibilidade da *liberdade*, se torne – devido à *limitação* da determinação do Eu – de todo apreensível. Daí que a experiência de contraposições, de oposições, de fracassos, não seja nenhum mal, mas antes a condição da experiência da liberdade e, transcendentalmente, condição da possibilidade da tarefa de *procurar* determinar o indeterminado. A palavra ‘determinação’ adquire assim um sentido ambíguo, significando ao mesmo tempo *apreensão exata e destino*, ou seja, o termo ‘determinação’ implica duas tarefas, a do apuramento do conhecimento e a tarefa ético-moral de construir a liberdade, enquanto instância noumenal, pela via fenoménica. Esta via fenoménica que – e aqui encontramos uma figura de pensamento estruturalmente muito próxima daquelas de Hegel e Schelling – exige necessariamente a experiência do Não-Eu, sendo pois uma condição necessária para se poder conceber o fim ulterior e absoluto, temática que ganhou, a partir de 1798-1800, cada vez mais importância na filosofia de Fichte – seja nas vestes de uma ordem moral absoluta, seja nas de um ser absoluto, da vida, do amor – substituindo, de certa forma, a primazia do Eu absoluto nos escritos anteriores.<sup>[8]</sup> Seja qual for a interpretação que se faça desta viragem teórica de Fichte, há uma questão que ainda hoje suscita grande atração: a

8 Cf. a este respeito, FERRER, Diogo (1997), “Apresentação”, in FICHTE, Johann Gottlieb (1997), *Fundamentos da Doutrina da Ciência Completa*, tradução e apresentação de Diogo Ferrer,

condição necessária da vinculação recíproca do Eu ao Não-Eu, sobretudo enquanto Tu, para a realização não só da liberdade, mas também da justiça e do conhecimento. É óbvio que há, nos tempos de hoje, uma maior receptividade para os aspetos específicos desta visão de molde interativa e intersubjetiva, aspeto esse a que retornaremos no final desta apresentação.

Estas breves anotações sobre a filosofia sistemática de Fichte talvez ajudem a entender melhor o posicionamento que o filósofo assume neste ensaio sobre a linguagem. Fichte propõe-se, como foi dito, a deduzir aprioristicamente como uma linguagem *tinha de ser inventada*. Ora, a determinação clara dos pressupostos desta tarefa fornece, segundo Fichte, uma orientação firme, capaz de levar à resolução dos problemas anteriormente mencionados.

A origem da linguagem deve ser deduzida da razão humana, assim o *credo* de Fichte, porque *a razão antecede a linguagem*, sendo a última apenas a expressão, ou seja, a exteriorização da razão. Contudo, isso não quer dizer que a linguagem seja supérflua, dado que, na fenomenalidade, a razão não é uma instância plenamente realizada, mas antes algo ainda por realizar, constituindo assim uma tarefa para a humanidade. A linguagem desempenha, nesta tarefa, uma função catalisadora importante, uma vez que a *expressão adequada da razão* e a *realização da razão* são partes integrantes da sua ‘*Bestimmung*’, i. e. da sua ‘determinação’ e do seu próprio ‘destino’. Se, no entanto, à partida apenas existe a razão e nenhuma linguagem, também é certo que esta razão exista, pelo menos sob perspectiva da sua realização e determinação fenoménica, somente de uma forma rudimentar. Não rudimentares são, porém, as condições apriorísticas da razão, e estas dizem respeito ao Eu enquanto ‘ato de ação’. O Eu, para se poder determinar e conhecer como Eu, é um ser que põe fins, ou seja, que possui vontade, e isto implica que o Eu deve sair de si e confrontar o Não-Eu, seja na forma de objeto ou de co-sujeito. Para se colocar a si próprio deliberadamente um fim, não é necessário que haja já linguagem, porém, tem de haver vontade direcionada para o Não-Eu. Cada ação do Eu é uma realização da sua vontade, e daí *telos* e, simultaneamente, manifestação do caráter teleológico do Eu. A própria linguagem, em si, não é, de antemão, *telos*, mas apenas a tentativa de designar os ‘pensamentos’ do Eu, i.e. designar, e daí, tornar mais explícita a posição do respetivo fim que subjaz às ações do Eu. Note-se, no entanto, que, em sentido secundário, também a linguagem é teleológica, sendo pois o seu *telos* a *explicitação* dos ‘pensamentos’. Este fim

– e este aspeto é certamente subestimado por Fichte – não é algo supérfluo ou de menor importância, visto que a tentativa da determinação fenomenal aproximativa do indeterminado se afigura no próprio Fichte como tarefa fundamental da humanidade. Vista desta perspectiva, a linguagem é condição necessária, embora fenoménica, para a execução desta tarefa.

Retornemos no entanto ao problema inicial. No seu âmbito, afigura-se em primeiro lugar como facto importante que a linguagem, seja enquanto linguagem gestual ou auditiva, é *arbitrária*. Com esta afirmação, Fichte assume uma posição relativamente à suposta diferença essencial entre linguagem gestual e auditiva. Segundo Fichte, esta diferença, do ponto de vista fundamental, não existe, porque sendo a linguagem arbitrária, isso implica, por um lado, que a linguagem é necessariamente derivada de um deliberado ato de vontade, o da explicitação dos pensamentos, senão nem sequer há linguagem. Por outro lado, a arbitrariedade da linguagem refere-se à maneira como e com que meios específicos a tarefa da explicitação dos pensamentos é realizada *concretamente*. Seja como for efetuada esta tarefa, a linguagem necessita – e Fichte diz isso claramente – da existência prévia de uma ideia do *fim da sua ação* (*Idee ihres Handlungsziels*). O problema da origem da linguagem coloca-se então da seguinte forma: deve explicar-se como o homem sentiu a falta da linguagem, sendo esta experiência da falta o momento fundamental que fez com que se formou *a ideia* sobre o grande potencial de um meio que permitisse explicitar os pensamentos. Apenas paulatinamente o homem se vai apercebendo desta ideia, mais uma vez graças à estrutura teleológica inerente à natureza da sua razão. Esta teleologia não é apenas um dote ‘inato’ (no sentido transcendental-noumenal e empírico-fenomenal) da razão, mas antes também constitutiva da sua própria finalidade. Fichte supõe, neste texto tal como por exemplo em *Die Bestimmung des Menschen*, a existência de um impulso<sup>[9]</sup> que procura a realização da teleologia inata, impulso que faz com que o homem se empreenda quase que inconscientemente na tentativa de trazer à luz a dialética entre necessidade e liberdade. No estádio correspondente à origem da linguagem, este impulso leva o homem a procurar o fenómeno da teleologicidade fora de si, no Não-Eu. Mesmo que possa falhar neste seu empreendimento, há duas experiências que o homem fará inevitavelmente: que o Não-Eu, enquanto objeto, se pode tornar objeto dos seus fins, não mostrando porém este objeto a habilidade de contrapor aos fins do Eu os seus próprios fins.

9 Cf., a respeito da função do “impulso da realidade” no texto *Die Bestimmung des Menschen*, a interpretação de Schulz in SCHULZ, Walter (1997), *Johann Gottlieb Fichte – Sören Kierkegaard*, 2ª ed., Pfullingen: Neske, pp. 23s.

Precisamente isto acontece no entanto, se o Não-Eu for um *alter ego*, um ser racional e teleológico tal como o próprio Eu. A reação do homem perante esta experiência, tal como Fichte a concebe, é característica de toda a sua filosofia: o homem não é concebido como indivíduo isolado, à maneira de Hobbes ou Rousseau, que apenas sob coerção se empreende na tarefa de se entender com os outros seres humanos, mas antes um ser inclinado para a sociabilidade e cooperação, precisamente por causa da experiência da igualdade da constituição teleológica do outro. Daí que a dialética hegeliana que incorpora o momento da aniquilação do Eu e do Outro na dialética do reconhecimento seja alheia à maneira como Fichte pensa a lógica da figura do reconhecimento mútuo. A vertente de Fichte manifestará muito antes elementos que surgirão mais tarde na filosofia de Husserl, pois é o inteirar-se da analogicidade da estrutura constitutiva do Outro que motiva o Eu a realizar o *telos* humano cooperativamente pela via intersubjetiva. Que a tentativa de coordenar posições de fins entre os vários co-sujeitos seja, de uma certa maneira, já inerente à própria estrutura da vontade humana, mostram segundo Fichte as experiências quotidianas em que não só eu, mas também os outros adaptam os seus fins aos fins dos outros. Perante a experiência de um ato de violência do outro, é significativo que Fichte não saliente a inclinação de responder com a mesma moeda, supondo antes que surja, nesta e noutras circunstâncias semelhantes, o *desejo de se fazer entender melhor* e o desejo complementar de *poder entender melhor o outro* (o que dá a entender que a violência se deve, em primeiro lugar, a mal-entendimentos). A condição teleológica do homem conduz, portanto, diretamente ao apelo a um entendimento mútuo cooperativo, apoiado pelo impulso de trazer à luz, i.e. de explicitar, bem no sentido heideggeriano da ‘*Aus-legung*’, a teleologicidade de cada ação.<sup>[10]</sup> *É precisamente isso que acontece na linguagem, que é o meio primordial para alcançar este fim específico.* Também aqui, Fichte assume uma posição particular no âmbito dos debates sobre a origem da linguagem: concordando neste aspeto com Rousseau, Fichte afirma que a convenção linguística não deve e nem pode ser entendida como ratificação consciente e deliberada de significados, pois uma tal ratificação pressuporia já a posse da linguagem. Significados arbitrários derivam, muito antes, da

10 Este princípio subjaz, no fundo, também à doutrina do direito natural de Fichte, fazendo-se notar aqui também a diferença fundamental mencionada relativamente à filosofia de Hegel. Seria certamente falso compreender, como acontece frequentemente, a filosofia do direito de Fichte como ‘estádio preliminar’ da filosofia do direito de Hegel. Desta forma, a leitura de Fichte é subjugada à perspectiva de Hegel, eliminando assim a diferença fundamental entre cooperação por um lado, e conflito cuja superação de uma certa forma apaga a autonomia dos co-sujeitos, por outro.



necessidade e, ao mesmo tempo, do desejo de querer entender as posições teleológicas do Outro e transmitir as próprias ao Outro, no contexto estrito de necessidades práticas. A fixação dos significados arbitrários não pode ser feita *ad hoc*, dependendo antes de se um determinado significado entra ou não no uso comum, o que se verificará, segundo Fichte, apenas após um período de tempo alargado.

Fichte discute os pormenores desta questão na segunda parte do seu ensaio onde é tratada a explicação do progresso no desenvolvimento das línguas. A causa principal de um qualquer progresso é a experiência da insuficiência dos meios linguísticos já adquiridos para transmitir adequadamente os pensamentos, sendo que o termo 'pensamento' implica, neste âmbito, quase que exclusivamente 'intencionalidade'. Fracassos na coordenação intersubjetiva de fins práticos conduzem à invenção e aceitação de meios mais eficientes. Todos os exemplos que Fichte usa para explicitar a lógica deste progresso situam-se, obviamente, na praxis quotidiana, podendo Fichte recorrer aqui a exemplos já conhecidos, como acontece na demonstração da maior eficácia da linguagem auditiva devido à sua capacidade de ultrapassar as barreiras da escuridão e da maior distância entre os falantes, que remonta a Condillac e Rousseau. A reconstrução da evolução da linguagem tenta, com base nas ferramentas metodológicas mencionadas, mostrar o mais claramente possível a lógica deste progresso que vai do mais concreto ao cada vez mais abstrato, abordando assim os problemas do surgimento de nomes comuns, de conceitos de espécie e género, de classes gramaticais das palavras, de diferenciações morfológicas e sintáticas como casos gramaticais, categorias de flexão dos verbos etc.

É notório que o progresso natural das línguas é vinculado, quase que exclusivamente, a situações em que se trata da necessidade de coordenar cooperativamente ações, e daí de tomar em conta, reciprocamente, as posições de fins de um Eu e um Tu. O verdadeiro fim desta coordenação intersubjetiva não se resume, pois, à mera transmissão ou imposição dos meus fins ao Outro, mas antes ao estabelecimento de um 'acordo' que considera as intencionalidades de todos os participantes na comunicação. Daí que esta coordenação ocorra e deva ocorrer nos moldes de um horizonte *social*, primeiro no âmbito restrito das comunicações dentro do seio da família (aproximando-se, neste ponto, da opinião de Herder e discordando das de Rousseau contra a assunção da existência de um conjunto coeso digno do termo *família* no estágio primordial do desenvolvimento humano), estendendo-se depois a toda a tribo. Não admira, pois, que este aspeto da sociogénese da coordenação das ações, com destaque na coordenação inter-

subjetiva das intencionalidades pragmáticas e das suas respetivas pretensões, tenha suscitado comparações diretas com as mais recentes teorias de Mead e Habermas.<sup>[11]</sup> Aliás, algumas passagens do texto, pelo seu enfoque no ‘cálculo’ recíproco sobre intenções, fazem pensar, quase que de imediato, também em Grice. Todavia, quando se estabelecem tais comparações diretas com teorias pragmáticas mais ou menos recentes, proclamando Fichte como o seu antecessor, não se pode esquecer uma diferença fundamental: segundo Fichte, não é a linguagem a instância que cria estruturas racionais como a da coordenação recíproca de intencionalidades, mas estas estruturas já devem existir *antes* na própria razão, sendo que a sua ‘exposição’ linguística apenas colabora na sua explicitação e na sua exteriorização. Fichte não é adepto de uma teoria da linguagem metacrítica, tal como Herder, Hamann e Humboldt o eram. Mantém-se, antes, fiel ao ideal transcendental da razão que orienta as filosofias da corrente do Idealismo Alemão. No entanto, este ideal torna-se em Fichte, mais nitidamente a partir de 1800, num ideal que manifesta iniludivelmente contornos de um ideal que inclui essencialmente o momento da cooperação prática a nível intersubjetivo e sociopolítico. Isto, no entanto, não significa, como acontece em Habermas e Apel, que a transcendentalidade do sujeito emigre da razão para a linguagem. Daí que Fichte explique um qualquer desempenho linguístico, seja de nível básico ou elevado, como explicitação de um potencial racional *já anteriormente existente* na razão humana, o que mostram os vários exemplos referentes à formação (i. e. apreensão) paulatina das ideias de Eu, Algo, Deus, Alma etc.<sup>[12]</sup> Convém referir, neste âmbito, também a especificidade da explicação da necessidade da voz passiva que se adequa perfeitamente a esta premissa da primordialidade da razão face à linguagem. Pela voz passiva, em contraste com a voz ativa, marca-se, segundo Fichte, a diferença entre autor conhecido e autor desconhecido de uma determinada ação, dizendo daí respeito à imagem esquemática análoga à ideia do Eu indeterminado como princípio de todas as sínteses efetuadas pelo Eu determinado, sendo essa imagem mais concretamente a imagem de algo como um palco vazio onde ocorrem ‘pensamentos’, um horizonte por preencher,

11 Como acontece, a título de exemplo, em RADL PHILIPP, Rita (1996), “Reflexiones sobre la capacidad lingüística y el origen de la lengua de J. G. Fichte desde una perspectiva sociológica”, in FICHTE, Johann Gottlieb (1996): *Sobre la capacidad lingüística y el origen de la lengua*, estúdio preliminar de Rita Radl Philipp y Manuel Riobó González, trad. de Rita Radl Philipp, Madrid: tecnos, pp. IX-XXIII.

12 Cf., a este respeito, JANKE, Wolfgang (1981), “Die Wörter >Sein< und >Ding< - Überlegungen zu Fichtes Philosophie der Sprache”, in HAMMACHER, Klaus (1981), *Der transzendente Gedanke: die gegenwärtige Darstellung der Philosophie Fichtes*, Hamburg: Meiner, pp. 49-69.

onde nenhum autor específico pensa, mas onde ‘se’ pensa, ou seja, usando a voz passiva da versão alemã, onde algo é pensado em mim.<sup>[13]</sup> Mais uma vez demonstra-se assim a anterioridade (ou aprioridade) da estrutura transcendental da razão à linguagem. A linguagem não passa de um meio para representar as ideias abstratas, ou, como Fichte diz, as ideias do espírito, ela nunca as produz por conta própria.

Contudo, não admira, perante o facto de grande parte da filosofia ter sofrido, ao longo dos últimos 200 anos, o impacto decisivo do *linguistic turn*, que o peso forte da intersubjetividade na filosofia de Fichte tenha atraído de modo particular a atenção dos críticos. Começando já com as notas preliminares pelo filho de Fichte<sup>[14]</sup> aquando da edição das *Sämtliche Werke*, foram muitos os críticos que lamentam que Fichte tenha subestimado o *papel construtivo* da linguagem e sobretudo o *papel construtivo* da intersubjetividade inerente à linguagem, ao ‘subordinar’ a linguagem à razão.<sup>[15]</sup> Por outro lado, é precisamente este um dos aspetos que motiva fortemente a discussão atual em torno da obra de Fichte. Julgo que se tornou evidente que o texto apresentado constitui um elemento precioso e uma peça chave no âmbito desta discussão.

---

13 Cf. FICHTE, Johann Gottlieb (1971), *Sämtliche Werke*, hrsg. v. Immanuel Hermann Fichte, Bd. II, *Zur theoretischen Philosophie*, Berlin: de Gruyter, pp. 244s., e o comentário de Schulz in SCHULZ, Walter (1997), *Johann Gottlieb Fichte – Sören Kierkegaard*, 2ª ed., Pfullingen: Neske, pp. 18s.

14 As anotações críticas de Immanuel Hermann Fichte demonstram claramente a influência da obra de Humboldt, Cf. “Vorrede des Herausgebers” (prefácio do editor) in FICHTE, Johann Gottlieb (1971), *Sämtliche Werke*, hrsg. v. Immanuel Hermann Fichte, Bd. VIII, *Vermischte Schriften und Aufsätze*, Berlin: de Gruyter, pp. X-XII.

15 Cf. KAHNERT, Klaus (1997), “Sprachursprung und Sprache bei J. G. Fichte”, in ASMUTH, Christoph (Ed.), *Sein – Reflexion – Freiheit. Aspekte der Philosophie Johann Gottlieb Fichtes*, Amsterdam / Philadelphia: Grüner, pp. 191-219, especialmente p. 219.

## DA FACULDADE LINGÜÍSTICA E DA ORIGEM DA LINGUAGEM<sup>[1]</sup>

Uma investigação sobre a origem da linguagem não se deve socorrer de meras hipóteses ou de registos arbitrários das circunstâncias nas quais, porventura, uma linguagem *pode* ter tido a sua origem, uma vez que as circunstâncias que poderiam ter guiado o homem na invenção e formação da linguagem são tão diversas que nenhuma investigação jamais as poderia abordar satisfatoriamente. Ficáramos com tantas explicações semi-verdadeiras quanto o número de investigações levadas a cabo. Daí que não nos possamos contentar com investigações que almejam mostrar como a linguagem, e que linguagem, *pôde* ser inventada; outrossim, deve-se deduzir a necessidade desta invenção a partir da natureza da razão humana, mostrando como a linguagem, e que linguagem, necessariamente, *tinha de ser* inventada.

É de particular importância nesta investigação, como aliás em qualquer outra, precaver-se contra a falsa ambição de ter em mente, já de antemão, o resultado que se espera obter pela própria investigação. Coloquemo-nos na situação dos seres humanos que ainda não possuíam qualquer linguagem, que ainda tinham à sua frente a tarefa de inventar a linguagem, que não sabiam qual a estrutura que a linguagem iria ter e que, daí, tinham de extrair as regras deste conhecimento a partir de si mesmos. Cada um que investiga a origem da linguagem deve colocar-se na situação em que ainda não havia linguagem; deve tomar a posição de que é através da sua investigação que a linguagem se inventa.

Para além disso, todas as investigações sobre a origem da linguagem incorreram no erro de dar demasiada atenção a supostas convenções, julgando, por exemplo, o seguinte: visto que posso designar um livro com os nomes de *livro*, *liber*, βιβλίον, *book*, etc., cada nação deve ter chegado a um acordo, respetivamente, de lhe dar o nome de *livro*, o nome de *liber*, etc. A ideia de um tal acordo parece-nos, no entanto, pouco convincente, porque assenta na maior improbabilidade. Daí que se afigure necessário derivar também o uso de signos arbitrários a partir das faculdades essenciais da natureza humana.

---

1 FICHTE, Johann Gottlieb, "Von der Sprachfähigkeit und dem Ursprunge der Sprache", in FICHTE, Johann Gottlieb, *Sämtliche Werke*, vol. VIII: *Populärphilosophische Schriften – Vermischte Schriften und Aufsätze*, hrsg. von Immanuel Hermann Fichte, Berlin: Walter de Gruyter, 1971, pp. 301-341 (originalmente editado in *Philosophisches Journal*, Vol. I, 1795, pp. 255-273, 287-326).

*Linguagem*, no sentido mais lato da palavra, é a expressão dos nossos pensamentos mediante signos arbitrários.

Através de *signos*, digo eu, portanto não através de ações. – Esta constatação, porém, não invalida o facto de que os nossos pensamentos se manifestam através dos seus efeitos no mundo sensível: penso e ajo conforme os resultados deste pensar. Um ser racional pode inferir das minhas ações os pensamentos que antecederam a minha ação. Isto, no entanto, não é a *linguagem*. A intenção que subjaz a tudo aquilo a que se chama linguagem é só e somente a de designar o pensamento; além deste, não há nenhum outro fim da linguagem. Respeitante à ação, a expressão do pensamento é casual e de maneira alguma uma finalidade própria. Não ajo para dar a conhecer aos outros os meus pensamentos; ou seja, não como para transmitir a alguém que tenho fome. Cada ação é, em si mesma, um fim: eu ajo porque quero agir.

Usei, na minha explicação da linguagem, o termo “*signos arbitrários*”. Sob este termo, entendo os signos que servem, precisa e expressamente, para evocar este ou aquele conceito. Se estes signos têm ou não uma similitude natural com aquilo que designam, não tem a mínima importância. Posso-me dirigir ao outro e dizer a palavra *peixe* – um signo que não tem a mínima similitude com o objeto designado – ou posso desenhar um peixe e mostrar-lho. No último caso, existe sim uma similitude com o objeto; mas mesmo assim, a única finalidade que os dois casos têm em comum é a de que pretendo evocar, no outro, a ideia de um determinado objeto. – Ergo, aquilo que os dois signos têm em comum é o facto de serem *arbitrários*.

A *faculdade linguística* é a capacidade de designar arbitrariamente os próprios pensamentos. Exprimo-me desta forma genérica para evitar que o leitor pense de imediato numa *linguagem para o ouvido*. Da *linguagem originária* não se pode afirmar que esta teria sido composta por sons, que teria sido meramente linguagem auditiva pois esta última terá sido desenvolvida apenas muito mais tarde, e é deduzível apenas sob o pressuposto da linguagem originária, sendo esta dedução, aliás, bastante mais complexa.

A pergunta que primeiro se nos coloca é a seguinte: *Como chegou o homem a ter a ideia de dar a entender os seus pensamentos através de signos arbitrários?* Duas outras perguntas decorrem desta primeira: 1) Que é que, de todo, levou o homem a inventar uma linguagem? 2) Em que leis naturais reside a causa para que esta ideia tenha sido elaborada precisamente desta e não de outra maneira? Será possível descobrir as leis que serviram ao homem de guia para a execução desta ideia?

Explicar-me-ei mais claramente. A linguagem é a faculdade de designar os pensamentos *arbitrariamente*. Ergo, ela pressupõe que haja uma deliberação voluntária. Falar de uma invenção não deliberada, de um uso não deliberado da linguagem é, por inerência, uma contradição. Embora se tenha alegado que a enunciação de sons acompanha a exteriorização de sentimentos de alegria, de dor, etc., tomando esta alegação como base para derivar dela algo sobre a invenção da linguagem e sobre as suas leis, há que insistir em que as duas coisas são radicalmente diversas. Uma expressão imediata e involuntária de sentimentos não é *linguagem*.

Para explicar o ato deliberado de inventar a linguagem, pressupomos que a ideia da linguagem antecede a sua invenção. Daí a pergunta: como se desenvolveu nos homens a ideia de transmitirem mutuamente, através de signos, os seus pensamentos?

Contudo, da mera colocação da tarefa de inventar uma linguagem não se segue nem que esta tenha sido bem-sucedida, nem a determinação de quais os meios para levar a cabo tal tarefa. Daí a segunda das já mencionadas perguntas: haverá na natureza humana meios cujo aproveitamento se afigura necessário para a realização da ideia da linguagem? Ser-nos-á possível escrutinar estes meios, e como estes teriam que ser usados para realizar o fim projetado? Caso estes meios pudessem ser encontrados, poderíamos esboçar uma história *a priori* da linguagem. Ora, é realmente possível descobrir estes meios.

Antes de tudo: como foi desenvolvida a ideia de uma linguagem no homem? – Decorre da essência do ser humano que este procura sempre dominar as forças naturais. A primeira manifestação da sua força dirige-se à natureza, a fim de a configurar e ajustar aos seus fins. Até o homem mais arcaico toma precauções que visam a sua comodidade e segurança. Cava grutas, encobre-se com folhas, e quando se lhe abre o acesso ao fogo, acende a lenha para se proteger do frio. De mil maneiras, tentará dominar a natureza hostil, e, caso não o consiga, evitá-la-á. Daí que ele tema o trovão, pois não consegue imaginar dominar a natureza nesta manifestação da sua força. Se encontrássemos meios para vencê-la também neste âmbito, o medo não tardaria a desaparecer. O homem domestica os animais ou, quando não o consegue fazer, evita-os. Assim, o cavalo, antes da invenção da arte da sua domesticação, decerto era um objeto que causava medo: uma vez dominado, já não é temido.

É esta a relação entre o homem e a *natureza* animada e não animada: o homem almeja modificá-la em conformidade com os seus fins; esta, no entanto, opõe-se à interferência humana e muitas vezes nem sequer a aceita.

Daí que travemos uma luta constante com a natureza, ora como vencedores, ora como vencidos – ou a subjugamos ou fugimos.

Como, no entanto, se comporta o homem arcaico frente *ao próprio homem*? Será que há, no estado natural arcaico, a mesma relação do que há entre homem e natureza? Será que tentarão subjugar-se um ao outro, e que fugirão um do outro, quando a força não é suficiente para a subjugação?

Suponhamos que seja assim. Nesse caso, nenhum homem seria capaz de viver ao lado de outro. O mais forte venceria o mais fraco caso o último não fugisse ao ver o primeiro. Mas como é que teriam conseguido viver em sociedade, e como conseguiriam povoar a terra? A sua relação seria tal como aquela no estado natural descrito por Hobbes: a guerra de todos contra todos. Não obstante, vemos que os homens se entendem uns com os outros, que há apoio mútuo, que há contactos sociais mútuos. A causa deste fenómeno deve residir no próprio homem: na sua natureza originária deve encontrar-se um princípio que o determina a comportar-se perante os seus congéneres de uma forma diferente daquela com que trata a natureza.

Sei muito bem que se costuma afirmar que os homens, devido à sua natureza, tentam sempre subjugar os outros. Seja o que for que se pudesse alegar para refutar tal afirmação, uma coisa é certa: que a experiência nos fornece várias razões, aparentemente convincentes, em prol desta afirmação, pelo que deveria valer tanto como a afirmação oposta, ainda que esta não fosse mais do que uma constatação empírica. Se queremos, portanto, mostrar que somente a afirmação oposta é válida, teremos de derivá-la de um princípio inerente à própria natureza do homem. Tentemos encontrar este princípio.

O homem intenta modificar a natureza bruta e a natureza animal conforme os seus fins. Este impulso deve subordinar-se ao princípio humano supremo, i.e. 'seja assim que estás em conformidade contigo mesmo'. Este princípio conduz todas as suas ações enquanto manifestações da sua força, seja tenha ele disso consciência ou não. Daí que o homem tente – segundo um princípio intimamente entrelaçado com toda a sua natureza, se bem que nem sempre conscientemente sabido e sem que houvesse a participação da sua vontade livre – subjugar a natureza não racional para que tudo esteja em conformidade com a sua razão humana, pois só assim o próprio homem pode estar em conformidade consigo mesmo. Sendo um ser que representa e que, sob um determinado aspeto que não irei esclarecer aqui, necessariamente tem de representar as coisas assim como estas são, o homem entra em contradição consigo mesmo ao notar que as coisas não estão em conformidade com os seus impulsos. Daí o impulso de modificar

as coisas a fim de se adequarem às nossas propensões, ou seja, a fim de a realidade corresponder ao ideal. O homem tentará, necessariamente e conforme o nível das suas faculdades, transformar todas as coisas em algo que se *adeque* à razão.

Quando se depara, no âmbito deste seu empreendimento, com um objeto que manifesta de antemão, antes de uma qualquer intervenção, sinais de conformidade com a razão, então o sujeito abster-se-á, no que se refere a este objeto, de qualquer empreendimento interventivo, uma vez que aquilo que é o único e exclusivo fim da intervenção já se encontra presente no objeto. Encontrou então algo que está em conformidade consigo; não seria desprovido de sentido se alguém tentasse adequar algo aos seus impulsos se esta adequação já existisse, sem a mínima intervenção? Aquilo que encontrou ser-lhe-á um objeto de agrado: *alegra-lhe* ter encontrado um ser afim – um *homem*.

Mas como é que consegue reconhecer o caráter racional do objeto encontrado? Em nada mais do que lhe revela o caráter racional de si mesmo – *no agir que se adequa a fins*. – Contudo, o mero aspeto de finalidade, só por si, não seria suficiente para chegar a uma tal conclusão. É imprescindível acrescentar ainda a ideia da finalidade especificamente diferente, ou seja, de um agir que se acomoda à finalidade que nos é própria. Posto que o agir do homem natural visa ou um objeto que cresce conforme regras próprias, dando frutos etc., ou um objeto que segue um determinado instinto ao procurar alimentos, ao dormir, ao acordar, etc., compreendendo o último como objeto que age conforme fins – se um tal objeto, após intervenção do homem natural segundo os seus fins, segue o seu curso sem adaptar a finalidade do ato interventivo à sua própria finalidade, então não será reconhecido como um ser com caráter racional. Como ser racional e ser que age livremente apenas encararei um ser que altera as suas finalidades quando submetido à influência das minhas. Por exemplo, eu uso a força sobre este ser, e este ser também usa a sua; eu benefico o outro, ele responde-me da mesma maneira; daí que a finalidade subsequente mude conforme o impacto de uma finalidade antecedente. Dito por outras palavras, há uma *influência mútua* entre mim e o outro ser. Só um ser que, após de eu ter exercido sobre ele a minha finalidade, altera a sua finalidade em resposta à minha, que usa por exemplo força se eu usar força, que me beneficia se eu o beneficiar – só um tal ser pode ser reconhecido por mim como ser racional. Pois posso concluir da influência mútua que ocorre entre ele e eu, que o outro ser deve ter uma ideia do meu modo de agir, a qual adapta às suas próprias finalidades, dando subsequentemente e em função da com-



paração das finalidades do seu próprio agir deliberado, uma nova direção. Manifesta-se aqui, aparentemente, um intercâmbio entre liberdade e finalidade, sendo precisamente este intercâmbio o aspeto distinto pelo qual reconhecemos a razão.

O ser humano procura então, com necessidade, encontrar fora de si a racionalidade. Para seguir este fim, possui um impulso que se manifesta já muito claramente, pelo que o homem está inclinado a conferir vida e racionalidade até a coisas inanimadas. Provas disto encontram-se com frequência nas mitologias e nas opiniões de caráter religioso de todos os povos etc. Como foi mostrado, é o impulso de encontrar afinidades consigo mesmo que motiva o homem a procurar racionalidade fora de si.

É precisamente este impulso que evocaria no homem, após ter entrado em relações mútuas com outros seres da sua espécie, o desejo de transmitir, de uma maneira mais determinada, os seus pensamentos ao outro que se lhe associou, recebendo do outro uma enunciação nítida dos seus pensamentos. Pois sem a devida clareza nas enunciações deverá ter acontecido frequentemente que um agente entenderia mal a ação do outro, de modo que daria uma resposta que traía profundamente as expectativas do primeiro. Estes casos colocam o homem em evidente contradição com os seus próprios fins, defraudando a intenção de chegar à conformidade consigo próprio através da procura de outros seres racionais. – Por exemplo, nutro as melhores intenções para com alguém, e quero transmitir-lhe esta minha atitude através das minhas ações. O outro, porém, interpreta mal estas minhas ações, retorquindo de um modo hostil. Um tal comportamento evocará certamente a ideia de que o outro não entende as minhas intenções; e a esta ideia seguir-se-á prontamente o desejo de lhe poder transmitir as minhas atitudes de uma maneira menos ambígua.

Tal como ocorre comigo em relação aos outros, também ocorrerá com o outro em relação a mim. Não haverá muitas vezes situações em que eu me engano, ignorando as melhores intenções do outro e respondendo com ingratidão? Mal começo a entender melhor as suas verdadeiras intenções, desperta-se logo o desejo de corrigir o meu comportamento, e de passar a entender melhor, daí em diante, os pensamentos do outro. – Nutro portanto o desejo de que o outro conheça as minhas intenções, para que não aja contra as mesmas, e pelo mesmo motivo desejo também conhecer as intenções do outro. Daí que nasça a tarefa de inventar certos signos por meio dos quais os nossos pensamentos possam ser comunicados aos outros.

Todavia, com estes signos apenas se intenciona a *expressão* dos nossos pensamentos. Se eu estou zangado com outrem, esta minha ira é-lhe

manifestada, desde logo, através do meu comportamento hostil. Neste caso, no entanto, a minha intenção reduz-se à *execução* dos meus pensamentos, ao invés de lhe dar um *signal* dos mesmos. No que respeita à linguagem, nesta apenas conta a *designação* da minha intenção, não como expressão da minha emoção, mas antes com vista a uma troca mútua de pensamentos sem a qual, como foi dito acima, uma influência mútua das nossas ações conforme o nosso impulso não teria consistência.

Havendo relacionamento com outros homens, surge em nós a ideia de transmitir, uns aos outros, os pensamentos através de signos arbitrários – numa palavra: a *ideia da linguagem*. Daí que resida no impulso, inerente à natureza humana, de encontrar racionalidade fora de si, o *impulso* mais específico de realizar uma linguagem; a necessidade de satisfazer este último impulso vem à luz quando seres racionais estabelecem relações mútuas.

Quando pensamos no que é a linguagem, costumamos pensar primeiro apenas em *signos para o ouvido*. As razões para o facto nos dirigirmos, com a nossa linguagem, primeiramente a este sentido, será esclarecido mais à frente. *Aqui*, nenhum signo está excluído do leque das possibilidades, tampouco como, decerto, era o caso na língua originária.<sup>[2]</sup>

Eis finalmente, perante nós, a tarefa da linguagem: mas como cumpri-la satisfatoriamente?

A natureza revela-se-nos sobretudo através da visão e da audição. Se bem que tato, paladar e olfato também tenham o seu papel, é certo que as impressões obtidas através destes sentidos são menos vivas e menos distintas, de modo que nos deixamos guiar sobretudo pela visão e pela audição, desde que não haja nenhuma incapacidade física para o seu uso. Tal como a natureza proporcionou aos homens algo através da audição e da visão, também os próprios homens usaram estas vias para, entre eles, transmitirem algo deliberadamente. – Poder-se-ia denominar uma linguagem construída a partir desta regra principal *linguagem originária* ou *linguagem de hieróglifos*.

Segundo estes princípios, os primeiros signos das coisas foram criados à maneira da própria natureza: não passavam de simples imitações dela. Nestas circunstâncias, embora a comunicação dos pensamentos tenha sido um ato de vontade, tal como deve ser em qualquer linguagem, não o era a própria maneira de comunicação. Estava sim no meu poder decidir se

2 Não me proponho a demonstrar que o homem não pudesse pensar ou formar conceitos gerais e abstratos sem a linguagem. Na verdade, é exatamente isto que acontece por meio de imagens, criadas pela imaginação. Tem-se dado, quanto a mim, demasiada importância à linguagem, ao achar que sem ela nem sequer haveria uso da razão.

queria ou não transmitir ao outro os meus pensamentos; no próprio signo, porém, não havia nada de arbitrário.

Esta designação das coisas por meio da imitação das suas características mais facilmente acessíveis aos sentidos ocorreu espontaneamente. Designou-se, por exemplo, o leão ao imitar o seu rugido, o vento ao imitar o seu soprar. Objetos que se revelam à audição designam-se através de sons, objetos acessíveis à visão através de esboços traçados, por exemplo, na areia. Gesticulação imitando peixes e redes, acompanhada de acenos apontando para a margem do rio, era interpretada como um apelo à pesca.

Não foi difícil inventar esta linguagem, e ela era suficiente para os fins comunicativos e os fins de trabalho conjunto de duas pessoas que se encontravam no mesmo lugar. Cada um dos dois presta atenção aos sinais do outro: um imita um som, o outro faz o mesmo; um traça uma figura com os dedos, o outro também. Desta forma, eles entendem-se: o primeiro sabe o que pensa o segundo, e o segundo sabe o que o primeiro pretende que ele, o segundo, deva pensar. Contudo, imaginemos que estes dois trabalham em lugares distantes, por exemplo, na altura da caça. Um quer transmitir ao outro um pensamento qualquer que seja exprimível apenas mediante um sinal para a visão, mas infelizmente o outro ou não o vê ou está demasiado longe para identificar os sinais do primeiro. Neste caso, não há possibilidade de haver uma conversa.

Para além disso: imagine-se um grupo de pessoas que estão reunidas para se aconselharem mutuamente, algo que deverá acontecer frequentemente entre os seres humanos sem cultura e civilização que estamos a supor para esta análise, pois eles necessitam frequentemente do conselho uns dos outros. Averigue-se se a suposta linguagem de hieróglifos seria cómoda e propícia no caso de um grupo de pessoas já mais extenso. Suponhamos que se reuniam dez indivíduos; enquanto um falava e oito escutavam, o décimo, de repente, achava que também devia dizer algo. Contudo, todos os sinais por ele enunciados eram ignorados, pois todos os restantes homens apenas tinham olhos para o primeiro. Que é que ele poderia fazer para atrair a atenção dos seus companheiros?

Considere-se um reparo confirmado pela experiência quotidiana. – O ouvido guia quase que naturalmente a visão: se ouvimos um ruído, voltamos a cabeça na direção de onde ele veio, sem que seja necessário haver uma intenção explícita de averiguar a causa do ruído. Antes pelo contrário, não é fácil evitar olhar para lá. Uma vez que a pessoa antes mencionada dispõe de duas opções igualmente viáveis, apelando ora à visão ora à audição para se exprimir na sua linguagem originária, essa pessoa irá escolher – em

conformidade com o nosso reparo, que talvez seja apenas vagamente sentido do que claramente pensado – a audição para, antes de tudo, chamar a atenção dos restantes indivíduos, enunciando talvez primeiro que tudo um som desarticulado, algo como um *Hum!*. Nisto, todos os outros olham para ele, de modo que pode começar a falar para eles com sinais propícios para a visão. Todavia, estes talvez não consigam desprender-se da força atraente do círculo de pensamentos do primeiro falante que foi interrompido, só este é que lhes interessa, de maneira que voltam a dirigir o seu olhar novamente para o primeiro falante, ignorando o décimo indivíduo do grupo. Esta nova desatenção não o deixará indiferente, antes estará convencido de que aquilo que tem para dizer é da maior importância; daí que não se contente com o diminuto impacto da sua primeira intervenção. Quanto maior o seu desejo de transmitir os seus pensamentos, mais vivamente sentirá a sua incapacidade de fazê-lo através de sinais feitos para a visão. Esta incapacidade, junto com a recordação do impacto que surtiu o som enunciado no início nos membros do grupo, evocará necessariamente a ideia de que cativaria a atenção dos outros homens, obrigando-os a escutar o seu discurso, se usasse apenas sinais propícios para a audição.

Mais ainda. Transforme-se o suposto grupo de homens num grupo em que cada um quer falar – aí, cada um desejará ser capaz de transformar a linguagem dos hieróglifos, na qual sinais para a audição e para a visão se usam alternadamente, numa linguagem composta de sinais feitos exclusivamente para a audição, para exercer maior impacto e atrair maior atenção. Munido com uma tal linguagem, também o indivíduo que se encontra na situação inicialmente exposta seria capaz de transmitir ao outro os seus pensamentos, ultrapassando tanto o obstáculo da distância como o da escuridão.

Face a estas carências da linguagem originária – ou seja, que ela não é capaz de captar a atenção, antes pressupondo-a de antemão, e que está restringida ao uso durante o dia e na proximidade –, tinha necessariamente de surgir *a tarefa de transformá-la numa linguagem exclusivamente auditiva*.

Mas como é que se deveria levar a cabo tal tarefa? Como se pode através de sons designar objetos que não se caracterizam pelo som? O pastor designará o seu gado e os seus inimigos, o leão, o tigre e o lobo, ao imitar as suas vozes. Mas como é que designará auditivamente os peixes, os vegetais, e outras coisas que a própria natureza não muniu de vozes?

Acrescenta-se a isto que, na medida em que aumentam as necessidades do homem, cada vez mais coisas passarão a ser usadas, tais como ten-

das, redes e outras ferramentas e que nenhuma delas emite qualquer som. Mesmo assim, deve encontrar-se também para elas um som designativo.

A fim de explicar a invenção de tais designações, é costume invocar um acordo, supondo que os homens, numa qualquer circunstância que lhes mostrava a necessidade de uma linguagem auditiva, concordaram em designar este objeto de *peixe*, aquele outro de *rede*, etc. Esta suposição, porém, é infundada. Primeiro: por que é que se deveria ter tido a ideia de designar coisas através de sons arbitrários quando, até então, apenas tinham sido usados sinais naturais? Segundo: quais são as razões para que aquele que inventou sinais auditivos não os tenha esquecido logo a seguir, ou, mais ainda, por que é que toda a tribo não se esqueceu deles? Por fim: como é concebível que um bando de indivíduos, libertos de compromissos, se subordine à reputação de um único indivíduo, aceitando uma proposta fundada mera e exclusivamente num ato arbitrário por parte deste último?

Deve, no entanto, precaver-se o leitor de que, no empreendimento da dedução da linguagem e nomeadamente na presente abordagem, os momentos diversos da invenção e modificação duma linguagem não se sucederam tão rapidamente quanto o exposto aqui. Quem sabe quantos milénios passaram até que a linguagem originária se converteu em linguagem auditiva?

Para além disso, é um facto confirmado pela experiência que as línguas estão sempre em vias de evolução, integrando sempre novas modificações que se manifestam com menor ou maior nitidez conforme o grau de cultura que a respetiva língua possui. A experiência mostra, sobretudo, que as alterações são maiores em povos que ainda não escrevem, mas apenas falam, uma vez que o som inicial de um sinal, quando perdido, não pode ser recuperado em lado nenhum. Onde já se escreve, porém, este som é fixado, de onde é sempre possível verificar de novo como uma palavra deve ser pronunciada. Foi portanto através da invenção das letras que a linguagem se consolidou.

Uma língua viva sofre portanto modificações em proporção inversa ao tamanho da sua cultura: quanto maior for o grau da sua formação, menos ela avançará, quanto menos civilizada ela é, mais modificações irá sofrer. As maiores modificações dar-se-ão, portanto, quando ainda não se fixam os sons através de sinais escritos. É necessário fazer aqui este reparo para poder explicar como a linguagem originária se transformou em linguagem auditiva.

Após estas notas preliminares, trataremos agora a pergunta principal: como pôde a *linguagem originária* ser transformada em *linguagem auditiva*?

Na linguagem originária, os sinais auditivos, que eram imitações de sons naturais – como por exemplo a designação do leão, do tigre, etc. através do seu rugido particular – deverão ter sofrido alterações significativas. Num povo que adora reuniões – como é o caso conhecido das tribos selvagens – que trabalha e come, etc., em companhia, acontecerá facilmente que um homem, devido à superioridade das suas habilidades, goza de um estatuto privilegiado face aos outros, desempenhando, sem que fosse necessária uma votação, as funções de comandante na guerra e de porta-voz nas assembleias. Um tal homem, cujos discursos gozarão de atenção privilegiada, adquirirá, por hábito, uma grande fluência nos seus discursos, de modo que, devido a essa fluência, passará a designar as coisas apenas vagamente, não achando mal deixar cair, por vezes, um ou outro som. Os outros vão-se habituando a essas alterações e não terão dificuldades em entender as suas designações mais fugazes. Pouco a pouco, ele vai-se afastando da própria imitação dos sons naturais, tornando-se assim as designações cada vez mais ligeiras, mais curtas e mais vagas. Decorridas talvez algumas décadas, já não se encontrará semelhança alguma entre as suas designações de uma coisa e o som natural, através do qual a coisa se anuncia à audição. Os outros, esforçando-se por entender estes sinais auditivos mais ligeiros, não tardarão a achar mais cómodo imitar esta maneira de falar, que se recomenda por causa da sua maior facilidade.

Quanto mais os homens progrediram nesta maneira cada vez menos natural de designar as coisas, mais vivamente se deverão ter inteirado, ainda que a atenção a si mesmos e ao modo como se exprimiam tenha sido muito pouco nítida, da possibilidade de designar auditivamente coisas que em si mesmas são desprovidas de som, uma vez que já fizeram a experiência de que o som da designação não precisa de coincidir com o som natural. – Qual foi então o caminho para realizar esta ideia?

Se bem que algumas coisas não se apresentem, expressamente, à nossa audição, acontecerá mesmo assim que, em circunstâncias específicas e casualmente, se lhes associará um som. O *orvalho*, por exemplo, não possui, por si mesmo, nenhum som, porém, se nós passamos por cima dele, produz-se um ruído característico que pode servir para a designação. A *floresta*, em si mesma, não ressoa, mas pode ressoar quando passamos pela silva, etc. Poderá ter ocorrido, frequentemente, que se ouvia por acaso um som quando se observava um objeto, de modo que este motivou a invenção do som designativo. Imagine-se alguém que observava uma flor, onde, no mesmo instante, uma abelha sugava o mel, levantando depois voo, zumbindo. O observador nunca antes tinha visto as duas coisas, associando

agora, na sua fantasia, o zumbido e a ideia desta flor, servindo assim a junção de flor e abelha como guia para a invenção de uma designação.

É desta maneira que se tem vindo a designar as coisas ou com sons que lhes eram próprios ou com sons que lhes ficaram associados por mero acaso. Pense-se agora no impulso de transformar uma linguagem de sinais visuais em linguagem auditiva, que continua a vigorar mesmo que todas as coisas familiares – aquelas do ambiente e dos afazeres quotidianos – já tenham recebido o seu sinal auditivo: então será fácil de compreender como deve ter surgido a ideia de usar também sons para a designação de coisas sem que houvesse a mínima motivação, nem por acaso. Para explicar o significado de tal som, o seu inventor tinha de usar, na sua explicação, outros sons já conhecidos, cuja composição lhe permitiu formar palavras novas. Desta maneira, era-lhe relativamente fácil, através da composição de sons cujos objetos se relacionavam de uma ou outra maneira com o objeto ainda por designar, *enriquecer* a sua linguagem com designações novas.

Mas quem era o responsável pela invenção e formação de uma linguagem auditiva? E como poderia entrar em circulação uma tal designação arbitrária, inventada por um indivíduo só, destituída de motivação ou apenas casualmente motivada, tornando-se seguidamente uma expressão comumente entendível? Naturalmente, tinha de ser o pai ou a mãe de um agregado familiar que, nas suas ocupações diárias, tinham frequentemente oportunidade de inventar novos sons por meio dos quais, e usando apenas uma única expressão, mandavam os membros do agregado familiar despachar as suas tarefas domésticas, enquanto antes era preciso mostrar o próprio objeto relacionado com a tarefa. Devido à frequência do uso, estas novas expressões tornaram-se também mais comuns ao pai e à mãe.

Contudo, ainda que tivesse sido fácil ao pai fazer-se compreender, com as suas novas designações, à sua família, trazendo-lhe por exemplo o filho a *rosa* que ele tinha mandado trazer através da respetiva designação, como é que esta palavra se podia tornar comum a toda a tribo? Por que é que o segundo e o terceiro vizinhos não poderiam ter a liberdade de designar a *rosa* de maneira diferente? Posto isso, dir-se-ia que a nossa exposição apenas esclarece como se podia formar e alargar a *linguagem de uma família*, mas não explica o desenvolvimento da linguagem da tribo inteira. – Esta objeção deixa-se resolver da seguinte maneira.

De entre os povos incultos haverá sempre só alguns poucos indivíduos com a respetiva vontade e habilidade para se ocuparem muito particularmente com a formação da linguagem. Daí que estes poucos que demonstram possuir a habilidade e propensão para esta tarefa laboriosa ganharão,

mais cedo ou mais tarde, grande influência sobre a tribo inteira. Se estes indivíduos, para além deste mérito, tiverem ainda outros dons propícios para o tratamento de assuntos públicos (e isto é tanto mais provável quanto os homens, tal como os concebemos aqui, ainda não eram refêns de uma formação unilateral induzida pelas circunstâncias exteriores, mas antes eram livres para se distinguirem em campos muito diversos), não tardará que se tornem líderes da tribo e porta-vozes nas suas assembleias. É deste modo que as designações antes inventadas no ambiente restrito da família entram também nas assembleias. Estas serão aceites e doravante usadas. Destarte, a invenção de um pai de família divulgar-se-á na tribo inteira.

Mas como podiam estas expressões, em cada caso, ser entendidas e memorizadas? – Seria errado pensar que isto tudo aconteceu subitamente e de vez. É óbvio que o orador não enunciou, de uma só vez, sequências múltiplas e diversas de novas combinações de sons, ordenando depois expressamente a sua memorização. Pelo contrário, as novas expressões foram introduzidas como casos singulares no fluxo do discurso e tornaram-se entendíveis por causa da sua conexão com as outras palavras já conhecidas. Todos os olhos e ouvidos estavam concentrados no orador, e era muito atentamente que se decorava aquilo que se ouvia usando-se de seguida os sinais aprendidos também em casa.

Tratou-se, até aqui, de mostrar como *objetos singulares* eram designados auditivamente. Enfrentaremos maiores dificuldades na análise seguinte sobre a designação de *conceitos gerais*. Não há na realidade nenhum objeto que não possuísse, além da marca do seu género, a da espécie específica deste género. Não há, por exemplo, nenhum objeto sobre o qual apenas se poderia dizer que é uma árvore, e não que é, ao mesmo tempo, uma *bétula*, um *carvalho*, uma *tília*, etc. Como surgiu então a ideia de formar e exprimir *conceitos gerais*, como aquele de árvore?

Não foi difícil chegar à formação de *conceitos de espécie*<sup>3</sup>. Um pai mostrava a um dos seus filhos uma flor a que chamava *rosa*. Pouco depois, pede ao filho que lhe traga a rosa. A criança decerto associa inicialmente o som àquela flor singular que o pai lhe tinha mostrado. Contudo, agora já não é capaz de a encontrar, mas vê, perto do lugar onde a primeira rosa estava, uma flor com o mesmo aspeto, associando-lhe pois o mesmo som. Arranca esta flor e leva-a ao pai, que aceita a flor como rosa. Ambos concordam assim que o som ‘rosa’ não apenas significa aquela flor singular naquele

3 Traduz-se aqui *Gattung* por *espécie* e *Geschlecht* por *género*, em conformidade com os sentidos que Fichte dá a estes termos. No alemão corrente, os dois termos traduzem-se, habitualmente, por *género* (N.d.T).



lugar determinado, mas antes todas as flores que tenham a mesma configuração, a mesma cor e o mesmo odor. – Assim talvez tenham surgido simultaneamente as primeiras tentativas de criar uma linguagem auditiva e a designação dos conceitos de espécie. – Daí que seja correto concluir que os conceitos de espécie se desenvolveram antes dos conceitos de género, visto que, para conceber os últimos, é preciso um grau superior de abstração. Consequentemente, as designações para os primeiros surgiram antes das designações dos segundos. Para além disso, não há tanta necessidade de designar o *conceito de género*, árvore, por exemplo, do que o *conceito de espécie*, tal como *bétula*, *carvalho*, etc.

Aqueles nomes de *conceitos de espécie* aos quais não se afixou o sinal do conceito de género ao qual pertencem, deverão ter sido criados antes da criação dos nomes dos seus *conceitos de género*. Ao invés, onde se afixou a designação do género à expressão da espécie, então esta última deve ter surgido posteriormente. Pois não se diz nem árvore de *bétula* [*Birkenbaum*], nem árvore de pinheiro [*Fichtenbaum*], visto que os nomes destas espécies antecederam as designações do género. Mas diz-se *Birnbaum* [pereira], *Apfelbaum* [macieira], *Nussbaum* [nogueira]<sup>4</sup>, porque o conhecimento da espécie adquiriu-se mais tarde do que o do género. É pois sabido que estas últimas espécies não existiram na Alemanha, antes foram trazidas para cá numa época em que as designações das espécies selvagens e do género já estavam determinadas. Dava-se então às árvores estrangeiras importadas, por não se conhecer ainda um nome determinado para elas, o nome do género: árvores. O fruto, porém, já antes tinha o seu nome, que talvez se tenha tornado conhecido por causa dos comerciantes, surgindo assim as expressões *Apfelbaum* [macieira], *Birnbaum* [pereira], etc.

Conceitos muito abstratos designaram-se apenas muito mais tarde, sendo frequente que os seus signos eram antes signos da espécie. – Um dos conceitos com maior grau de abstração é o conceito de *coisa*, através do qual se designa um *ente em geral*. No alemão, a derivação desta palavra é menos complicada do que no latim, uma vez que a palavra *ens*, nesta língua, não exprime o existir, mas antes o conceito puro de ser. Inicialmente, no entanto, ter-se-á chamado *Ding*, no alemão, a tudo o que podia ser usado como ferramenta. Vê-se isso ainda em crianças e pessoas incultas que dizem (ou quando não se lembram da palavra, ou quando ainda a desconhecem) por exemplo em vez de *pena*: uma *coisa* para escrever. – Confirmou-se este significado ainda pela outra razão da proximidade fónica entre *Ding*

4 Evidentemente, não há, nos três exemplos aduzidos, correspondência com a língua portuguesa, o que seria o caso se os termos em uso seriam árvore de pera, árvore de maçã, árvore de noz (N. d. T.)

[coisa], *Düng* e *Dung*<sup>[5]</sup> [sufixos], o que motivou trocas de significado na compreensão. Lutero, por exemplo, usa a palavra frequentemente como sufixo, escrevendo, em vez de *Deutung* [interpretação] *Deutding* [coisa para explicar], etc., e se alguém se desse ao trabalho de pesquisar este assunto nos textos antigos, facilmente encontraria mais exemplos destes. Pouco a pouco, tem-se dado outro sentido superior a esta palavra, de modo que a anterior designação de espécie, ou seja da expressão de algo que existe em função de algo diferente, se foi transformando num dos conceitos mais gerais que existem, i.e. na designação de um *algo em geral*.

Com dificuldades acrescidas, deparamo-nos com a palavra *seyn* [*ser*]. *Ser* exprime a característica suprema da razão, e o homem tem de ter uma formação superior para se poder elevar à representação pura que esta palavra pode evocar. Todavia, visto que se encontram as palavras *ser*, eu *sou*, tu és etc. também em línguas de povos incultos, não poderá ser esta ideia, que é fruto da mais aguda abstração, a que inicialmente foi exprimida com estes sinais. Estes designam antes, nas épocas remotas do desenvolvimento das línguas, *o que subsiste* em oposição àquilo que *está sujeito a mudanças*, ou seja, *o conceito sensível de substância*. É evidente que uso esta palavra aqui na acepção que regeu e teve de reger o seu emprego antes da doutrina da ciência. Eu próprio explico o conceito de substância transcendentemente, não a partir *do que subsiste*, mas a partir da *junção sintética de todos os acidentes*. A duração do que subsiste é apenas uma característica sensível da substância, importada a partir do conceito de tempo. Aparentemente, o objeto da nossa percepção não é aquilo que dura, mas antes aquilo que é sujeito a mudanças. Visto que uma qualquer representação de algo no exterior exige necessariamente uma afeção anterior, a qual por sua vez apenas é possível quando uma impressão se imprime na nossa sensibilidade, desencadeando assim uma mudança, então é evidente que a percepção consciente de um qualquer objeto deve obter-se por meio de uma alteração. Algo que subsiste é, por si mesmo, não perceptível, porém, a própria alteração tem de ser associada a algo que subsiste, a um substrato fixo, o que, no entanto, não passa de um mero produto da imaginação. É a este substrato que é associada a palavra *ser* ou *é*. Sem um tal substrato, não haveria nenhum ato do nosso espírito, e sem a designação do substrato nenhuma linguagem. Daí que a palavra *ser* surja nas línguas logo que estas começam a desenvolver-se. A palavra, no entanto, está rigorosamente restrita ao significado de “*o que subsiste*”, ou seja, o que subsiste a uma qualquer mudança.

5 Fichte refere-se aqui a duas variantes do sufixo substantival *-ung* antecedido por um *d* ou um *t*, como ocorre, a título de exemplo, em *rund*, *Rundung*, *Ende*, *Endung*, *deuten*, *Deutung* (N. d. T.).

Uma investigação ainda mais difícil que teremos de levar a cabo diz respeito à invenção de sinais para os *conceitos espirituais*. Primeiro que tudo, deve existir o conceito, e só depois se pode procurar uma designação dele. Tentemos, então, primeiro procurar o caminho por meio do qual se formaram estas ideias.

Porquanto o homem está envolto na procura da satisfação de necessidades sensitivas, ele não terá tempo para refletir, nomeadamente para desenvolver conceitos de espírito. Logo que a formação da sensibilidade tiver alcançado um grau mais avançado, tendo adquirido o homem uma versatilidade capaz de satisfazer necessidades básicas, ele será levado, graças ao impulso de aperfeiçoamento inerente à alma, a indagar sobre ideias espirituais. Habituar-se-á a explicar um fenómeno sensível com base num outro fenómeno sensível, e este com base num terceiro. Se, neste empreendimento explicativo, um fenómeno ocorre frequentemente, então será tomado como causa ulterior dos restantes fenómenos. Aí, o homem contentar-se-á, por um certo tempo, com o resultado da sua investigação. Todavia, chegará uma altura em que procurará novamente a causa do fenómeno até agora tomado como causa ulterior, deparando-se, no fim, com a necessidade de passar do sensível ao suprassensível. Daí que se tenha, paulatinamente, formado o juízo: *há um mundo, ergo haverá também Deus*.<sup>[6]</sup>

6 Foi objetado pela filosofia crítica que este juízo é uma ilusão. – A partir do ponto de visto do raciocínio filosófico não se pode dizer: *há um mundo*. Aquilo que há fora de mim, apenas o posso sentir, e daí, apenas *crer*. Que há coisas fora de mim não passa, portanto, de um mero artigo de fé. E como se pode fazer de algo que apenas pode ser crido, um princípio demonstrável da razão? – Esta objeção, porém, apenas concerne ao filósofo que – em vez de, como deveria ser, distinguir claramente o teórico do prático, ou seja, aquilo que é crido dentro dos limites da sensibilidade daquilo que se pode conhecer no domínio do entendimento que transcende o da sensibilidade – toma aquilo que se *crê* por aquilo que se *pode conhecer*, pretendendo fundar uma prova naquilo que supostamente se pode conhecer, e mais ainda, que esta prova, *pelo seu conteúdo*, seja válida também para o entendimento. Que há coisas fora de nós, não o conhecemos. A existência destas coisas é-nos dada apenas *pela* e na *sensibilidade*, sendo daí somente um objeto de *crença*. Segue daí que seja, obviamente, uma contradição querer *provar*, com base numa tal *crença*, a existência de uma qualquer instância suprassensível, ou seja, de basear uma inferência que tivesse força de convicção não só para o sentimento mas também para o entendimento, na crença de algo suprassensível. Uma tal inferência acarretaria consigo a exigência: ou que o *entendimento* que somente, enquanto entendimento, pode conhecer, e que apenas pode ser convencido por algo que é conhecido, deveria *crer*; ou que o *sentimento*, que como sentimento apenas nos pode apresentar algo sujeito a crenças, deveria *conhecer*. – Ergo, com base na existência apenas sentida das coisas fora de nós jamais poderemos provar que *há um deus*.

É, no entanto, possível desenvolver um sentimento a partir de um outro sentimento: podemos, daí, inferir, partindo de um sentimento, a aceitabilidade de um outro, ou seja, inferir da crença em coisas fora de nós a fidedignidade da crença na existência de um ser suprassensível supremo. Este silogismo é feito pelo *raciocínio do senso comum*. Visto que este não tem o dever de distin-

Uma vez elevado à ideia de uma causa suprassensível do mundo, o raciocínio do senso comum descobre facilmente, a partir deste supremo ponto de vista, as restantes ideias de espírito: as ideias da *alma*, da *imortalidade*, etc.

No momento em que estas ideias ocorreram com maior nitidez num indivíduo, nasceu nele também o impulso de transmitir aos outros aquilo que moveu os seus pensamentos. Pois não há impulso de comunicação mais vivo do que nos casos em que os pensamentos são novos e nobres. Colocou-se então a tarefa de encontrar sinais para tais representações. No que respeita às ideias suprassensíveis, estes sinais encontram-se facilmente, por uma razão que se prende com a alma do ser humano. Há pois, em nós, uma junção entre representações sensíveis e representações intelectuais, através dos esquemas que são um produto da imaginação. A partir destes esquemas, são emprestadas designações para os conceitos espirituais, ou seja, o sinal do objeto sensível a partir do qual se formou o esquema e que já existe na língua, é empregue para designar o conceito suprassensível. A este sinal subjaz uma ilusão, porém, é precisamente por causa desta ilusão que se pôde entender o sinal, uma vez que o outro, ao ouvir o novo conceito espiritual, ativará o mesmo esquema, e através deste, o mesmo pensamento. – Para dar um exemplo assaz esclarecedor, há que pensar a alma, ou seja o Eu, como instância incorporeal, oposta ao mundo corpóreo. Se agora queremos representar o Eu, teremos de pô-lo fora de nós, como algo sujeito às leis vigentes para a representação das coisas externas, portanto às formas de intuição, e daí representadas espacialmente. Aparece aqui um conflito do Eu consigo próprio: a razão quer que o Eu seja representado incorporeamente, mas a imaginação quer que apareça como um corpo que preenche um espaço. O espírito humano procura resolver esta contradição ao assumir que há um substrato do Eu que se opõe a tudo aquilo que é solidamente corpóreo. Daí que o homem, porquanto está habituado a receber a matéria das suas representações através do sentido da visão, escolherá para a representação do Eu uma matéria que, ainda que perceptível, não cai sob o sentido da visão, como, a título de exemplo, o *ar*, chamando então à alma *spiritus*.

Este modo de designação aperfeiçoar-se-á conforme o próprio aperfeiçoamento dos conceitos. Uma filosofia que deixa provir tudo da água,

---

guir claramente entre sentimento e conhecimento e, por outro lado, tampouco quer levantar a pretensão que tenha feito essa distinção, seria um mero mal-entendido se quiséssemos, contra o raciocínio do senso comum que Deus existe, fazer valer a objeção acima mencionada da filosofia crítica.

tomando conseqüentemente a água como elemento primeiro e mais sublime, designaria a alma como água. Com a crescente sublimação dos conceitos, a alma passará a ser designada como ar, *anima, spiritus*. Num estado ainda mais avançado da cultura, quando já se ouviu falar do éter, será designada como éter. – É desta maneira que se encontram designações para os conceitos espirituais.

A aplicação de signos sensíveis para a designação de conceitos suprasensíveis é, no entanto, uma causa de enganos, uma vez que o homem, devido a este modo de designação, facilmente é levado a tomar o conceito espiritual, exprimido desta maneira, pelo objeto sensível a partir do qual o signo foi emprestado. Assim, designou-se por exemplo o espírito através de uma palavra que exprime a *sombra*: o que faz com que o homem inculto pense que o espírito é algo constituído por sombras. Daí a crença em fantasmas, e talvez toda a mitologia de *sombras no submundo*.

Este engano, porém, era inevitável, pois não se sabia designar estes conceitos de outra maneira. Todos aqueles que ainda não possuíam destreza intelectual suficiente para acompanhar o espírito culto e as abstrações agudas do protagonista que desenvolveu primeiro essas ideias espirituais, não tinham a mínima possibilidade de captar o sentido das expressões imagéticas tal como era concebido pelo seu criador. Julgavam então que se falava somente dos objetos sensíveis, a partir dos quais as designações eram emprestadas, pensando daí que os objetos espirituais eram entidades muito materiais. – É esta a razão pela qual a superstição nem sempre se deve ao engano, mas antes ao facto de que ideias espirituais não podiam ser designadas a não ser através de expressões sensíveis, pelo que aquele que não era capaz de se erguer até ao nível do designado ficou preso à rudeza do primeiro sinal.

Até aqui, a nossa análise debruçou-se apenas sobre a pergunta sobre como e porquê os homens começaram a designar objetos através de sinais perceptíveis pelos sentidos. Analisámos, portanto, apenas o nascimento das *palavras*. Palavras por si sós, porém, ainda não fazem uma linguagem. A linguagem é constituída pela junção de várias palavras a fim de designar um qualquer significado. Mais ainda, é somente por causa desta junção e do lugar que ocupam nesta ligação com as outras palavras que as respectivas palavras se tornam inteiramente entendíveis e aptas para a designação dos nossos pensamentos. Se eu me dirigir a outra pessoa, dizendo meramente: *rosa* – não se evocará mais nada para além da mera representação da rosa. Se eu, ao invés, disser: *traz-me a rosa*, então ela saberá com suficiente clareza o que eu tinha pensado e o que eu pretendo que faça. – A fim de chegar

a uma explicação completa da origem da linguagem, haverá que mostrar como surgiu a junção de palavras, ou seja, como surgiu a *gramática*.

Se já é errado julgar que as designações arbitrárias dos objetos se deveram a um acordo específico entre os homens que viviam juntos, não é menos errado supor que a gramática é igualmente fruto de um acordo. Um tal acordo, com vista a tais fins, suporia um grau de cultura e, nomeadamente, uma filosofia sobre a linguagem que seriam impensáveis nos homens com aquele grau de cultura que temos de tomar, aqui, como base. – Ao invés, devemos partir, na derivação da gramática, de um fundamento que reside na natureza do homem, i.e. da sua faculdade natural de fala, mostrando então como se despertou esta faculdade pela necessidade subjacente e como foi ela guiada, pouco a pouco, através da invenção das diversas configurações sintáticas.

As primeiras palavras terão sido frases inteiras: contiveram, talvez sintetizados numa única sílaba que podia ser repetida, um substantivo e um verbo. A imitação do rugido do leão, por exemplo, terá avisado a tribo inteira que vinha aí um leão. – Afirmou-se que as primeiras palavras teriam sido *signos do passado*. Isto, no entanto, não me parece aceitável, pois se as palavras tivessem designado algo que aconteceu no passado, deveria ter havido uma noção clara da distinção entre tempo presente e tempo passado, de modo que deveriam ter existido dois signos diferentes para dar conta desta distinção. Antes pelo contrário, as primeiras palavras eram tão indeterminadas quanto possível. Não designaram nenhum tempo determinado, mas eram antes *aorísticas*: exprimiam, simultaneamente, o passado e o presente. Por exemplo: um leão quer atacar uma tribo. Aquele que vê que isto acontecerá, avisa a tribo através de um grito, exprimindo desta maneira simultaneamente os tempos *passado*, *presente* e *futuro*, porque indica que viu o leão, que está a chamar a atenção de todos os membros da tribo sobre as possíveis consequências da vinda do leão para que eles se preparem para a defesa conjunta.

Portanto, as primeiras palavras continham um substantivo e um verbo: o tempo verbal era o aoristo e a pessoa gramatical a terceira, porque a linguagem originária inicia-se com a narração, e esta realiza-se na terceira pessoa. – Os primeiros verbos não estavam nem na voz ativa, nem na passiva, mas numa voz neutra. Pois a voz neutra designa um estado determinado por si mesmo, sendo daí, e por causa da sua simplicidade, a primeira coisa que vem à consciência e que se torna objeto de designação.

Tudo aquilo que foi dito sobre a configuração originária dos verbos é corroborado pelas palavras-raiz das línguas orientais: estas são neutras, com significado temporal aorístico, e partem da terceira pessoa.

Na linguagem originária, todas as coisas foram exprimidas através das respetivas características mais peculiares. A característica mais peculiar de um objeto terá sido a propriedade mais propícia e mais viva, capaz de chamar a atenção do homem arcaico. Aquilo que ressalta numa coisa poderá ter sido um som; nesse caso, imitava-se o som para designar o objeto ao qual pertenceu. Se o objeto se apresentava, originariamente, a um outro sentido, procurava-se, da maneira acima descrita, um som que se associava a esta característica peculiar para, desta forma, designar o objeto ao menos mediaticamente. Ocorreu, no entanto, que outras características de um determinado objeto, devidas às diversas circunstâncias ocasionais, se afiguraram como pertinentes de serem exprimidas como pertencentes àquele objeto. Assim, o *leão* era indicado através da imitação do seu rugido. No entanto, afigurou-se pertinente acrescentar-lhe outro predicado que se lhe associou apenas ocasionalmente. Neste caso, o som que designava o leão tinha de ser combinado com outro som destinado a designar a segunda característica. Por exemplo: queria-se exprimir que *o leão dorme*. Neste caso, tinham de ser combinados o sinal de leão com o sinal do sono (por exemplo o som do roncar), significando esta combinação: “o leão que normalmente ruge, está a dormir”. – Contudo, ao enunciar esta combinação, não se podia alongar demasiadamente o som associado ao leão como era o caso habitual, visto que o som do leão pronunciado isoladamente significaria: *vem aí o leão*, posto sempre que à ideia completa correspondia uma entoação destacada e alongada. Contudo, se se pretendeu combinar este sinal com o segundo que encerrava em si a mensagem principal da frase inteira a comunicar e que daí tinha de ser realçado na pronúncia através de um som mais longo e mais forte, então o primeiro sinal tinha de ser exprimido de uma maneira mais ligeira e mais curta, possibilitando assim a contração com o segundo som e, daí, a formação de uma única palavra. Desta maneira forma-se, a partir de um verbo, um participio que, após um uso frequente e talvez com o acrescento de outros sinais exteriores, se pode transformar em substantivo. Será portanto a particularidade original dos substantivos terem sido enunciados de uma maneira mais breve e em aglomeração com a palavra seguinte.

Destarte, poderemos explicar, sem recorrer às habituais teorias do acordo, como tinha que surgir a maneira de designar os verbos através de desinências específicas, e seguidamente os substantivos por outras desinên-

cias diferentes, como nos casos de *-us*, *-os*, etc. Segundo a nossa dedução, uma palavra dedicada a desempenhar o papel de substantivo tinha de inaugurar a frase. Visto que a entoação caiu na palavra que fecha a frase, uma vez que esta tinha a tarefa de exprimir o assunto principal da mensagem, e dado que a nossa garganta apenas pode dar realce a um determinado som numa unidade de vários sons sucessivos, então o substantivo tinha de ser pronunciado de maneira mais leve e em contração com o som seguinte. O verbo, ao invés, como era sempre a palavra que fechava a frase, distinguia-se pelo facto de nele cair sempre a entoação.

Avançaremos agora para a análise seguinte, na qual seremos guiados pelos resultados até aqui alcançados sobre o surgimento de quase todos os modos da combinação de palavras. No caso anteriormente discutido, tratava-se de designar um objeto através de duas determinações diferentes. Posto agora que se pretende exprimir um objeto como associado simultaneamente a três ou mais determinações, querendo dizer, por exemplo: O leão, ao dormir, descansa, teremos então, seguindo a regra antes exposta, de começar com a designação do conceito principal da frase, o *leão*, seguindo-se depois a determinação mais específica do leão, ou seja, que ele *dorme*, terminando com a determinação específica deste sono, o *descanso*. Nesta sequência, o sinal do sono, que, na combinação simples e já antes mencionada, trazia, como mensagem principal, a acentuação, passará a ser exprimido com um som mais curto e associado ao sinal do descanso, que por sua vez passa a ser a mensagem principal, trazendo, conseqüentemente, a acentuação mais forte e uma pronúncia alongada.

Sem que fosse necessária uma recordação específica minha, é óbvio que a designação do *sono*, antes um *verbo*, se tornou nesta nova combinação, tal como na anterior o leão, em *particípio*. Deste pode formar-se facilmente, talvez com ajuda de algumas modificações exteriores, um adjetivo. – Assim surgem *participios*, *substantivos* e *adjetivos*. Poder-se-ia, no entanto, perguntar porque surgiram, com base nalgumas designações, uma vez *substantivos*, e outra vez *adjetivos*, visto que tanto os primeiros como os segundos se formaram a partir de um verbo ou a partir da combinação deste com outro verbo? – A resposta parece-me óbvia. Nas primeiras tentativas simples de combinação de sons ainda não se terá distinguido muito claramente entre substantivo e adjetivo, tal como fazemos, hoje em dia, nas nossas línguas. Para além disso, a diferença entre os dois modos de designação menos tem a ver com características interiores do que com o uso específico que fazemos de um e outro. *Substantivo* era, naturalmente, aquela palavra que designava o conceito principal, ou seja, o sujeito de uma frase; *adjetivo*,



ao invés, era uma qualquer palavra empregue para designar uma determinação específica do conceito principal. Assim, a mesma palavra podia ser empregue ou na forma substantiva ou na forma adjetiva, conforme à sua função, no primeiro caso, de sujeito de uma frase e, no segundo, de predicado. – A distinção enquanto tal, entre substantivo e adjetivo, terá surgido apenas posteriormente. Após uma fase em que as oscilações desta diferença foram sendo fixadas por meio de sinais exteriores, conseguimos, hoje em dia, fazer esta distinção com toda a nitidez; no entanto, não devemos supor que existia com a mesma clareza na linguagem original.

A esta uniformidade deve-se a razão pela qual substantivos e adjetivos têm quase sempre as mesmas desinências. Visto que ambos se formam através do encurtamento do radical e subsequente junção com outra palavra mais forte e longamente pronunciada, segue-se daí que tanto a primeira como a segunda palavra tinham de terminar com um som facilmente associável à palavra subsequente. Os verbos, pelo contrário, tinham de terminar com um som duro e áspero, porque encerraram a frase, tendo também a tarefa de dar ênfase à frase inteira. Em línguas cultas, porém, os verbos voltarão a ter a tendência de perder este som áspero, visto que tanto podem ocorrer no meio como no final de uma frase. Pois o homem culto não se contenta com frases como são expostas neste nosso âmbito, ou seja, com uma simples combinação de substantivo, verbo e adjetivo. Quanto maior o número de representações que o espírito capta, e quanto maior o número de determinações explicativas associadas aos conceitos, mais complexas serão as combinações sintáticas, expandindo a frase simples para construções mais longas, o que fez com que a sintaxe original sofresse também alterações.

Devido à combinação de várias e múltiplas palavras, foi-se estabelecendo, pouco a pouco, a diferença específica entre substantivo e verbo, os quais, inicialmente, eram exprimidos pelo mesmo radical que indicava, simultaneamente, um objeto e uma ação (tal como, no exemplo acima mencionado, o mesmo som designava o *leão* e a *vinda* do leão). Combinada com outras palavras e perdendo a função de exprimir o pensamento completo, alterava-se a pronúncia desta palavra, substituindo o som volumoso por um som mais ligeiro e fluido, pois seguia-se um outro sinal que mereceu a entoação destacada. É provável que a marcação por um som mais ligeiro e mais curto se tenha fixado, subsequentemente, como diferença específica entre o substantivo e o verbo de onde este derivou, sem que se tivesse perdido a semelhança entre ambos, facto que é patente ainda hoje nas nossas

línguas, nomeadamente se substantivos e verbos se desenvolveram a partir da mesma fonte.

Acrescentemos ainda algumas observações sobre a sequência das palavras enquanto partes de uma combinação sintática. Se se pretende exprimir: o leão dorme e descansa, então enuncia-se primeiro o som original destinado a designar o *leão*, em sentido *substantival*, i. e., não o pronunciando com a força que corresponde às palavras principais, mas antes de forma muito mais curta, que o faz confluir com o som subsequente. Acrescenta-se, a seguir, na qualidade de *adjetivo*, o som do *dormir*, e termina-se, finalmente, com o verbo *descansar*. De acordo com a sintaxe originária, cabe ao substantivo ocupar o primeiro lugar. Quais são as razões para isso? – O homem arcaico cumpre, na exposição dos seus pensamentos, exatamente a ordem de sucessão das representações na alma. No que respeita ao pensar, este tem de começar sempre com o que está menos determinado, seguindo-se depois as próprias determinações, segundo a ordem que parte do mais geral e termina no mais particular. Daí que, na linguagem originária, o que é posto primeiro é o indeterminado ou o menos bem determinado, e só depois se avança para as determinações particulares. Ora, o substantivo é sempre aquilo que é menos determinado; através do adjetivo, junta-se-lhe uma determinação mais específica, e através do verbo é-lhe dada uma determinação suficientemente clara para os devidos fins.

Segundo esta ordem, na linguagem originária, o substantivo precede sempre o adjetivo. Contudo, reparamos que, em línguas mais cultas, esta ordem está sujeita a alterações. Numa língua que deixa de ser meramente língua natural, aproximando-se dos níveis da linguagem da cultura da razão, o adjetivo pode aparecer tanto antes como depois do substantivo. Em Homero, o adjetivo é geralmente posposto. No latim, já é frequente que os adjetivos antecedam os substantivos. No alemão, o adjetivo nunca pode suceder ao substantivo. No francês, prevalece a anteposição do adjetivo; se, no entanto, há necessidade de associar mais do que um adjetivo ao substantivo, os adjetivos são pospostos, p. ex. *un homme vertueux et bienfaisant* – um modo de combinação sintática que tem uma vantagem significativa sobre a alemã, pela possibilidade de enfatizar cada um dos adjetivos. – Como é que se pode explicar que, contrariamente à ordem dos pensamentos, se veio a colocar o adjetivo em primeiro lugar? – À medida que o nível cultural das línguas progride, afigura-se desnecessário pensar as palavras uma a uma isoladamente; pelo contrário, é o conjunto de várias palavras que forma um único conceito, e é este que é pensado. Daí que se deixe de

pensar o substantivo isoladamente, como conceito particular a determinar seguidamente pelos adjetivos, passando-se a pensar o conjunto de ambos como um único conceito; daí que os adjetivos também possam anteceder o substantivo.

Uma outra questão que nos propomos investigar agora diz respeito ao surgimento da *voz ativa* e da *voz passiva*. Os primeiros verbos eram *neutros*. Desta primeira forma neutra dos verbos é fácil derivar a *voz ativa*. O *neutro* designa, como já foi dito, o *estado* em que se encontra um determinado objeto sobre o qual versa o discurso. Logo que se estabeleça uma ligação entre este estado e um outro objeto qualquer igualmente associado a este estado, converte-se o neutro em *voz ativa*. Por exemplo: na frase *o leão come*, a palavra *comer* exprime um estado do leão completamente determinado pela própria palavra, tendo esta assim um significado totalmente neutro. Se eu disser, ao invés: *o leão come [devora] a ovelha*, o verbo está na *voz ativa*, visto que a ação adscrita ao leão através do verbo é relacionada com o seu objeto.

O exemplo dado evidencia também que deve existir, de antemão, o emprego *substantival* da palavra que designa o objeto associado à ação do sujeito, e daí a marca fixa do seu significado substantival, para que o estabelecimento da combinação sintático mencionada, e com ela a conversão do neutro em voz ativa, fosse possível. O *leão*, enquanto sujeito da frase, é designado através do som habitual que consiste na imitação do seu rugido. Este *leão come*. Também este facto pode ser designado através da respetiva expressão própria. Mas como posso designar a *ovelha*? Se quero usar o respetivo som próprio, este som pode ser tomado no seu sentido verbal – uma vez que exprime simultaneamente o significado verbal do *balir* –, o que resultaria na seguinte frase: *o leão, estando a comer, bale*. Mesmo que, como vimos antes, o substantivo se distinga do verbo, do que é derivado, pelo som mais ligeiro empregue no discurso, esta característica não se aplica aqui, uma vez que o substantivo não inicia a frase mas termina-a, tendo portanto que ter necessariamente, segundo a nossa teoria, um som grave e prolongado. Daí que a possibilidade de engano apenas se deixa remover se se encontrar um signo próprio capaz de especificar a diferença específica através da qual se designa a ovelha no sentido substantival. Uma maneira fácil de conseguir isto, à maneira já antes descrita, terá sido a opção de transformar o modo abreviativo, com o qual se pronunciava uma tal palavra, num som próprio fixo, ao qual se podia ainda acrescentar um som intermédio a fim de facilitar a combinação com outras palavras subsequentes. Tais modificações do som original mesclaram-se, devido à

frequência do uso, com a própria palavra, de modo que se tornaram parte integral dela, servindo assim como marca do sentido substantival de uma palavra. Contudo, não se podia exprimir o sentido de uma frase completa e tampouco havia uma *voz ativa* antes de possuir tais determinações específicas; ao invés, havia somente verbos no estado de desenvolvimento inicial, ou seja, verbos *neutros*.

Para explicar o surgimento da *voz passiva* teremos de encontrar uma necessidade que motivou a invenção desta determinação linguística. Pois não se pode supor que se inventou algo, na linguagem originária, sem que houvesse a mínima necessidade e apenas com a finalidade de embelezar o discurso. Questões de beleza ainda não teriam entrado no horizonte das primeiras tentativas básicas de construção de uma linguagem; dizia-se, nessa altura, *eles insultam-me* e não *eu sou insultado*, *o leão devora a ovelha* e não *a ovelha é devorada pelo leão*.

A necessidade de empregar a *voz passiva* surge quando ocorre uma ação a qual, quanto ao nosso conhecimento, é causada por alguém que, no entanto, de maneira nenhuma podemos descobrir. *Primeiro*, a ação deve ter necessariamente um autor, pois se não tiver nenhum ou se não o podemos supor baseados em razões suficientes, empregamos a forma do *impessoal* – dizendo: *está a chover*, *está a trovejar*, etc. *Segundo*, o autor deve ser desconhecido, ou seja, nem sequer pode ser adivinhado. Isto torna-se evidente pelo seguinte: posto que um lobo tinha roubado uma ovelha, então até mesmo um homem arcaico inculto nunca diria, mesmo que não tivesse testemunhado o roubo, *a ovelha foi-me roubada*, mas antes *o lobo roubou-me a ovelha*, pois já sabe, pela sua experiência quotidiana, que são os lobos que roubam ovelhas. A necessidade da *voz passiva* surgiu portanto apenas quando ocorreu uma ação em relação à qual era óbvio que tinha tido um autor, porém, sabia-se ao mesmo tempo que era impossível adivinhá-lo. Daí que a *voz passiva* terá sido exprimida, inicialmente, através de um sinal que deu a entender que havia um autor, mas que o orador o desconhecia. Talvez se tenha acrescentado às palavras que exprimiam a ação, a frase: *não sei quem o fez*. Se o uso destas palavras, em situações semelhantes, se tornou frequente, a sua pronúncia deve-se ter tornado mais acelerada, de modo que se veio a misturar com o verbo que designava a ação, até que acabou por formar parte do próprio verbo. Se este suplemento se terá, inicialmente, anteposto ou posposto ao verbo, já não se deixa averiguar. O que, no entanto, segue de toda esta análise é que a *voz passiva* surgiu inicialmente através de um pequeno suplemento que desempenhava a função de signo do desconhecimento do autor da ação.

O *verbum medium*<sup>[7]</sup> designa uma ação que deriva de nós próprios; daí que esteja fundamentado numa abstração mais elevada, não podendo ter existido numa linguagem originária.

O surgimento do *número* deixa-se explicar da seguinte maneira. – O *singular* surgiu naturalmente. É o número originário. As primeiras palavras, na sua totalidade, eram empregues no singular. Posto, porém, que havia necessidade de indicar à tribo uma pluralidade (alguém, por exemplo, queria dizer: Vêm aí vários leões!), como é que tal poderia ser indicado? Através da imagem natural de um bando, ou seja através do prolongamento e da repetição do respetivo som, ou da sua ressonância contínua. Inicialmente, não terá havido uma regra nem sobre a intensidade ou medida do prolongamento do som, nem sobre o número de repetições. Enfim, o *plural* foi designado através do prolongamento da palavra.

Contudo, inicialmente havia necessidade do *plural* apenas nos *verbos*, de modo algum nos substantivos e nos adjetivos. Pois era óbvio que também estes, quando acompanhados por um verbo no plural, deveriam ser tomados no plural. Daí que não se deva procurar a quantificação dos substantivos e dos adjetivos na linguagem originária. Não é nenhuma determinação linguística exigida pela necessidade, mas antes uma invenção somente exigida posteriormente pela finalidade de conferir determinação e finura ao discurso artificial. Nos verbos, porém, o plural era imprescindível.

As *várias formas pessoais* dos *verbos* surgiram, indubitavelmente, conforme a seguinte ordem. A pessoa designada em primeira instância foi, certamente, a *terceira pessoa*. Pois inicialmente falava-se exclusivamente na terceira pessoa. Chamava-se cada um com o seu nome peculiar: N. N. deve fazer isto! A pessoa seguinte a obter uma designação própria, a seguir à terceira pessoa, foi a *segunda pessoa*, uma vez que se terá sentido a necessidade de, aquando de acordos e contratos, dizer ao outro: és *Tu* que deves fazer isso. O *Eu*, enquanto *primeira pessoa* (e nomeadamente quando afixado à parte final do próprio verbo), já é sinal de uma cultura racional mais elevada, sendo daí a designação que se inventou em último lugar. Reparamos que as crianças falam de si mesmas somente na terceira pessoa, designando-se a si mesmas, enquanto sujeito do qual querem dizer algo, através do seu nome, uma vez que ainda não se elevaram à altura do conceito de *Eu*, ou seja, à separação do *Eu* de tudo quanto pertence ao seu exterior. *Eu* exprime o caráter supremo da razão.

7 Forma verbal mista do latim (e.g. *navis mota est*), cujo significado pode variar entre voz ativa e passiva. Não equivale ao aoristo que, para Fichte, está estreitamente ligado à origem dos verbos (N. d. T.).

Como *as terceira, segunda e primeira pessoas do plural* surgiram é fácil de concluir quando o plural já existia antes.

Os *tempos verbais* inventaram-se provavelmente da seguinte maneira. Os primeiros verbos usavam-se apenas *aoristicamente*. Do *aoristo* pôde ser derivado facilmente o *presente*, ou seja – o próprio *aoristo* tinha de ser entendido, mais cedo ou mais tarde, como presente, visto que as determinações, em povos arcaicos, quase sempre se referem ao tempo presente. Mais árdua terá sido a invenção das designações para os tempos passados e futuros. Quando se sentiu pela primeira vez a necessidade de exprimir algo *passado* ou *futuro*, ter-se-á indicado o tempo em que algo aconteceu ou iria acontecer de uma maneira muito exata. Não se terá dito: *ocorreu*, mas antes, *ocorre há tantos dias*; não: *acontecerá*, mas antes, *acontece daqui a tantos dias*. Esta maneira de se exprimir era muito natural ao homem ainda inculto. Uma precisão perfeita na expressão anuncia já uma cultura muito mais elevada em relação àquela que se pode associar aos primeiros inventores da linguagem. O homem inculto não se restringe àquilo que o outro deve saber ou querer, mas junta antes informações sobre o seu próprio estado de conhecimento. É esta a causa da existência de um número elevado de determinações supérfluas nas línguas incultas, expressões essas que podem ser suprimidas sem que se tirasse algo ao conhecimento do todo. O mesmo acontece com as determinações do tempo. O tempo durante o qual algo aconteceu ou iria acontecer, foi indicado na medida em que se soube *contar*. Quando, porém, se tratou de um espaço de tempo que não se soube determinar claramente, usava-se, como demonstram vestígios de línguas antigas, palavras como *amanhã*, *ontem*, etc., para exprimir, algo vagamente, o tempo *decorrido* ou o tempo *futuro*.

Este modo de designação terá conduzido, no entanto, a uma série de desentendimentos. Quão facilmente se terá desencadeado um conflito quando a expressão ambígua *amanhã*, no caso específico em que era usada, não tinha um sentido suficientemente claro? Diziam, por exemplo, um ao outro: dou-te isso amanhã. Mas *amanhã* podia significar tanto o dia seguinte, como um qualquer outro dia subsequente. O outro entende que deve ser o dia logo a seguir e chega para ir buscar a coisa. O primeiro, no entanto, recusa-se a entregar a coisa, pois a sua promessa referiu-se não ao dia seguinte, mas ao futuro em geral. Casos deste género terão causado muitas discordâncias, pelas quais se manifestou nitidamente a necessidade de designar mais claramente o passado e o futuro. Esta necessidade talvez tenha sido satisfeita ou por pronunciar palavras como *amanhã*, *ontem*, etc., em aglomeração com o respetivo verbo, de uma maneira mais curta e

rápida, a fim de exprimir o tempo *passado* ou o tempo *futuro* de uma forma *geral*, ou através de um som mais firme e longo, quando se tratava de designar o dia *imediatamente antecedente* ou *subsequente*. Assim, descobriu-se, no que se refere à designação do passado e futuro, um suplemento ao verbo que se veio a fundir com este cada vez mais intimamente, formando enfim o *perfeito* e o *futuro* na configuração dos tempos verbais atuais.

Resta ainda a questão: como surgiram os vários *casos gramaticais*? O *nominativo* e o *acusativo* serão os casos que primeiro surgiram. Havia necessidade deles nas frases mais simples; para além disso, a sua designação podia ser feita simplesmente através do lugar que ocuparam na sequência da frase. O sujeito de uma unidade de fala tinha que ocupar, enquanto conceito menos determinado, o primeiro lugar na frase. Em qualquer configuração sintática, tinha de ser um substantivo a preceder as restantes unidades. Seguiu-se o verbo enquanto expressão do estado em que o substantivo se encontrou. Quando se pretendeu associar este verbo com um outro objeto, relacionado com o sujeito através da ação designada pelo verbo, então tinha de ocupar o lugar imediatamente a seguir ao verbo. Em conformidade com esta ordem sequencial, o substantivo, por ter a função de indicar o sujeito da frase, ou seja, de *nomeá-lo*, tinha de estar no *nominativo*, ao invés do objeto da frase que, relacionado com a ação do sujeito, estava no *acusativo*. Consequentemente, o nominativo iniciava a frase, o acusativo terminava-a. – Segue-se daí que o acusativo, por não ser sucedido por nenhuma outra palavra, tinha de ter o som mais longo e mais grave, enquanto o nominativo era pronunciado apenas vagamente e imbricado com o verbo. Destarte, era fácil de distinguir se se tratava de um nominativo ou de um acusativo, havendo no último caso ora a anexação de algumas letras ou sílabas, ora um maior destaque sonoro.

O *genitivo* foi anexado como determinação mais precisa do substantivo. Estou convicto de que o nome designa precisamente o uso originário que se fez deste caso. Ele serviu para designar a descendência de um homem, ao indicar primeiro o filho e, a seguir, o pai dele. Mais tarde, usava-se esta construção também para relações de propriedade, dizendo-se, por exemplo, a ovelha do Marcus, etc. Daí que o lugar do genitivo, através do qual foi designado, situava-se imediatamente a seguir ao substantivo que determinava mais precisamente. Pretendia-se, por exemplo, designar um membro da tribo que partilhava o mesmo nome com outros membros da tribo. Para evitar que fosse trocado com um destes, juntava-se o nome do seu pai, como: Marcus Caji, etc. Segundo os princípios que temos seguido na dedução da gramática, a acentuação de uma palavra é tanto mais longa e

grave, quanto mais posterior for o seu lugar na sequência frásica: daí que o genitivo tenha ficado com um som mais longo e grave do que o nominativo ao qual sucede imediatamente na ordem da frase.

Também o *ablativo* surgiu, tal como o genitivo, para determinar mais precisamente uma palavra, exprimindo talvez inicialmente o *tirar de um lugar*. É, de certa maneira, do mesmo tipo que o genitivo, uma vez que ambos os casos exprimem uma relação entre vários substantivos. Contudo, deve procurar-se o surgimento destes dois casos na linguagem originária. Nos povos incultos, havia grande necessidade de exprimir tais relações nitidamente. Juntar o nome do pai ao nome de alguém que se pretendeu identificar claramente, terá sido um meio fácil para evitar mal entendidos penosos. Observa-se esta prática, aliás, em todos os antigos historiadores que acrescentam o nome do pai para identificar claramente o filho.

Todavia, para designar toda a variedade de relações entre objetos, não basta nem o genitivo nem o ablativo. Haverá ainda falta das *preposições*. Uma das relações mais comuns é, por exemplo, a relação local, como em: a casa *na* aldeia, etc. Estas relações terão sido exprimidas, inicialmente, através do acréscimo de uma letra ou de uma sílaba, ou de um som quase impercetível, a um dos substantivos enquanto elementos da relação pretendida. Visto que este suplemento – que, aliás, pode ser imaginado ora como prefixo, ora com afixo – não era escrito, mas antes falado, não se podia determinar exatamente se o seu respetivo som era um som particular; muito antes, confluíu, na pronúncia, com o signo que o precedeu ou sucedeu imediatamente.

O *dativo* designa a relação entre uma ação e uma terceira instância, além do sujeito e do objeto, que é a finalidade própria da ação. Por exemplo: eu dou o pão, eu tiro o pão; aqui, obviamente, falta a relação a uma terceira instância enquanto finalidade da ação, ou seja, falta mencionar a quem o pão é dado ou de quem é tirado. Ao incluir esta relação ao terceiro na frase, dizendo por exemplo eu dou o pão ao cão, ou eu tiro o pão ao cão, obterei o *dativo*. Dado que o objeto que se relaciona direta e propriamente com a ação faz parte da determinação imediata da ação, então o acusativo que designa precisamente esta relação entre objeto atingido pela ação e ação ela mesma, deve seguir imediatamente o verbo. Só depois se sucede o *dativo*, que designa o objeto enquanto finalidade da ação. *Ergo*, o dativo termina a frase, obtendo um som ainda mais sonoro que o próprio acusativo.

Assim surgiu a gramática meramente devido à necessidade da linguagem e através dos progressos paulatinos realizados pela razão humana. Pois mesmo na transmissão mais simples de ideias havia muitos casos em que se



terá manifestado a necessidade de exprimir algo por meio de relações entre as palavras, sendo que o curso natural que o desenvolvimento da linguagem tomou, guiado pela própria razão, fez surgir as determinações dos vários tipos de relações sem que houvesse necessidade de um qualquer acordo.

Poder-se-ia objetar contra esta teoria que há diversas línguas cujo surgimento em nada se parece com as regras aqui expostas. Conforme a nossa exposição, a palavra-raiz tem de ser sempre um verbo que originalmente exprime, num único som, vários conceitos simultaneamente, é empregue, originalmente, na terceira pessoa e tem um significado aorístico. Aparentemente, nas línguas grega e latim manifesta-se o contrário. No que respeita aos verbos, é evidente que as formas verbais derivam da primeira pessoa e não da terceira, e a raiz dos tempos verbais não é o aoristo, mas o tempo presente. De onde vem então esta diferença, posto que a nossa teoria está correta? Mesmo que partamos do princípio de que as ditas línguas não são línguas originárias, tendo-se formado antes com base em outras já anteriormente desenvolvidas, há que assumir que derivam, em última instância, de línguas que possuíram as características aqui expostas. Por que não se verifica nestas nem sequer o mais diminuto vestígio da linguagem originária? Por mais culta que fosse uma língua, e por mais culta que fosse a gramática e as modificações que esta imprime nas línguas, teria certamente que haver vestígios do seu primeiro esboço arcaico presentes no seu estado atual – por exemplo, que as formas verbais ainda derivam da terceira e não da primeira pessoa, ou que a palavra radical é o aoristo e não o presente.

Esta objeção pode ser respondida através do seguinte. Surgiu, desde cedo, a necessidade de inventar novas palavras, porque o espírito humano, nos seus progressos rumo à cultura, foi-se enriquecendo com novas representações, introduzindo novas determinações nos conceitos antigos. As palavras inventadas para designar estas representações – seja que tenham sido sons completamente novos que ainda não faziam parte da linguagem existente, seja que tenham sido combinações de sons diversos já conhecidos – tinham que estar em conformidade com o perfil e grau de formação que o espírito humano possuía na altura da invenção das novas designações. Dado o facto que o homem culta parte do Eu, apreendendo tudo do ponto de vista do Eu, é óbvio que a invenção de um novo verbo, o que ocorre neste nível do desenvolvimento cultural, parta da primeira pessoa. Daí que tinha de ocorrer que um verbo criado de novo, em tempos de uma cultura já desenvolvida, se distinguiu bastante dos padrões remotos da mesma língua. Numa primeira fase, usavam-se indistintamente as novas palavras e as antigas, das quais as novas derivaram. Mas rapidamente as novas palavras

tornaram-se mais comuns, ocupando o lugar das antigas. Pois, na medida em que a nação evoluiu a nível da sua cultura, ela tinha de achar as novas formas mais adequadas para exprimir os seus conceitos, e ao usá-las, foi-se esquecendo das antigas.

Até mesmo em povos livres de qualquer influência exterior, que não se misturam com outros povos e nunca mudam o seu território etc., a linguagem arcaica tem de perecer e ser substituída por outra que não guarda o mínimo vestígio da anterior. Daí que seja errado supor que os gregos e romanos nunca tiveram nenhuma linguagem arcaica dado não se encontrarem quaisquer vestígios dela. Aqueles sons arcaicos desapareceram lentamente da linguagem arcaica, na medida em que foram substituídos por signos que corresponderam melhor ao espírito culto do povo.

Um fenómeno próprio das línguas mais recentes são as palavras auxiliares, como *eu sou*, *chegar a ser* [*werden*]<sup>[8]</sup>, etc. Línguas que possuem este tipo de designações demonstram ter um grau elevado de abstracção. Terá sido devido à entoação peculiar que as desinências específicas do perfeito e do futuro adquiriram que as respectivas línguas se aperfeiçoaram ainda mais. É, porém, sinal de uma cultura ainda mais desenvolvida quando são inventados conceitos peculiares para exprimir as várias facetas de uma única ideia. A formação destas designações, porém, não pode ocorrer numa língua se nela não houver, de antemão, a expressão do conceito do sofrimento, ou seja, a voz passiva.

---

8 O verbo alemão *werden* é usado como verbo auxiliar para as formas da voz passiva e as formas compostas do presente indicativo do futuro (N. d. T.).



# Efemérides



## MIGUEL DE UNAMUNO

### DESPERTAR DE LA CONCIENCIA ESPAÑOLA EN EL LABERINTO DE SAUDADE PORTUGUESA

M<sup>a</sup> Aránzazu Serantes López\*

arantxa.serantes@usc.es

El presente artículo pretende ser una síntesis-homenaje a la figura de Don Miguel de Unamuno en el que se conmemora su 150 aniversario. Desde el punto de vista testimonial, para aquellos que lo conocían, tenía una personalidad singular plagada de raptos místicos, obsesión imaginativa y ansia de trascendencia. Sus intentos por dar sentido a la vida se podrían resumir en un intento de racionalizar la fe para convertirla en una cuestión de razón práctica. En medio de ese camino, se encontró con la angustia, la agonía y la incertidumbre el infranqueable umbral del conocimiento humano. De ahí el carácter polivalente de sus obras en las que ejerció como novelista, pensador, ensayista e incluso guía por tierras de España y Portugal. Fue un intelectual capaz de despertar conciencias y plantearse preguntas que no dejan indiferente a cualquier lector que se acerque a su obra. A través de este escrito, pretendo hacer un breve análisis de sus hitos más significativos así como una reflexión sobre la relación de Unamuno con Portugal, especialmente, con Teixeira de Pascoaes.

**Palabras clave:** Unamuno, filosofía española, saudade, Teixeira de Pascoaes, conocimiento, conciencia.

This article is an homage-synthesis of Don Miguel de Unamuno's figure in commemoration of his 150th anniversary. From a testimonial point of view, for those who knew him, he had a singular personality plagued by mystical raptures, imaginative obsession and longing for transcendence. His attempts to make sense of life can be summed up in an effort to rationalize the faith to make it a matter of practical reason. Amid the way, he met with the anguish, agony and uncertainty

\* Universidad de Santiago de Compostela.

impassable threshold of human knowledge. Hence the multipurpose nature of their works made him works like novelist, philosopher, essayist and even guide by lands of Spain and Portugal. It was an intellectual capable of awakening consciousness and consider questions that do not leave indifferent any reader who approaches his work. Through this paper, I intend to make a brief analysis of its most significant milestones as well as a reflection on the relationship with Portugal Unamuno, especially with Teixeira de Pascoaes.

**Keywords:** Unamuno, spanish philosophy, saudade, Teixeira de Pascoaes, knowledge, conscience.

## 1. Breve apunte biográfico

Don Miguel de Unamuno (1864-1936) fue un hombre ligado a su tierra, a la tradición y a la lectura de los clásicos, tanto en su niñez como en su adolescencia, períodos en los que fue forjando su carácter al amparo de su abuela materna Doña Benita Unamuno Lazarra, lo que en euskera se denomina *etxeakoandre*. Ella auspició su formación académica y le aportó estabilidad material en momentos difíciles para la familia. El misticismo que le había acompañado por aquel entonces se tradujo, en su etapa universitaria, en un interés por la escolástica que poco a poco fue desviándose hacia una lógica hegeliana, acompañada de lecturas kantianas y krausistas. Su crisis religiosa va en aumento, tras licenciarse y doctorarse. Estudia los clásicos grigos así como filósofos y teólogos protestantes. El problema religioso se convierte en una constante en sus creaciones literarias.

Con el desastre del 1898, momento en que la nación española perdía su imperio hispánico, su actitud se volvió introspectiva, llevándolo a estudiar a fondo sus motivaciones y replantearse su sistema de creencias. La etapa académica como rector de la Universidad de Salamanca causó tanto escándalo entre sus iguales como admiración entre sus pupilos. La rebeldía y la independencia de su pensamiento engalanaban sus discursos y fundamentos teóricos, pero su fracaso estuvo en tratar de someter la vida conforme al canon científico. Su obsesión por encauzarlo de ese modo, era motivo de profundas crisis que plasamaba en novelas y poemarios donde trataba de solucionar asuntos trascendentes para los que no tenía respuesta.

A partir de 1918, con el estallido de la I Guerra Mundial, comienzan las preocupaciones políticas del escritor. Procesado y condenado por un artículo en el que censura al Rey Alfonso XIII, fue sentenciado sin que la condena llegara a cumplirse. Posteriormente, en 1924, Primo de Rivera le retira

su cátedra y lo destierra. A pesar de ser amnistiado, decide exiliarse voluntariamente. Tras su regreso a España en 1930 es aclamado y reincorporado a la universidad. También ejercería en el ámbito político como diputado. Al comenzar la Guerra Civil, su situación cambia y Azaña lo destituye del rectorado por traición a la República. Lo mismo harán los militares, que lo restituyen para volverlo a cesar. Unamuno no se deja manipular ante la disconformidad que siente por el nuevo régimen y en 1936, tras este incidente, es recluído en su casa bajo arresto domiciliario. No mucho tiempo después, fallecería en estas mismas condiciones.

## 2. Unamuno como despertar de la conciencia española

Como escritor, Unamuno, se mostró reaccionario hacia el realismo decimonónico. Motivo por el cual, sus novelas no están exentas de un tono ensayístico que se aventura en la descripción paisajística y en el lirismo intimista. Una prosa impresionista que tiende a lo fragmentario por su imprecisión y vaguedad. Este recurso del autor para llegar al lector con la intención de transmitirle sugerencias y preguntas de honda transcendencia, en busca de un modo de expresión psicoanalítica profunda de la realidad interior. No resulta extraño que su “yo” lírico se convierta en guía espiritual transformado en héroe que necesita interpretar el mundo a través de sus percepciones, en las que se elude toda referencia temporal a favor del momento presente.

Desde la novela y el ensayo combatía vehementemente aquello que no seguía su propia lógica, por eso toda su obra es la máxima expresión de un sentimiento agónico (una lucha, en el sentido griego del término) que parte de un análisis pormenorizado de la decadencia española dentro del ambiente regeneracionista finisecular, lo que le llevó a considerar un alejamiento del casticismo español a favor de un acercamiento a Europa. No en vano, acuñó el término *intrahistoria*, en la que el hombre de carne y hueso se hace dueño de sus actos, tomando las riendas de su propio destino por encima de los grandes hechos históricos. En *Niebla* (1913) se puede encontrar un ejemplo paradigmático, en el que un personaje se enfrenta directamente a su creador.

Su crisis espiritual provocó que los ejes temáticos de sus obras se centraran en temas de índole ético-religioso. En ellas se hace un fiel retrato de un Unamuno temeroso de la muerte que ve la necesidad de creer en un Dios que garantice la inmortalidad personal. Tal es su temor, que trata por todos



los medios, de aportar argumentos y certezas racionales que demuestren que tal Dios no puede existir. En *El sentimiento trágico de la vida* (1913) o *La agonía del cristianismo* (1925), entre otras, trata de estos asuntos que bien pudieran parecer una contradicción en sí mismos.

A través de estos conflictos interiores, reafirma su personalidad, porque sus personajes se hacen eco de sus auténticos pensamientos donde abundan reminiscencias autobiográficas y hondas raíces afectivas y familiares, como en *Paz en la guerra* (1987). Un asunto que también fue objeto de su atención era el cainismo hispánico o la envidia, que trató en *Abel Sánchez* (1917). Sobre esta novela, decía María Zambrano, que aquel era:

Uno de esos libros tan puros, a causa de su transcendencia, que el español finge no haber leído [pues] (...) Unamuno jamás buscó curación alguna que no fuese a sangre y fuego, aunque por la palabra, curación que consistiera en soltar el demonio, el demonio mudo del Evangelio, que tanto cita (...) quiere, ante todo, salvarnos por la palabra” (Zambrano, 2003: 129).

La tragedia de España representada en personajes como Abel Sánchez y Joaquín Monegro emula a la Historia Sagrada, en un pasaje de dimensiones bíblicas, personificada en Caín y Abel. Desde este mítico horizonte se representa el mal que subyuga nuestra vida como nación, desde entonces hasta la actualidad, si se me permite decirlo. La envidia se convierte en un mal sagrado, una afrenta que divide a los pueblos y a las personas, a título particular. Unamuno transmuta ese dolor en compasión tratando de aportar luz y claridad al motivo de esta herida que no parece tener cura. Pues, en cierto modo, aún nos sentimos observados por una Europa que no admite concesiones.

El ímpetu de poeta trágico, sumado a la forma objetiva de pensar – como consecuencia de la formación recibida- se ajusta a la definición zambraniana del Guía y su proceder intelectual, que se rige por:

Una forma de pensamiento paternal en que alguien, acuciado por la pasión, quiere conducir al pueblo a través del laberinto de su destino. Forma propia del que quiere transmitir su substancia moral, la propia de un hombre como él y tan necesaria a un pueblo como el español (Zambrano, 2003: 109).

Al igual que el hidalgo Don Quijote, era un caballero andante a lo divino, en su búsqueda de unidad perdida, sitiada por la conmoción que suponía ver cómo sólo dejaba tras de sí las ruinas del viejo mundo, en el que generaciones de españoles se habían criado. Unamuno fue el espejo donde se reflejaron aquellos que vivieron una crisis espiritual profunda en

el preciso momento en el que caían en la cuenta de que no era posible recomenzar –siguiendo el dantesco– “incipit vita nova”. Todo lo contrario, más bien tenían ante sí el vertiginoso abismo de un porvenir tan incierto como lleno de posibilidades sesgadas.

Don Miguel Oromí afirmaba que Unamuno, llevado por “sus ideas político-religiosas liberales y revolucionarias que entusiasmaron a la juventud [terminó por arrastrarla] a la ruina moral y al indiferentismo religioso” (apud Onieva, 1964: 188)<sup>[1]</sup>. Es posible que así fuese, que sumergiera a sus discípulos en la duda, que no es otra cosa que la semilla de la que parte el discurso filosófico y el método científico. Es por esto que opone básicamente la razón a la vida, en la cual la filosofía es la ciencia de la tragedia de la vida misma y la reflexión que despiertan los sentimientos en contacto con ella. Todo lo contrario a lo que defendía José Ortega y Gasset<sup>[2]</sup>, contrario a su forma de pensar. Así se lo hace saber en una carta del 6 de enero de 1904:

He de confesar que ese misticismo español-clásico, que en su ideario aparece de cuando en cuando, no me convence; me parece una cosa como musgo, que tapiza poco a poco las almas un poco solitarias como la de usted, excesivamente íntimas (no se indigne) y preocupadas del bien y del alma del vicio intelectualista. Sólo el que tenga una formidable intuición podrá, con pocos datos, con pocas piedras, hacer un templo (Epistolario, 1987: 30).

Ortega buscaba una armónica integración de lo real, por eso tenía cierta desafección a la corriente existencialista en la que suele adscribirse a Unamuno. Ortega ve en esta línea de pensamiento una reducción de la filosofía a una forma melodramática y equívoca de ver el mundo, que sólo puede verificarse desde un orden meramente testimonial mediante un determinado sistema de creencias.

- 1 En una carta datada el 22 de abril de 1922, dirigida a Unamuno, el joven Gerardo Diego afirmaría: “Aprovecho la ocasión para manifestarle mi adhesión espiritual y mi veneración por su espléndida y profunda obra literaria” (CMU, D.2, 2) [1922, IV-22]. Este sería un buen ejemplo de la admiración que despertaba entre sus alumnos. Original consultado disponible en la Casa Museo Miguel de Unamuno. También G. Diego afirma en su artículo “Fray Luis y Don Miguel” (1953): “Don Miguel siempre combativo y arriesgado hasta el borde de la herejía (...) quizá para cambiar él mismo la continúa borrasca de su alma a fuerza de predicar paz en Cristo para el prójimo” (p.4).
- 2 Tampoco consideraba a Unamuno como poeta y así se lo hace saber en una carta: “Y hago... poesía. Ya sé que usted no pasa por mi poesía” (2/9/1911) algo que le corrige Ortega en una carta posterior, mostrándole que su afirmación es errónea. Unamuno tiene muy claro su papel como intelectual: “Ni de filósofo ni de pensador, ni de erudito, ni de filólogo me precio; sólo presumo de ser un buen catedrático y un sentidor o un poeta” (Salamanca, III, 1912). En Epistolario, 1987: 104.

La misión de la filosofía es ser un saber de salvación, la búsqueda de una claridad a través de los conceptos, las circunstancias vitales y la conciencia, en un ejercicio de libertad personal hacia la trascendencia. Unamuno era su opuesto, en este sentido, porque se encontraba a medio camino entre el anhelo de inmortalidad y el tormento de la razón, lo que provoca su patético sentido. Una concepción heredada del positivismo, cuya noción de razón era la de potencia analítica que reduce lo real a hechos concretos para reconstruirlos siguiendo unas categorías de causalidad lógica. Esa fue la misma razón que actuó como corrosivo de su fe, incluso de su certidumbre, quedando así al servicio de sus pasiones -según lo establecido por Hume-. Las cuestiones derivadas de esta razón práctica dependen de emociones y sentimientos, incluso de la imaginación. De ser así, ya no habría acuerdo posible entre la imaginación y los sentidos, porque son los sueños, la razón de la supervivencia en la vida mortal. Una forma mental en la que se puede seguir siendo y experimentando como sujeto personal.

Aunque Unamuno no es capaz de albergar en sí mismo una unidad de vida – el corazón dice una cosa y la cabeza lo contrario haciendo de ello una lucha por la supervivencia- su coherencia no la aporta la lógica entendida como adecuación del pensamiento a la realidad, que sería lo más sencillo, sino el empirismo radical o lo que es lo mismo, su licencia poético-literaria, que es capaz de ensanchar la razón.

### **3. Unamuno como laberinto de saudade portuguesa**

La actividad poética de Unamuno se dio a conocer con posterioridad a su faceta novelística y ensayística, a la edad de 43 años y con su primer libro *Poesías*. Dignificó la poesía, no como género literario, sino como expresión habitual de la palabra. Como ejemplo de esta afirmación está el *Cancionero*, una obra a modo de diario compuesta entre 1928 y 1936 aunque vio la luz en 1953. Cada poema es una vivencia poética, un espacio de reconciliación del ser con el mundo, porque tras el lenguaje sagrado de la poesía brotan los grandes ideales.

Unamuno fue criticado y erróneamente concebido como un poeta de ideas, anti-modernista y anti-simbolista. Incluso se le llegó a negar su consideración como tal entre algunos de sus contemporáneos. Su ritmo y rima, no provenían de una musicalidad artificiosa o palabras grandilocuentes. Prefería seguir los cánones del alma antes que las normas establecidas,

porque de ese modo pueden llegar a fusionarse existencia y poesía. Como muestra, este emotivo diálogo entre Dios y el poeta<sup>3</sup>:

-Pai, dá-me um pouco de fio  
 -Para qué o queres, meu Filho?  
 -Para enfiar os meus sonhos  
 -Deixa-os soltos desenfiados  
 -Tenho medo de perdê-los  
 -Não busques sonhos perdidos  
 -Mas eu quero dar-te un mundo  
 -En má hora esse capricho...  
 -Quero fazer um rosário  
 -Para rezares, meu Filho?  
 -Só para ver se o entendo  
 -Deixa-te de fio e canta  
 -O canto, Pai, não é fio?  
 -Vai de nada ao infinito (Unamuno, 1993: 44)

Más que un poema, parece una oración, una confesión fijada por escrito, que captura el instante preciso. Este poema recuerda a Bécquer, quien hablaba de la idea del poeta como padre de sus criaturas, las que pelean por salir de la casa del Padre para encontrar su sitio en el mundo y ganarse la vida eterna.

La creación es la posibilidad de dar un nombre, pero en la poesía esa expresión sólo se sugiere (noción) porque no se trata de tomar posesión de un mundo sino de apuntar mejor a su sentido. Por esta razón Unamuno termina encontrándose con lo inefable, ante la imposibilidad de describirlo todo. Eso es lo que origina la desesperación, algo que Wittgenstein calificó como “lo místico”. Así como no podemos conocernos del todo, como seres humanos, la palabra tampoco puede. Tan sólo evoluciona a la medida de su ser y de su capacidad para ver aquello que está ahí antes de ser nombrado (proto-palabras según la nomenclatura de Rilke).

Detrás de estas nociones hay un tono existencialista cuyo imperativo recorre los espacios naturales y el fluido sentir de la vida misma. En la poesía está su filosofía, que siempre desea alcanzar algo concreto mediante una ontología paisajística que representa a la conciencia. Un descenso a las entrañas de la *meditatio mortis*: “El perfecto equilibrio entre el espíritu y el mundo es imposible (...) siempre sobrepuja nuestra vitalidad espiritual a

3 Aunque los versos originales fueron escritos en español he optado por una traducción portuguesa como muestra de la universalidad de su palabra poética y guiño a su lusofilia.

la necesaria para mantenernos o quedarnos por debajo de ella. Y así, o la tenemos para verterla o vamos languideciendo” (Unamuno, 1951:58).

A medida que se va recuperando la intrahistoria, se va reconduciendo el problema de la personalidad individual o lo que es lo mismo, se descubre su verdadera máscara. Máscara que es diálogo pero también “nívola” una verdad humana hecha niebla que transita desde la más espesa bruma a la claridad más transparente, como si se tratase de una fenomenología del claroscuro, ya que Unamuno supone “que tienen alguna conciencia, más o menos oscura, todos los vivientes y las rocas mismas, que también viven” (Unamuno, 2003: 101).

Teniendo en cuenta que el pensamiento de Unamuno transcurre y se desarrolla de la mano de la poesía, no es de extrañar que su patria espiritual no sólo fuese España, sino también Portugal. Ambas eran la sístole y diástole de su corazón ibérico. La amistad con autores como Teixeira de Pascoas y su colaboración activa con la Renascença hicieron el resto.

Es particularmente entrañable la imagen que ofrece de Portugal en su soneto homónimo. La asemeja a una madre melancólica que mira al mar con sus manos en las mejillas mientras admira una puesta de sol y el mar entona un “trágico cantar de maravillas”. Compuesto durante un viaje a O Porto en 1906 y descrito prosaicamente en *Por tierras de Portugal y España* un año después, debe interpretarse como un desafío épico que invita a seguir luchando por un nuevo horizonte, aquel que se encuentra “ao longe do mar”-como dice un fado- revelando su espíritu atlántico.

Como decía Teixeira, es posible que el contenido de su libro *Por tierras de Portugal y España* no fuese asimilado debidamente, aunque su análisis de la cultura portuguesa haya sido de los más minuciosos, viniendo de un autor español. Si es cierto que “a tristeza lusitana é a névoa d’uma religão, d’uma filosofia” (Teixeira, Amarante, 19/3/1911) nadie mejor que Unamuno, que era la viva expresión del alma dolorida y soñadora, como lo era y sigue siendo Portugal.

La sabiduría portuguesa no se halla en la Academia, hay que buscarla en sus poetas y escritores como Camões o Pessoa porque al igual que en España, el pensamiento es “infilosófico”, ya que no se muestra por una vía lógica sino cardíaca, en la mística, en la música o en el canto:

Apanha a alma nun momento  
 Para a meter numa canção,  
 Tenho un tesouro inteiro em casa  
 E a casa no coração (Unamuno, 1993: 98)

Gracias a la poesía, tanto el portugués como el español guardamos como pueblo, una conciencia de nuestro ser aunque la razón histórica la hiciese callar como consecuencia de fanatismos y dogmatismos de diversa índole.

En Portugal, la vía saudosista ha servido para lograr una reflexión pluridimensional sobre la idea de país, definiendo sus límites, derechos y deberes en íntima conexión con las circunstancias. Algo que me atrevería a llamar “paixão práctica”.

Llegados a este punto, algunas de las preguntas que podría hacerse cualquier investigador/a que le interesase la relación de Unamuno con Portugal serían: ¿Por qué Unamuno se sentía identificado con Portugal? ¿Cuál era el motivo de su interés? Él mismo lo confiesa en una carta a Teixeira poco conocida: “Portugal me interesa mucho porque me interesa España y nosotros vamos a donde Portugal ya está” (Unamuno, 2004: Carta 1). También por el paisaje y el carácter de su gente: “Esa quietud campesina portuguesa no es fácil encontrarla aquí; ese reposo de Ulises que vuelto de sus navegaciones y colgando el remo cuenta a sus hijos, junto al fuego del hogar, sus viajes” (Unamuno, 2004: Carta 2).

¿Y en qué se parecían Teixeira y Unamuno? ¿Cuáles eran sus afinidades electivas?

La respuesta la aporta Jorge Coutinho de una forma muy clara y concisa: “Um e outro preocupados como a decadência nacional dos respectivos países e alimentando um sonho de renascimento pátrio (...) ambos possuídos de um mesmo sentimento trágico da vida y de uma mesma fome de imortalidade” (Coutinho, 1995:54).

Unamuno jamás olvidará aquellos días eternos, en los que se detenía el tiempo recorriendo los diversos parajes de la tierra portuguesa, llegando incluso hasta “las rientes tierras del minho [donde] se asoma sobre escarpadas garras a los campos de Traz-os-Montes” (Unamuno, 1966:193) en compañía de Teixeira.

Pero no sólo encontró en él una fuente de inspiración. En el fondo, era un continuador de Oliveira Martins, en lo que se refiere a la morfología de la cultura ibérica. Algo que Oliveira puso de relieve, pero no tuvo continuadores. Sus pensamientos eran favorables a la unidad de los pueblos peninsulares dentro de la diversidad.

Unamuno hace hincapié en el Portugal navegante y heroico en contraste con el Portugal campesino y sencillo. Una idiosincrasia llena de posibilidades, como las que se relatan en *Os Lusíadas* -gran epopeya nacional- que relataba el fin de la decadencia y conmueve por la melancolía y elegante nobleza. Sin embargo Oliveira Martins era más duro en sus términos y lo

veía más bien como el epitafio de una nación, de la pérdida histórica de su cohesión. La versión satírica de Guerra Junqueiro – amigo de Unamuno- en *Patria* era más beligerante y política pues representaba al portugués como un “loco autómatas errante, alma cega e funérea”. Un alarido de dolor que expresaba la necesidad de evitar el anacronismo percedero y progresar tanto en la vida espiritual como material. Sobre todo, cuando el espectro de Europa, se cierne sobre el indiferentismo peninsular hundido ya en el remoto entonces, dejando su herencia mítica en nuevas manos.

Por este motivo, en Portugal todavía queda un mito viviente – a juicio de Unamuno- el sebastianismo subconsciente- por ser este un símbolo de redención moral, de expiación de la desgracia que trajo consigo una historia sobrevenida. Es Portugal, un paisaje que se ve o se sueña “en esas horas abismáticas en que al separarse uno de la dulcísima ilusión de la sociedad de sus hermanos, de sus semejantes, de sus compañeros, cae de nuevo en la realidad de sí mismo” (Unamuno, 1986: 15).

De Unamuno se desprende que no hay motivo para seguir llevando sobre nuestra existencia, el peso de la historia, como si fuésemos un Prometeo atado a la roca, pues la realidad es la forma de un sueño. Quizás menos aún, sólo su sombra.

## Bibliografía

- COUTINHO, Jorge (1995), *O pensamento de Teixeira de Pascoaes. Estudo hermenêutico e crítico*, Braga, UCP.
- DIEGO, Gerardo, “Fray Luis y Don Miguel”, *El noticiero universal*, 28/9/1953, p.4
- ONIEVA, Antonio, J. (1964), *Unamuno*, Madrid, Compañía Bibliográfica Española.
- EPISTOLARIO COMPLETO ORTEGA-UNAMUNO*, ed. Laureano Robles, Madrid, El Arquero.
- UNAMUNO, Miguel de (1951), *Ensayos*, Madrid, Aguilar.
- . (1966), *Obras completas*, t.1, Madrid, Escelier.
- . (1986), *Paisajes del alma*, Madrid, Alianza.
- . (1993), *Creio no futuro*, Braga, Editorial A.O.
- . (2003), *Del sentimiento trágico de la vida*, México, Porrúa.
- . (2006), *Por tierras de Portugal y España*, Madrid, Alianza.
- SALAMANCA, Casa museo Unamuno (CMU)- *Correspondencia Gerardo Diego- Miguel de Unamuno*.
- ZAMBRANO, María (2003), *Unamuno*, ed. Mercedes Gómez Blesa, Barcelona, Debate.

Vária





# A IDEIA DE MORTE – DO MEDO À LIBERTAÇÃO

Emanuel Guerreiro\*

emanuel-guerreiro@hotmail.com

Este estudo desenvolve uma reflexão sobre a ideia de Morte: desde a perspectiva de fim e dissolução, aliada à angústia e ao medo, até à visão de uma entrada noutra espaço, lugar de absoluta paz ou redenção, alcançando o absoluto, abordam-se, aqui, vários mitos associados à ideia de Morte e de que forma o homem estruturou o seu pensamento e a sua relação com o mistério do seu próprio desaparecimento. Desde os Gregos até à contemporaneidade, ler-se-á como a evolução da sociedade e a tomada de consciência do homem implicam uma estruturação mental da Morte face à individualidade e à mudança do corpo, portador, desde o nascimento, de um “ser-para-a-morte”. Abordar-se-á, também, de que modo o ato de “dar-se a si próprio” a Morte, procurando a liberdade, é reflexo de uma atitude que questiona a sociedade.

**Palavras-chave:** Morte, vida, corpo, medo, liberdade, suicídio.

This study develops a reflection on the idea of Death: from the perspective of the end and dissolution, coupled with anxiety and fear, to a view of an entry in another space, of absolute peace or redemption, reaching the absolute, several myths associated with the idea of death will be approached, here, and how man has structured his thought and his relation to the mystery of his own disappearance. From the Greeks to the contemporary era, the evolution of society and the awareness of man imply a mental structuring of Death due to the individuality and body change,

\* Mestrado em Literatura – Especialização em Literatura Portuguesa pela Faculdade de Ciências Humanas e Sociais da Universidade do Algarve (2008). Artigos publicados em várias revistas (*Colóquio/Letras*, *Vértice* e *Brotéria*).

that carries, from birth, a “be-to-death”. We will address, too, how the act of giving Death “to himself”, seeking freedom, reflects an attitude that questions the society.

**Keywords:** Death, life, body, fear, freedom, suicide.

(...) a morte não tem “ser”; (...) embora a morte não tenha “ser”,  
não deixa por isso de ser real, ela acontece (...).

Edgar Morin ([1988]:26)

## 1. O mistério da Morte

Considera Silva Soares (1986: 407 e 409): “A morte (...) é um dos temas mais difíceis de tratar, dada a sua complexidade e a ambivalência dos nossos sentimentos acerca dela. (...) Qualquer tipo de discurso sobre a Morte é cheio de ambivalência, de fugas, de condicionamentos e de contradições.”

Conceito obscuro, numa primeira reação, a Morte é algo de irracional e de absurdo;<sup>[1]</sup> mas talvez seja imortalidade, talvez fim, talvez nada. Partida, *viagem*, a Morte não remete apenas para si mesma; remete para uma pós-morte, para um “além”. O desaparecimento de um indivíduo *neste mundo* “implica” a sua entrada *num outro*.<sup>[2]</sup> Daí que o homem tenha procurado nos mitos e na religião alguma resposta ou forma de explicar a Morte e, se possível, o seu sentido, num confronto da razão com uma experiência-limite. Seja qual for a sua origem sócio-geográfico-cultural, o homem não pode suportar a ideia de que, depois de morrer, não existe nada. Assim, como forma de luta contra o nada, socorreu-se de mitologias, ritos e outros processos mágicos e pragmáticos para transfigurar e ocultar a mudança na natureza do corpo, evitando confrontar-se com a sua decomposição, destruição irreversível que lhe revela a sua finitude.<sup>[3]</sup>

1 “A nossa repugnância pela Morte é inata e está ligada à tendência a que chamamos instinto de conservação e que é indispensável para a sobrevivência do indivíduo e da Humanidade.” (Cf. Soares, *id.*:444). Louis-Vincent Thomas (2001:17 e 23) questiona(-se): “(...) onde situar a morte? Em parte alguma, como *essência*, pois a Morte-em-Si permanece fora de qualquer categoria (...), a morte impõe-se como um imponderável que desencoraja a razão, que nenhuma linguagem consegue dominar.”

2 Afirma Louis-Vincent Thomas (*id.*:47 e 58): “(...) a morte é vivida como uma passagem: morrer aqui é nascer algures. (...) a morte surge como uma *passagem* e não como um fim abrupto conducente ao vazio. Não há um corte entre vida e morte: uma prolonga a outra, estão uma na outra, indissolavelmente encaixadas na ordem simbólica que admite a reversibilidade do tempo.”

3 “Falar da morte é sempre um desafio ao real, uma *tentativa para objectivar* o Nada que ao mesmo tempo o faz existir e o nega.” (Cf. Urbain, 1997:382). Isto é: só se pode falar da Morte

Pensar e refletir sobre o fim da vida revela a perplexidade do homem perante a morte. A visão e a concepção da *ideia de Morte* assentam na elaboração de um pensamento descritivo que tenta conhecer e compreender o limite do que pode ser pensado ou imaginado, ato que se realiza sem qualquer experiência física do acontecimento “morte”. Logo, o seu conteúdo será uma tentativa de fazer desaparecer a angústia da própria morte.

Configurando um “novo universo”, qual a substância da Morte enquanto objeto de pensamento? Incerta e imaginária, ela reveste-se de um cunho religioso sob a forma de crenças que procuram atenuar o temor do fim da vida. Diminuindo a ansiedade e as suas dúvidas, a reflexão e o pensamento da Morte poderão ser o caminho que integre o homem no Universo de que ele faz parte e o conduza à descoberta de uma verdade procurada.

O mistério da Morte estimula a reflexão e a apresentação de explicações “racionais” para o seu significado e o seu sentido que, conseqüentemente e por ligação, relevam para o conceito de Vida. Inúmeras são as representações que se têm criado sobre a Morte, ou seja, *a ideia que se faz da Morte*, do que é a Morte e o que ela representa, criando sempre contra o *nada*. As imagens da Morte traduzem as atitudes que os homens, ao longo dos séculos, tiveram perante este acontecimento.<sup>[4]</sup> Há, pois, uma relação entre a atitude perante a morte e a consciência de si, de ser e da sua individualidade.

## 2. Representações da Morte

Atente-se nesta crença popular da Bretanha, que personifica a Morte, designada como *Ankou*, alegoria da dança macabra dos mortos na Idade Média:

---

por representações, por sinais e signos que a representam ou que tentam representar a imagem da Morte que os povos foram criando. Culturalmente diversa, a ideia de Morte é representada desde um sono até uma passagem, libertação, retorno, transferência, transformação, procurando dar forma a algo que é *inominável*, dada a ausência de conhecimento e de experiência pessoal do acontecimento. É “*in absentia*” que se fala da Morte, numa tentativa de iluminar a escuridão que a caracteriza e de busca da tranquilidade: “(...) falar da morte (e dos mortos) equivale não a explicar, e nem mesmo a interpretar, mas a inventar o ser em troca do nada. (...) A Morte apenas existe graças às palavras, a Morte é apenas uma palavra: não é um estado, nem um reino, nem um objecto nem um sujeito; vê-la é impossível. Sem a palavra, a morte não existiria (...)”. Cf. *id.*:383 e 385.

- 4 Mais do que a função de *conceito*, a Morte assume a função de *imagem*: “(...) a Morte, afinal, só existe através das representações poéticas do invisível que lhe dão uma consistência, uma densidade, uma forma. (...) na mentalidade colectiva a morte não é fundamentalmente uma ideia abstracta mas um somatório de imagens.” (Cf. Urbain, *id.*:383-384). Philippe Ariès (1988:41) apresenta uma definição lapidar de Morte: “A morte não é precisamente um tema de reflexão, é uma linguagem, um meio de dizer outra coisa.”

Trata-se de um personagem masculino: é descrito como um homem bastante alto, magro, de compridos cabelos brancos, que usa um grande chapéu de feltro, ou como um esqueleto embrulhado num lençol, cuja cabeça gira incessantemente como um catavento para abraçar com a vista toda a região que deve percorrer. Traz na mão uma gadanha que, ao contrário das gadanhas normais, tem o gume virado para fora: por isso não a vira para si como os ceifeiros, mas lança-a para diante. Desloca-se numa carreta arrastada por dois cavalos atrelados um atrás do outro (...). O Ankou está em pé na carreta; e é escoltado por dois indivíduos que caminham a pé. O primeiro conduz pelas rédeas o cavalo da frente, o segundo abre as cancelas dos campos, dos pátios e as portas das casas: é ele que carrega os mortos para a carreta. Reconhecem-no à chegada porque os eixos das rodas chiam de uma maneira sinistra. (Cf. Belmont, 1997:55-56).

Esta representação tornar-se-ia corrente na cultura ocidental, a partir do século XVII, desenvolvendo-se a conceção de um esqueleto envolvido numa longa capa negra, transportando a foice para “ceifar” a vida, incutindo medo, terror e angústia, sentimentos de aflição que fazem da ideia de Morte uma perseguição fatal a que não se pode escapar. A representação da Morte como uma múmia ou um cadáver semidecomposto significaria o horror da morte física, da doença, da velhice e a decomposição “*post mortem*”, tema familiar à poesia dos séculos XV e XVI. Os poetas tomam consciência da presença da corrupção: está nos cadáveres, mas também no decurso da vida - os vermes não provêm da terra, mas do interior do corpo; as matérias e os líquidos da podridão escondem-se sob a pele. A decomposição é o sinal da ruína do homem e aí reside o sentido do macabro, cujo fim era provocar o temor da condenação. Pretendia-se mostrar o que não se vê, o que se passa debaixo da terra e que se ocultava dos vivos.

Para os Gregos, que chamavam à Morte “a noite dos tormentos”, ela personificava-se em *Thanatos*, génio masculino alado, irascível, insensível, impiedoso, que, na *Iliada*, surge como irmão do Sono e Hesíodo apresentava-os como os dois filhos da Noite, geradora de sonhos e angústias, símbolo da eternidade e do indeterminado, reino da morte que permite o contacto com o Absoluto. Mas, numa visão protetora e maternal da Noite, evoca-se um retorno a uma situação intrauterina: adormecer é como se fosse “um nascimento às avessas”, um regresso à matriz inicial.<sup>[5]</sup>

---

5 “A viagem ao outro mundo (...) corresponde (...) ao momento em que nos afundamos no sono. Queda nos abismos infernais, passagem através das rochas, mergulho nas águas profundas (...).” Cf. Belmont, *id.*:52.

Platão defendia a ideia de que a morte era a passagem da alma para outra “vida”; talvez um sono sem sonhos, uma transição catártica ou libertação.<sup>[6]</sup> Que portas abrirá a Morte à nossa “consciência”? No fundo, esta conceção é a recusa da associação do fim do ser à dissolução física – a crença num *além da morte* proporcionava um complemento de duração entre a morte e o fim dos tempos. A crença ou a descrença no Além, um mistério, uma incerteza, modifica o comportamento humano: quando não se acredita numa “outra vida”, há um determinado tipo de atitude diante das situações quotidianas, o que se altera num indivíduo em quem a crença religiosa lançou a semente de uma “vida *post mortem*”. Para o homem religioso, a vida é, também, a *pós-morte* num além regido por uma entidade divina. Assim, o seu comportamento e a sua ética obedecem às regras da religião que pratica. Veja-se como a Igreja Católica assenta o seu poder na ideia da vida eterna e no temor do julgamento divino, Juízo Final que se abate sobre a alma quando ela abandona o corpo na hora da morte.

O dilema da finitude humana sempre fez parte do âmbito religioso, pelo que as religiões chamaram para si a questão da Morte e do Além, procurando, de alguma forma, a ligação ao Transcendente. Segundo a ótica religiosa, morre-se no momento escolhido por Deus, detentor único do conhecimento dessa hora. Mas – questionemos – o suicida: morre na *sua hora* determinada? A morte é dada por si próprio e não por qualquer intervenção divina, crendo-se, até, que se atenta contra as suas determinações. Desenvolver-se-á esta ideia, posteriormente.

### 3. A experiência da Morte

Cessaçãõ irreversível e estado terminal da vida física, a morte não é um momento, mas um processo, uma fronteira em que duas linhas se tocam, a última em que a alma está unida ao corpo e a primeira em que pode atuar separadamente. A morte prolonga, de uma determinada forma, a vida individual, como transpondo-a para a eternidade. Nada cessa; tudo continua – a morte num nível é, talvez, a condição de uma “vida” num outro nível. Depois da morte, a alma transmigra para outro estado – *não há morte*. Assim, ela assume-se como um mito que é uma metáfora da vida;<sup>[7]</sup>

6 “Durante o primeiro milénio, não se concebia a morte como uma separação da alma e do corpo mas como um sono misterioso do ser indivisível?”. Cf. Ariès, 1988:119.

7 “Efectivamente, a morte, nos vocabulários mais arcaicos, não existe ainda como conceito: fala-se dela como de um sono, de uma viagem, de um nascimento, de uma doença, de um acidente, de um malefício, de uma entrada para a morada dos antepassados (...).”. Cf. Morin, *id.*:25.

isto é, a ilusão do homem em querer dominar o tempo, na imagem da “vida para além da morte”, fá-lo dotar a própria alma de uma “corporalidade”. Marcando o termo da vida sensível, a morte não atinge a alma, que é imortal.

Aniquilamento dos fenómenos vitais, a morte só pode ser definida em termos biológicos na relação e a partir da definição de **vida**, que contém em si a morte, numa atividade e esforço de adaptação permanentes, coexistindo como uma tensão de forças contrárias: a morte é um termo para o qual o homem se encaminha desde o nascimento, uma realidade interna que nele se opera a partir do momento em que é dado à luz. A vida humana é uma constante experiência que conduz a uma *decadência* do organismo, que esgota a sua força vital, por enfraquecimento ou impossibilidade de se ajustar às modificações ou agressões do meio interno e externo, obedecendo ao princípio de degradação dos seres vivos. Paradoxalmente, a morte é a consequência da vida.<sup>[8]</sup> O homem morre desde que nasce; morre em cada instante, porque a morte não surge no momento em que se morre - existe desde o nascimento, como *processo*.<sup>[9]</sup>

Ato único e irrepitível, de impossível relato, o homem tem *experiência da Morte* através da morte dos outros, o que lhe permite pensar sobre esta ideia e sobre o momento da *sua morte*, representando, antecipadamente, a interrupção da sua vida ao chegar a essa situação-limite – através da morte

8 Eis algumas considerações de Edgar Morin (*id.*:289 e ss) sobre o modo como o processo da morte ocorre no corpo humano, avançando com algumas soluções que poderiam permitir ao homem *dominar a sua morte*: “As células vivas são potencialmente imortais. (...) pode-se dizer que *todas as células* de um corpo humano, conservadas isoladamente num ambiente especial, sobreviveriam indefinidamente. (...) As células nervosas (...) perdem a aptidão para se reproduzir. (...) uma desigualdade celular que provoca uma desarmonia, que provoca uma ruptura, que provoca a morte. (...) o envelhecimento corresponde a uma perda do poder de regeneração, a uma degradação da aptidão da substância celular para a restauração bioquímica (...). Mas esse enfraquecimento é um efeito e não uma causa, uma vez que as células são potencialmente amovíveis. (...) a morte (...) não pode ser considerada a consequência de um desgaste geral, manifesta-se contudo como a conclusão geral de uma decadência com caracteres determinados.” Os tecidos dos seres vivos estão em contínua e permanente renovação, assim como as células têm uma vida própria: nascem, crescem, multiplicam-se, envelhecem e morrem. Este processo de renovação constante permite concluir que os seres vivos estão “*sempre a morrer*”, morrem parcialmente durante toda a sua vida. À medida que o indivíduo envelhece, a informação genética esgota-se e deteriora-se, ocorrendo a morte quando essa informação já não for capaz de assegurar as características fundamentais do ser vivo. “O organismo morrerá (...) quando todas as células morrerem. É o que se chama *morte absoluta* ou *morte celular*.” Cf. Soares, *id.*:409.

9 “O nascimento, na sua qualidade de separação, é parcialmente uma morte e já soa a aproximação do processo mortífero. Por conseguinte, ao longo de toda a nossa vida, nunca acabamos de morrer.” Cf. Thomas, *id.*:24.

alheia, vive-se um pouco a nossa, fruto dos efeitos emocionais e do drama da perda de outrem. A morte é a única experiência humana que não podemos partilhar – é impossível representar a própria morte, a não ser como espectador, pelo que é sempre através do que acontece aos outros que dela tomamos conhecimento ou proximidade, pois, quando chegar a nossa vez, já não poderemos comunicá-la.<sup>[10]</sup> É o “meu” desaparecimento como consciência.<sup>[11]</sup> Deste modo, a morte impõe a inexorável vulnerabilidade humana e a limitação do ser. Mais do que um problema ou uma interrogação à razão, a Morte constitui um enigma, um mistério – partida sem regresso, ponto de interrogação no limiar do desconhecido, a angústia da morte, a dor e o terror que esta ideia ou o seu pensamento provocam têm em comum um temor que perturba o homem: *a perda da sua individualidade*. Aqui se lê a origem de um sentimento traumático, na tomada de consciência de um vazio onde havia plenitude individual.<sup>[12]</sup>

As teorias que, histórica e antropológicamente, tentaram explicar a experiência da Morte resultam de um pensamento sobre o *nada*, sobre a finitude da vida humana, procurando uma explicação ou uma justificação que apazigúe ou permita racionalizar o medo, a angústia, o desespero, a revolta, o desconhecido que ela traz consigo. Recorde-se a frase de Epicuro a Meneceu: “se tu existes, a morte não existe; se a morte existe, tu já não existes” (*apud* Chorão (dir.), 2001:648). Isto é: por a Morte não existir enquanto nós estamos vivos, o próprio pensamento da Morte não faz sentido, não passa de um absurdo. Este “exercício mental” permitiria dissipar o medo da Morte pela qualificação de *absurdo*, porque *fora da vida*. Voltaire compreendeu a ideia e declarou: “Nunca se deve pensar na morte. Semelhante pensamento serve apenas para envenenar a vida” (*ib.*).

Contudo, verifica-se a situação inversa: a obsessão da Morte reflete uma quebra de entusiasmo na afirmação do ser, identificando-se com o tédio ou o cansaço da vida, contra a força de viver, traduzindo-se numa inadaptação. A morte instaura, pois, uma rutura dentro da vida, ao sublinhar a vulnerabi-

10 Defende Filipe Nunes Vicente (2008:105) que tentar definir a morte é um erro sociológico: “(...) o sujeito só conhece o objecto quando já não pode ser sujeito.”

11 Numa obra que evoca um mito repetidamente tratado, literária e musicalmente, António Patrício ([1991], p. 14) considera: “O sentido da morte é o instinto de viver, feito consciência: sem ele, não há vida interior. (...) Só se vive na consciência, e a consciência só apreende morte.”

12 A ideia de Morte, que não é mais do que a ideia da *perda da individualidade*, está estreitamente associada à consciência do facto “morte”. “A ideia da morte propriamente dita é uma ideia sem conteúdo, ou, se quisermos, cujo conteúdo é o vazio até ao infinito. É a mais vã das ideias vãs, já que o seu conteúdo é o impensável, o inexplorável, o ‘não sei que’ conceitual (...). É a ideia traumática por excelência.” Cf. Morin, *id.*:32.



lidade da existência, a precariedade do ser, a finitude humana. Daí, a obsessão da sobrevivência revela no homem a preocupação de conservar a sua individualidade para além da morte, ao que Edgar Morin (*id.*:35-36) chama de “*triplo dado da morte*” e que revela uma inadaptação fundamental.<sup>[13]</sup> o homem tem consciência do facto “morte”, dado reconhecê-la como acontecimento perturbador, e a tomada de consciência do aniquilamento conduz à sua negação na recusa da lei da natureza, que lê claramente na decomposição, o que lhe provocará um sentimento traumático – o horror da morte é a *consciência da perda da individualidade*. O resultado é a afirmação de um “para além da morte”, isto é: consciente e revoltado por um acontecimento ao qual não pode escapar e ávido de uma imortalidade que aspira alcançar, o homem afirma-se sobre a morte ao criar uma conceção de “sobrevivência *post mortem*” – é a ideia de sobrevivência do *duplo* ou a *morte-renascimento*. Estas duas visões constituem as mais antigas conceções humanas da Morte, correspondendo à sua recusa e minorando o traumatismo que dela advém. Através destas duas formas, imagina-se que o homem *sobrevive e renasce*. Analisemos, seguidamente, estas duas ideias.

Na morte, o homem experimenta a mais profunda solidão, ao reconhecer a relação do “eu” com o seu próprio fim; mas institui, também, uma *relação com o outro*, assumindo-se como um acontecimento de alteridade: é a ideia do *duplo*, mito universal que encontramos na experiência do reflexo, do espelho, da sombra, produto da consciência de si próprio e primeira percepção de si como realidade.<sup>[14]</sup> Por um lado, corpo gozador ou sofredor; por outro, alma imortal que a morte liberta. Assim, o homem vai atribuir ao seu *duplo* toda a força da sua afirmação individual: é o *duplo* que é imortal e é ele a sua individualidade triunfante sobre a vida e a morte, ao salvar a sua integridade para além da decomposição.

As crenças religiosas de diversos povos, desde remotas eras, apresentam uma dupla questão (ou duas questões), fundamental para a interpre-

13 “(...) a morte, no mundo da vida, é a sanção de toda a inadaptação absoluta.” Cf. Morin, *id.*:72.

14 “Um é uma fracção de dois; não tem qualidade de unidade, mas sim de alteridade.” (Cf. Morin, *id.*:94). Um diferenciar-se-á do outro; um é o outro. “O duplo é, portanto, um *alter ego*, e, mais precisamente, um *ego alter*, que o vivo sente em si durante toda a sua existência, simultaneamente exterior e íntimo. E já não é uma cópia, uma imagem do vivo que, originalmente, sobrevive à morte, mas sim a sua própria realidade de *ego alter*. O *ego alter* é bem o ‘Eu’ que ‘é um outro’, de Rimbaud. (...) Enquanto o corpo apodrece, o outro corpo, incorruptível e imortal, libertar-se-á e continuará a viver. O ‘duplo’ é ‘a pessoa’ (...)” (Cf. *id.*:128-129). Cf., também, Platão e a conceção do mundo das ideias ou das essências, que se apresenta como uma espécie de mundo espiritual dos “duplos” – dos seres e das coisas – que escapam ao definhamiento.

tação do sentido da Morte: *qual a sua origem e o que existe “para além” do termo da vida: Deus ou o vazio?*

Quanto à sua origem, é possível identificar a recorrência de uma ideia ou mito que coloca a humanidade, após a sua criação, num lugar de felicidade e abundância, sem sofrimento, alcançando a imortalidade, o que se designou por *Idade de Ouro*. Era de bênçãos e de fortuna moral, terá terminado devido a um pecado, fruto da intervenção do mal que, deste modo, teria introduzido a morte no mundo como consequência duma transgressão humana, tornando-se destino comum da humanidade.<sup>[15]</sup> Não constituindo uma verdadeira necessidade nem formando parte da ordem da natureza, a morte foi introduzida no mundo por um acidente fortuito; tem o carácter de um facto accidental, como consequência e castigo do pecado. Estamos, pois, perante um processo psicológico que remete para um tempo primitivo a felicidade da existência e o usufruto de todos os ideais e valores desejáveis.

Na recolha de mitos sobre a Morte, apresentada por Nicole Belmont, há uma curiosa associação entre morte e sexualidade: “(...) a morte foi instituída porque os homens se arriscavam a tornar-se demasiado numerosos.” (Cf. Belmont, *id.*:46). Introduzida a reprodução sexuada por uma entidade demiúrgica, que seduz uma rapariga, como forma de aumento do grupo humano, perante o elevado crescimento populacional não programado a mesma entidade é obrigada, segundo os Índios Tahltan da América do Norte, a instituir a morte, a fim de que os anciãos deixassem lugar para as crianças. Esta “troca” assume-se como uma necessidade do grupo, em termos de espaço, proteção, alimentação e, sobretudo, da sua sobrevivência, como se se concebesse um meio eficaz de regular o número de indivíduos. A nota curiosa está na leitura de uma *oposição vida/morte*, como se fosse o excesso de “vidas” que determinasse a criação da morte. Opondo-se à tendência para o aniquilamento, a sexualidade tem como objectivo prolongar a vida; o triunfo sobre a morte residiria na reprodução sexual da espécie, pois é através dela que a vida se mantém. A morte não só garante a sobrevivência da espécie, como também permite a sua evolução, através de um processo

---

15 Evoque-se a história bíblica da desobediência de Adão e Eva e a sua expulsão do Jardim do Paraíso, *fruto* do desejo de conhecimento, transportando consigo a condenação e a decadência de toda a humanidade, que é mortal por ter pecado; imortal, seria igual a Deus. Vista como uma *má hora*, a morte é associada a dor física e, ou, moral, angústia, falta, punição, infelicidade, doença, má sorte, Mal, que é sofrimento, pecado e morte: “(...) a história da morte encontra a do Mal. A morte, nas doutrinas cristãs e na vida comum, era vista como uma manifestação do Mal, do Mal insinuado na vida, inseparável da vida. Entre os cristãos, era o momento de uma orientação trágica entre o Céu e o Inferno, que ele mesmo era a expressão mais banal do Mal.” Cf. Ariès, [1998]:208.

de seleção que suprime os elementos não (ou já não) adaptados. A morte é, portanto, condição de renovação da vida.<sup>[16]</sup>

Quanto à questão de uma “existência *post mortem*”, de novo, somos remetidos para o domínio de uma convicção religiosa de sobrevivência. De um modo geral, todas as religiões, e em particular o cristianismo, concebem a Morte como uma passagem para o Além, onde os indivíduos serão recompensados pelo bem e julgados pelo mal que praticaram durante a vida. Assim, a Morte não é o ponto final da existência – um elemento sobrevive: a *sombra (ou duplo)* ou a *alma* (que é o *duplo interiorizado, subjetivizado*), elemento de essência aérea representado pelo corpo que se evolva com a morte. No primeiro caso, na Antiguidade greco-latina, era enviada em viagem,<sup>[17]</sup> conduzida pelo barqueiro Caronte, pelo rio Estige, fronteira para o interior da terra, onde se encontrava o Hades, reino subterrâneo das sombras e cujo nome, para os Gregos, significava, além dos Infernos e do deus que os governava, “o invisível”.<sup>[18]</sup> No segundo caso, a alma, núcleo imortal do indivíduo que aspira à salvação, sobrevive à ruína do corpo, à morte física, e eleva-se para uma região celeste, creem os cristãos, por exemplo, unindo à ideia de sobrevivência terrena a ideia de retribuição pela justiça divina, assumindo uma relação com um ser superior de cuja essência e valor dependem. Aliás, para os cristãos, existe a superação da morte pela ressurreição de Jesus Cristo, cuja ação destruidora daquela, através da sua própria morte, igualmente resgata e redime a humanidade do pecado original. Assim, os justos regressarão, glorificados pela ressurreição, à plena realidade existencial humana; ou seja, a morte existe, mas não é definitiva. Leia-se, aqui, a substituição do sentimento de angústia perante a Morte

16 “Com efeito, sem a reprodução (especialmente a sexuada) e sem a Morte não poderia haver renovação do capital genético, o que levaria a espécie a estagnar e a morrer por envelhecimento e por falta de adaptação a novas circunstâncias.

Sem a Morte não poderia dar-se a evolução, nomeadamente pela selecção natural (...).” Cf. Soares, *id.*:424.

17 “Para alcançar a sua morada, o duplo tem de efectuar uma *viagem*. (...) a ideia de viagem é anterior à ideia de reino dos mortos. Está ligada às noções de passagem, nas águas, através das águas, ou sob a própria terra, que caracterizam o conceito de morte-renascimento.” Cf. Morin, *id.*:137.

18 Não se regressa impunemente do Além – recorde-se o mito de Orfeu e Euridice, cujo resultado dita a infelicidade eterna. O interdito provisório transgredido (não olhar para trás enquanto não abandonasse os territórios infernais) tem, como consequência, tornar a morte e a perda permanentes. “Seja qual for a natureza do local onde devam habitar após a morte, as almas para ali se devem dirigir posto que esse lugar é distinto da morada terrena dos homens. Ainda que concebida como uma entidade de natureza incorpórea, a alma deve percorrer um itinerário concreto, caracterizado essencialmente pela sua extensão e pelos perigos que aí se lhe deparam.” Cf. Belmont, *id.*:49.

como uma tentativa de suplantar ou diminuir o sofrimento, uma esperança contra a ideia da Morte como o naufrágio total, o desaparecimento no nada, com o intuito de estimular eticamente o homem.<sup>[19]</sup>

Uma plena vitória sobre a morte implicaria a recriação do corpo: a alma revestir-se-á de um corpo incorruptível, depois da morte, assegurando ao homem, pela ressurreição, uma vida nova, dotada de um corpo novo, impecável; daí, a esperança de vida além-túmulo. São estas as duas formas de vitória sobre a morte: a ressurreição do corpo e a imortalidade da alma. Esta ideia junta influxos do judaísmo e cristianismo com o helenismo e noções gregas como a imortalidade (prerrogativa exclusivamente divina), a incorruptibilidade e o destino da alma. A fé em Jesus não livra o fiel da morte física; através do baptismo, ele alcança uma “vida nova”, prometida pela ressurreição – os baptizados têm a garantia da ressurreição e da salvação eterna. A morte física é absorvida pela fé na ressurreição, numa dicotomia que associa luz/vida e trevas/morte, introduzindo a possibilidade de um *para além da morte*, encontrando na fé religiosa a solução, na recusa da morte e conseqüente esperança da imortalidade, que não é mais que a afirmação da individualidade para além da morte.<sup>[20]</sup>

Idealisticamente, não é no *nada* que se cai após a morte, dado o indivíduo ser absorvido pelo Todo, garantindo-lhe perenidade. Aliás, a morte dá sentido à vida: uma vida onde a morte levasse a melhor não faria sentido; assim, o papel da morte é o de permitir ao homem fazer a aprendizagem da sua liberdade, dando significado à sua vida numa abertura à Transcendência ou a aspiração à “realidade invisível” de que falava Platão, libertação suprema de todos os sofrimentos físicos e de todos os obstáculos, passando do mundo dos homens para a Cidade de Deus, como descrevia Santo Agostinho.

#### 4. Viagem pela ideia de Morte

O pensamento grego (principalmente o orfismo, no século VI a.C.) via o corpo como um cárcere, resultante de uma queda, e a morte corporal como

---

19 Há que ter em conta uma “terceira hipótese”: aquela que considera a Morte como um fim natural do processo da natureza e que a aceita serenamente, sem a perspectiva de entrada num reino prometido, avaliando a vida com a consciência de que não foi um falhanço nem uma condenação.

20 “(...) a outra vida é essencialmente uma espera (...), e uma espera na paz e no repouso. Aí os mortos esperam, segundo a promessa da Igreja, aquilo que será o verdadeiro fim da vida, a ressurreição na glória e a vida do século do futuro.” Cf. Ariès, [1998]:362.

a libertação suprema da alma imortal, de natureza incorruptível; o pensamento cristão vê a morte como uma maldição e a imortalidade assumiria na esperança de uma ressurreição em Cristo, mediante uma reintegração de corpo e alma, prometendo uma felicidade eterna, uma comunhão de vida de toda a humanidade com Deus. Nesta oposição entre um pensamento metafísico, orientado para a imortalidade da alma e a purificação pela eliminação do corpo, e um pensamento religioso, que vê a restauração do homem total e a ressurreição dos corpos como a vitória sobre a morte, promessa de um novo nascimento e negação da noção de prisão da alma, lê-se o mesmo desejo: não só a realização da aspiração à imortalidade, mas a realização das aspirações que a vida não pôde ou não pode satisfazer.

Façamos, agora, uma leitura diacrónica da ideia de Morte, *viagem* que permitirá conhecer diferentes pontos de vista e destacar algumas formas de como esta ideia foi “vívida” ao longo da história da humanidade.

A sabedoria estoica e o ceticismo desiludido desembocam no nada da morte. O estoicismo afirmou-se como uma moral (o fim supremo é a virtude), uma atitude prática, *uma propedêutica da morte*. Defendendo que é necessário viver sem desejos que nos escravizem, traduz uma atitude de *disponibilidade para a morte*, aceitando-a. Assim, ela não nos privará de nada. A sabedoria estoica é, portanto, um exercício permanente de preparação para a morte. Desprezando-a ao desprezar a vida, cria-se um método de indiferença para com o acontecimento e o acaso. O estoico pratica esta indiferença e renúncia para não ser perturbado ou magoado pela possível e frequente carência dos bens terrenos e para não perder a serenidade, a paz, o sossego, que são o verdadeiro, supremo e único bem da alma. O estoicismo separa o espírito do corpo, para que a miséria deste e a sua putrefação não afetem aquele; esvazia a morte, para que, nessa desolação imensa, o espírito se eleve, o que constitui uma prática virtuosa.

Ao pedir ao indivíduo que se desprenda de tudo o que não depende da sua consciência, o estoicismo afirma a consciência individual como realidade suprema – nada acontece que não seja por ele desejado. Trata-se, pois, de um momento de afirmação do indivíduo, que se afirma duplamente: por um lado, como consciência soberana, senhora absoluta do corpo; por outro lado, como consciência lúcida que conhece o seu limite e a sua fraqueza. O indivíduo assume, portanto, por si mesmo, a função inevitável da morte: anula as paixões e os seus desejos. Assim, a virtude estoica é absolutamente negativa: quando o homem se torna indiferente a tudo e a tudo renuncia, não lhe resta, efetivamente, mais nada.

Já o epicurismo não permite nenhuma esperança de sobrevivência, nenhuma *dúvida* quanto ao aniquilamento da morte. Contra qualquer hipótese de uma “outra vida” após a morte, procura libertar o homem do temor de além-túmulo, que é fonte de tormentos que “adoecem” a alma, impedindo-a de alcançar o equilíbrio necessário a uma vida feliz. Tudo cessa com o fim da vida. Não tendo sentido o temor da morte, ela não constitui um problema. O epicurismo corrói o conceito de Morte, até desfazê-lo. Desagrega-o – o nada da morte é reduzido a simples nada, como, também, em nada diz respeito ao homem. A morte, que não nos diz respeito como vivos, porque não existe, também não dirá como mortos, porque já não existimos, não nos diz respeito em nada, como defendia o filósofo grego Epicuro. Já Séneca afirmara: “Depois da morte tudo acaba, mesmo a morte (...)” (*apud* Morin, *id.*:235). A morte em si e para o homem é, assim, literalmente pulverizada. Como disse Feuerbach: “A morte é a morte da morte (...)” (*ib.*).

O epicurismo conclui que, se morrer significa não mais sentir, privação de sensações (partindo da identificação entre viver e sentir), então, nenhuma vida sucede à morte; ela *não é*, logo *não existe*. Como último acontecimento da vida, dele já não teremos conhecimento, dado o seu conteúdo insondável.<sup>[21]</sup> O epicurismo adere, totalmente, à volúpia de viver e é, também, nessa plenitude real que se baseia para desdenhar a morte. Enquanto o estoicismo desvaloriza a vida, o epicurismo revaloriza a existência para desvalorizar a morte. Aniquilada, pois, pelo entendimento, desprezada pela vida, a morte epicurista não existe, solução que permite e garante o recalçamento da ideia de Morte.

Na Idade Média, o mundo era considerado um local de combate contra o Diabo pela salvação da alma, encarando-se a Morte como a sua viagem, numa transposição do mundo das imperfeições e das coisas corruptíveis para o mundo da perfeição e das coisas eternas e incorruptíveis. A vida terrena era considerada como a *antecâmara da eternidade* e a morte era um rito de passagem para a morada definitiva da alma, a derradeira peregrinação. Ao pensar o Além e preocupar-se com o “*post mortem*”, o homem medieval via, platonicamente, o mundo dos vivos, o mundo material como efêmero, um mundo de aparências, como uma *representação* - uma imagem, uma ideia de algo; portanto, a vida no mundo deveria voltar-se para o verdadeiro significado oculto por trás da matéria. Esse sentido da vida

---

21 Kant anula, igualmente, a ideia de Morte: a morte não existe, uma vez que não fazemos outra coisa senão pensá-la e representá-la. Feuerbach pensava, também, assim: “A morte é um fantasma, uma quimera, pois só existe quando não existe.” Cf. Morin, *id.*:235.

humana era dado pelo Além e os espíritos deveriam orientar-se para Deus, salvando-os do Inferno. O mundo sensível era apenas um caminho para se passar do sensível ao inteligível, da sombra para a luz. Assim, a realidade encontrava-se justamente no Além. Inferno e Paraíso existiam e eram imutáveis e eternos; o mundo não. A Idade Média foi, pois, *o tempo do Além* e nenhuma outra época deu tanta importância e ênfase à ideia de Morte.

Temida, porque era imprevisível (“*Mors certa, hora incerta*”), mas, no entanto, esperada, aceita e familiar, dado o ritual fixado pelo costume e ao qual o homem assistira, repetidamente, ao longo da sua existência, a morte anunciava-se em sonhos ou visões, premonições que permitiam a cada indivíduo preparar-se com tranquilidade e resignação. Num tempo em que as doenças um pouco mais graves eram quase sempre mortais, a morte era, então, quase sempre anunciada. Aguardada no leito de casa, em direção ao oriente, o moribundo deveria ficar deitado de costas, porque, assim, o seu rosto estaria voltado para o céu. A morte era uma grande cerimônia pública compartilhada por toda a família, amigos e vizinhos, prelúdio à mudança para um estado superior, caso a alma fosse agraciada por Deus. Tal como se nascia em público, morria-se em público. Assim, ninguém morria só: a morte era um momento de convívio social em que todos deveriam acompanhar a passagem do moribundo para o Além, inclusive as crianças. Ele podia fazer uma lamentação sobre a sua vida, recordando-se dos seus bens e dos seres amados, desde que fosse breve e discreta. Este sentimento de pesar está associado à aceitação da morte próxima e denuncia a familiaridade que existia e uma resignação ao destino e à natureza.

Em seguida, pedia perdão aos parentes, ordenava a reparação das faltas cometidas, recomendava a Deus os sobreviventes que lhe eram queridos e escolhia, por vezes, a sepultura, o que constituía um dos principais motivos da redação (ou comunicação oral) do seu testamento<sup>[22]</sup> – se fosse rico, seria enterrado dentro da igreja, envolto em ricos tecidos de cores e bordados a ouro, perto do altar do santo da sua devoção ou das suas relíquias, da capela da Virgem ou da sua imagem ou do patrono da sua confraria, mediante o pagamento de uma determinada quantia; se era pobre, o destino mais certo

---

22 A morte torna-se o lugar da tomada de consciência do indivíduo e “(...) competia a cada um exprimir as suas próprias ideias, sentimentos e vontades. Dispunha para tanto de um instrumento, o testamento. Do séc. XIII ao séc. XVIII, o testamento foi o meio de cada um exprimir, muitas vezes de maneira muito pessoal, os seus pensamentos profundos, a sua fé religiosa, o seu apego às coisas, aos seres que amava, a Deus, as decisões que tinha tomado para assegurar a salvação da sua alma, o repouso do seu corpo. O testamento era então um meio de cada homem afirmar os seus pensamentos profundos e convicções, mais do que simplesmente um acto de direito privado para a transmissão duma herança.” Cf. Ariès, 1988:46.

era uma grande fossa comum, chamada “vala dos pobres”, onde se enteravam até seiscentos ou setecentos corpos cosidos dentro de uma serapilheira, local que, mais tarde, receberia a designação de “cemitério”, o lugar dos pobres e das crianças. A inumação no interior das igrejas manter-se-ia até à segunda metade do século XVIII (quando da tomada de consciência do perigo para a saúde e higiene pública dos fiéis presentes nas celebrações, sob a ameaça de epidemias, infecções e pestilência), principalmente reservada a um pequeno número de privilegiados, como os nobres, magistrados, oficiais e alta burguesia, dando lugar, no século XIX, ao culto romântico dos túmulos e dos cemitérios, surgido na Inglaterra com Thomas Gray e o seu poema *Elegy Written in a Country Churchyard* (1751). O cemitério e a sua poesia davam entrada na literatura. O lugar do horror, no século XVIII, tornar-se-ia objeto de elevação e de respeito, manifestação de uma nova sensibilidade que, a partir do final daquele século, se expressava na intolerância pela morte do outro.

Ao adeus ao mundo sucedia a oração: o moribundo começava por falar da sua culpa, com o gesto dos penitentes, de mãos postas e erguidas ao céu. Depois, recitava uma prece muito antiga que a Igreja herdou da Sinagoga, a oração judia para os dias de jejum a que se deu o nome de “*commendatio animae*” (encomendação das almas). Se estivesse presente, o padre dava a “*absolutio*”, sob a forma de um sinal da cruz e da aspersão com água benta. Se a morte fosse lenta, o moribundo esperava-a em silêncio, não mais comunicando com quem o rodeasse.<sup>[23]</sup> As manifestações mais violentas de dor desencadeavam-se logo após a morte, expressão do sentimento de luto. Lágrimas e choro competiam às mulheres, agentes essenciais do rito funerário: elas deveriam ficar perto do corpo e gritar, rasgar as vestes, arrancar os cabelos. Era a sua função pública.

Portanto, a preocupação, a angústia maior, não era com a morte e, sim, com a salvação da alma. Acreditava-se que o Destino se revelava pela morte e que cada indivíduo revia toda a sua vida, num único relance, ao morrer; a sua atitude, nesse momento, daria à sua biografia o sentido definitivo, a conclusão. A partir do século XII, assiste-se ao desenvolvimento da ideia de que toda a gente possui uma biografia própria e que pode, até ao último momento, atuar sobre ela. Escreve-se a conclusão no momento da morte, o destino da alma imortal é decidido no momento da morte física, criando-se, deste modo, uma relação fundamental entre a ideia de Morte e a ideia da própria biografia. A morte era o momento das contas, em que se fazia o

23 “O moribundo (...) reduzido ao limite da sua existência, vê-se obrigado a voltar o olhar para o vazio”. Cf. Thomas, *id.*:33.



balanço de uma vida, de onde nascerá a ideia de Juízo Final, em que a vida é pesada e avaliada numa audiência solene, na presença de todas as forças do céu e do inferno. A morte converteu-se, então, no lugar onde o homem tomou melhor consciência de si mesmo. Estabelece-se uma relação, anteriormente desconhecida, entre a morte e a consciência que cada indivíduo possuía da sua individualidade, reconhecendo-se a si mesmo na sua morte, descobrindo *a morte de si próprio*.<sup>[24]</sup>

Será no final da Idade Média (c. século XV) que aparecem novas formas, de carácter negativo, de representação da Morte, como, por exemplo, o conceito de *macabro* e a *dança da Morte*,<sup>[25]</sup> que exprimia a profunda angústia dos tempos da Peste Negra e da Guerra dos Cem Anos e evocava a corruptibilidade de todas as coisas.<sup>[26]</sup> Estas imagens, representações realistas do corpo humano em decomposição e do seu interior ignóbil, não signifi-

24 “No espelho da sua própria morte, cada homem redescobria o segredo da sua individualidade.” (Cf. Ariès, 1988:41). Acrescenta: “A morte é o reconhecimento individual de um Destino em que a personalidade própria não fica anulada mas sim adormecida (...)” (Cf. *id.*:65). E *infra*: “(...) considerava-se a hora da morte como uma condensação da vida inteira, o seu somatório de riquezas tanto temporais como espirituais. E foi precisamente no olhar que todo o homem lançava sobre a sua vida, no limiar da morte, que ele tomou consciência da peculiaridade da sua biografia e, por consequência, da sua personalidade.” (Cf. *id.*:84). Este autor identifica duas atitudes perante a morte: “A primeira, simultaneamente a mais antiga, mais longa e mais comum, é a da resignação familiar ao destino colectivo da espécie e pode resumir-se nesta fórmula: *Et moriemur*, todos nós morreremos. A segunda, que aparece no séc. XII, traduz a importância reconhecida nos tempos modernos à existência própria individual e pode traduzir-se por estouttra fórmula: *a morte de si próprio*.” (Cf. *id.*:43).

25 “A dança macabra é uma ronda sem fim, onde alternam um morto e um vivo. Os mortos comandam o jogo e são os únicos a dançar. Cada par é formado por uma múmia nua, apodrecida, assexuada e muito animada, e por um homem ou por uma mulher, vestido segundo a sua condição, e estupefacto. A morte aproxima a mão do vivo que vai levar mas que ainda não obtemperou. A arte reside no contraste entre o ritmo dos mortos e a paralisia dos vivos. O objectivo moral é lembrar ao mesmo tempo a incerteza da hora da morte e a igualdade dos homens perante ela. Todas as idades e todos os estados desfilam numa ordem que é a da hierarquia social tal como se tinha consciência dela.” (Cf. Ariès, 2000:140). Este confronto entre o homem e a morte revela a sua surpresa e um desgosto atenuado pela resignação e submissão ao destino. Outro tema contemporâneo era o *triumfo da morte*, ilustrativo do seu poder: sob a representação de uma múmia ou esqueleto, a Morte conduz uma carroça enorme e lenta, puxada por bois, qual entrada de um príncipe numa cidade, esmagando sob as suas rodas uma numerosa população de todas as idades e condições. Figura do destino cego, que não previne nem dá tempo ao homem de se resignar, traduz o absurdo da morte e a sua perversidade.

26 Considera Philippe Ariès (1988:38 e 65-66): “(...) o homem do final da Idade Média tinha a consciência muito aguda de que era um morto adiado, de que o adiamento era curto, de que a morte, sempre presente no interior de si mesmo, destruía as suas ambições, envenenava os seus prazeres. (...) do séc. XII ao séc. XIV, em que são lançadas as bases do que virá a ser a civilização moderna, um sentimento mais pessoal e mais interior da morte, da morte de si mesmo, traduziu o apego violento às coisas da vida e também (...) o sentimento amargo do fracasso, confundido com a mortalidade: uma *paixão de ser, uma inquietação de não ser suficientemente*.”

cavam medo da morte nem do além. “São o sinal de um amor apaixonado por este mundo, e de uma consciência dolorosa do fracasso ao qual a vida de cada homem está condenada (...)” (Cf. Ariès, 2000:156). A arte macabra representava a corrupção subterrânea dos corpos, o contrário da vida, que era tanto mais amarga quanto era amada: entre as imagens da doença e da decomposição e a fragilidade das ambições estabelece-se uma aproximação que traduz um sentimento agudo de frustração individual e uma melancolia intensa e pungente, reflexo do amor pelos bens materiais e pelos entes queridos que se abandonavam, designado por “*avaritia*” (que não é *avareza*, mas o amor imoderado do mundo e do gozo da vida). “O homem do final da Idade Média identificava a sua impotência com a sua destruição física, a sua morte. Via-se ao mesmo tempo frustrado e morto, frustrado porque mortal e portador de morte.” (Cf. Ariès, 1988:95).<sup>[27]</sup> Assim, a morte deixa de ser “*fnis vitae*”, liquidação de contas, e torna-se a morte física, fim e decomposição, cadáver e podridão, a morte macabra.

No Renascimento, releva-se o interesse geral pela cultura da Grécia e de Roma e o florescimento dos estudos greco-latinos, que se misturam com o pensamento cristão, destacando-se a ascensão até Deus via contemplação, a imortalidade da alma e a doutrina do amor platónico. Embora seja finito, o homem é senhor da sua sorte e do seu destino. O Humanismo exalta a razão humana, a lógica e a experiência no plano do conhecimento e a vontade no plano da ação, isto é, o poder para dominar, controlar e governar os apetites e as paixões. O homem é, pois, capaz de guiar-se a si mesmo, desde que, por meio da razão e da vontade, estabeleça normas de conduta e códigos para todos os aspetos da vida prática. O avanço dos conhecimentos trouxe novas técnicas e as pesquisas em todos os campos do saber tinham como finalidade prolongar a vida, manter a juventude e retardar o envelhecimento, curar doenças tidas como incuráveis, aumentar a capacidade cerebral, alargar os espíritos, aumentar os prazeres dos sentidos e, se possível, impedir a morte.

Ícone do Renascimento, o *Homem Vitruviano* de Leonardo da Vinci é símbolo do universo como um todo. Colocado no centro do mundo, o homem tem perante si o caminho livre para chegar a si mesmo e, ou, a qualquer lugar. O lugar do homem não está circunscrito; o seu lugar é o próprio universo, o homem é o ser universal. Regendo-se pela razão, procura-se salvar o homem, não pelo reconhecimento e submissão a Deus,

---

27 “O que a arte macabra mostrava era precisamente aquilo que não se via, aquilo que se passava debaixo da terra, o trabalho dissimulado da decomposição, não o resultado de uma observação, mas o produto de uma imaginação.” Cf. Ariès, 2000:154.

mas pelo conhecimento e pela ciência. No que serão seguidos pelos filósofos do Iluminismo, os humanistas da Renascença projetam a sua ilimitada confiança no futuro, para o qual tende o progresso da Humanidade. Estão convencidos de que iniciam uma nova idade, encontrado o caminho que conduz à verdade, à liberdade e à felicidade do género humano. A Idade Média, dominada pelo cristianismo, não é mais que sombras, barbaria, trevas e tirania. Contrastando com ela, surge um tempo novo: o homem é autossuficiente e pode aperfeiçoar-se através das suas próprias forças.

Mas a tentativa de conciliar o espiritualismo medieval e o humanismo renascentista iria resultar numa *tensão* que se revela no Barroco. Expressão do conceito de vida dinamizado pela Contrarreforma, a ideologia tridentina comunicou à época e à arte uma fisionomia trágica, dilacerada entre os polos celeste e terrestre, entre a carne e o espírito, procurando incutir no homem o horror do mundo, o medo da morte, o pavor do inferno, conquistando-o para o céu pela captação da imaginação e dos seus sentidos, recorrendo ao ornamento e ao espetáculo.

O tema central do Barroco encontra-se na antítese entre a vida e a morte. Daí decorre o sentimento da brevidade da vida, a angústia da passagem do tempo, que tudo destrói. Assim, o homem da época barroca oscila entre a renúncia e o gozo dos prazeres da vida. Quando pensa no julgamento de Deus, foge dos prazeres e procura apoio na fé. Quando a fé é insuficiente, a atração dos prazeres envolve-o e cresce o desejo de desfrutar da vida. Por isso, a expressão latina “*carpe diem*”, que significa “aproveita o dia (presente)”, é um dos temas frequentes da arte barroca. A juventude é, frequentemente, comparada a uma flor, que é bonita por pouco tempo e logo morre. Este tema era já versado na Antiguidade, mas, no Barroco, foi desenvolvido de forma angustiada, pois era uma tentativa de fundir os opostos, de conciliar o que, no fundo, é inconciliável: a razão e a fé, a matéria e o espírito, a vida carnal e a vida espiritual.

A Morte torna-se, pois, uma meditação metafísica sobre a fragilidade da vida, exprimindo-se pela separação da alma e do corpo, pelo que a vida terrestre se torna uma preparação para a vida eterna – como se acreditava na Idade Média, não é o momento da morte que dará à vida o seu justo valor e que decidirá do destino do homem no outro mundo; é necessária toda a vida para que ele se prepare para uma “boa morte”, a *morte do justo*, aquele que pensou nela durante toda a vida e que a aceita em paz e serenidade. Consideração serena da mortalidade, oposta à ideia da conversão medieval no último momento, a arte de bem morrer assenta, a partir de agora, na meditação sobre a melancolia da brevidade da vida.

Curiosamente, ou por contraponto a uma atitude dominadora e repressiva da religião e dos seus agentes, ou exprimindo uma rutura com a ordem habitual, a partir do final do século XV, o tema da morte carrega-se de um sentido erótico.<sup>[28]</sup> O erotismo surge pela mistura do amor e da morte, do sofrimento e do prazer. Do século XVI ao século XVIII, inúmeras cenas ou motivos, na arte e na literatura, evocam a união dos mitos *Eros* e *Thanatos*, carregando-se de uma sensualidade outrora desconhecida: temas erótico-macabros ou temas mórbidos documentam uma complacência com os espetáculos da morte e do sofrimento, traduzindo um novo sentimento do nada, exprimindo um sentido novo da individualidade, da consciência individual e uma rutura com a familiaridade quotidiana da relação com a morte. Entre o desejo de viver e o medo exacerbado de morrer, descobre-se o prazer da fruição sexual; daí que o Barroco tenha a inclinação de situar o amor tão próximo quanto possível da morte – recorde-se o êxtase místico de virgens santas, êxtase de amor e morte, morte de amor em que a pequena morte do prazer se confunde com a grande morte corporal. O corpo morto torna-se objeto de desejo.<sup>[29]</sup>

No final do século XVII e no século XVIII, assiste-se a uma vontade de simplicidade na morte, de simplificar os ritos da morte, procurando desviar a atenção do fim da vida, dada a crença na sua fragilidade e na corrupção do corpo, revelando um sentimento inquietante do *nada*, fruto do vazio que a morte traz ao coração e ao amor da vida, dos seres e das coisas. Se a morte é dolorosa não é porque priva do gozo e dos bens da vida, como se pensava na Idade Média, mas porque significa a separação dos entes queridos.

O tema macabro é assumido, agora, pelo esqueleto limpo, a “*morte secca*”, “*fnis vitae*”, expressão da natureza do indivíduo amanhã, o último estado do homem. O pensamento da Morte alimenta o sentimento de melancolia da precariedade e da incerteza da vida e traduz a permanência dessa presença constante. A ideia do *nada* torna-se dominante, como expressão do aniquilamento do corpo e do regresso à natureza-origem, à

---

28 Cf., por exemplo, o quadro de Hans Baldung Grien, *A Morte e a Jovem* (1518-1520), no Museu de Basileia, em que uma jovem nua, em primeiro plano, é agarrada e beijada por uma representação da Morte, como esqueleto decomposto. “Do séc. XVI ao séc. XVIII, o corpo morto e nu tornou-se simultaneamente objecto de curiosidade científica e de deleite mórbido.” Cf. Ariès, 1988:91-92.

29 “Tal como o acto sexual, a morte é cada vez mais considerada, a partir de então, como uma transgressão que arranca o homem à sua vida quotidiana, à sua sociedade racional, ao seu trabalho monótono, para o submeter a um paroxismo e o lançar então para um mundo irracional, violento e cruel. (...) a morte é uma ruptura. Ora esta ideia de ruptura, note-se bem, é absolutamente nova.” Cf. Ariès, *id.*:44.

sombra da noite e da terra. O corpo sem alma já nada é; privado da alma, o corpo torna-se poeira, restituída à natureza. É a partir do século XVII que se difunde a crença na dualidade da alma e do corpo e na sua separação com a morte.

Em finais do século XVIII, afirma-se um novo pensamento que renoverá o problema da Morte: o desenvolvimento gradual dos métodos das ciências da natureza e das ciências do homem desacreditarão as atitudes religiosas. O recalçamento da ideia de Morte permitirá à filosofia moderna interrogar o mundo. Esse recalçamento explica-se não só pela intensa atividade filosófica e científica, pelas conquistas ininterruptas das ciências, mas também porque essa atividade participa de um maior desejo de saber e o seu conseqüente progresso. O mundo humano está *em transformação*. Considera Edgar Morin (*id.*:242-243):

A imortalidade é, pela primeira vez, não afirmada, mas sim reivindicada, postulada, isto é, admitida claramente como uma necessidade antropológica. (...) a morte adquirirá um significado grandioso: deixará de ser o 'nada' dos filósofos antigos e tornar-se-á uma função racional, biológica, social e espiritual.

Há a aceitação consciente da morte e da finitude humana como necessidade do devir do mundo e da humanidade. Enquanto o entendimento epicurista pulverizava a morte, regista-se, agora, um reconhecimento da realidade da morte, apreendida como algo efetivo, que acontece, que transforma e desempenha um papel no processo da vida, tal como o nascimento. É a preocupação de integrar a morte na razão, de a compreender como função e necessidade.<sup>[30]</sup>

A complacência com a ideia de Morte é uma grande modificação que surge no final do século XVIII e que se converterá num dos traços do Romantismo, tornando-a o lugar da dor lancinante pela perda do outro e da afirmação dos grandes afetos e dos grandes amores. O Romantismo caracteriza-se por uma sensibilidade de paixões sem limites nem razão, pelo que a atitude dos presentes junto do moribundo modifica-se: eles já não são os figurantes de outrora, passivos, refugiados na oração. A emoção agita-os, eles choram, rezam, gesticulam, manifestações de uma separação não suportada e de uma crise dramática que denuncia a sua própria fragilidade: *a morte do outro*. Desde o século XVIII, aumenta a necessidade de

30 "Meditar é ser; meditar sobre os males e o absurdo da vida é dominá-los. Eis aí talvez uma das grandes lições inesperadas do século XVIII: reflectir na morte, e mesmo desejá-la, é renunciar a entregar-se-lhe, é fruir da essência da humanidade que é o pensamento de si mesma e do seu fim." Cf. Minois, 1999:312).

gritar a dor, de a revelar sobre o túmulo (no epitáfio), lugar privilegiado da recordação do lamento.

Libertadora, a morte não surge com o aspeto funesto que o medo incutia ao homem, anteriormente. A esperança acompanha o defunto para o Além luminoso, recusando superstições e não temendo a morte: no Além, mundo dos espíritos, já não há mal, razão pela qual a morte é desejada, vista como consoladora e portadora de paz. A morte romântica significará felicidade e a união familiar, no reencontro com os familiares que já partiram. A morte era desejada, porque conduzia à eternidade, encontrando-se *no Céu* a felicidade, o amor, o afeto, a família. A morte seria, então, *um estado da vida* e não *paragem da vida*.<sup>[31]</sup> Esta ideia significa que a morte deixa de ser triste, para ser exaltada e não mais associada ao mal: perde-se a identificação da morte com a dor moral e espiritual e o pecado, logo, a crença no Inferno, sentimentos de culpabilidade e medo do Além, tornado o lugar dos (re)encontros daqueles que a morte afastou e que nunca aceitaram esta separação.

A partir da segunda metade do século XIX, inicia-se uma *crise de morte*, resultante de uma consciência em crise que corrói os conceitos, mina os pontos de apoio do intelecto, derruba as verdades, agita a própria vida e liberta angústias privadas. Nessa impotência da razão perante a morte, o homem vive num clima de angústia, de nevrose, de niilismo, assumindo o aspeto de uma crise da individualidade, fruto de uma intolerância nova em relação à separação não admitida dos entes queridos, dificilmente aceitando a morte do próximo mais do que noutros tempos. A morte temida não é a morte de si mesmo, mas *a morte do outro*. Considera Philippe Ariès (1988:45): “A simples ideia da morte é comovente.”

Mas essa crise não pode ser abstraída da crise geral do mundo contemporâneo: a crise do indivíduo revela-se perante a morte num clima de angústias e nevroses que põe a nu o conteúdo da individualidade, sendo, pois, sintoma da decadência da civilização burguesa.<sup>[32]</sup> Esta crise da civili-

31 “A morte (...) não é somente a separação do outro. É também (...) abordagem maravilhosa do insondável, comunhão mística com as fontes do ser, com o infinito cósmico: as imagens da extensão terrestre ou marítima exprimem esta atracção.” (Cf. Ariès, [1998]:209). Recorde-se que, na poética romântica, a expressão do sublime (ou da vontade de contato ou de acesso a ele) se manifestava através de metáforas da força da natureza, da união com o cosmos, no extravasar de energias contidas. O Romantismo redescobre o sentimento religioso na visão da Natureza, identificada com Deus, o que traduz uma visão panteísta e um desejo de comunhão com o universo.

32 Como documentos históricos e humanos desta crise, “(...) a filosofia e a literatura são os barómetros do grau de angústia difusa, das rupturas subterrâneas de uma sociedade: reflectem

zação burguesa é uma reivindicação resultante do desenvolvimento da individualidade, que exige um mundo humano em que o valor supremo seja o próprio indivíduo, afirmando a irredutibilidade da sua pessoa e revelando, igualmente, a sua inadaptação à morte, sentida como um fracasso insuperável. A inadaptação à *civilização burguesa*, que se revela no Romantismo, é fruto de uma evocação do passado, de uma declaração de infelicidade e da perseguição da morte e da vida efêmera. Não é de estranhar o (re)aparecimento da figura do *duplo*, companheiro de viagem da vida, rodeado de uma aura de melancolia, evocando a morte que a consciência moderna não consegue subjugar. Esta não-resignação à morte determinará o desenvolvimento da angústia do nada. A Morte passa a ser vista como o não-sentido da vida e o indivíduo sente-se desamparado perante um acontecimento que não vê como uma purificação ou uma libertação, mas como uma destruição irreversível e inevitável do ser. Morrer já não evoca um *além*, mas o vazio e o nada.

A recusa do presente e a vivência do *mal do século* provocam o desespero e um isolamento cada vez mais hermético – a solidão é o frente a frente consigo próprio, isto é, com o duplo, isto é, *com a morte*. O indivíduo vê-se cada vez mais desequilibrado, brutalizado, logo, infeliz. Daí, a sua recusa, expressa num fosso que se alarga cada vez mais entre ele e o mundo em crise. A abdicação de um envolvimento ou participação e o isolamento transformam-se em desespero. Deste dilema nasce uma “consciência infeliz”, sem apoio, sem suportes, cara a cara consigo mesma, com a vida e com a morte. “Será no cerne desse isolamento, (...) perante a asfixia burguesa, que se exprimirá a dor absoluta, porque absolutamente impotente, do ‘Eu’ apanhado na armadilha (...)” (Cf. Morin, *id.*:265). Sozinho, o indivíduo só se tem a si mesmo, desesperadamente preso a si mesmo, surgindo a angústia que, com Kierkgaard, se torna metáfora do pecado original, a partir da noção de culpabilidade. Sublinhando o absurdo da condição humana, o conceito de *angústia* revela a indecisão do homem, o “*pathos*” em que o indivíduo chega à consciência de si mesmo e se declara face ao *nada*, reconhecendo o seu destino inexorável de mortal e, precisamente porque é a “*rutura do mundo*”, a morte. O isolamento atrai a obsessão da morte e a obsessão da morte traz o isolamento.

O espectro da morte assediara a literatura: o escritor “em crise” confessa-se e obras inteiras serão marcadas pela obsessão da morte. Tudo remete o indivíduo solitário para uma solidão cada vez maior no vazio de

---

uma crise que é ao mesmo tempo da humanidade burguesa e de um novo estágio da ‘condição humana’. Cf. Morin, *id.*:262.

um nada ilimitado, o que, logicamente, faz com que não se possa basear seja o que for na sua individualidade condenada ao nada. A individualidade desagrega-se. A morte conclui a niilização da consciência. Absurdo o mundo, absurda a morte, absurdo o indivíduo, tudo é absurdo, formando o clima da angústia moderna. Nessa decomposição, uma única presença: a morte, o impossível viver. No meio dessa morbidez coletiva, que sustenta e desenvolve a doença do século, reaparece, vivificada, a salvação. Os desesperados navegam rumo à salvação. O desespero converte-se em fé.

Heidegger vem defender a manutenção na angústia, a fim de procurar nela a verdade da vida e da morte, para pressentir o seu próprio destino, permitindo conhecer-se como ser votado à morte (logo, ser decadente que enfrenta o vazio) e assumindo-a na e através da experiência vivida da angústia. Para Heidegger, a angústia é a nossa experiência do nada, revelando a estrutura fundamental da morte na existência humana; isto é, na antecipação da morte, experiencia-se a existência como finitude. A morte é o próprio núcleo da vida, é o sentido da vida (mas um sentido sem sentido). Viver nunca é mais do que viver a morte. Daí, a afirmação de Heidegger: “Desde que nasce, um homem é suficientemente velho para morrer.” (*apud* Morin, *id.*:277).

A morte é a estrutura da vida humana, que é *ser-para-a-morte*. Assim, a angústia, e, por consequência, a própria morte, é o fundamento mais certo da individualidade. Essa inadaptação é o que se chama o *ser-para-a-morte*: a vida autêntica é a que, a todo o instante, se sabe condenada à morte e a aceita, corajosa e honestamente. É necessário deixar de fugir à ideia de Morte, deixar de proceder como se nunca se tivesse de morrer, como se não houvesse morte. Trata-se de estar “livre para a morte”, aceitá-la como um acontecimento de liberdade. Só se aceitarmos a morte, aceitaremos a vida como ela é, na sua totalidade. Parte da nossa existência, deve ser nela integrada desde o início da vida. Possibilidade limite em cada instante da vida, dar-lhe-á significado, como algo de único e irrepetível. Só a aceitação do próprio “*ser-para-a-morte*” dá à vida e a cada instante dela, na sua totalidade, a plenitude absoluta de ato livre e humano.<sup>[33]</sup>

Sendo a morte inevitável, para que servem as afirmações religiosas de imortalidade senão para mergulhar um pouco mais na angústia o homem que não pode acreditar nessas promessas? Esta questão é colocada por Sartre, para quem a morte é um absurdo e algo exterior, um facto que não se diferencia do nascimento. Não é a “minha” possibilidade, mas sim a nega-

33 “A humanização da Morte, integrada na existência do homem, torna a vida absolutamente pessoal e única.”. Cf. Soares, *id.*:430.



ção das “minhas” possibilidades, a anulação, a “*nadização*” das minhas possibilidades, está fora das minhas possibilidades: “Assim, a morte nunca é o que dá sentido à vida; pelo contrário, é o que lhe tira todo o significado. (...) Se devemos morrer, a nossa vida não tem sentido” (*apud* Morin, *id.*:280).

A morte suprime todo o sentido à vida humana; daí, o conceito de liberdade sartriana seria uma tentativa de fugir à morte, como se o indivíduo encontrasse a sua salvação e o seu refúgio contra a morte nas estruturas primitivas e elementares do ser, onde rejubilam o indeterminável e o indestrutível. A morte é a única certeza da existência; tudo o resto é indeterminado, dada a inexistência de (uma) solução.

Nos dias de hoje, a sociedade tenta cada vez mais prolongar a vida, recorrendo a fórmulas que lhe permitam não envelhecer, distanciando-se, assim, da morte ou procurando afastá-la ou afastar-se e, principalmente, não pensar nela, esquecê-la. A morte tornou-se vergonhosa e objeto de um interdito, apelidada de “*a inominável*”: o medo provocado tem, como consequência, não se pronunciar sequer o seu nome. Considera-se mórbida qualquer referência à morte; fala-se como se ela não existisse.<sup>[34]</sup> Aplica-se à morte e à proibição de falar dela o exemplo que Freud deu a propósito do sexo e dos seus interditos.<sup>[35]</sup> Ilude-se, escondendo ou mascarando o terror e a ameaça constante da “realidade viva da vida”, como lhe chama João Barrento (2004:46), acrescentando: “É preciso aprender a morrer (...)” (*ib.*). Ou “(...) reaprender a viver, a fim de melhor saber morrer.” (Cf. Thomas, *id.*:22).

Considera Philippe Ariès (1988:150): “A morte de outros tempos era uma tragédia – muitas vezes cómica – em que se desempenhava o papel daquele que vai morrer. A morte de hoje é uma comédia – sempre dramática – em que se desempenha o papel daquele que não sabe que vai morrer.”

Hoje em dia, morre-se na plena ignorância da própria morte, porque a família não tolera o golpe da perda do ser amado, recusando a separação definitiva e o sofrimento da emoção provocada pela visão ou pela ideia de

34 “A recusa da aceitação [da morte] é um modo de defesa que consiste numa negação, por parte do sujeito, de reconhecer a realidade de uma percepção traumatizante. (...) É um facto que damos mostras de um singular pudor em relação à morte. Como se fosse preciso afastá-la recusando-nos a evocá-la ou a proferir o seu nome, dizemos ‘falecimento, perda...’; ou empregamos fórmulas bonitas como ‘adormecido na paz do Senhor’; a não ser que nos refugiemos na vulgaridade da gíria comum: ‘bateu a botã.’” Cf. Thomas, *id.*:57 e 61.

35 Defende Phillippe Ariès (1988:58-59): “(...) a morte se converteu num tabu e (...), no séc. XX, ela substituiu o sexo como principal interdito. (...) Quanto mais a sociedade afrouxava as suas vitorianas interdições sexuais, mais rejeitava as coisas da morte. E, ao mesmo tempo que o interdito, aparece a transgressão: na literatura maldita reaparece a mistura de erotismo e de morte – procurada do séc. XVI ao séc. XVIII (...)”.

Morte. A partir do momento em que um risco grave ameaça um membro da família, ela priva-o da informação, escondendo o seu verdadeiro estado de saúde. Veja-se, por exemplo, alguns casos de cancro, que assume, hoje, os traços repugnantes e assustadores das antigas representações da Morte. Melhor do que as representações macabras do esqueleto ou da múmia dos séculos XIV e XV, o cancro é, hoje em dia, *a morte*. Daí que o moribundo se tenha tornado naquele que *não deve saber*, por oposição, por exemplo, ao homem medieval, a figura central e principal do ritual da morte, fixado em livros que são tratados sobre a maneira de bem morrer: as “*artes moriendi*” dos séculos XV e XVI. Assume-se, por aqueles que rodeiam o doente que vai morrer, o dever de mantê-lo na ignorância do seu estado, instalando-se a dissimulação e subentendendo-se que lhe poupam, assim, a angústia da morte, escondendo-lhe, até ao fim a gravidade do seu estado. Ariès (*id.*:186) descreve, desta forma, a consideração atual da morte: “O moribundo já não tem estatuto porque já não tem valor social (...)”. Encerrada no corpo, a morte é identificada com o cadáver que, por não ser nada de bom nem de útil (cf. imagem do esqueleto e da decomposição nos séculos XV e XVI), há que afastar dos nossos olhos. Afirmo Louis-Vincent Thomas (*id.*:62): “Hoje, a morte é a *antivida*, limiar absoluto aberto sobre o vazio, negação total da existência.” Note-se, também, a mudança do local: hoje, morre-se menos em casa e mais no hospital, que se tornou o lugar moderno da morte, lugar de uma morte solitária.

Um pesado silêncio estende-se sobre a morte. Esta atitude não a aniquila nem o medo que ela pode provocar ou inspirar. Sem a ilusão de ser infinito e imortal, como pode(rá) o homem ter ou sentir segurança num mundo de enigmas e mistérios como é a Morte, em que a verdade é uma ideia de *absoluto*, mas constantemente repensada, logo, *relativa*? Assim, o discurso sobre a Morte confunde-se e converte-se em angústia. Sem a esperança de uma “segunda vida”, só resta a angústia e a imagem do nada. Qual a resposta? “A morte deve apenas tornar-se a saída discreta, mas digna, de um vivo apaziguado, fora de uma sociedade compassiva em que a ideia de uma passagem biológica, sem significado, sem dor nem sofrimento, já não despedaça nem perturba, e finalmente sem angústia.” (Cf. Ariès, [1998]:373).

## 5. A «morte voluntária»

É importante, também, aqui considerar a “*morte voluntária*”, fazendo referência ao “(...) ‘suicidante’ (aquele que corta o fio da própria vida) e

‘suicidário’ (aquele que traz em si o projecto de suicídio, a sério ou não) (...)’ (Cf. Barrento, *id.*:45), evocando a dimensão da liberdade no ato de se “dar a morte”. Isto é, o sujeito torna-se um elemento ativo da decisão e do gesto livre de “cortar o fio” que o liga à vida, não dependendo o fim da sua existência de uma situação ou circunstância como o avançar do tempo, uma doença ou um conflito bélico, substituindo o facto inevitável, biologicamente dado, por um acontecimento que “*nos podemos dar*”. Traça-se uma linha divisória entre morrer e “escolher a morte”: no primeiro caso, ela chega, chama, apodera-se; no segundo caso, o sujeito é o agente, o ator que aceita e escolhe a morte como resposta, como um “(...) salto do corpo para o além de si.” (*id.*:47). Trata-se de uma *opção final* capaz de dar (um) sentido à vida.

Rigorosamente proibido pela Igreja, por se revelar imagem de uma alma irremediavelmente corrompida, até ao século XVIII, em França, o suicídio era considerado um crime e o suicida era alvo de um processo, que podia chegar à própria execução do cadáver e à confiscação dos seus bens. O cadáver do suicida era banido, excomungado, e, após o processo, seguia-se uma procissão e uma exposição ignominiosa em praça pública, onde o suicida era condenado a uma “segunda morte” pelo fogo. Depois, as suas cinzas eram espalhadas ao vento ou em terra não consagrada.<sup>[36]</sup> Na Idade Média, o cadáver do suicida era recusado no cemitério, ou seja, não lhe era permitido ser enterrado em terra abençoada, pelo que foram criados cemitérios só para suicidas (cf. Bretanha, até ao início do século XX) onde o caixão passava por cima de um muro sem abertura, não entrando em cortejo fúnebre, como é costume.

O suicídio não é um ato de cobardia; é uma decisão tomada face ao sofrimento e ao desespero de um indivíduo que não encontra solução para o seu mal, lançando-se, voluntariamente, na morte. É nesse mal que ele encontra a força para ultrapassar o medo da morte e só aquele que não tem medo da morte é que é livre. O isolamento do mundo, desligando-se de tudo, e a solidão de um indivíduo assumem-se como uma contestação à

---

36 Atentar contra a própria vida é um desafio ao poder; na monarquia de direito divino, era ao rei, que representa Deus e como Deus, que competia o direito de dar ou de tirar a vida: “Na monarquia absoluta francesa, o rei, dono da vida dos seus súbditos, não pode tolerar que eles disponham livremente de si mesmos, porque isso enfraqueceria o reino e a sua própria autoridade e, como representante de Deus na Terra, deve também punir esse crime bastante grave aos olhos da Igreja. Ao mesmo tempo, o suicídio é entendido implicitamente como um fracasso do seu governo por não assegurar o bem-estar das pessoas: é uma negação ou uma condenação do seu reino, que pode ser um factor de desmoralização e de impopularidade.” Cf. Minois, *id.*:304-305.

sociedade, que se apresenta separada da sua vida. Assim, do temor extremo da morte, o indivíduo passa à tentação extrema da morte. Rutura suprema, que revela a disjunção total do individual e do cívico, o suicídio manifesta não somente que a sociedade não conseguiu expulsar a morte, não conseguiu incutir o gosto pela vida no indivíduo, como também está vencida, negada; nada pode por e contra a morte. Morrer incontrolado e contestatório, mais libertação do que aniquilamento, a afirmação individual, liberta de todas as prisões, obtém a sua vitória extrema na “suspensão do mundo”, que é, simultaneamente, uma catástrofe irremediável.<sup>[37]</sup>

Evoquemos um “*suicida imposto*” (a diferença está entre quem escolhe a *morte livre* ou aceita a *morte dada*): Sócrates. Ele quis a morte, porque *não se pode* querer contra a morte. Numa leitura do que pode ser o tema da fatalidade e do destino, a ideia de Morte sempre pende sobre a vida humana, seja como realidade silenciosa que a acompanha e segue diariamente, seja como obsessão e perseguição que a atormenta. No entanto, o homem não pode fugir dela e a sua aceitação é um ato revelador de uma atividade intelectual que domina o medo da morte, recalcando ou suprimindo o irracional. Desprezando a contingência, a particularidade, isto é, o que morre, Sócrates valoriza a vitória e o triunfo da libertação, pois o que morre é precisamente o que não é da essência do espírito, desvalorizando a morte em relação à vida do espírito, como se autodeterminando-se diante dela. A ideia socrática é a crença de que a consciência e a inteligência do homem tudo podem superar e dominar – a sabedoria racional pode, por si só, reprimir as angústias da morte. “Na medida em que o indivíduo cristaliza as suas energias no seu entendimento – isto é, em que é antes de mais nada sábio, filósofo –, nessa medida pode triunfar da *ideia* da morte.” (Cf. Morin, *id*:238).

## 6. “sendo a Morte, sou a liberdade”

A Morte é condição natural do homem, como de todo o ser vivo corpóreo, dotado da condição de ser sexuado e de “ser para a morte”. São, pois, vários

---

37 Considera Edgar Morin (*id*:69): “(...) não somente o suicídio exprime a solidão absoluta do indivíduo, cujo triunfo coincide então exactamente com o da morte, como nos mostra que o indivíduo pode, na sua autodeterminação, ir até aniquilar friamente o seu instinto de conservação, e aniquilar assim a vida que recebeu da espécie, a fim de provar dessa forma, a si próprio, a impalpável realidade da sua onnipotência. O gesto supremo, cúmulo da individualidade, ao nível da sua exasperação, seria, portanto, o suicídio (...), renegação limite da espécie, é o teste absoluto da liberdade humana.”

os significados que se associam ou que traduzem a *ideia de Morte*, criações discursivas, mitológicas e filosóficas sobre a incognoscível experiência de morrer, fruto da adaptação a diferentes ângulos de visão: evolução, transformação, mudança, fatalidade inelutável, absurdo, desilusão, despreendimento, estoicismo, pessimismo. O facto é que, recusando ou não admitindo a possibilidade de morrer, de desaparecer, de *ser nada*, para o indivíduo não deveria ser possível a representação da ideia de Morte. Estamos perante a relação do homem com o seu próprio corpo e a imagem de uma horrenda degradação, de um desgaste funcional, substituindo o “ser-para-a-vida” (que, submetido aos efeitos da passagem do tempo, era feito “ser-para-a-morte”) por um “ser-para-a-sobrevivência” e continuamente durar.

A Morte é uma característica determinante do homem que, como todos os seres vivos, também morre, mas é o único que tem consciência da inevitabilidade da morte e de uma vida finita no tempo. Assim, a Morte não se limita a um derradeiro acontecimento, mas compreende toda a vida, condicionando-a num drama de perda e separação, mas que só será plena se incorporar a morte em liberdade. A atitude de fuga perante a (ideia de) Morte, a ameaça do nada, a iminência do fim, não faz desaparecer a angústia: reforça-a e amplia-a. Libertadora de penas e preocupações, a Morte é revelação e introdução no reino do espírito. A Morte é a própria condição do progresso e da vida.<sup>[38]</sup> Conclui Edgar Morin (*id.*:324): “A morte é antes de mais nada o risco permanente, o acaso que surge a cada transformação do mundo e a cada salto em frente da vida (...)”.

Antero de Quental, poeta para quem a ideia de Morte se assumia numa dupla face, pessimista e negativa, mas, também, como aspiração positiva, renovadora e libertadora (“Firo mas salvo... Prostro e desbarato,/Mas consolo... Subverto, mas resgato.../E, sendo a Morte, sou a liberdade.”. Quental, 2002:116) aconselhava: “Saibamos compreender a Morte, que é a única maneira de sabermos compreender a Vida e de sabermos viver.” (Quental, 1991:79).

---

38 “A nossa vida não é mais que um ruidoso emergir da morte, uma sobrevivência regulada por esta última, a morte, sobrevivência idealizada (...)”. Cf. Urbain, *id.*:407.

## Referências

- AA.VV. (2001), “Morte” (s.v.) in João Bigotte Chorão (dir.). *Verbo Enciclopédia Luso-Brasileira de Cultura* (Edição Século XXI). Lisboa/S. Paulo, Editorial Verbo, volume 20, cols. 638-661.
- ARIÈS, Philippe (1988). *Sobre a História da Morte no Ocidente desde a Idade Média*. Lisboa, Teorema.
- (2000), *O Homem Perante a Morte*. (Coleção “Biblioteca Universitária” n.º 47). Mem Martins, Publicações Europa-América, volume I, 2.ª edição.
- [1998], *O Homem Perante a Morte*. (Coleção “Biblioteca Universitária” n.º 48). Mem Martins, Publicações Europa-América, volume II.
- BARRENTO, João (2004), “Da morte livre” in *Ler* n.º 65. Lisboa, Fundação Círculo de Leitores, Inverno 2004/2005, pp. 45-47.
- BELMONT, Nicole (1997), “Vida/Morte” (s.v.) in Ruggiero Romano (dir.). *Enciclopédia Einaudi. Vida/Morte. Tradições – Gerações*. Lisboa, Imprensa Nacional – Casa da Moeda, volume 36, pp. 11-60.
- MINOIS, George (1999), *História do Suicídio. A Sociedade Ocidental perante a Morte Voluntária*. S.l., Círculo de Leitores, pp. 261-342.
- MORIN, Edgar [1988], *O Homem e a Morte*. (Coleção “Biblioteca Universitária” n.º 19). Mem Martins, Publicações Europa-América, 2.ª edição.
- PATRÍCIO, António [1991], *D. João e a Máscara*. Mem Martins, Publicações Europa-América.
- QUENTAL, Antero de (1991), «Filosofia da Morte» in *Ensaio sobre as Bases Filosóficas da Moral ou Filosofia da Liberdade* recolhido em *Filosofia*. Organização, introdução e notas de Joel Serrão. Lisboa, Editorial Comunicação, p. 79.
- (2002), *Sonetos*. Organização, introdução e notas de Nuno Júdice. Lisboa, Imprensa Nacional – Casa da Moeda.
- SOARES, J. A. Silva (1986), “Morte” (s.v.) in Roque Cabral *et alii* (Comissão Executiva). *Polis. Enciclopédia Verbo da Sociedade e do Estado*. Lisboa/S. Paulo, Editorial Verbo, volume 4, cols. 407-447.
- THOMAS, Louis-Vincent (2001), *Morte e Poder*. Lisboa, Temas & Debates.
- URBAIN, Jean-Didier (1997), “Morte” (s.v.) in Ruggiero Romano (dir.). *Enciclopédia Einaudi. Vida/Morte. Tradições – Gerações*. Lisboa, Imprensa Nacional – Casa da Moeda, volume 36, pp. 381-417.
- VICENTE, Filipe Nunes (2008), *Educação Para A Morte*. Lisboa, Bertrand Editora.



# A CONFISSÃO DE RÉGIO

Isabel Ponce de Leão\*

blepl13@gmail.com

Uma leitura reflexiva de *Páginas do Diário Íntimo* de José Régio mostra que nele convergem todas as linhas de força da sua produção desde a teorização presencista, à crítica literária, à ficção, à poesia e ao teatro; de igual modo, a obra reflete o conflito humano, assim propondo novas leituras macro textuais.

**Palavras-chave:** Diário, Régio, *presença*, conflitualidade, meta-crítica

A reflective reading of José Régio's *Pages of Intimate Diary* makes it clear that all major trends of his work converge into this text. From the theoretical approach under the *presença* influence to the literary criticism, from novel to poetry and to theatre, all can be found there. Furthermore, this work evidences the human conflict thus proposing new macrotextuals readings.

**Keywords:** Diary, Régio, *presença*, conflict, meta-criticism

*Neste diário [...] Régio lega-nos [...] a certeza  
de um saco de segredos para sempre sepultados.*

*Eugénio Lisboa*

\* Professora Catedrática / Universidade Fernando Pessoa / Faculdade de Ciências Humanas e Sociais / CLEPUL. Porto. Portugal.



O nome de José Régio sugere não só uma reflexão sobre a chamada geração da *presença* como também sobre uma obra polifacetada onde todos os géneros literários têm assento. Contudo, esta diversidade não obsta a que seja mantida uma intransigente coerência, a nível de temas e motivos, expressa por uma estilizada retórica do eu que acentua a conflitualidade, sua marca distintiva.

Desde jovem, Régio, na Coimbra de antanho, onde desembocou vindo de Vila do Conde para se formar em letras, manifestou inclinação para a *coisa literária* defendendo de forma intransigente os seus ideários. Colaborador habitual de revistas (e.g. *Bysâncio*), funda, com João Gaspar Simões e Branquinho da Fonseca, a *presença* (1927-1940) onde cooperam jovens de diferentes faculdades da Universidade, ligados pelo gosto da boémia, e amantes da tertúlia literária que, à data, acalorava o ambiente de cafés, pastelarias – neste caso a *Central* – e outros microcosmos congêneres. Um pouco na senda da “Bande à Gide” da *Nouvelle Revue Française*, passando à margem das vanguardas do início do século sem as ignorar, surge, nesta *Folha de Arte e Crítica* – subtítulo da *presença* – uma interessante proposta de equilíbrio que é “uma bandeira, um grito de revolta, uma risada na paspalhona da cara da nossa literatura nacional” (Régio, 1993a: 19). Tal como Schlumberger proclama, logo no primeiro número da *NRF*, a independência de espírito e a procura de verdade e sinceridade em arte, apenas condicionada pelo génio individual, também Régio, no número um da *presença*, em 1927, escreve:

Em arte, é vivo tudo o que é original. É original tudo o que provém da parte mais virgem, mais verdadeira e mais íntima de uma personalidade artística. [...] Literatura viva é aquela em que o artista insuflou a sua própria vida, e que por isso mesmo passa a viver de vida própria. (Régio, 1993d: 1)

Reitera esta ideia posteriormente, assegurando: “Reduzir a literatura a uma espécie de produto coletivo, monótono e uniforme de uma sociedade [...] – eis, precisamente o que mais detesto” (*Idem*, 1965: 143), defendendo assim o individualismo pois, “na Obra de Arte, o mundo existe através da individualidade do artista” (*Idem*, 1993c: 2). A afirmação da originalidade e do individualismo como base da criação é reiterada em “Lance de Vista” (*Idem*, 1993b: 5), artigo provocatório – como provocatória é toda a obra regiana – em que afirma ser a arte o resultado da seguinte fórmula: “o HOMEM + o ARTISTA + a REALIDADE = a ARTE”; admite, no entanto, que o valor da parcela homem deverá ser superior ao da parcela artista.

Enquanto principal mentor do chamado 2.º Modernismo, o autor de *A Velha Casa* não só defende intransigentemente os princípios acima referidos, como convoca uma visão ecuménica da Arte, albergadora da literatura – todas as formas de literatura –, das artes plásticas, da música, da 7.ª arte... Neste sentido, privilegia a receção e divulgação do pensamento e das artes estrangeiras, a fim de disseminar um espírito novo que reivindique uma necessidade urgente de renovar não só a literatura como tudo aquilo a que chama “Arte” e cujas técnicas, ainda que diversificadas, convergem para um mesmo fim.

Mas a arte, enquanto criação, necessita de uma reflexão, surgindo assim a crítica que, com ela, forma um binómio indissociável. Esta explica, afinal, o porquê e para quê da criação artística, e procede, em última análise, à sua avaliação de forma apertada e incomplacente. “A crítica presencista, para além de apregoadamente individualista, é também espiritualista” (Ponce de Leão, 1996: 75). A obra é o produto da elaboração de algo, só acessível à inteligência por um ser transcendental, distinto do *vulgus*, sociologicamente inexplicável. Segundo Régio (1993e: 2), num artigo sobre Proust, a obra de arte eleva-se do particular ao universal, do efémero ao permanente, por virtude da sua intuitiva complexidade, originalidade e autenticidade. Esta dupla atividade da *presença*, desde logo anunciada no seu subtítulo – *Folha de arte e Crítica*, revela-se eficaz em textos críticos que, se individualistas e espiritualistas, representantes de todo o ideário, não se apresentam, por isso, escassos em isenção e em idoneidade, conferidas estas, também, pelo facto de os críticos serem simultaneamente artistas.

A passagem de Régio pela *presença* não se pode dissociar do conjunto da sua obra posto que a revista tenha sido génese de princípios e preceitos posteriormente continuados. Assim, uma panorâmica da obra do autor da *Confissão de um Homem Religioso* é por demais demonstrativa da originalidade, individualismo e provocação anunciados na revista. Também o confessionalismo e a essência do eu, quase sempre expressos em clima de grande conflitualidade, são manifestos. A isto acresce a diversidade de géneros que a enformam, onde o ensaio crítico tem similarmente papel relevante, bem como o culto do desenho e da pintura. Tendo sido um dos principais mentores do 2.º Modernismo, toda a obra mantém um clima de intransigente coerência que também se aplica à vida.

Quando, em 1994, foi publicada postumamente a obra *Páginas do Diário Íntimo*, e apesar de aí haver uma forte argumentação justificativa de José Alberto dos Reis Pereira em “Notas à Primeira Edição do Diário de José Régio”, que ainda assim mostrava a sua apreensão “sobre como situar

este inédito no conjunto de uma obra exemplar” (Pereira, 1994: I), quando isto aconteceu, dizia, insurgi-me, mormente pela publicação ser truncada por critérios de subjetividade extrínsecos ao autor e por uma certa devassa da intimidade. Mesmo a afirmação do seu herdeiro: “Régio sabia que estas páginas íntimas acabariam, um dia, por vir a ser publicadas” (*Idem*, 1994: III), não me sossegou de imediato.

Nada garante, apesar da opinião do herdeiro de Régio, que as *Páginas do Diário Íntimo* almejassem publicação. Assim se levanta o problema da publicação póstuma; se, ao não ser feita, se arrisca a remeter ao silêncio verdadeiras obras de arte, também denuncia, como cumpre, o respeito que ao seu autor é devido. No caso de autores com vasta obra publicada, como José Régio, poder-se-á tornar despiendo e, porventura, temerária a publicação de um diário aparentemente íntimo.

Contudo – mudo propositadamente de parágrafo apesar da adversativa – vários são os motivos que me foram obrigando a aceitar esta publicação. Desde logo o testemunho de Eugénio Lisboa –

Quando, em 1954, conheci pessoalmente José Régio, em Portalegre, foi-me dito pelo poeta, logo nos primeiros tempos do nosso convívio, que mantinha, com notável irregularidade, um diário. E logo advertiu, a explicar o seu errático arquivar de desabafos, ideias, emoções, que o diário lhe não era um género literário muito próprio (Lisboa, 1994: V).

– é demonstrativo de que não havia, por parte de Régio uma intenção de ocultação; ainda porque o próprio autor amite, ao longo da obra, uma hipotética publicação por “alguém que porventura encontre estes cadernos, se eu morrer antes de me afirmar...” (Régio, 1994: 29); depois, porque sendo Régio um homem de teatro, muito naturalmente gostaria de subir a um *plataeu* ascendendo a protagonista da sua própria história; finalmente porque se trata de “um repositório variado de temas, preocupações, ideias, sondagens, emoções, confissões, e reacções que o vão tornar referência obrigatória para qualquer futuro estudante de José Régio e da sua obra” (Lisboa, 1994: XIII). E apesar do autor de *Benilde* se questionar sobre a valia do seu *Diário* e sobre o porquê da sua elaboração, pondo em causa a sua prossecução – “Para deixar mais um livro? Para deixar qualquer coisa inédita depois da minha morte? Mas isto presta, este diário cobarde?” (Régio, 1994: 352) –, a verdade é que ele configura um imprescindível documento para todos os que se interessem pelo homem e pela obra.

O Diário de Régio<sup>[1]</sup> não é tão só fruto de um isolamento, outrossim uma capitalização de vivências, um exercício intelectual, um armazém epistolográfico que assume uma função terapêutica, sobretudo no que diz respeito à postura da crítica na receção às obras do autor. “Logo, se torna num lugar de interiorização e, concomitantemente, exteriorização, uma vez que não é rejeitada a publicação, e o seu conteúdo acaba por ser divulgado, quebrando-se assim a intimidade que parecia caracterizá-lo” (Ponce de Leão, 2003: 573). Por outro lado, não obedece a uma determinada periodicidade, apresentando-se descontínuo e fragmentado. Interessantemente, o tempo que o autor passou em Coimbra constitui um hiato nesta escrita diarista. Entre 25 de Julho de 1925 e 17 de Abril de 1937 – tempo mais ou menos coincidente com a época da publicação da *presença* (1927-1940) – não há qualquer registo (pelo menos publicado), assim declinando obrigatoriedades temporais e estruturais.

Seguro é que *Páginas do Diário Íntimo* abrem portas para toda a obra regiana. Quando Régio diz “este pobre diário, se algum interesse ainda pode oferecer, é o de, sobretudo, ser o Diário dum escritor.” (*Idem* 1994: 376), põe, modestamente embora, em evidência o contributo que este microtexto dá à destriça do seu macro texto. É que a obra regiana, enforma um *continuum* de temas e motivos aqui também sobrelevados. Acresce que este diário é um precioso documento caracterizador de tendências estéticas, literárias e culturais de uma época, de onde sobressai o papel da crítica, sobretudo a literária, e também a postura e a dignidade do autor ao analisá-la.

Fazendo fé em Montherlant, todo o homem grandioso atua, e escreve em torno de duas ou três ideias. Tal se passa com as intransigentes coerências e fidelidades do autor de *O vestido cor de fogo* que faz da sua obra um exercício de autoconhecimento, uma procura de solução para um problema que aqui denominarei conflitualidade. O conflito é o seu, amargamente assimilado, que gere o jeito confessionalista em que o pudor se converte num exibicionismo “à Cristo” (*Idem*, 1970: 85). A profunda consciência de si, a demanda de uma auto resolução gera uma relação conflituosa consigo e com “o(s) outro(s)” que propaga através das suas angústias amorosas, existenciais e religiosas.

1 As *Páginas do Diário Íntimo* de José Régio foram escritas entre 1923 e 1966 e publicadas, postumamente, em 1994. O manuscrito era constituído por seis volumes, três dos quais o autor referenciava como *Diário*, chamando aos outros três *Cadernos de José Régio*. Os herdeiros publicaram o conteúdo parcial dos manuscritos com o título já referido, encontrando-se a outra parte nos reservados da *Biblioteca Nacional de Lisboa*.

As contradições amorosas / sexuais, convertidas em permanente conflito, são as mesmas que perpassam a sua poesia, o seu teatro, a sua ficção, o seu desenho.<sup>[2]</sup> Homem místico por natureza, nele se instala a oposição carne / espírito para a qual nunca alcançará um projeto conciliatório. Tragado por um desejo de absoluto, luta contra a escravização da carne, denegrindo as práticas amorosas, e vendo no amor terreno uma insatisfação permanente e uma colossal limitação do gênero humano. Contudo, o arrebatamento carnal nunca o abandona e, por tal, surge o conflito irresolúvel: a entrega com inocência é utópica; o desejo carnal é condenável. Ocupando a mulher em toda a sua obra um lugar de destaque, debate-se numa impossibilidade de posse total que exacerba o desejo, fomentando procuras arbitrárias e até, por vezes, pouco seletivas. Por tal, depois de anunciar nas *Páginas do Diário Íntimo* que a castidade faz parte do seu ideal de vida – “A sexualidade continua em mim poderosa e violenta. Por isso é meritória a castidade em que vivo” (*Idem*, 1994: 260) –, recorrentemente refere a sua “potência sexual” (*Idem*, 1994: 336), advinda, sobretudo, em crises de dores alérgicas, ou mesmo a sua “perversão sexual” (*Idem*, 1994: 369) chegando a admitir: “Ontem, domingo, estive numa casa de raparigas.” (*Idem*, 1994: 12). Todavia, sistematicamente se penaliza tornando a contenda insolúvel: “Em Lisboa, recaí na sexualidade que procuro vencer” (*Idem*, 1994: 296), afirma; tal como o faz em “Carta de Amor”: “Querida!, / Porque te chamo. / Mas amar-te?! / Não!, minha vida” (*Idem*, 1970: 86).

Também o seu problema existencial se põe com acuidade ao longo destas páginas. Existência e coexistência, vivência em isolamento, e o ser necessariamente intramundanal dividem-no entre a facticidade e a trivialidade ou a autenticidade, onde, fruto de uma aturada introspeção, se encontra consigo próprio ensaiando irresolúveis conflitos. O confronto eu individual / eu social, a não aceitação do mundo, a recusa do convencional, o absurdo da existência e a questão da liberdade são problemas sistematicamente levantados, que reclamam um poder decisório, o que arrasta Régio a um temerário confronto consigo próprio, muitas vezes na figura de um duplo que o espelho projeta. Reconhecendo a necessidade de comunicação com o mundo, deixa que se sobrepuje o seu individualismo e a sua indepen-

2 Apesar de tudo, em *Páginas do Diário Íntimo* este conflito é deslindado com uma subtilidade que se distancia de outras obras, e.g., *Confissão dum Homem Religioso* (1971: 163), onde se lê: “Natureza sensual, por um lado era atraído à satisfação da mera sensualidade: ao gozo simples da sensação. Mas natureza espiritual, por outro lado reagia contra esse poder do sensitivo, que me escravizava; que me parecia reduzir o homem a práticas puramente animais”. Esta ideia percorre a *Confissão* sendo concretamente explicitada nas pp. 161-162.

dência, geradores de automarginalização, ainda que, concomitantemente, propiciadores de autoanálise que o levam a afirmar:

Eles têm a força da violência, eu tenho a força da insinuação; eles têm os privilégios da saúde, eu tenho os privilégios da doença; eles são desejados pela sensualidade das mulheres, eu sou desejado pela sensibilidade das mulheres; eles, quando vencem, deixam atrás de si revoltados – eu, quando venço, deixo atrás de mim agradecidos; eles são fortes, eu sou delicado; eles podem ter a beleza, eu, tenho a graça; eles são alma feita corpo, eu sou corpo feito alma. (*Idem*, 1994: 29)

Não lega, de facto, Régio, esperança nem otimismo, já que, ao questionar-se e questionando os outros sobre o enigma da existência, não obtém soluções capazmente satisfatórias mas, paradoxalmente, e paradoxal e anti-nômica é toda a arte regiana, gera expectativas de indefinidas e infinitas respostas. Assim se reconhece nas *Páginas do Diário Íntimo* “um doido que por acaso nasceu com juízo” (*Idem*, 1994: 18), confessando: “Bem cedo me resignei a ser só – e a amar seja quem for nos seus momentos de humanidade dolorosa e alta... ou mesquinha e lastimável. O que sou, afinal, é um pobre ser essencialmente humano, conscientemente humano...” (*Idem*, 1994: 34).

Por demais conhecido é o conflito religioso de Régio sublimemente sintetizado no verso “Nascido do amor que há entre Deus e o Diabo” (*Idem*, 1965: 52), prenunciador da tão dilemática metáfora da encruzilhada. Tentando interpretar o sentido e o alcance da vida, muitas vezes se resigna face ao criador, numa atitude de impossança e desespero de quem não encontra outras soluções. Vendo-se sistematicamente dividido entre duas forças antagónicas configuradoras do bem e do mal – Deus / Diabo, Céu / Inferno, Ascese / Queda – remete-se, assazmente, para posturas de um titanismo religioso humanizador do divino e divinizador do humano. Esta ambiguidade traduz-se no conformismo com que a criatura, presa à terra, aceita a supremacia divina, questionando-se, todavia, com alguma inquietude, sobre a quota-parte de deidade que lhe parece ser devida. Aceitando a divindade, não raro se revolta contra o que nela há de recôndito que lhe confere uma serena supremacia, sendo justamente esse recôndito gerador de conflitualidade. Daqui nasce a explicação de uma obra dual, prenhe de teatralidade, em que as máscaras ocultam as tensões internas, cujos polos são Deus e o Diabo, justificadoras de adesões e recusas que configuram as *personae* que nele coexistem e que deixam antever o homem de teatro. A

busca da totalidade, feita de ausências e presenças da entidade divina, ilustradoras de uma vocação teatral, é, então, base do místico conflito regiano. Por tudo contesto Luiz Piva quando afirma que “Na luta com Deus, sai vencido o Poeta” (Piva, 1977: 49). Não sai, de facto, vencido mas convencido. Convicção baseada em lutas íntimas, em agressivas obstinações, em oposições e dúvidas sofridas, mas, por isso mesmo, mais fortalecido, convicto e, porque não, quase convertido como o confirma nas *Páginas do Diário Íntimo*: “Continuo sempre a verificá-lo: Creia ou não creia, não posso viver sem Deus. Deus é a minha força, o meu refúgio, a minha companhia. E nada sei sobre Deus, – nem mesmo se existe.” (Régio, 1994: 394). Escreve no primeiro aniversário da morte de sua mãe: “Mande dizer uma missa pela Sua alma. Pude chorar e rezar na Igreja” (*Idem*, 1994: 87).

Para além da conflitualidade regiana, este Diário é, como atrás referi, uma porta aberta para a obra e respetiva receção em que a crítica não o poupa nem é poupada.

O seu carácter rebelde e autêntico, a sua natureza independente e original, tal como sempre se afirmou na *presença*, afastam consensos e fazem dele e, concomitantemente, da sua obra, uma figura que extrema posições de amor e ódio. Sentindo-se ignorado e injustiçado pelos críticos, são recorrentes multímodos desabafos que o distanciam da crítica com quem mantém uma relação de desconfiança e, não raro, de desprezo. Assim afirma: “A maior parte das críticas que me fazem os popularizados críticos – não estão ao nível das minhas obras.” (*Idem*, 1994: 105), e mais adiante: “Que sofro, *humanamente*, por não ser compreendido, – é um facto. Mas também é um facto o meu profundo sentimento de desprezo (porventura também ainda humano) pela superficialidade da maioria dos críticos” (*Idem*, 1994: 136). O sofrimento a que alude é um sofrimento real por não ser compreendido, pela mediocridade de que se crê cercado, mas também por aquele misto de complexo de inferioridade / superioridade, visível na sua produção literária.

A revolta perante a crítica assume posturas dolorosas quando se trata do seu teatro. Régio foi, como atrás referi, antes de mais, um homem de teatro. A necessidade de interlocutor, a retórica do eu, o tutear sistemático, põem-no em cima de um palco onde exhibe todas as suas antinomias. Tudo isto transparece ao longo das obras poética e ficcional afirmando-o claramente o próprio autor em carta a Adolfo Casais Monteiro: “sei que nasci para fazer teatro, e que devo lutar pelo meu teatro, até com armas que, propriamente não sendo minhas, o teatro exige” (*Idem*, 1994: 165); reafirma-o, posteriormente, numa outra carta a Robles Monteiro: “o teatro continua

no primeiro plano dos meus sonhos” (*Idem*, 1994: 169). A sua obra dramática merece-lhe, se possível, maior acuidade, logo, se incompreendida, a insurreição é maior. Na senda de Wagner, concebe o teatro enquanto “arte autónoma” (*Idem*, 1994: 119) porque através dela se procura “uma expressão integral lançando mão de vários recursos vindos de vários ramos de arte” (*Idem*, 1994: 119). Assim, considerando embora que a literatura é o seu componente primordial nega o teatro enquanto género literário, porque prefere olhá-lo como uma conciliação de todas as artes em movimento:

A verdade é que o meu teatro até hoje realizado tenta conjugar elementos diversos como a poesia ou a literatura e a música, a mímica, a oratória ou declamação, o bailado rudimentar, o cenário, os efeitos de luz, a indumentária, etc.; – embora, está claro, fique sendo ou continue sendo o poeta dramático o mestre da orquestra: o mantenedor da unidade da obra. (*Idem*, 1994: 119)

São multimodos os passos de *Páginas do Diário Íntimo* que demonstram o traço quase obsessivo com que Régio se refere à sua obra e às críticas de que é alvo. As referências à poesia são confessadamente escassas – “Dantes vinham-me os versos às catadupas. Agora, só de longe em longe.” (*Idem*, 1994: 361) – não deixando, contudo, de referir quer problemas com as editoras,<sup>[3]</sup> quer com a incompreensão dos críticos: “Continuam a louvar a minha poesia pelo seu aspeto dramático, violento, gesticulante, por vezes declamatório, (porventura esquecendo o que nela haja de mais rico e secreto)” (*Idem*, 1994: 117).

Quanto à ficção, ombreia com o teatro – “Estou na fase do romance e do teatro” (*Idem*, 1994: 117) – chegando, em entrada datada de 5 de Outubro de 1952, a fazer o seguinte levantamento:

Sou autor de seis volumes de ficção, não falando de quaisquer inéditos: *Jogo da Cabra Cega*, romance; *O Príncipe com Orelhas de Burro*, “história para crianças grandes”; *Davam Grandes Passeios aos Domingos...*, novela; *Uma Gota de Sangue e Raízes do Futuro*, primeira e segunda partes do romance *A Velha Casa*; *Histórias de Mulheres*, novelas e contos. [...] Ora parece que todas estas obras são mediócras, ou não interessam o público contemporâneo (*Idem*, 1994: 117)

Ao longo do Diário, lamenta a apreensão do *Jogo da Cabra Cega*<sup>[4]</sup> mesmo considerando-o “um livro cheio de defeitos técnicos” (*Idem*, 1994:

3 Cf. Régio, 1994: 66 e 373.

4 Cf. Régio, 1994: 65.



48);<sup>[5]</sup> queixa-se da crítica feita por Gaspar Simões a *Histórias de Mulheres*;<sup>[6]</sup> exulta, cautamente, com a génese da *Confissão dum Homem Religioso* – “Terei coragem de escrever este livro como o sonhei?” (*Idem*, 1994: 374). É, todavia, *A Velha Casa* que merece referências quase obsessivas, quer queixando-se da crítica, acusado que foi, por Guibour de Vasconcelos, de plagiar *Les Thibault* de Martin du Gard, obra que desconhece “por completo” (*Idem*, 1994) 101), quer mostrando a sua predileção por esta autoficção, segredada em carta a Adolfo Casais Monteiro, a propósito de *Os Avisos do Destino*:

Decerto, além do estilo do analista [...] também n’ *A Velha Casa* há o estilo do poeta, do narrador, do realista... Mas como renunciar na minha obra capital, – *A Velha Casa*!! Grande romance em 7 partes, ou sejam 7 volumes,<sup>[7]</sup> cada um dos quais pertence ao todo e forma um livro à parte!! – como renunciar nela a qualquer das tendências fundamentais que são parte integrante da minha originalidade... (*Idem*, 1994: 344)

Trata-se, de facto, de uma obra-prima, do chamado romance longo, na senda de Balzac, Tolstoi ou Eliot, “uma espécie de testamento, como *log-book* de uma longa viagem de aprendizagem” (Lisboa, 2010: 36), que configura, como escrevi noutro local,<sup>[8]</sup> um não menos longo processo de autognose, para o qual são convocados elementos e personagens que, pertencendo ao mundo real, entram, por direito próprio, no ficcional, sem que sua identidade seja desvirtuada. *Casa* que nem o tempo envelhece, uma casa intemporal, porque albergadora de múltiplas gerações, alheias a modas ou costumes da ribalta, mas profundamente conscientes de uma ampla missão / dimensão estética e humana indiciadora da coerência da obra regiana.

Interessantemente, não há referências à sua obra plástica, ainda que atravesse o Diário “a paixão pelas antiguidades” (Régio, 1994: 67) e um interesse por todas as artes manifesto não só na maiusculação sistemática da palavra Arte, na senda dos postulados da *presença*, como nas recorrentes tentativas de definição de Arte para quem esta “é a intimidade simpática de tudo” (*Idem*, 1994: 24). Considerando-se embora um “desenhista

5 “obra complexa e, até certo ponto, ‘prematura’”, assim a denominou Eugénio Lisboa (2010: 71).

6 Cf. Régio, 1994: 81.

7 Saíram apenas cinco volumes: *Uma Gota de Sangue*, *As Raízes do Futuro*, *Os Avisos do Destino*, *As Monstruosidades Vulgares*, *Vidas são vidas*. Deixou, todavia rascunhos para o que seria o 6.º volume, publicados por Eugénio Lisboa em “Anexo”, in *A Velha Casa*, IV vol., pp. 297-370.

8 Cf. Isabel Ponce de Leão, “Uma Casa Intemporal”, in *A Velha Casa*, I vol., pp. 9-22.

de domingo” reconhece “que poderia ser um artista plástico original se a isso se dedicasse” (*Idem*, 2001: 36); mesmo não se dedicando, como afirma, quero crer que a sua obra plástica tem, para além de outras, a virtude da coerência com a sua obra literária como facilmente é verificável em muitos desenhos com que ilustrou alguns dos seus livros.<sup>[9]</sup>



Ainda que a escrita diarista, seja por Régio considerada um género secundário, pelas características remáticas – descontinuidade discursiva e fragmentarismo –, pelo registo de um dia-a-dia trivial, pelo próprio nível de língua usado e pela

dificuldade quase invencível que tenho em manter um diário – é que, gostando muito de falar de mim, gostando demasiado, me não interessa, todavia, falar diretamente de mim senão através duma obra literária. Mas um Diário não é uma obra literária; ou os Diários que o são deixam de ser Diários. (*Idem*, 1994: 385),

a verdade é que *Páginas do Diário Íntimo* longe de corresponder a uma fase de menos inspiração do autor, acompanha toda a sua criação literária ao longo de 43 anos, tornando-se num precioso apoio para a sua compreensão e para a descoberta do seu “eu profundo”; não lhe será, pois, alheio um certo egotismo, uns veios narcísicos e o desejo de autoconhecimento já anteriormente anunciados:

9 Seleccionei desenhos que presentificam, respetivamente, a conflitualidade religiosa, existencial e amorosa de José Régio. Os dois primeiros são ilustrações da sua obra poética, o terceiro é um desenho avulso.

Sim, foi por mim que gritei.  
 Declamei,  
 Atirei frases em volta.  
 Cego de angústia e de revolta.  
 [...]

Sofro, assim, pelo que sou,  
 [...]  
 Sofro por ter prazer em me acusar e me exibir!  
 [...] (Régio, 1970: 107-108)

Apesar de tudo, sùmula e síntese de toda a produção regiana, estas Páginas do Diário Íntimo configuram as preocupações latentes na obra do escritor e enunciam a intransigência, o rigor, a autenticidade, a coerência e a quase autopunição que sempre reclamou e que veiculou em toda a sua produção artística.

Quanto à componente humana, o próprio autor afirma que ele está “cheio de insinceridades, ou, pelo menos, semi-sinceridades” (*Idem*, 1994: 254) acrescentando: “há particularidades da minha natureza e recantos da minha biografia que prefiro fiquem desconhecidos de todos” (*Idem*, 1994: 258). Ganha assim consistência a afirmação de Eugénio Lisboa que tomei como epígrafe acicatando-se o desejo de continuar a estudar as *confissões* de Régio.

## Referências

- LISBOA, Eugénio (1994), “Revelação e mistério: o ‘Diário’ de José Régio”, in José Régio, *Páginas do Diário Íntimo*, Lisboa, Círculo de Leitores, pp. V-XV.
- \_\_\_\_\_ (2010), *Ler Régio*, Lisboa: Imprensa Nacional-Casa da Moeda.
- PEREIRA, José Alberto (1994), “Notas à primeira edição do diário de José Régio”, in José Régio, *Páginas do Diário Íntimo*, Lisboa, Círculo de Leitores, 1994, pp. I-IV.
- PIVA, Luís (1977), *José Régio – O Ser Conflituoso*, Porto, Brasília Editora.
- PONCE DE LEÃO, Isabel (1996), *Imagens da Vida* (presença: *poesia e artes plásticas*), Porto, Edições Universidade Fernando Pessoa, 1996.
- \_\_\_\_\_ (2002), “Uma Casa Intemporal”, in José Régio, *A Velha Casa*, I vol., Lisboa, Imprensa Nacional-Casa da Moeda, pp. 9-22.
- \_\_\_\_\_ (2003), “O dramático e o diarístico: um diálogo (em torno de *Páginas do Diário Íntimo* de José Régio)”, in José Romera Castillo (org), *Teatro y Memoria en la Segunda Mitad del Siglo XX*, Madrid, Visor Libros, pp. 573-580.

- RÉGIO, José (1965), *Poemas de Deus e do Diabo*, Lisboa, Portugália Editora.
- \_\_\_\_\_ (1970), *As Encruzilhadas de Deus*, Lisboa, Portugália Editora.
- \_\_\_\_\_ (1993A), “A *presença* e os seus censores”, *presença*, n.º 47, pp. 19 -20.
- \_\_\_\_\_ (1993B), “Lance de Vista”, *presença*, n.º 6, p. 5.
- \_\_\_\_\_ (1993C), “Literatura Livresca e Literatura Viva”, *presença*, n.º 9, pp. 1-8.
- \_\_\_\_\_ (1993D), “Literatura Viva”, *presença*, n.º 1, pp. 1-2.
- \_\_\_\_\_ (1993E), “Marcel Proust”, *presença*, n.º 5, pp. 2-2.
- \_\_\_\_\_ (1994), *Páginas do Diário Íntimo*, Lisboa, Círculo de Leitores.
- \_\_\_\_\_ (2001), *Confissão dum Homem Religioso*, Lisboa, Imprensa Nacional-Casa da Moeda.
- \_\_\_\_\_ (2002), *A Velha Casa*, Lisboa, Imprensa Nacional-Casa da Moeda.

[Submetido em 5 de maio de 2014 e aceite para publicação  
em 7 de outubro de 2014]



# MEMÓRIA E IDENTIDADE

## ALICERCES DA CONSTRUÇÃO DO EU NA TETRALOGIA DE LUÍSA BELTRÃO

Paula Morais\*  
paumorais@hotmail.com

Ao longo de uma diegese de dois séculos, abarcando o século XIX e XX com todas as convulsões internas e externas que os caracterizaram, a tetralogia de Luísa Beltrão procura apreender não só a forma como foi urdida a identidade nacional, mas principalmente compreender o processo conducente à construção de uma identidade pessoal.

Assim, é equacionado o papel da memória como condição imprescindível à manutenção de uma identidade una e coesa (como é o caso das personagens conde de Aguium e tia Elisinha, entre outras) e os efeitos perversos advindos da sua destruição (em evidência na eterna busca do Eu de Conta e na crise identitária enfrentada por Gena).

**Palavras-chave:** Luísa Beltrão, identidade nacional, memória

Through a diegesis of two centuries, passing by the XIX and XX centuries with all its convulsions, the Luísa Beltrão tetralogy tries to catch not only the way how the national identity was made, but mainly to understand the leading process in order to build a personal identity.

So it is questioned the memory role as an indispensable condition to the maintenance of an unite and cohesive identity (as it is the case of the characters conde de Aguium and tia Elisinha, among others) and the perverse effects coming from its destruction (showed by the eternal search of the “I” by Conta and in the identity crises faced by Gena).

**Keywords:** Luísa Beltrão, national identity, memory

\* Paula Morais é doutorada em Literaturas e Culturas Românicas, especialidade de Literatura Portuguesa, pela FLUP. É professora do ensino básico e secundário na Escola Básica e Secundária do Cerco, Porto, Portugal. Colabora, pontualmente, com o CITCEM/FLUP.

“Move-me sim a vontade de entender o fio condutor que nos transporta ao que hoje somos”(BELTRÃO, 1997<sup>a</sup>:11) afirma Luísa Beltrão em *Os Bem-Aventurados* (terceiro volume da tetralogia). Desejo esse espreado numa extensa diegese de dois séculos dividida em quatro volumes (dois dedicados ao século XIX – *Os Pioneiros* (*idem*, 2004) e *Os Impetuosos* (*idem*, 2000) – e dois ao século XX – *Os Bem-Aventurados* (*idem*, 1997<sup>1</sup>) e *Os Mal-Amados* (*idem*, 1997<sup>b</sup>).

A história da família Teixeira e seus descendentes vai propiciar a reflexão não só sobre a forma como a identidade nacional foi construída, remodelada, sintetizada e/ou mantida ao longo desses dois séculos, mas também sobre o percurso efetuado pelo homem-indivíduo e o homem-social para progredirem ao longo de uma determinada conjuntura, qual ou quais o(s) fio(s) condutor(es) subjacente(s) à construção de uma identidade pessoal, no fundo, à explanação do trajeto efetuado para se ser “[transportado] ao que hoje somos”. Por isso mesmo, a autora vê na tetralogia uma função pedagógica:

Depois do 25 de Abril as novas gerações passaram por um corte muito grande, devido a uma revolução de costumes a todos os níveis. A evolução social implica qualquer coisa que vem detrás, porque nada acontece que não esteja ligado ao passado que se projecta no futuro. Nessa linha creio que as novas gerações perderam um pouco das suas referências e estes livros foram uma reflexão em termos de história recente, onde teve início a nova mentalidade da democracia. (BELTRÃO, s/d)

Para encontrar o homem-indivíduo é necessário não escamotear o facto de ele estar imerso num coletivo, de a sua identidade pessoal ser construída a partir da social/nacional e das suas diversas flutuações. Como salienta Fernando Gil, “Identificamo-nos a nós próprios através da nossa experiência porque cremos descobrir nela uma continuidade que conservamos e que nos conserva. O passado exige ser apercebido como uma linha ininterrupta de existência e não como uma sequência de acontecimentos instantâneos.” (GIL, 2003: 41)

Em face dessa percepção, as diferentes nações incentivaram a crença na ancestralidade de cada comunidade, tornando clara a manutenção de um conjunto de valores, ideologias e saberes culturais habilmente perpetuados pela escola, meios de comunicação social, pelas artes, entre outros.

Essa linha dorsal da identidade coletiva só persiste porque a sociedade tem memória ou, pelo menos, procura cultivar um determinado tipo de

memória social e histórica. Sem ela, o homem perde a noção de pertença a uma comunidade que o antecede e se projeta inelutavelmente no futuro, ficando imerso no caos e nas dúvidas.

Assim, em determinados períodos da História nacional, o poder político construiu, manipulou, subverteu e/ou manteve uma determinada memória da identidade portuguesa, dos agentes envolvidos na sua construção, dos itens a serem expurgados por poderem contaminar com falsas visões os portugueses ou a serem mantidos por se adequarem aos objetivos estabelecidos pelo poder político. Não é por isso de estranhar o facto de a identidade nacional surgir como uma espiral de memórias valorativas e de rasuras ou silêncios, à semelhança de um rizoma (onde todos os veios se interseccionam sem nenhum ser o primordial, segundo a conceção de Deleuze e Guattari (DELEUZE e GUATTARI, 1980: 13-31), razão pela qual nem sempre é fácil particularizar uma imagem una da identidade nacional. Apesar de ela se alicerçar em diversas linhas continuamente em interseção, muitas vezes, o poder instituído procurou sobrevalorizar uma delas ou atrofiar outras consoante a imagem de português que pretendia difundir num determinado momento temporal.

Decorrente dessa contínua oscilação, Miguel Real (REAL, 2007) explora a construção da identidade nacional a partir da alternância de quatro complexos culturais: o viriatino e o vieirino (associados à atuação dos grandes heróis e à perpetuação das suas façanhas, como é o caso de Viriato e a sua luta contra os romanos ou a fundação e o milagre de Ourique), o pombalino e o canibalista (inerentes à demonização de certos acontecimentos ou figuras históricas – a dinastia de Bragança, a primeira República, o período do Estado Novo – e à aceitação do país como pequeno, periférico e dependente da civilizada Europa).

Esses quatro complexos acabam também por emergir da identidade pessoal de cada português forçado a conviver com os mitos e glórias do passado, a pequenez geográfica do país face aos restantes congéneres europeus, a consciência de existirem em si próprio tempos diversos, personalidades e objetivos distintos. Tal decorre do facto de a denominada identidade pessoal corresponder a uma espécie de elo entre os discursos e as práticas que interagem com o sujeito de forma a ele poder incluir-se num determinado mundo social. Dessa perspetiva, “As identidades serão, (...), construções relativamente estáveis num processo contínuo de actividade social” (MENDES, 2005: 490); no entanto, são maleáveis às fricções, tensões e flutuações da conjuntura.



A construção da identidade processa-se numa espécie de diálogo plurivocal entre um eu e os outros, no qual intervêm forças centrípetas e centrífugas, numa luta contínua entre a vontade de se aproximar do outro e o desejo de se afastar dele para regressar ao eu, havendo um recentramento; recria-se, desse modo, uma espécie de universo polifónico tal como foi apresentado por Bakhtine (BAKHTINE, 1990 e 2001).

Relativamente ao polígono evidente no conceito de identidade nacional e pessoal dos portugueses, há ainda a percepção da alternância de dois grandes fulcros: o lado heróico e o lado dominado pela passividade e aparente nulidade. Ambos perpetuados pela rememoração de um passado vivido, aprendido e intuído. Como salienta Fernando Catroga, “recordar é em si mesmo um ato de alteridade. Ninguém se recorda exclusivamente de si mesmo, e a exigência de fidelidade, que é inerente à recordação, incita ao testemunho do outro” (CATROGA, 2001: 45). É a hierarquização dessas recordações na memória coletiva ou pessoal a condição imprescindível à construção de um sujeito pensante uno e coerente, apesar das mutações conjunturais.

Para não ocorrer a perda da memória, é necessária a atuação dos “contadores de histórias”, isto é, de todos os que transmitem os ensinamentos do passado às gerações futuras. Sem esses *aedos*, o ser humano perde as raízes, torna-se num ente à deriva em busca de respostas capazes de o elucidar sobre quem é, qual o seu destino, quais os objetivos a traçar para o futuro. Essa busca incessante de um Eu que renegou o passado/a memória é corporizado, na tetralogia, pela personagem Conta. De igual modo, a prima Gena viverá uma profunda crise de identidade ao ser forçada a optar por uma imagem de si associada aos princípios basilares da sociedade salazarista e outra, ainda em construção, que lhe permita integrar-se no Portugal democrático.

Constança corresponde ao ser humano ávido de construir uma identidade pessoal distinta da imposta pela família; rejeita as raízes, nega-se a aprender com os acontecimentos do passado; para além disso não aceita pertencer a um país onde os habitantes parecem estar fossilizados e presos num tempo inexistente. Ao assumir essa posição, Conta sentir-se-á durante grande parte da sua existência como um ser sem raízes, sem capacidade para se integrar plenamente numa comunidade, sempre em busca de algo indefinível e inalcançável:

Desde que lhe viera a consciência, concebera-se como um ser extraviado e anguloso, errando por entre as geometrias previsíveis da classe a que per-

tencia por direito de berço e a que ansiava pertencer de facto. Imagem incómoda que a levava a procurar suportes jamais encontrados, num desequilíbrio amargo entre o plano maleável do imaginário e o plano rígido da realidade (...)  
(BELTRÃO, 1997<sup>b</sup>: 57).

O seu processo de crescimento e consolidação de ser adulto será pautado pela incapacidade em fugir ou responder à pergunta “Quem és tu?”. Daí, ao relembrar-se da intervenção do Romeiro do *Frei Luís de Sousa*, ver na sua resposta uma “Frase bombástica que se tatuava nela como uma praga incontornável.” (*Ibidem*: 61)

À semelhança de qualquer indivíduo, Constança deambula pelo mundo em busca de respostas, deseja saber quem é, muito embora não queira, ainda, compreender só ser possível encontrar uma ao assumir a pertença a uma comunidade com um passado, que molda o indivíduo, apesar de lhe permitir edificar a sua individualidade. Tal decorre do facto de, segundo José Mendes, “... as identidades [serem] baseadas em significados que derivam da pertença a certas categorias ou a aspectos da biografia pessoal culturalmente significantes. As identidades são signos do valor pragmático do indivíduo, variando de acordo com os contextos, podendo induzir respostas e expectativas erradas, ou levar a ambiguidades.” (MENDES, 2005: 494)

A errância da personagem terminará ao aceitar fazerem parte do seu EU o passado e a antecipação do futuro, a tradição e a inovação, as diversas faces da conjuntura circundante e a capacidade para fazer opções. Esse reencontro consigo própria e com a memória familiar surgir-lhe-á como uma espécie de aparição, será o surgimento “do puro ser vivo, subitamente erguido à [sua] frente, separado de [si] enquanto precisamente [vive e pensa]” (FERREIRA, 2004: 88). Como enfatiza Vergílio Ferreira “se a individualização de um ‘eu’ implica o ‘outro’, negando-o, a verdade é que na afirmação irrecusável de quem somos estamos falando de algo que de certo modo nos transcende, sendo nós e por transposição (não por contraste) os outros.” (*Ibidem*: 88)

Em plena democracia, quando lhe compete auxiliar a família a redescobrir-se num Portugal distinto do passado, Conta compreende a importância dos erros, da reflexão sobre modelos, da necessidade de nada rasurar: “Devagarinho, intuía que finalmente talvez fosse encontrar o que sempre procurara, não de repente nem de rompante, mas numa grande espiral onde se encontrava há muito sem o saber. Uma longa espiral que subia a níveis cada vez mais altos.” (BELTRÃO, 1997<sup>b</sup>: 98)

Esta personagem poderá, desta perspetiva, simbolizar os portugueses do período democrático aos quais foram amputadas as raízes, foi negada a memória do passado como se ela fosse improdutivo e nefasta. Por isso, têm dificuldade em assumir uma identidade pessoal coerente visto dela não fazer parte o passado, como se ignorá-lo permitisse começar do zero. No entanto, como enfatizara Isabel, a mãe da personagem, “O ser humano precisa de referências para as poder contestar.” (BELTRÃO, 1997<sup>a</sup>: 240), de coordenadas para não se perder no multiperspetivismo e na pluralidade das opções possíveis.

Conta é, assim, mais uma portuguesa em busca de uma identidade pessoal unitária, à espera de uma revelação ou, como diria Boaventura de Sousa Santos (SANTOS, 1994: 49-50), à espera do regresso do Encoberto para poder assumir-se enquanto Eu autónomo, uno e coerente. No entanto, acabará por perceber estar a sua indefinição associada à denegação do passado, à vontade de rasurar séculos de vida comunitária, independentemente de ela ter sido mais ou menos profícua. Será essa a grande descoberta da sua vida, o motor do reencontro consigo própria, com o seu país e com os afetos familiares rejeitados. A personagem escapa à bruma do mito do Encoberto e aceita ser a súpula de vários fragmentos, valores, perspetivas. Ao aceitar a multiplicidade do presente e a imutabilidade do passado, a coexistência da tradição e da inovação, da importância da manutenção de uma memória social continuamente transmitida pelas contadoras de histórias, as avós, Conta deixa de ser perseguida pela resposta do Romeiro do *Frei Luís de Sousa*. À pergunta “Quem és tu?”, ela sabe agora responder com as diversas e inarmónicas camadas da sua densa identidade pessoal e social.

Sendo um termo ambíguo e complexo, a noção de identidade implica a aceitação das dicotomias a ela subjacentes, tal como são enfatizadas por Gaulejac (GAULEJAC, 2009: 59): similitude/diferença, singularidade/alte-ridade, individual/coletivo, unidade/distinção, objetividade/ subjetividade. Nesse contexto, o sujeito só pode definir-se a partir da invenção de um Eu assente no conhecimento daquilo que ele próprio é (*idem*: 60). Tal como Conta compreenderá no final da sua busca, o homem só se torna livre ao aceitar quem é, reconstruindo-se a partir das vivências prévias, e não ao tentar negar o passado e a memória (*idem*: 195).

Quer ela quer a prima Gena serão forçadas a edificar/remodelar a identidade pessoal em função da consciência de que o passado (caracterizado pela segurança, equilíbrio, noção de pertença a uma comunidade repleta de heróis) desapareceu para dar lugar, no final do século XX, à ausência de memória e à perda de referentes, cerceadoras da completa elaboração

de uma identidade apreendida como consistente e perpetuável (SANTOS, 2011 e REAL, 2012). No fundo, ambas surgem inseridas na contemporaneidade, definida por Gaulejac como a era da “hipermodernidade”, dominada por uma sociedade cada vez mais líquida, dado as metanarrativas estarem em crise. Desse modo, o sujeito “hipermoderno” é forçado a lutar contra o desencanto e a desilusão através de um extenso processo de bricolage de valores e práticas sociais (GAULEJAC, 2009: 15-16).

Gena foi educada em conformidade com o modelo de mulher em vigor desde o século XIX: deveria utilizar a sua beleza para concretizar o objetivo de vida de qualquer mulher portuguesa – o casamento –, não manifestar qualquer tipo de aptidão intelectual e dedicar-se à família. Tendo interiorizado esses itens como linhas centrais da sua identidade pessoal, a personagem entrará em depressão, em plena democracia, ao ver o seu papel de mãe e esposa questionado bem como a organização social em que se inseria.

Durante algum tempo, Gena cindir-se-á em duas faces antagônicas e inconciliáveis, impeditivas da reformulação da identidade pessoal da personagem. Crê só poder inserir-se na nova estrutura social se rasurar o passado, encarar como inválidos todos os princípios inerentes à sua formação enquanto indivíduo. Quando compreende não ser necessário abdicar do passado e de quem foi, precisar apenas de reajustar, reformular, (re)hierarquizar os valores do passado com os do presente, a personagem reencontra-se e, juntamente com o marido, optará por adaptar-se aos tempos modernos, fazendo concessões, mas sem negar ou esquecer o passado. Por isso, transmitem aos filhos valores, princípios e formas de estar aparentemente anacrônicas, mas que lhes possibilitarão nunca se perder no emaranhado das imensas possibilidades trazidas pela democracia.

– A Gena é muito boazinha. (...). É importante que ela exista tal como é. Coerente, estética, virtuosa. (...)

– (...) É uma virtude ingénua, herdada. Conserva aquilo que foi posto em causa e que talvez volte com outras embalagens. Simpática, bem-intencionada, esforça-se por transmitir aos filhos o que recebeu, sem mudanças mas também sem distorções.

– E acha que os filhos vão conseguir viver com essas referências anacrónicas?

– Olhe, Madalena, se quer que lhe diga sou capaz de achar que sim, embora não tenha a certeza. (BELTRÃO, 1997<sup>b</sup>: 261)

Consciência da importância da memória como elo de ligação na imensa cadeia temporal, como raiz da construção da identidade têm outras personagens da tetralogia: o conde de Aguium (com uma existência confinada ao

século XIX) e a tia Elisinha (uma senhora de 100 anos, cuja vida iniciou na última década do século XIX e se prolongou até ao período democrático).

O primeiro é um político incorruptível, verdadeiramente interessado no progresso do país. Valoriza os ensinamentos do passado dado apreender a história não como a sucessão de acontecimentos irrepetíveis, mas como a ocorrência de situações equivalentes, muito embora adaptadas às novas conjunturas. Segundo ele, a humanidade andaria em círculos viciosos gerados pela sua incapacidade em aprender com os erros do passado, razão pela qual os volta a repetir, muito embora em novos contextos e com outras proporções. Por isso mesmo, assume gostar de ouvir as vozes dos grandes pensadores da antiguidade visto eles serem um ótimo instrumento pedagógico para compreender o presente.

(...) gosto tanto dos clássicos. Horácio, Ovídio, Séneca. Eles ensinam-nos a relatividade das coisas. Há quase dois mil anos viviam e pensavam com as mesmas intenções, os mesmos conflitos, os mesmos desejos que nós continuamos a ter, embora pensemos que somos únicos e diferentes. Ensinam-nos que aquilo que nos acontece não é uma ilha isolada no oceano. As notas são sempre as mesmas, a melodia é que muda. Os sábios antigos ensinam-nos a não cair na tentação do absoluto. (BELTRÃO, 2004: 109)

À semelhança de Giambattista Vico (VICO, 1963 e 1977), o conde encara o devir humano como uma imensa teia de vivências e revivências, de fluxo e refluxo, de renascimento contínuo, muito embora os acontecimentos nunca sejam cópias uns dos outros, visto não serem equivalentes. Para ele, o futuro só pode ser edificado a partir de alicerces estáveis e fortes e esses estão associados ao passado e à tradição: “acho que a tradição é essencial, é ela que nos dá a lucidez necessária para construir o progresso. Repare que só com raízes fortes uma árvore pode crescer. O passado e o futuro.” (BELTRÃO, 2004: 108) Tal como a árvore, a sociedade e o homem constroem a sua identidade a partir de uma base que os alimenta – o passado, as raízes –, se ela se deteriorar ou for amputada, tal como a árvore, fica débil, seca e morre, não havendo construção nem de um presente nem de um futuro.

O conde de Aguim é, assim, defensor da coabitação da tradição e da inovação, das memórias do passado imprescindíveis à manutenção de uma identidade social e pessoal coerente e una, muito embora sujeitas a flutuações epocais. Dominado pela sabedoria dos antigos, a personagem sabe não valer a pena começar do início, salvo se houvesse critérios claros e bem

definidos; contudo, essa possibilidade não é viável visto a sociedade funcionar a partir da manutenção, rejeição ou adaptação de valores e princípios de épocas anteriores. Decorrente dessa postura, toda a sua atividade política é balizada pela vontade de inovar sem destruir abruptamente a tradição, contribuir para o progresso do país sem o fazer perder a sua identidade, corrigir os erros de forma a não voltar a cometê-los, quebrando, assim, o ciclo vicioso em que a história nacional se tornou.

Já a tia Elisinha representa a voz dos negligenciados, dos silenciados pela história. Ao nascer nas últimas décadas do século XIX, vê toda a sua vida norteadada pelos preconceitos associados ao gênero a que pertence. Por isso, foi uma “mulher de segunda” porque nunca casou, não concluiu a instrução primária, não pôde brilhar através de um marido. Durante parte da diegese, a personagem desempenha um papel secundário e, por vezes, quase irrelevante, para, com a instauração da democracia, ver o seu papel social significativamente alterado.

Dado ter uma memória prodigiosa, gostar de contar as histórias da vida dos outros (visto a sua ser monótona e insignificante), conseguir concatenar as vivências privadas com as públicas, a tia Elisinha desempenhará o papel das contadoras de histórias, dos *aedos*. As suas histórias “ligavam os novos aos velhos” (*idem*: 102), muito embora, o fio condutor parecesse estar partido visto ninguém a querer ouvir.

Todavia, com a perda de referências típicas do período democrático, com a urgência em redefinir identidades e funções sociais, a nova geração da família Teixeira recorre à tia Elisinha, ela é a memória, só ela lhes permitirá descobrir/redescobrir a linha aparentemente ininterrupta entre passado e futuro. Como enfatiza o neto Francisco: “O presente é apenas um ponto numa longa linha que vem de trás e se continua.” (*Idem*: 260)

Apesar da sua aparente falta de instrução, a tia Elisinha é detentora duma capacidade extraordinária para captar o mundo e as suas transformações sociais sem as julgar. O seu ecletismo mental decorre não só da sua longa existência (um século), mas também de não ter esquecido todas as mutações, todos os percursos efetuados pelos diversos membros da família Teixeira e ter desenvolvido a consciência de não haver mundos melhores e piores, cada um deve inserir-se na conjuntura que o rodeia, muito embora mantendo vivo os ensinamentos do passado.

Em virtude de não denegarem o passado, o conde de Aguium e a tia Elisinha não têm problemas de identidade. Adequaram-se às expectativas epocais, desempenharam os papéis que lhes foram atribuídos e souberam

evoluir porque não esqueceram, optaram por manter viva a memória das épocas passadas sem nunca ficarem prisioneiros delas.

No fundo, a generalidade das personagens constatará por experiência própria ou mediada a importância da manutenção de elementos conservadores, de não rasurar o passado (tenha ele sido heróico ou doloroso), de encontrar uma solução de compromisso entre o passado e o presente dado este último ser movido pela necessidade de transformar o primeiro. Desse modo, a tradição, a memória, o passado são os motores da inovação.

Ao longo da extensa diegese, a generalidade das personagens aprende a valorizar a memória e a identidade como alicerces da construção do sujeito pensante, assim como a desvalorizar uma visão maniqueísta do mundo (os bons e os maus, a sociedade tradicional *versus* a moderna, a tradição *versus* inovação). Tal como a tia Elisinha, aprendem a relativizar o presente e o passado, dado em cada época poderem coexistir os quatro complexos apresentados por Miguel Real, muitas vezes, no interior de uma mesma sociedade ou indivíduo. Assim, constatam não poder assumir apenas os lados positivos de um passado recente (associado à ditadura salazarista com a apologia dos heróis do passado) e os negativos do presente (o Portugal democrático pautado pela perda de memória e pelas inovações contínuas); urge relembrar a estagnação e apatia da sociedade em plena ditadura e a rápida adaptação de uma sociedade atrasada às exigências de uma Europa desenvolvida.

Como referiu Nietzsche em *A Gaia Ciência* (NIETZSCHE, 1998: 17), é imprescindível “o regresso da charrua do mal” para haver evolução; no entanto, ela só ocorre se o homem tiver consciência de ser autor e ator de uma determinada sociedade, de ser o resultado de uma história que o antecede e precede. Como realça Gaulejac: “Vouloir être sujet, c’est avant tout comprendre en quoi il est originellement assujetti.” (GAULEJAC, 2009: 26)

## Referências

### I – Ativa:

1. Textos da autora:

BELTRÃO, Luísa (2004), *Os Pioneiros Uma História Privada*, 7.ª ed., Lisboa: Editorial Presença.

\_\_\_\_\_ (2000), *Os Impetuosos Uma História Privada*, 5.ª ed., Lisboa: Editorial Presença.

\_\_\_\_\_ (1997<sup>a</sup>), *Os Bem-Aventurados Uma História Privada*, 3.<sup>a</sup> ed., Lisboa: Editorial Presença.

\_\_\_\_\_ (1997<sup>b</sup>), *Os Mal-Amados Uma História Privada*, 2.<sup>a</sup> ed., Lisboa: Editorial Presença.

## 2. Artigos e entrevistas da autora:

BELTRÃO, Luísa (2003), “Enredos privados na teia da história” in FERREIRA, Maria Luísa Ribeiro (org.), *As teias que as mulheres tecem*, Lisboa: Colibri, pp. 135-147.

\_\_\_\_\_ (s/D), Entrevista a Luísa Beltrão in <http://www.mulherportuguesa.com/sociedade/entrevistas/1863> (Consultado em 14/12/2009)

## II – Passiva:

### 1. Geral:

BAKHTINE, Mikhaïl (1990), *The Dialogic Imagination, Four Essays* (trad. Caryl Emerson e Michael Holquist), 7.<sup>a</sup> ed., Austin: University of Texas Press.

\_\_\_\_\_ (2001), *Esthétique et théorie du roman*, (trad. de Daria Olivier), Paris: Gallimard.

BERGER, Peter e LUCKMANN, Thomas (1985), *The Social Construction of reality*, Middlesex, England: Penguin Books.

CATROGA, Fernando (2001), “Memória e História” in PESAVENTO, Sandra Jatahy (org.), *Fronteiras do Milênio*, Porto Alegre, RS: UFRGS, pp. 43-69.

DELEUZE, Gilles e GUATTARI, Félix (1980), *Mille plateaux: capitalisme et schizophrénie*, Paris: Les Éditions de Minuit.

FERREIRA, Vergílio (2004), “Existencialismo” in SARTRE, Jean-Paul, *O Existencialismo é um humanismo* (trad. Vergílio Ferreira), Lisboa: Bertrand.

GAULEJAC, Vincent (2009), *Qui est «je»??*, Paris: Éditions du Seuil.

GIL, Fernando (2003), *A convicção*, (trad. Adelino Cardoso e Marta Lança, rev. da trad. Fernando Gil), Porto: Campo das Letras.

HOBBSAWM, Eric e RANGER, Terence (ed.), 1992, *The Invention of Tradition*, Cambridge: Cambridge University Press, Canto Edition.

MENDES, José Manuel Oliveira (2005), “O desafio das identidades” in SANTOS, Boaventura de Sousa (org.), *Globalização: Fatalidade ou Utopia?*, 3.<sup>a</sup> ed., Porto: Edições Afrontamento, pp. 489 – 523.

NIETZSCHE, Friedrich (1998), *A Gaia Ciência* (trad. Maria Helena Carvalho, Maria Leopoldina Almeida, Maria Casquinho; pref. António Marques), Lisboa: Relógio d'Água.



- REAL, Miguel (2007), *A Morte de Portugal*, 1.<sup>a</sup> ed., Porto: Campo das Letras.
- VICO, Giambattista (1963), *Philosophie de l'histoire* (trad. Jules Michelet), Paris: Librairie Armand Colin.
- \_\_\_\_\_ (1977), *La Scienza Nuova* (intr. Paolo Rossi), 2.<sup>a</sup> ed. Milano: Rizzoli Editore.
- SANTOS, Boaventura de Sousa (1994), *Pela Mão de Alice: O Social e o Político na Pós-Modernidade*, 5.<sup>a</sup> ed., Porto: Edições Afrontamento.
- \_\_\_\_\_ (2011), *Portugal Ensaio Contra a Autoflagelação*, Coimbra: Almedina.

[Submetido em 15 de junho de 2014 e aceite para publicação  
em 15 de julho de 2014]

# GONÇALO M. TAVARES, LEITOR DE MICHEL FOUCAULT LOUCURA E ANIMALIDADE

Márcia Seabra Neves\*  
marcianeves@ua.pt

A perturbante relação do humano com a sua animalidade perdida ou recalcada tem adquirido uma força renovada no pensamento ocidental das últimas décadas, onde cada vez mais filósofos e escritores se interrogam e refletem sobre a essência animal do ser humano. Embora não tenha consagrado nenhum estudo específico à temática da animalidade, Michel Foucault foi um dos filósofos do século XX que mais atenção lhe concedeu, analisando-a, não em oposição ao conceito de humanidade, mas como experiência-limite do humano. Na sua colossal *Histoire de la folie à l'âge classique* (1961), o filósofo parte dessa dimensão negativa da animalidade para questionar a loucura e as relações de poder em determinados momentos históricos da cultura ocidental. Pretende-se, pois, com este estudo, proceder a uma leitura crítico-interpretativa do livro *animalescos* (2013) de Gonçalo M. Tavares à luz do pensamento filosófico de Michel Foucault relativamente ao binómio loucura / animalidade.

**Palavras-chave:** Foucault, G. M. Tavares, humanidade, animalidade, loucura, racionalismo, biopoder, desumanização.

The disturbing relationship of mankind with its lost or repressed animality has acquired renewed pertinence in western thought in the last decades, in the course of which philosophers and writers have insistently scrutinized and reflected upon the animal essence of human beings. Even without having dealt with animality in a specific work, Michel Foucault is certainly one of the 20<sup>th</sup> century philosophers that closer attention has devoted to it, seeking to examine it not in terms of opposition

\* Instituto de Estudos de Literatura Tradicional, Faculdade de Ciências Sociais e Humanas, Universidade Nova de Lisboa.

to the concept of humanity, but rather as a limit-experience of the human proper. In his groundbreaking *Histoire de la folie à l'âge classique* (1961), Foucault draws on this negative dimension of animality to look into madness and power relations during specific historical moments of western culture. In this article, we seek to provide a critical interpretation of *animalescos* (2013) by Gonçalo M. Tavares in the light of Michel Foucault philosophical propositions, specifically those pertaining to the interplay between madness and animality.

**Keywords:** Foucault, G. M. Tavares, humanity, animality, madness, rationalism, biopower, dehumanization.

Foi no confronto com o animal, aquele *estranho estrangeiro* tão distante e ao mesmo tempo tão proximo de nos, que o homem desde sempre fabricou a sua identidade. Durante seculos, a tradição ocidental, estabelecendo um corte radical entre o homem e o animal, ensinou-nos a lutar contra o animal que existe dentro de cada um de nos, reprimindo severamente a misteriosa e temível animalidade que nos habita. Foi, portanto, pela imposição de um violento adestramento a si propria que a espécie humana se emancipou da face obscura da sua natureza animal.

Esta questão da animalidade enquanto *grau zero* da natureza humana constitui um dos principais vetores problemáticos do pensamento de Michel Foucault relativamente à questão da loucura. Em *Histoire de la folie  l'ge classique*, o pensador francês apoia-se no conceito de animalidade para estabelecer uma arqueologia da loucura e das relações de poder em diferentes momentos da História da Humanidade. Ora, a atualidade das suas reflexões, bem como a sua visão moderna sobre a questão colocam-no no centro do debate contemporâneo sobre as relações entre o homem e o animal que tem polarizado, com força renovada, a literatura e a filosofia contemporâneas.

No âmbito da literatura portuguesa, o legado filosófico de Foucault relativamente ao binmio loucura/animalidade manifesta-se, de modo estimulante, numa das mais recentes obras do escritor Gonçalo M. Tavares, intitulada *animalescos* (2013a), onde o influxo da reflexão foucauldiana se cruza tmbem com a escrita pictural de Francis Bacon, intermediada pelo olhar crítico de Gilles Deleuze.

## 1. Loucura e animalidade como *grau zero* da natureza humana

*La folie emprunte son visage au masque de la bête.*

(Michel Foucault)

O universo da loucura ocupa grande parte do território textual de Gonçalo M. Tavares que, numa recente entrevista ao jornal brasileiro *Pedacinho de Vila*, confessa que “a questão da loucura e da perda da razão é uma coisa central para [ele], e muitos dos [seus] livros estão centrados nessas questões” (Tavares, 2013b). Em *animalescos*, a temática da loucura, associada à animalidade enquanto limite da condição humana, impõe-se como isotopia transversal a toda a obra, colocada desde o início sob o signo de Francis Bacon e Gilles Deleuze.

Com efeito, o livro apresenta na capa uma ilustração (“Retrato de Henrietta Moraes”, 1969) do pintor inglês Francis Bacon, conhecido pela sua obsessão pela representação do corpo e pelo traço macabro e pulsional com que (des)constrói as suas anatomias caóticas, através das quais procura questionar os limites do humano e revelar o espírito animal do homem. Bacon limpa, apaga, rasura e esbate a imagem, desconstruindo e desorganizando o rosto, até fazer surgir aquilo que Deleuze considera serem “*les traits animaux de la tête*” (Deleuze, 2002: 27), que não correspondem a formas animais concretas, mas antes a espíritos que assombram essas zonas de opacidade e conferem à cabeça a sua singular individualidade. Por outras palavras, os *traços* de animalidade descobertos não assinalam uma correspondência formal entre o animal e o humano, mas antes uma *zona comum de indiscernibilidade* entre o homem e o animal (*idem*, 28).

É precisamente nesta *zona de vizinhança ou de indiscernibilidade* entre o homem e o animal que se situa a *quarta pessoa do singular*, cuja voz se torna audível no livro de Gonçalo M. Tavares e que é, desde logo, anunciada em epígrafe pela enunciação interposta de Gilles Deleuze: “quarta pessoa do singular; é ela que se pode tentar fazer com que fale” (*apud* Tavares, 2013a). Numa entrevista em que discorre sobre a vocação da filosofia,<sup>1</sup> Deleuze explica que toda a pessoa que escreve faz com que outro fale, situando esse

1 Entrevista concedida a Jeannette Colombel e publicada na revista *La Quinzaine Littéraire* (nº 68, março de 1969, pp. 18-19), sob o título “Gilles Deleuze parle de la philosophie”. O texto foi republicado numa compilação de textos e entrevistas de Deleuze, intitulada *L'île déserte et d'autres textes: textes et entretiens 1953-1974 (Les éditions de Minuit, 2002)*, numa edição preparada por David Lapoujade. No nosso texto, citamos a tradução brasileira desta obra, organizada por Luiz B. L. Orlandi e publicada pela Editora Iluminuras.

outro num fundo anónimo e indiferenciado que não se reduz a indivíduos ou a pessoas, mas a singularidades pré-individuais e impessoais (Deleuze, 2008: 185). Em *animalescos*, esta *quarta pessoa* é corporizada por seres desterritorializados que não são indivíduos, nem pessoas e tampouco animais, mas sim *figuras animalescas*, tão loucas e grotescas quanto as de Francis Bacon.

O escritor português parece ter recortado as suas figuras de um hospício cujos corredores o leitor vai percorrendo, a cada página, deparando-se com uma multidão de loucos sem cabeça (*idem*, 34), alienados a andar de canto em canto como animais acossados (*idem*, 48) ou fechados em compartimentos como animais doentes (*idem*, 62), homens que estudam para animais (*idem*, 18) ou malucos autodidatas que ficaram malucos sem a ajuda de ninguém (*idem*, 125).

São as vozes destes loucos que se vão fazendo ouvir ao longo dos 39 fragmentos que constituem o livro, através de um relato sinuoso e descontínuo, situado no plano do pulsional, constituído por uma torrente de palavras que simultaneamente se atropelam e se dispersam a um ritmo vertiginoso. São múltiplos os processos técnico-discursivos mobilizados pelo escritor para conferir ao texto a sua densidade caótica: ausência total de parágrafos, fragmentos que se iniciam com minúscula ou até com sinais de pontuação e que não se fecham graficamente, sendo a pausa prosódica marcada geralmente com vírgula, repetições lexicais e estruturais, gestos e ações que se mesclam indefinidamente, conexões e hiatos imprevisíveis, entre muitos outros recursos que, retomando uma expressão de Herberto Helder, transformam o texto num “instrumento para acordar as vísceras” (Helder, 2006: 118).

O leitor rapidamente se perde numa espiral de loucura e delírio, ao som de orquestras compostas “unicamente por atrasados mentais, por malucos, esquizofrénicos, maníacos, psicopatas medicados ao ponto de a sua violência acabar por sair por um som fino do violino” (Tavares, 2013a: 63).

Despojados da alma racional e intelectual que os distinguia dos animais, todos estes seres animalescos se aproximam do *grau zero* da natureza humana, temática amplamente desenvolvida por Michel Foucault na sua monumental *Histoire de la folie à l'âge classique*, onde constrói uma *arqueologia* da loucura ao longo dos séculos (Renascimento, Idade Clássica e Época Moderna), tentando sempre defini-la em relação ao conceito de animalidade entendido como “cette partie de l'homme à laquelle il refuse de donner sens, autrement que péjorativement” (Chebili, 1999: 36).

Segundo Foucault, na Idade Clássica (séc. XVII e XVIII), a loucura delinea-se como uma forma empírica de desrazão (*déraison*) ou perda da razão que, associada à animalidade, é pressentida como negatividade e

ameaça à ordem natural do universo: “le fou, parcourant jusqu’à la fureur de l’animalité la courbe de la déchéance humaine, dévoile ce fond de déraison qui menace l’homme et enveloppe de très loin toutes les formes de son existence naturelle” (Foucault, 1972: 175).

O filósofo francês distingue duas formas de experiência da loucura que nesse período se justapõem: a do insano, internado por desvio e subversão das regras morais e éticas da época, e a do louco que, possuído pelo espírito animal, sofre uma perda total da sua racionalidade humana. Assim, para o racionalismo clássico, impregnado do espírito da filosofia cartesiana, a loucura afigura-se como manifestação do *não-ser* (o eu que não pensa, não existe) e resulta da relação imediata do homem com a sua animalidade, assumindo traços de uma violência contranatura. O animal interioriza-se no louco e passa a constituir a sua própria essência – “sa folie à l’état de nature” (*idem*, 166) –, deslocando-o para os confins do humano: “L’animalité qui fait rage dans la folie dépossède l’homme de ce qu’il peut y avoir d’humain en lui ; mais non pour se livrer à d’autres puissances, pour l’établir seulement au degré zéro de sa propre nature” (*ibidem*).

Foucault identifica como figuras da loucura – porventura as mais consistentes e temíveis – a histeria (convulsões) e a hipocondria (alucinações), progressivamente assimiladas como duas expressões de uma única e mesma doença “fondée sur un mouvement des esprits animaux” (*idem*, 306). Com efeito, manifestando-se como um transtorno dinâmico do corpo, a histeria e a hipocondria resultam da ascensão e do movimento desordenado de espíritos animais, durante muito tempo reprimidos pelo sujeito, no espaço corporal, que deixa de constituir um conjunto sólido e contínuo de órgãos para se converter numa extensão incoerente e desorganizada de massas disformes e contrárias a toda a lei orgânica:

Les esprits animaux à cause de leur ténuité ignée peuvent pénétrer même les corps les plus denses, et les plus compacts,... et à cause de leur activité, ils peuvent pénétrer tout le microcosme en un seul instant. [...] L’hystérie, (...) c’est la maladie d’un corps devenu indifféremment pénétrable à tous les efforts des esprits, de telle sorte qu’à l’ordre interne des organes, se substitue l’espace incohérent des masses soumises passivement au mouvement désordonné des esprits. [...] Le corps hystérique est ainsi offert à cette *spirituum ataxia* qui, en dehors de toute loi organique et de toute nécessité fonctionnelle, peut s’emparer successivement de tous les espaces disponibles du corps. (*Idem*, 305-306)

Ora, o que não falta em *animalescos* são mentes históricas conduzidas ao mundo cruel da loucura e da desumanização pela libertação desvairada

do seu espírito animal, ou seja, corpos em movimento, cujos órgãos se dissolvem em massas informes que tornam indiscernível a fronteira que separa o humano do animal. O leitor é, assim, atropelado por homens que “avançam em grupo como se fossem uma manada, envolvidos na sua animalidade até ao focinho” (Tavares, 2013a: 37).

Ainda segundo Foucault, tanto os loucos-animais como os insanos eram condenados ao internamento, embora aos primeiros estivesse reservado um tratamento especial. Com efeito, se os insanos eram ocultados do resto da sociedade, como forma de evitar o escândalo e a propagação da imoralidade, os loucos eram expostos ao público como aberrações insólitas, durante espetáculos organizados: “L'internement cache la déraison, et trahit la honte qu'elle suscite, mais il désigne explicitement la folie; il la montre du doigt” (Foucault, 1972: 162-163).

A loucura surgia assim teatralizada de forma grotesca e apresentada como “animal aux mécanismes étranges, bestialité où l'homme, depuis longtemps, est aboli” (*idem*, 163). No fundo, o que se pretendia era confrontar os homens com os abismos da degradação a que a rendição à animalidade os poderia conduzir, numa tentativa de exaltação da moral e da razão: “on la [folie] montre, mais de l'autre côté des grilles; si elle se manifeste, c'est à distance, sous le regard d'une raison qui n'a plus de parenté avec elle, et ne doit plus se sentir compromise par trop de ressemblance” (*ibidem*).

Neste contexto, o mundo do internamento assumia a forma de um bestiário humano, onde os loucos-animais eram tratados como bestas enfurecidas e submetidos a práticas inumanas de domesticação e controlo que atingiam o paroxismo da violência:

Ceux qu'on enchaîne aux murs des cellules, ce ne sont pas tellement des hommes à la raison égarée, mais des bêtes en proie à une rage naturelle: comme si, à sa pointe extrême, la folie, libérée de cette déraison morale où ses formes les plus atténuées sont encloses, venait à rejoindre, par un coup de force, la violence immédiate de l'animalité. (*Idem*, 165)

No entanto, os métodos mobilizados para controlar a animalidade desenfreada dos loucos não pretendiam “élever le bestial vers l'humain, mais restituer l'homme à ce qu'il peut avoir de purement animal” (*idem*, 167-168). É na redução do homem à animalidade que a loucura encontra a sua verdade e a sua cura, pois, transformando-se em animal, a bestialidade humana, que constituía o escândalo da loucura, desaparece, não porque o animal se tenha calado, mas porque o homem se aboliu. Ora, quanto mais

animal for o homem, mais próximo se encontra da natureza e, por conseguinte, da redenção divina.

Com efeito, segundo Foucault, se o Cristianismo clássico repudiava os insanos pelos seus pecados imorais, concedia ao louco o perdão, reconhecendo na loucura “la coupable innocence de l’animal en l’homme” (*idem*, 173), ou seja, os confins inferiores da humanidade em que o homem é ainda solidário com a natureza. Assim, para os Padres da Igreja, a loucura representa “l’incarnation de l’homme dans la bête, qui est, en tant que point dernier de la chute, le signe le plus manifeste de sa culpabilité ; et, en tant qu’objet ultime de la complaisance divine, le symbole de l’universel pardon et de l’innocence retrouvée” (*idem*, 173).

Esta condescendência divina encontra-se parodicamente representada nos fragmentos de *animalescos* que constantemente ecoam as profecias apocalípticas de um tirânico *Cristo dos animais*. Pressagiando a desumanização do homem, procura restituir-lhe a sua essência primitiva, ou seja, a sua animalidade perdida, ensinando-o a viver novamente de acordo com a sua natureza animal:

é isto que o Cristo dos animais quer, humanos de quatro patas que estejam contentes, uma tribo de cem mil homens a quatro patas que se fascinem com os ponteiros dos relógios tal como os seus ancestrais se fascinavam com totens ou com a trovoada (Tavares, 2013a: 66).

Na verdade, tal como os terapeutas da Idade Clássica, também Gonçalo M. Tavares exhibe a loucura como espetáculo da degradação humana e retrocesso apocalíptico da humanidade, expondo ao homem saudável a imagem inquietante e avassaladora da sua possível queda na loucura e animalidade, de modo a fazê-lo tomar consciência da fragilidade da sua condição humana.

## 2. Loucura, animalidade e *biopoder*

*A lógica da máquina é mais violenta que a lógica dos animais.*  
(Gonçalo M. Tavares)

Segundo Foucault, se, na Idade Clássica, a animalidade constituía o *não-ser* do homem e sinalizava os limites da sua natureza humana, na Época Moderna (séc. XIX e XX) é o afastamento da sua existência natural e a perda de contacto com a *vida imediata* do animal que abre o indivíduo aos



perigos da loucura, vista então como “la nature perdue, le sensible dérouté, l'égarément du désir, le temps dépossédé de ses mesures; c'est l'immédiateté perdue dans l'infini des médiations” (Foucault, 1972: 393).

O animal perde, assim, o seu valor de negatividade e passa a ser associado à felicidade bucólica do mundo natural, do qual o homem cada vez mais se aliena, construindo para si um *meio*, entendido aqui como metáfora da civilização, adverso aos movimentos da natureza: “Le milieu commence là où la nature commence à mourrir en l'homme” (*idem*, 392). Por outras palavras, “la folie a été rendue possible par tout ce que le milieu a pu réprimer chez l'homme d'existence animale” (*idem*, 394).

A loucura moderna assume, assim, os contornos de uma relação opositiva entre natura e cultura, sendo o segundo destes termos negativamente polarizado:

Le milieu ce n'est pas la positivité de la nature telle qu'elle est offerte au vivant; c'est cette négativité au contraire par laquelle la nature dans sa plénitude est retirée au vivant; et dans cette retraite, dans cette non-nature, quelque chose se substitue à la nature, qui est plénitude d'artifice, monde illusoire où s'annonce l'antiphysis. (*Idem*, 392)

É, pois, escapando à sua animalidade intrínseca, pelo refúgio na civilização e na cultura, que o homem se expõe à loucura, participando de uma máquina social que o vai corrompendo até à desumanização. Com efeito, a crença do homem moderno na técnica e no progresso, aliada a um irrefreável movimento de intelectualização da sociedade, instituiu o mito da *razão* como ideal técnico de explicação do cosmos pelo domínio absoluto da natureza, radicalmente disponível para a exploração humana. Assim, instrumentalizada pelo homem, a razão transforma-se num instrumento despótico de *poder* sobre a vida, designado por Michel Foucault de *biopoder*.

No primeiro volume da sua *Histoire de la sexualité*, intitulado *Volonté de savoir*, Foucault define dois polos essenciais de desenvolvimento deste *biopoder* na sociedade moderna. O primeiro constitui uma espécie de *anatomia política do corpo humano* que, considerado como uma máquina, é manipulado por práticas repressivas de disciplina e adestramento que concorrem para “la majoration de ses aptitudes, l'extorsion de ses forces, la croissance parallèle de son utilité et de sa docilité, son intégration à des systèmes de contrôle efficaces et économiques” (Foucault, 1976: 183). A segunda forma de poder, designada de *biopolítica da população*, centra-se no *corpo-espécie*, ou seja, “le corps traversé par la mécanique du vivant et

servant de support aux processus biologiques” (*ibidem*). Em síntese, explica Foucault que

Les disciplines du corps et les régulations de la population constituent les deux pôles autour desquels s’est déployée l’organisation du pouvoir sur la vie. La mise en place au cours de l’âge classique de cette grande technologie à double face – anatomique et biologique, individualisante et spécifiante, tournée vers les performances du corps et regardant vers les processus de la vie – caractérise un pouvoir dont la plus haute fonction désormais n’est peut-être plus de tuer mais d’investir la vie de part en part. (*Ibidem*)

Foucault denuncia, assim, este *biopoder* que condiciona severamente a vida, exercendo um domínio absoluto sobre as relações dos homens entre si e com as outras espécies, mobilizando para uns e outros as mesmas técnicas de adestramento e controlo que, no fundo, culminam numa animalização ou bestialização do homem, consoante a sua posição na hierarquia do poder.

Ora, na *História da loucura*, o filósofo apoiara-se já no binómio loucura/animalidade para justificar estas *relações de poder*<sup>[2]</sup> que controlam o homem da mesma forma que este domina o animal. Assim, estabelecendo uma ligação entre política e animalidade e explorando a polissemia da palavra *besta*, Foucault define o universo da loucura como cenário privilegiado de atuação desse poder subjugante, exercido pela potência racional daqueles que internam sobre os loucos internados e que se traduz no triunfo da bestialidade tirânica dos primeiros sobre a animalidade dominada dos segundos:

Le fou n’est pas la première et la plus innocente victime de l’internement, mais le plus obscur et le plus visible, le plus insistant des symboles de la puissance qui interne. La sourde obstination des pouvoirs, elle est là au milieu des internés dans cette criarde présence de la déraison. La lutte contre les forces établies, contre la famille, contre l’Église reprend au cœur même de l’internement, dans les saturnales de la raison. Et la folie représente si bien ces pouvoirs qui punissent qu’elle joue effectivement le rôle de la punition sup-

2 Numa entrevista datada de 1977, traçando uma retrospectiva do seu percurso filosófico desde *Histoire de la folie* até *Histoire de la sexualité*, Foucault acentua que o denominador comum a todas as suas obras é a questão do poder que ele define nos seguintes termos: “Les relations de pouvoir, ce sont celles que les appareils d’état exercent sur les individus, mais c’est celle également que le père de famille exerce sur ses enfants, le pouvoir que le patron exerce dans son usine” (*apud* Chebili, 1999, p. 141).

plémentaire, cette addition de supplice qui maintient l'ordre dans le châtement uniforme des maisons de force. (*Idem*, 419)

Na verdade, o homem torna-se vítima do próprio progresso e racionalidade, entrando num processo regressivo e autodestrutivo de dominação e desumanização, que se traduz na subordinação do homem pelo homem que utiliza o seu poder supremo para oprimir os mais fracos, sejam eles humanos ou animais. Por outras palavras, o inimigo do homem deixou de ser a terrível animalidade que, desde sempre, o tem assombrado e passou a ser ele próprio e a sua ação devastadora sobre a natureza e o meio que o rodeia:

Ce n'était plus la bête qui était dangereuse, c'était le progrès soi-même! [...] Après beaucoup d'efforts et beaucoup de recherches, nous étions parvenus enfin à identifier l'ennemi : c'était nous-mêmes! La bête innocente méritait nos pardons. Il fallait en urgence ouvrir les cages, fermer les abattoirs, marronner les animaux domestiques et révéler leur âme. Le grand culpabilisateur venait encore de frapper, mais le combat changeait d'âme. Ce n'était plus la Nature qu'il fallait museler, c'était la Culture d'où venait toute le Mal. (Cyrulnik, 1998: 31)

Podemos assim dizer que as reflexões de Foucault na *História da loucura* constituem um prognóstico certo do devir das relações entre humanidade e animalidade no contexto da hipermodernidade, no qual aquelas cada vez mais se encontram reguladas pelo triângulo homem/animal/artefacto:

L'animalité ne renvoie ni à une essence de l'homme, ni à une essence de l'animal, mais plutôt à la façon qu'ont l'homme et l'animal d'habiter un même espace physique et géographique. La notion d'animalité ne sert ni à penser l'animal ni les marges de l'humain, mais à préciser les rapports de l'homme à l'animal et leur rapport à la machine. (Lestel, 1996: 22)

Em *animalescos*, é precisamente em torno desta triangulação que se vai delineando o rosto da loucura. Nas microficcões de Gonçalo M. Tavares, ela parece derivar da reação do homem moderno a uma espécie de desencantamento do mundo, impulsionando a substituição da mitologia pela tecnologia e dos animais reais pelas máquinas:

Novas mitologias, centauros substituídos por motores a funcionar sem qualquer sentido como os animais que não percebemos como fazem filhos (...) são as máquinas que dormem no celeiro, ocuparam o lugar do feno e dos cavalos, e não podes fazer barulho para não assustar esses novos monstros, vais dar de comer à máquina de manhã como antes davas aos animais... (*idem*, 30)

Numa entrevista concedida à *Euronews*, admitindo que “há um animal em nós” e questionado acerca da violência desse nosso animal interior, Gonçalo M. Tavares explica que “a lógica da máquina é mais violenta que a lógica dos animais”, pois “o animal pode matar se tiver medo ou fome mas a máquina mata mesmo não tendo fome nem ódio” (*apud* Gonçalves, 2011), concluindo que “a moralidade da máquina está a alastrar pela sociedade” (*ibidem*).

É, segundo nos parece, esta moralidade que se encontra adjacente à loucura tematizada na maioria dos episódios de *animalescos*, onde a máquina, subentendida como metáfora da razão, “vai matando e ensinando à medida que avança” (Tavares, 2013a: 48). Responsável por uma conceção utilitarista e manipuladora da natureza e da condição existencial do homem, a máquina veio intensificar essas *relações de poder* foucauldianas que conferem ao humano a sensação de domínio sobre tudo e todos: a natureza, os animais e o próprio homem.

Efetivamente, a loucura que se intui em muitas das figuras animalescas de Tavares surge associada a um confronto radical entre o homem e a natureza, sobre a qual ele exerce uma opressão destrutiva, apoiando-se na técnica e no metal, termo frequentemente utilizado ao longo do texto como sinónimo de artefacto. Este violento jogo de forças entre o humano e o mundo natural encontra-se explicitamente evocado no fragmento intitulado “espingarda / bala / o pai / plantas / animais / obrigar a natureza a acelerar”, no qual um homem já velho entra em duelo com as forças da natureza, disparando violentamente contra o solo, convicto de que a velocidade furiosa a que essas “sementes metálicas” penetram na terra irá acelerar a colheita:

é atirar o metal para dentro da terra, fazê-lo mais forte, mais duro, mais apto a crescer e a resistir à natureza que não quer que essas coisas cresçam; porque há duas naturezas, uma que diz: cresce, e outra que diz: não cresças; os ventos fortes, a geada, e até os pequenos terremotos causados por movimentos errados do pai, tudo isso que a natureza pode fazer combate o crescimento que o homem quer e as balas são outro material que só o homem tem; do céu não chove metal e isso é uma vantagem do ser humano: fez algo que os deuses e muitos milénios não conseguiram; (...) e se do céu não vem metal, da arma do pai vem, (...) deus nos salve mas é assim que aprendemos a fazer crescer os animais, as plantas, os cereais, aqui tenho uma arma para obrigar a natureza a acelerar e utilizo esta ameaça e, se necessário, até outras de que me lembrei agora (*idem*, 46)

Esta violência torna-se extensiva aos animais reais que, em *animalescos*, aparecem sobretudo como vítimas da perversidade do humano racional que os coisifica sem pudor, infligindo-lhes as mais cruéis atrocidades em nome da ciência e do progresso. Torna-se, pois, inteligível, na ficção miniatural de *animalescos*, uma crítica implícita ao desrespeito ontológico do animal e ao sofrimento que lhe é imputado, nomeadamente através das experiências científicas. É o caso do texto “o dono do cão / a electricidade / o 2º Cristo / morrer de fome”, onde se descrevem várias experiências macabras exercidas sobre cães:

e claro que podemos fazer mais experiências com cães (...): por exemplo, durante semanas a cada tentativa do cão para sair do quadrado, uma enorme descarga [...] E a memória guardou com tal força a violência do choque que o cão não tem coragem para sair do quadrado. E a perversão continua: há muitos dias que o cão não come e agora põem o alimento e a água a uns centímetros no exterior do quadrado: isso não se faz, claro, isso é maldade má, mas as experiências são assim e assim se construiu o progresso, tira da ciência a perversidade e a ciência volta às carroças guiadas por cavalo... (*idem*, 49-50)

A crueldade atinge, contudo, o seu expoente máximo na forma como alguns humanos, servindo-se do progresso e da tecnologia, tratam os da sua própria espécie, reduzindo-os a seres subalternos e sujeitando-os às mais bárbaras sevícias. Esta subjugação do homem pelo homem encontra-se metonimicamente figurada no submundo dos hospitais psiquiátricos, onde os médicos tiranizam os seus doentes, reduzindo-os a animais amestrados com o recurso a medicamentos e castigos corporais (*idem*, 61-64) ou os abandonam impiedosamente às portas da morte para serem devorados por lobos e urubus (*idem*, 91-93). Na realidade, neste microcosmos da loucura, torna-se reconhecível uma consubstanciação alegórica das relações de poder que regulam a sociedade contemporânea, tecnocrática, capitalista e industrializada, onde a exploração humana atinge contornos de uma violência que se torna ainda mais flagrante pela resignação com que é aceite.

Uma destas formas de exploração do humano é, para Gonçalo M. Tavares, a produção em série e a manipulação das massas, que reduz o trabalhador a mero automatismo ou a uma espécie de *animal machine* neocartesiano, escravo de uma inteligência mecânica exclusivamente fundada na lógica do rendimento e da eficácia:

e é isso: valorizar a indústria, a fabricação em série, e não se trata de fazer fisionomias idênticas, aos milhares, não se trata de medir com régua as pernas

e braços e fazer destes membros uma função que se repete, trata-se, sim, de tentar fazer um ódio em série, uma excitação sexual em série, uma forma de sentir medo que seja igual em cem mil homens, essa a dificuldade da fábrica necessária, a fábrica demente... (*idem*, 112)

Ora, pior do que a exploração do homem pelo homem, só mesmo o extermínio entre humanos, exposto em *animalescos* pela alusão ao holocausto, o mais violento atentado do homem contra o seu semelhante, mutilado, torturado e chacinado em campos de concentração e cenários de guerra. Essa violência torna-se redobradamente cruel quando exercida sobre crianças:

não percebem que os queremos matar e as crianças são tão parvas que se aproximam quando as ameaçamos e pensam QUE NÃO SOMOS ESTRANGEIROS E ABREM A PORTA, os dois meninos entram, levaNTAS A TAMPA DO CALDEIRÃO MAS NÃO ESTÁS NUM LIVRO DE FADAS, ABRES O LIVRO QUE RELATA AS ATROCIDADES EXACTAS E BEM PLANEADAS dos fornos de A-B (Auschwitz-B 9), as duas primeiras letras do alfabeto, pões os dois meninos, atiras os dois meninos para dentro dessas páginas, das páginas onde estão as plantas dos fornos crematórios encomendados à distinta empresa Topf, mas os meninos não são como insectos que possam morrer numa armadilha entre duas páginas, um livro fechado com força não fecha os dois meninos lá dentro nem os mata, não se trata de incinerar os vivos do século XXI, não há livros assim tão poderosos... (*idem*, 84-85)

Esta imagem do genocídio como manifestação da barbárie animalesca e bestial do homem sobre o próprio homem não pode deixar de evocar Elizabeth Costello, protagonista de *A vida dos animais* de J. M. Coetzee, que, no decurso de uma conferência sobre o tema dos animais, não hesita em estabelecer uma analogia entre o modo como os humanos se relacionam com os animais e o modo como o III Reich tratou os judeus:

“Foram como ovelhas para o matadouro.” “Morreram como animais.” “Foram mortos pelos carneiros nazis.” A denúncia dos campos ecoa tão completamente a linguagem das cercas de gado e dos matadouros que quase não me é necessário preparar o terreno para a comparação que estou prestes a fazer. O crime do III Reich, diz a voz da acusação, foi tratar as pessoas como animais. [...] Ao tratarem os seus congêneres humanos, seres criados à imagem de Deus, como animais, tornaram-se, eles mesmo, animais. (Coetzee, 2000: 27)

Entende-se, finalmente, a ressonância simbólica do título *animalescos* que prefigura, por um lado, a bestialidade tirânica daqueles que se servem

do poder para uma exploração opressiva do vivente em geral e, por outro, a trágica sujeição dos indivíduos mais fracos, reduzidos a bestas de carga ou até a gado de matadouro. Coexistindo com estes humanos animalescos degradados pela civilização triunfante, encontramos também o animal real, que surge como reminiscência nostálgica de uma natureza perdida, ou seja, como exemplo de plenitude vital e de convivialidade harmoniosa dos seres com o mundo que habitam.

Assim, ao ritmo do discurso alucinado e esquizofrênico de *animalescos*, vão emergindo *flashes* de uma desconcertante lucidez, através dos quais Gonçalo M. Tavares – muitas vezes pela voz interposta desse *Cristo dos animais* – se dirige ao leitor em clave didática, advertindo-o para os perigos da sociedade moderna que espoliou o homem da sua essência natural – “e eis uma lição de moral: mantém-te sobre quatro patas, se és um animal não queiras ser humano” (Tavares, 2013a: 70), pois “a forma como este animal inteligente argumenta tudo, esqueceu o combate direto; dispara sobre o outro, maltrata o outro como o outro o maltratou” (*idem*, 113). O autor não hesita, deste modo, em alvejar à prepotência etno e egocêntrica do homem racional e à sua pretensa superioridade sobre tudo e todos, nomeadamente sobre os animais, colocando-se no topo da hierarquia dos viventes:

e esta mania da grandeza que o homem tem faz com que ele exija ver tudo o que os animais vêem e ainda mais alguma coisa porque ele é homem e está, na sua taxinomia privada, bem colocado: entre o solo e o céu, acima dos animais e mesmo mesmo abaixo dos deuses e dos mistérios ou de uma parte qualquer que existe lá em cima e nos dá ordens e por vezes faz cair chuva (*idem*, 74-75)

Na verdade, esta *hybris* é inteiramente injustificada, porquanto todos lutamos pela sobrevivência, todos combatemos por uma “questão animalésca do território” (*idem*, 41), todos vivemos em queda constante e “todos caem à mesma velocidade” (*idem*, 11). Na sequência dessa queda, o homem afunda-se na loucura e adentra-se no território da maldade, sempre mais rápida e devastadora do que a bondade:

A bondade desce do céu, como se entre o solo sujo e a limpeza das alturas existissem umas belas escadas; enquanto a maldade cai do céu, como a bomba e a pedra, e o diabo também em poucos segundos está cá em baixo. E tal diferença de velocidade talvez explique algo: o mal em queda chega num segundo, o bom deus desce como quem flutua, sem pressas. Quando chega cá abaixo: o caos, a desordem e a violência instalados. (*Idem*, 59)

É este retorno do homem a um estado primário, em nome da maldade e da insânia, que Gonçalo M. Tavares reconstitui ao longo de *animalescos*, amparado pelo pensamento filosófico de Michel Foucault, numa impiedosa investigação da loucura como inescapável condição humana. Firmando um compromisso ético com o mundo, o escritor assume a função de *desencantar*, servindo-se da ficção como “uma espécie de agulha que incomoda constantemente, uma espécie de chamada de atenção” (*apud* Cantinho, 2004) para a reificação do homem contemporâneo que se descobre, entre ruínas desabitadas, no mundo desumanizado que ele próprio criou.

Em *animalescos*, Gonçalo M. Tavares procura denunciar uma certa condição desumana à qual se encontra subordinado o homem contemporâneo, manietado por uma racionalidade instrumental e mecanicista que o despojou da sua humanidade, transformando-o num ser social burocratizado. Os fragmentos constituem, pois, retratos lúcidos e impiedosos da degradação a que pode chegar o humano quando abdica dos seus instintos animais mais básicos, celebrando o seu destino tragicamente solitário de ser civilizado.

## Referências

- CANTINHO, Maria João (2004), “Gonçalo M. Tavares” [entrevista], *Storm-magazine*, edição 15, janeiro/fevereiro 2004, disponível em <http://www.storm-magazine.com/novodb/index.htm>, consultado em 06/01/14.
- CHEBILI, Saïd (1999), *Figures de l'animalité dans l'œuvre de Michel Foucault*, Paris, L'Harmattan.
- COETZEE, J. M. (2000), *A vida dos animais*, Lisboa, Temas e Debates.
- CYRULNIK, Boris (1998), “Les animaux humanisés”, in *Si les lions pouvaient parler. Essais sur la condition animale*, Paris, Éditions Gallimard, pp. 13-55.
- DELEUZE, Gilles (2002), *Francis Bacon : Logique de la sensation*, Paris, Éditions du Seuil.
- \_\_\_\_\_ (2008), *A ilha deserta e outros textos: textos e entrevistas (1953-1974)*, São Paulo, Editora Iluminuras.
- FOUCAULT, Michel (1972), *Histoire de la folie à l'âge classique*, Éditions Gallimard.
- \_\_\_\_\_ (1976), *Histoire de la sexualité : La volonté de savoir*, vol. I, Paris, Gallimard.
- GONÇALVES, Elza (2011), “A moralidade da máquina está a alastrar pela sociedade” [entrevista], *Euronews*, 31/05/2011, disponível em <http://pt.euronews.com/2011/05/31/goncalo-m-tavares-a-moralidade-da-maquina-esta-a-alastrar-pela-sociedade>, consultado em 13/01/14.



HELDER, Herberto (2006), *Photomaton & Vox*, Lisboa, Assírio e Alvim.

LESTEL, Dominique (1996), *L'animalité : Essai sur le statut de l'humain*, Paris, Hatier.

TAVARES, Gonçalo M. (2013a), *animalescos*, Lisboa, Relógio d'Água.

\_\_\_\_\_ (2013b), "Entrevista", *Pedaço de Vila*, edição 131, setembro 2013, disponível em <http://www.pedacodavila.com.br/materia/?matID=1627>, consultado em 13/01/14.

[Submetido em 15 de abril de 2014 e aceite para publicação em 2 de setembro de 2014]

# EL PRINCIPIO DE RESPONSABILIDAD Y EL PRINCIPIO DE PRECAUCIÓN

## HANS JONAS Y LA CONSTITUCIÓN DE UNA ECOÉTICA

German González\*

german.gonzalez.gomez@usc.es

Estamos inmersos en una era tecnológica en la que el ser humano tiene el poder, y se vanagloria de ello, de dominar a su antojo a la naturaleza. Es un poder de tales dimensiones e implicaciones que exige imperiosamente una concienciación ética ante la visible alteración y destrucción paulatina de la biosfera. Tal magnitud del poder de la tecnociencia, cuya promesa ha devenido en amenaza, precisa corregirse con principios como el de responsabilidad de Hans Jonas o como el *principio de precaución*. El primero procura la responsabilidad para con el futuro de la existencia en la Tierra, el segundo proporciona una actitud de alerta ante los riesgos y catástrofes que puede provocar la actual civilización tecno-científica. Por eso entendemos que ambos son esenciales para la conformación de la ética requerida, una Ecoética que este a la altura de nuestro tiempo.

**Palabras clave:** Hans Jonas, principio de responsabilidad, principio de precaución, Ecoética.

Estamos imersos em uma era tecnológica em que o ser humano tem o poder, e orgulha-se na vontade de dominar a natureza. É um poder de tais dimensões e implicações que necessita urgentemente de uma consciência ética diante da visível alteração e destruição gradual da biosfera. Tal magnitude do poder da ciência e da tecnologia, cuja promessa se tornou uma ameaça, precisa ser corrigida com princípios como a o da responsabilidade de Hans Jonas, ou com o princípio da precaução. O primeiro procura a responsabilidade para com o futuro da vida na Terra, o

\* Investigador pre-doctoral contratado. Universidad de Santiago de Compostela, facultad de Filosofía, departamento de Filosofía y Antropología Social. Praza de Mazarelos s/n 15782 SANTIAGO DE COMPOSTELA.

segundo fornece uma atitude de alerta para riscos e desastres que a atual civilização técnico-científica pode causar. Assim, entendemos que ambos são essenciais para a formação de uma ética necessária, uma Ecoética que esteja à altura do nosso tempo.

**Palavras-chave:** Hans Jonas, princípio de responsabilidade, princípio de precaução, Ecoética.

We live in a technological era in which human beings have the power and proud will to dominate nature. It is a power of such magnitude and effects that urgently requests ethical awareness on the conspicuous transformation and ongoing destruction of the Biosphere. Principles like the responsibility one proposed by Hans Jonas, or the precautionary one, are needed to control that scientific and technological power, because it turned from promise into threat. The first demands responsibility to the future of life on Earth, the second an attitude of alertness to the risks and catastrophes that the present techno-scientific civilization may provoke. We are persuaded that both are essential for the establishment of an Ecoethics at the height of our time.

**Keywords:** Hans Jonas, Responsibility Principle; Precautionary Principle, Ecoethics.

*Definitivamente desencadenado, Prometeo, al que la ciencia proporciona fuerzas nunca antes conocidas y la economía un infatigable impulso, está pidiendo una ética que evite mediante frenos voluntarios que su poder lleve a los hombres al desastre.* <sup>[1]</sup> (Jonas, 2004:15)

## 1. Introducción

En los dos últimos siglos, desde la revolución industrial la humanidad ha vivido acontecimientos de un hondo alcance que han puesto en peligro su permanencia en la Tierra: explosión demográfica (recordemos que a mediados del siglo XVIII éramos tan sólo 500 millones de personas), industrialización acelerada con continuas revoluciones tecnológicas y laborales en sus tejidos productivos, procesos de creciente urbanización de la población (desde 2007 ya vive más gente en ciudades que en el campo), fenómenos de contaminación planetaria, cambios climáticos, invenciones tecnológicas y

1 Texto en alemán: "Der endgültig entfesselte Prometheus, dem die Wissenschaft nie gekannte Kräfte und die Wirtschaft den rastlosen Antrieb gib, ruft nach einer Ethik, die durch freiwillige Zügel seine Macht davor zurückhält, dem Menschen zum Unheil zu werden." (Jonas, 1982: 7).

biomédicas de efectos secundarios imprevisibles, etc. Todo ello ha cambiado el escenario en el que ha de vérselas el conocimiento y el comportamiento humano. Esta nueva situación de riesgo de la vida planetaria demanda una nueva forma de pensar y actuar. Desde hace unas décadas la filosofía y la ética han tratado de responder a este nuevo reto con propuestas novedosas como la de Hans Jonas. Nosotros nos vamos a interesar por comprender las virtualidades ecoéticas de su *Principio de responsabilidad* hermanándolo con el también ya muy conocido *principio de precaución (PP)* que tuvo su aparición, allá por los años sesenta y setenta del pasado siglo, en el ámbito de la jurisprudencia que trataba de regular los cada vez más escasos recursos marinos.

## 2. La crisis de la civilización tecnocientífica y el despertar de la conciencia ecoética

Con la creación de la Unión Internacional para la Conservación de la Naturaleza y sus Recursos Naturales (UICN) en 1948 se evidencian señales progresivas de un interés ético-político por los problemas ecológicos, algo que se potencia en la década de los sesenta con hitos como la creación de la WWF (World Wide Fund for Nature) en 1961 o la publicación de *Primavera Silenciosa* de Rachel Carson un año después. Pero la activa sensibilidad ética hacia la naturaleza, hacia los peligros y consecuencias del sistema productivo capitalista y de la tecno-ciencia sobre los equilibrios ecológicos de nuestro planeta, cristalizará en los setenta con la instauración del *Día de la Tierra* en USA en 1970 o la creación en 1971 de la organización Greenpeace. Pero tal vez el hecho más relevante se produjo en 1968, cuando se constituye el Club de Roma, el cual encarga el influyente y alertante informe Meadows, *Los límites del crecimiento*, publicado en 1972, en el que se advierte de los peligros del desatado y voraz industrialismo y productivismo, y de los límites de dicho crecimiento económico, dada la finitud de los recursos y materias primas del planeta. Es el momento en el que se celebra la primera Conferencia de la Organización de las Naciones Unidas sobre el medio ambiente, y es también el comienzo del movimiento ecologista internacional.<sup>[2]</sup>

---

2 Para una mayor información sobre la génesis de la conciencia ecológica léase el trabajo de Rodríguez Rial y Barcia González (2011a), pp. 7-20. Para una genealogía de cómo el problema ecológico ha ido permeando el pensamiento ético en Occidente, véase La Torre (1993).

A partir de estos años, la problemática ecológica se afronta, por un lado, a través de conferencias y acuerdos intergubernamentales y, por otro, con la denuncia y las reivindicaciones de diversos movimientos sociales y organizaciones ecologistas tendentes a formular un modelo alternativo más sostenible y justo. Se han ido celebrando desde entonces multitud de eventos para impulsar un cambio en las políticas económicas desarrollistas, cambios finalmente inexistentes o poco apreciables y efectivos.

Mientras, el pensamiento ecológico, tanto en su vertiente teórica como práctica (ético-política), ha ido evolucionando al compás del creciente agravamiento de la crisis ecológica (deforestación, contaminación “por tierra, mar y aire”, cambio climático, desertización, pérdida de biodiversidad, merma de la productividad de las tierras de cultivo, agotamiento de los bancos marinos, avance de la agricultura y ganadería intensivas y transgénicas...) planteando nuevos retos teórico-prácticos a una sociedad que ha empezado a cobrar conciencia de la extrema fragilidad existencial y vital a la que le ha conducido la civilización de la tecno-ciencia. Una tecno-ciencia desarrollada a gran escala a lo largo de la modernidad y que se ha acelerado en el último siglo a tal ritmo y con tal inercia, autonomía y poder de alteración y destrucción de los equilibrios ecológicos que el hombre de este tiempo post-moderno no sabe muy bien cómo bridar y dirigir dicha tecno-civilización.<sup>3</sup> Mas para tomar el control y el dominio de ésta, antes hay que conocerla. Y también aquí habría que decir con Ortega que “lo que nos pasa, es que no sabemos lo que nos pasa”. El mundo humano ha alcanzado tal complejidad en todas sus campos y estructuras que la creciente especialización que los saberes y las prácticas han ido alcanzando a lo largo de la Modernidad tampoco ayuda a que las élites ilustradas-especializadas, y mucho menos el ciudadano en general, tenga ideas claras sobre “lo que pasa”, tenga incluso, lo que sería todavía más prioritario, una información fiable y veraz sobre lo que “realmente” pasa. Los *mass media* utilizan, cada vez más, una realidad “virtualizada” donde los acontecimientos son manipulados y seleccionados, publicitados o escondidos en función de los intereses de los grupos de poder ideológico y financiero, dueños de dichos medios. Aquí convendría recordar el viejo dicho de que “en una guerra – y

3 La escala que ha alcanzado la técnica a lo largo de la modernidad hace pensar a Jonas que tal vez ésta supere la capacidad de resistencia del finito y estrecho espacio planetario en el que tal inmenso poder se desenvuelve: “Tenemos que añadir ahora que hoy en día *toda* aplicación de una capacidad técnica por parte de la sociedad (aquí el individuo ya no cuenta) tiende a crecer hacia la ‘gran escala’. La técnica moderna tiende íntimamente al uso a gran escala y quizá se vuelva demasiado grande para el tamaño del escenario en el que se desarrolla – la tierra –, y para el bien de los actores –los seres humanos.” (Jonas 1997, p. 35).

esta guerra “verde” lo es – la primera víctima es la verdad”. La educación y la libertad de información – cada vez más restringidas en nuestras sociedades temerosas del “riesgo” – han sido hasta ahora las vías para una creciente concienciación, pero están siendo amortiguadas y restringidas en su virtualidad concienciadora por el enorme peso de los grupos económico-financieros y sus *lobbies* que tienen una gran influencia sobre buena parte de las instituciones científicas y los comités nacionales e internacionales de control y evaluación de riesgos.

Existe además, desde los años del despertar de la conciencia ecológica, un movimiento negacionista de la crisis, situado claramente en el arco ideológico del neoliberalismo imperante, que ha tratado de minimizar, cuando no negar, que los cambios que se observan en el ecosistema terrestre sean fruto de la actividad humana y del modelo económico “desarrollista” que ha imperado en estos dos últimos siglos. Un movimiento que ha contribuido a frenar la conciencia ciudadana sobre la crisis ecológica y la crisis humanitaria que suele acompañarla. Sirva de ejemplo Estados Unidos, donde todavía hoy “el 21% de la población afirma que dicha crisis se debe a causas naturales y otro 20 % que no hay pruebas de que se deba a la intervención humana.<sup>[4]</sup>”

La génesis de la conciencia ecológica tampoco fue ajena al fuerte desarrollo que conoce la ecología como ciencia a comienzos de la década de los setenta,<sup>[5]</sup> revelando algo que el hombre moderno se ha empeñado en olvidar: que la economía humana es un subsistema de ese otro gran conjunto que es la Naturaleza. Las raíces del problema ecológico-económico se anticipan ya con Malthus al advertir de la desproporción entre el crecimiento geométrico de la población mundial y el crecimiento aritmético de los recursos y alimentos. Pero, según nuestro autor, Hans Jonas, es el desarrollo de la tecnociencia, sobre todo de la ciencia y la técnica del siglo XX, en su connivencia con el modelo productivo capitalista,<sup>[6]</sup> lo que ha llevado a la tierra a la situación de crisis ecológica que conocemos. Un modelo eco-

---

4 Barcia González (ed.), *Op. cit.*, p. 74, nota 1.

5 En especial con la eminente obra *The entropy law and the economic process* de Nicholas Georgescu-Roegen, publicada en 1971. (Existe traducción al español, con una introducción y una recopilación bibliográfica de Jacques Grinevald: *La ley de la entropía y el proceso económico*, Madrid, Fundación Argentaria-Visor Distribuciones, 1986).

6 Con ello no olvidamos que los modelos centralizados de producción, comercialización y consumo de los países tras el telón de acero también operaron en el gran olvido del respecto al medioambiente, siendo economías que, dada su deficiente renovación tecnológica, contribuyeron en la década de los setenta y ochenta a polucionar y deteriorar, de manera más intensa que en occidente, su medio.

nómico que no sólo ha sobre-explotado los territorios de los países ricos, sino que ha depredado, y sigue haciéndolo, los territorios periféricos en un ejercicio de creciente neocolonialismo globalizado. Buena prueba de ello es la huella ecológica del ciudadano español, que es de 5,9 hectáreas, cuando la sostenible está fijada en 1,8. Es decir, que para llevar el nivel de vida que llevamos necesitaríamos el territorio de tres Españas, cosa que no tenemos. Lo que indica que vampirizamos de otros territorios las riquezas que disfrutamos (¿o que sobreconsumimos?). Nuestro caso no es único. Sabemos que la humanidad en su conjunto ha traspasado el umbral sostenible de su huella ecológica ¡en 1970!, y a ello han contribuido sobre todo los países enriquecidos del Norte con sus niveles de vida insostenibles.

Una explotación planetaria que, según Jonas, ya no cabe interpretar en la estrecha dialéctica amo-esclavo. No es solo un dominio ejercido por los dueños de los medios de producción, sino también una sobreexplotación de la Tierra en la que participan las fuerzas del trabajo que, de manera creciente, han ido elevando su poder adquisitivo y de consumo. Todos somos, pues, responsables (y ésta será la palabra clave en la reflexión de nuestro autor) de este sistema de dominio y explotación planetaria, facilitado, creemos, en los últimos siglos por una “motorización” de la vida que ha permitido multiplicar exponencialmente la fuerza de trabajo del cuerpo humano y poder así explotar la tierra a un ritmo nunca imaginado por el hombre antes de la revolución industrial y la invención del primer motor, con unas consecuencias negativas de impacto medioambiental inimaginables e imprevistas.

Todos estos factores que hemos ido enumerando han estado en la mente del pensador Hans Jonas a la hora de proponer una nueva ética que responda a los retos que la actual civilización tiene planteados. Su obra más eminente, *El principio de responsabilidad. Ensayo de una ética para la civilización tecnológica*,<sup>[7]</sup> fue publicada en Alemania a finales de la década de los setenta (1979), la década en la cual, según vimos, había eclosionado precisamente la conciencia ecológica, siendo el país germano una de las naciones, junto a EE. UU., donde más desarrollo y de manera más temprana se alcanzó dicha conciencia. Conviene recordar que *Die Grünen*, el partido de Los Verdes, se constituyó precisamente en el año 1980. Esta situación epocal y contextual, que hemos tratado de esbozar de manera muy sumaria, junto con la novedad, la calidad filosófica de la obra y, sobre todo, su

7 *Das Prinzip Verantwortung. Versuch einer Ethik für die technologische Zivilisation.*

oportunidad y necesidad, pueden explicar el rápido éxito que conquistó.<sup>[8]</sup> El hermoso elogio que le brindó su compañera de estudios y discípula también de Heidegger, Hannah Arendt, puede ilustrar muy bien el hondo impacto que *El principio de responsabilidad* causó en las conciencias más despiertas e ilustradas de la época: “¿Hans, éste es el libro en el que estaba pensando Dios cuando lo creó a usted!<sup>[9]</sup>”.

### **3. El principio de responsabilidad y la necesidad de una nueva ética**

La tesis de partida de esta obra de Jonas es que la promesa de la técnica moderna de crearnos un “mundo feliz” a través del dominio, sometimiento y uso de la naturaleza se ha convertido más bien en una amenaza, o que dicha amenaza ha quedado indisociable e irremediamente asociada a dicha promesa. No se trata sólo de una amenaza física venida desde afuera, sino también de un reto interno nuevo del hombre que afecta a la propia naturaleza humana y a su capacidad de dar respuestas justas ante la modificación profunda que ha sufrido la condición humana, y las acciones que de ella brotan, en la actual civilización tecno-científica. El hombre se enfrenta por primera vez a experiencias y amenazas de un parangón, unas dimensiones y unas consecuencias no conocidas hasta ahora, ante las cuales la tradicional sabiduría no tiene respuestas. Todo ello hace, según él, obsoletas e incapaces a las anteriores teorías éticas, de matriz antropocéntrica, para orientarnos respecto de los asuntos centrales de lo que debemos hacer respecto de nuestro comportamiento con el planeta ante el inmenso poder de la civilización tecno-científica y sus creaciones:

Lo que hoy puede hacer el hombre –y después, en el ejercicio insoslayable de ese poder, tiene que seguir haciendo- carece de parangón en la experiencia pasada. Toda la sabiduría anterior sobre la conducta se ajustaba a esa experiencia; ello hace que ninguna de las éticas habidas hasta ahora nos instruya acerca de las reglas de la “bondad” y “maldad” a las que las modalidades enteramente nuevas del poder y de sus posibles creaciones han de someterse. La

8 Richard Wolin, en su conocida obra *Los hijos de Heidegger. Hannah Arendt, Karl Löwith, Hans Jonas y Herbert Marcuse* (pp. 166-167), ofrece datos sobre la afortunada recepción que dicha obra tuvo en los ambientes intelectuales y políticos alemanes. Baste uno de ellos: según dice, hasta el año 2001 (fecha de la publicación de *Heidegger's Children*) la obra de Jonas habría vendido más de 200.000 ejemplares en su edición alemana.

9 Citamos de la antedicha obra de Wolin (2003: 17), quien a su vez la toma prestada de Christian Zimmerli, “Prophet in dürftiger Zeit”, *Focus*, 19 (10 de mayo de 1993), p. 82.



tierra virgen de la praxis colectiva en la que la alta tecnología nos ha introducido es todavía, para la teoría ética, tierra de nadie.<sup>[10]</sup> (Jonas, 2004: 15)

Para Jonas la aceleración de la moderna civilización tecnocientífica y sus cada vez más cortos ciclos de revolución tecnológica no sólo han trastocado las relaciones entre la humanidad y la naturaleza, sino que también han supuesto un hondo cambio en la conciencia del hombre al sobrevenirle un nuevo y desasosegante sentimiento: el de la fragilidad de la vida terrestre; una fragilidad que es coextensiva con el nihilismo reinante y con la creciente conciencia de su propia vulnerabilidad ante los cambios que él ha introducido en la Naturaleza,<sup>[11]</sup> mas también ante los efectos secundarios, imprevistos e incontrolables, de sus invenciones tecno-biológicas y del modo sobre-explotador con que habita la tierra.

La creencia que está instalada en el imaginario del hombre postmoderno es la confianza de que una nueva tecnología resolverá los problemas de una tecnología más obsoleta. Es ésta una concepción – defendida por muchos científicos, técnicos e inventores – que parte de la interpretación optimista y de ribetes utópicos de la tecno-ciencia,<sup>[12]</sup> defensores también de la neutralidad axiológica de ésta y de la ausencia de implicaciones morales en las invenciones y creaciones tecnológicas o biomédicas. El problema, según ellos, estribaría tan solo en la utilización y aplicación de esas herramientas. Pero hay otra tradición crítico-filosófica (aquella que se inspira de manera eminente en la Escuela de Frankfurt) que entiende que,<sup>[13]</sup> ante

10 “Was der Mensch heute tun kann und dann, in der unwiderstehlichen Ausübung dieses Könnens, weiterhin zu tun gezwungen ist, das hat nicht seinesgleichen in vergangener Erfahrung. Auf sie war alle bisherige Weisheit über rechtes Verhalten zugeschnitten. Keine überlieferte Ethik belehrt uns daher über die Normen von “Gut” und “Böse”, denen die ganz neuen Modalitäten der Macht und ihrer möglichen Schöpfungen zu unterstellen sind. Das Neuland kollektiver Praxis, das wir mit der Hochtechnologie betreten haben, ist für die ethische Theorie noch ein Niemandsland.” (Jonas, 1984: 7).

11 El nihilismo era un viejo tema de la filosofía alemana desde que Nietzsche hiciera un preclaro diagnóstico de él y desde que Heidegger lo recuperase también como uno de sus temas preferidos. En la obra de Jonas ocupa también un lugar de privilegio a la hora de establecer el diagnóstico de los males que aquejan a la modernidad. Creemos que tiene razón Wolin, cuando afirma: “La clave del sagaz diagnóstico que hace Jonas de la época moderna y sus fracasos se halla en la idea del nihilismo. El nihilismo moderno era principalmente un producto de la ciencia moderna. La ciencia había tenido tanto éxito en cuestionar y desenmascarar toda variedad de superstición y fe infundada que, al final, dejó a los hombres y mujeres sin nada que creer.” (Wollin, *Op. cit.*, 69).

12 Jonas es muy crítico con los utopismos tecnocientíficos y con los mesianismos políticos (comunismo, fascismo, nacionalismo) que, frente al nihilismo reinante, prometen un paraíso futuro para la humanidad.

13 Recordemos la obra de Jürgen Habermas, *Erkenntnis und Interesse*.

los comprobados efectos de la tecnología en la biosfera y en el ser humano, ya no cabe argüir la pretendida, pero no real, imparcialidad cognitiva y neutralidad axiológica y ética, sino que siempre actúan intereses, objetivos y propósitos particulares en los individuos y grupos que crean o hacen uso de tales conocimientos o inventos.

Hans Jonas critica esta ceguera de la tecnociencia respecto de su siempre “interesado compromiso” cognitivo, teórico (no hay conocimientos “desinteresados”), sino también práctico: los conocimientos e inventos tienen usos pragmáticos que obedecen a necesidades e intereses particulares o colectivos, y que, cuando los aplica el sistema productivo, buscan el lucro económico y no necesariamente el bien común. La llamada de nuestro autor es a la asunción de un sentido de la responsabilidad por parte de los agentes del conocimiento y de la técnica, mas también de los poderes públicos que tienen la responsabilidad política de velar por los usos y efectos perniciosos que dichos conocimientos e inventos puedan tener sobre la población humana y sobre la salud biológica del planeta. Una responsabilidad que no puede, pues, estar basada en la inconsciencia o la buena fe; una responsabilidad que nace no tanto de nuestra ignorancia, que también, sino de nuestro saber y poder. Si el peligro crece es en razón de que este *homo sapiens sapiens* no sólo ha acrecentado su poder de creación e invención, sino que dicho poder, cual fuego prometeico en manos de inexpertos aprendices de brujo, se ha trasmutado en un inmenso poder de destrucción.

### **3.1. El imperativo moral de preservar la vida futura de la humanidad**

Por primera vez en la historia la humanidad amenaza la vida en la tierra y, con ello, su propia supervivencia como especie. Es esta la gran novedad a la que se ha de enfrentar la ética y es este inmenso poder de destrucción el que obliga a renovar y expandir los principios éticos.<sup>[14]</sup> Ya no se trata de medir y regular normativamente la relación del mal entre hombres, como venían haciendo las éticas antropocéntricas. Ahora el mal ha saltado de nivel: ya no sólo hemos de contemplarlo en la horizontalidad intersubjetiva humana, entre sujetos de igual dignidad, sino que el mal se ha extendido al resto de las especies vivas que con nosotros cohabitan y al conjunto de la biosfera. De ahí que, como sugiere Nel Rodríguez, la ética ecológica “no puede ser una ética que apele a la coerción o al deber. Nosotros creemos en

---

14 Vid. Jonas (1997), pp. 15-37.

aquellas éticas que promueven la virtud, no la obediencia por temor al castigo. Virtud de cuidar de uno mismo y al mismo tiempo del conjunto de los seres vivos que con nosotros habitan la tierra. Pues hoy ya no sólo hemos de ser guardianes de nuestro hermano, sino pastores de la creación entera.” (Rodríguez Rial, 2004: 251-252). En efecto, es ya la Tierra entera, la que necesita ser cuidada y preservada como el hogar común de todos los seres vivos presentes y futuros. No se trata de que el bien máximo a preservar sea la vida – Jonas no defiende un biocentrismo ético estricto – sino que ésta debe ser preservada para garantizar la supervivencia de la humanidad presente y de las generaciones de hombres y mujeres futuras sobre la Tierra,<sup>[15]</sup> pues para él el valor o bien máximo es la existencia de esta especie animal distinguida ontológicamente por su libertad y autonomía, por su grado de autoconsciencia y responsabilidad, es decir, su condición moral. Un aspecto relevante de su obra es precisamente el tránsito fundamentador que hace desde la ética a la metafísica, pasando por el paso intermedio de una fenomenología ontológica de la vida, con el fin de argumentar razones de por qué es un imperativo categórico el que la humanidad debe ser preservada en la tierra.<sup>[16]</sup> Al hombre no le está permitido apostar el futuro de la humanidad, poner en juego dicha existencia en razón de ningún otro bien o beneficio que pudiera alcanzar ahora o en el porvenir. Para él ninguna promesa de mundo mejor, ningún “meliorismo” futuro, ningún disfrute hedonista del presente, apurando todo lo que la tierra y la técnica puedan brindarnos, puede ser esgrimido si con ello se hipoteca el futuro de la humanidad:

Se llega así a la comprobación de que, entre las apuestas en juego, pese a toda su procedencia física, se halla una realidad metafísica, un absoluto que, por ser el bien más alto y más vulnerable encomendado a nuestra tutela, nos impone como primer deber su conservación.<sup>[17]</sup> (PR:75)

15 Creemos que es difícil caracterizar la ética de Jonas como una ética antropocéntrica *tout court* o como biocéntrica (hay lectores que lo sitúan en uno y otro lado), pues creemos que se mueve en una tensión filosófica entre ambas, fruto de poner como condición de posibilidad de la existencia humana la trama de la vida en su conjunto, aunque el bien o valor máximo a respetar sea el de la existencia de la humanidad, con lo cual parecería que, a la postre, su posición sería claramente antropocéntrica. Sin embargo, al ligar la existencia de la humanidad a la existencia o mantenimiento de la propia vida biológica creemos que vida y humanidad formarían dos elementos “conjugados” como la cara y la cruz de una misma realidad que no pueden ser independientes ni salvar a la una sin hacerlo con la otra.

16 Este tránsito fundamentador está muy bien tratado por Arcas Díaz (2007) en su excelente tesis doctoral; véase su capítulo Tercero: “De la ontología del viviente a la ética, sin renunciar a la metafísica” (pp. 53-105).

17 “Jetzt kommt es nur auf die Feststellung an, daß sich unter den Einsätzen im Spiel ein, bei aller physischen Herkunftigkeit, metaphysischer Tatbestand befindet, ein Absolutum, das als

Para Jonas es un *deber incondicional* – *‘eine unbedingte Pflicht* – (1982: 80) de la humanidad el preservar su propia existencia como tal: “Cabe hablar del derecho individual al suicidio; del derecho de la humanidad al suicidio, no.<sup>[18]</sup>” (2004: 80).

De ahí que no sean lícitos experimentos, ni juegos, ni apuestas tecno-biológicas o de cualquier otra naturaleza que pongan en riesgo la existencia presente o futura de la humanidad. Este imperativo funciona como un axioma de la ética jonasiana. Él mismo lo reconoce así:

El axioma ético del que este precepto recibe validez dice así: Nunca es lícito apostar, en las apuestas de la acción, la existencia o la esencia del hombre en su totalidad.<sup>[19]</sup> (*Ibidem*)

Conviene reparar en lo excepcional y raro de la última parte de dicho axioma: la que habla de la esencia del hombre en su totalidad. Para Jonas no sólo se trata de preservar la existencia de la humanidad, sino también su “esencia”, lo que introduce un matiz muy peculiar. Se trata también de que los experimentos biológicos de manipulación genética o inventos biomecánicos que puedan implantarse en el hombre, tanto en el presente como en el futuro, no cambien y alteren su esencia, que Jonas sitúa en la libertad, autonomía, piedad, sentido moral y responsabilidad. Esta última es a la que apela Jonas para preservar la esencia y existencia presente y futura de la humanidad: la responsabilidad presente es la que ha de garantizar la libertad futura, esto es, que el futuro permanezca abierto para las generaciones venideras. De ahí los imperativos que sienta en *El principio de responsabilidad*:

Obra de tal modo que los efectos de tu acción sean compatibles con la permanencia de una vida humana auténtica en la Tierra”; o expresado negativamente: “Obra de tal modo que los efectos de tu acción no sean destructivos para la futura posibilidad de esa vida”; o, simplemente: “No pongas en peligro las condiciones de la continuidad indefinida de la humanidad en la Tierra”; o,

---

höchstes und verletzliches Treugut uns die höchste Pflicht der Bewahrung auferlegt.” (Jonas, 1982: 74).

18 “Über das individuelle Recht zum Selbstmord läßt sich reden, über das Recht der Menschheit zum Selbstmord nicht.” (*Idem*: 80).

19 “Der ethische Grundsatz, von dem die Vorschrift ihre Gültigkeit bezieht, lauter also: Niemals darf Existenz oder Wesen das Menschen im Ganzen zum Einsatz in den Wetten des Handelns gemacht werden.” (*Idem*: 81).

formulado, una vez más positivamente: “Incluye en tu elección presente, como objeto también de tu querer, la futura integridad del hombre.”<sup>[20]</sup> (*Idem*: 40).

Se trata de no cerrar, con un abuso de las posibilidades del presente, las posibilidades del futuro, de no mancillar y destruir esa *sacra res* que el hombre es y tampoco su futura existencia:<sup>[21]</sup>

Lo paradójico de nuestra situación consiste en que el respeto perdido hemos de recobrarlo a través del estremecimiento; lo positivo, a través de lo negativo; el respeto a lo que el hombre fue y es, a través del estremecimiento retrospectivo ante lo que podría llegar a ser y ante la mirada que tal posibilidad clava sobre nosotros desde el futuro pensado de antemano. En la medida en que nos desvela algo «sagrado», es decir, algo que en ninguna circunstancia hay que violar (y esto es algo que puede aparecer a los ojos aun sin una religión positiva), el respeto nos impedirá mancillar el presente en aras del futuro, impedirá que pretendamos comprar éste al precio de aquél.<sup>[22]</sup> (*Idem*: 358).

Para ello, hemos de conjurar todo riesgo y toda acción que introduzca incertidumbre sobre la existencia futura del hombre en la tierra. En este sentido, Jonas invierte el sentido del principio cartesiano de la duda, haciendo un uso nuevo y de una extrema virtualidad de la duda:

Según Descartes, para comprobar lo indiscutiblemente cierto debemos equiparar todo lo que despierte alguna duda a lo manifiestamente falso. Aquí,

20 “Handle so, daß die Wirkungen deiner Handlung verträglich sind mit der Permanenz echten menschlichen Lebens auf Erden”; oder negative ausgedrückt: “Handle so, daß die Wirkungen deiner Handlung nicht zerstörerisch sind für die künftige Möglichkeit solchen Lebens”; oder einfach: “Gefährde nicht die Bedingungen für den indefiniten Fortbestand der Menschheit auf Erden”; oder, wieder positiv gewendet: “Schließe in deine gegenwärtige Wahl die zukünftige Integrität des Menschen als Mit-Gegenstand deines Wollens ein”. (*Idem*: 36).

21 “En la medida en que nos desvela algo «sagrado», es decir, algo que en ninguna circunstancia hay que violar (y esto es algo que puede aparecer a los ojos aun sin una religión positiva), el respeto nos impedirá mancillar el presente en aras del futuro, impedirá que pretendamos comprar éste al precio de aquél.” (*Idem*: 358). Texto alemán: “Die Ehrfurcht allein, indem sie uns ein “Heiliges”, das heißt unter keinen Umständen zu Verletzendes enthüllt (und das ist auch ohne positive Religion dem Auge erscheinbar) wird uns auch davor schützen, um der Zukunft willen die Gegenwart zu schänden, jene um den Preis dieser kaufen zu wollen.” (Jonas, 1982: 393).

22 “Das Paradoxe unserer Lage besteht darin, daß wir die verlorene Ehrfurcht vom Schaudern, das Positive vom vorgestellten Negativen zurückgewinnen müssen: die Ehrfurcht für das, was der Mensch war und ist, aus dem Zückschaudern vor dem, was er werden könnte und uns als diese Möglichkeit aus der vorgedachten Zukunft anstarrt. Die Ehrfurcht allein, indem sie uns ein “Heiliges”, das heißt unter keinen Umständen zu Verletzendes enthüllt (und das ist auch ohne positive Religion dem Auge erscheinbar) wird uns auch davor schützen, um der Zukunft willen die Gegenwart zu schänden, jene um den Preis dieser kaufen zu wollen.” (*Idem*: 392-393).

por el contrario, a efectos de la decisión, debemos tratar lo dudoso, pero posible –cuando es de un determinado tipo-, como si fuera cierto.<sup>[23]</sup> (*Idem*: 80)

Se trata de dar a los posibles desastres, de los cuales no cabe certeza sino más bien duda – decir, a lo que nos resulta dudoso, pero puede ser posible – la fuerza de la certeza. Y Jonas lo hace con una finalidad disuasoria: de que no caigamos en la tentación de apostar el futuro “infinito” de la humanidad, por un bien finito: el de un presente vivido en la opulencia o en un hedonismo irrestrictos y suicidas. Apostar por la nada (la desaparición de la entera humanidad) frente a todo, esto es, al ser y la existencia, es una pésima apuesta. Y es entre los extremos de una esperanzada utopía salvadora (que no es plenamente consciente de las amenazas que se cierren en el seno de la actual civilización tecnológica,<sup>[24]</sup> caso de Ernest Bloch y su obra *El principio Esperanza*) y de un pesimista desastre apocalíptico irremediable, que se sitúa Jonas, defendiendo criterios de *precaución* y de *responsabilidad ética*,<sup>[25]</sup> en una concepción anti-utópica del obrar humano y de la historia: el progreso indefinido no está asegurado, la idea moderna de la que la humanidad mejora a cada nuevo descubrimiento o invento es una falsa creencia que hace que aflojemos las clavijas de la prudencia.

Una falsa creencia que sólo podemos neutralizar y vencer a través de una representación imaginante del mal o de lo negativo que se incuba en la historia. Un mal que, sin hacerse todavía explícito y claro, amenaza nuestro futuro más inmediato y provoca, o debiera provocar en nosotros, un sentimiento de miedo o de *temor* que tiene notables virtualidades preven-

23 “Um das unzweifelhaft Wahre festzustellen, sollen wir nach Descartes alles irgendwie Bezweifelbare dem erwiesenen Falschen gleichstellen. Hier dagegen sollen wir umgekehrt das zwar Bezweifelbare aber Mögliche, wenn es von einer bestimmten Art ist, für Zwecke der Entscheidung wie Gewißheit behandeln.” (*Idem*: 81).

24 La crítica a la utopía es uno de los aspectos más relevantes de *El principio de responsabilidad*. Buena parte del capítulo quinto, en concreto los apartados V: “La utopía del “hombre auténtico” venidero” y VI “La utopía y la idea de progreso” y todo el capítulo VI, cuyo título es bien significativo: “La crítica de la utopía y la ética de la responsabilidad”, son pruebas suficientes de la importancia que Jonas daba a desmontar esa creencia utópica que él consideraba tan dañina para que, en los hombres y mujeres de nuestro tiempo, pudiese instalarse una “heurística del temor” y un sentido de la responsabilidad ante los desastres presentes y las amenazas que se cernían sobre el futuro de la humanidad.

25 Jean Greisch, traductor de esta obra de Jonas al francés y autor de un breve texto de “Presentation”, reconoce que *El principio de responsabilidad* debe no sólo la inspiración de su título a la obra de Bloch, sino que es contra éste que Jonas dirige todo su argumentario de la primera parte de *El principio de responsabilidad*: “Il faut d’ailleurs rappeler qu’ Ernest Bloch, dont la Principe Espérance non seulement forme le principal adversaire qui domine toute la dernière partie de cet ouvrage, mais qui a déjà contribué à forger le titre...” (1992 : 11).

tivas. *El principio de responsabilidad* se podría muy bien calificar o incluir en las llamadas “éticas del riesgo”, éticas propias de sociedades que se sienten bajo múltiples y difusas amenazadas o riesgos, como ha sugerido Ulrich Beck. La ética del riesgo de Jonas predica el deber de la *autolimitación* y del *autocontrol* ante las amenazas y riesgos que provocan las nuevas tecnologías. Es aquí cuando debe entrar en juego el llamado *PP*, al que luego nos referiremos con más detalle, en el que juega un papel central el sentimiento del *temor*.

### **3.2. La heurística del temor y la profética de la catástrofe**

La *heurística del temor* nos parece una de las ideas más originales de la obra de Jonas y que le distancia de las clásicas teorías de la “prudencia” (*phronesis*), de inspiración aristotélica. No se trata ya de esta vieja virtud, que era una sabiduría práctica, no teórica como lo era la *sophía*; una sabiduría o “habilidad” a la hora de saber comportarse y elegir la más correcta acción ante un hecho nuevo o una situación particular que sobreviniese en nuestra vida. Se trata más bien de la sabiduría propia, immanente al miedo y al temor. En esto Jonas se opone también a las filosofías clásicas sobre los sentimientos del miedo o del temor (*phobos*) que interpretaban a éste como una emoción patológica que oscurecía la conciencia, paralizaba la voluntad y perturbaba el ánimo. Es decir, para aquellas filosofías, el temor mermaba la capacidad reflexiva y volitiva del individuo, obstaculizando la buena deliberación, decisión y acción. En definitiva, impedía el ejercicio de la responsabilidad.

De ahí que uno de los aspectos más interesante del pensamiento de Jonas sea la rehabilitación cognitiva que hace del temor, frente a esta vieja tradición que le negaba dicho poder, convirtiéndolo en un aspecto nuclear de la nueva conciencia ecoética. El miedo/temor cumple una función heurística: nos descubre el bien a preservar a través de del sentimiento (de miedo/temor) que nos produce el mal imaginado. Aquí imaginación y sentimiento son las facultades que tienen poder cognitivo, no el intelecto. Representarnos imaginativamente los males futuros que se pueden derivar de nuestras acciones/invenções en el presente, hace movilizar nuestros sentimientos de miedo y temor ante las consecuencias de dichos males. Jonas afirma que los males son siempre más perceptibles, imaginables y experimentables que los bienes: “nos resulta más fácil el conocimiento del *malum* que el conocimiento del *bonum*; el primero es un conocimiento más

evidente, más apremiante, está menos expuesto a la diversidad de criterios y, sobre todo, no es algo buscado.<sup>[26]</sup> (2004: 65)

En efecto, parece que sabemos mucho antes lo que “no” queremos que lo que queremos. De ahí que Jonas afirme que la filosofía moral ha de consultar y hacer caso a nuestros miedos y temores que a nuestros deseos y apetencias, con el fin de averiguar qué es lo que realmente apreciamos o no. Y sabiendo que lo más temido es posible que no sea lo más digno de ser temido, como tampoco sea cierto que lo menos temido sea el mayor bien para nosotros; sabiendo que la *heurística del temor* no tiene la última palabra en la búsqueda del bien, debe tener la primera palabra en la evitación del mal, en una “ética orientada al futuro”, cuyo primer deber es “procurar la representación de los efectos remotos” de nuestras acciones, tal como reza el título del apartado I.4. del capítulo segundo de *El principio de responsabilidad*.<sup>[27]</sup>

El segundo deber que pone Jonas es el de crear en nosotros el sentimiento de temor a partir de la afección que en nuestra conciencia debe producir la representación imaginante que nos hemos hecho de los males o desgracias futuras que se pueden derivar de nuestros presentes o posibles actos:

Así, pues, aquí no puede tratarse, como en Hobbes, de un temor de carácter patológico” – para decirlo con Kant-, que nos asalta caprichosamente antes de que su objeto se presente, sino de un temor de carácter espiritual, que, como algo propio de nuestra actitud, es obra nuestra. La adopción de esa actitud – esto es, la preparación para la disposición a *dejarse* afectar por una felicidad o por una desgracia solamente representadas de las generaciones venideras – es, por tanto, el segundo deber “preliminar” de la ética aquí buscada, tras el primero de llegar a pensar así.<sup>[28]</sup> (*Idem*: 67)

26 “Denn so ist es nun einmal mit uns bestellt: die Erkennung des *malum* ist uns unendlich leichter als die des *bonum*; sie ist unmittelbarer, zwingender, viel weniger Meinungsverschiedenheiten ausgesetzt und vor allen ungesucht” (1982: 63).

27 El título es el siguiente: “El “primer deber” de la ética orientada al futuro: procurar la representación de los efectos remotos”.

28 “Es kann sich hier also nicht, wie bei Hobbes, um Furcht von der (mit Kant zu reden) “pathologischen” Art handeln, die uns vor ihrem Gegenstand eigenmächtig befällt, sondern um eine Furcht geistiger Art, die als Sache einer Haltung unser eigenes Werk ist. Die Einnahme dieser Haltung, das heißt die Selbstbereitung zu der Bereitschaft, sich vom erst gedachten Heil und Unheil kommender Geschlechter affizieren zu lassen, ist also die zweite “einleitende” Pflicht der gesuchten Ethik, nach der ersten, es zu einen solchen Denken erts einmal zu bringen.” (*Idem*: 65).



La *heurística del temor* se hermana en Jonas con lo que pudiéramos llamar una *profética de la catástrofe*.<sup>[29]</sup> Conviene no olvidar la naturaleza judía de nuestro pensador y el profundo conocimiento que de la tradición religiosa judaica había adquirido con su maestro Bultmann. Hemos apreciado en la obra de Jonas un talante y sentidos proféticos: también los profetas advertían de las catástrofes que sobrevendrían al pueblo elegido si no cambiaban y corregían sus comportamientos. Creemos que es en esta tradición en la que cabe comprender el establecimiento que hace de un nuevo principio práctico según el cual merecen mayor credibilidad las profecías catastrofistas que aquéllas que anuncian futuros más halagüeños: “Planteándolo de forma elemental, se trata del precepto de que hay que dar *mayor crédito a las profecías catastrofistas que a las optimistas*.<sup>[30]</sup>” (*Idem*: 71)

Las razones que esgrime para sostener semejante precepto son varias. La primera es que hay que conceder mayor peso a la amenaza (de males) que a la promesa (de bienes); la segunda es que la aceleración de las innovaciones tecnológicas, su inercia y el dinamismo acumulativo que han alcanzado, no dejan ya tiempo para que se auto-regulen a sí mismas, por lo que “las correcciones – afirma Jonas – resultan cada vez más difíciles y la libertad de hacerlas es cada vez menor. Esto refuerza el deber de aquella vigilancia de los comienzos, que otorga a las posibilidades catastróficas serias y suficientemente fundadas – diferentes a las meras fantasías pesimistas – la prevalencia sobre las esperanzas, aunque éstas no estén peor fundadas.” (*Idem*: 73)<sup>[31]</sup>.

## 4. El Principio de precaución o Vorsorgeprinzip

### 4.1. Una reflexión ilustrativa: el ejemplo de “cave canem”

Se trata de lo que Jonas llama “*das Gebot der Bedächtigkeit*” (1982: 71) o “mandato de cautela” (2004: 72) o de cuidado (otro modo terminológico de hacer referencia al *Vorsorgeprinzip* o “principio del precaución”),<sup>[32]</sup> her-

29 Debemos esta expresión a Nel Rodríguez Rial.

30 “Es ist die Vorschrift, primitiv gesagt, daß der *Unheilspropheteiung mehr Gehör zu geben ist als der Heilspropheteiung*.” (*Idem*: 70).

31 “(...) die Korrekturen immer schwieriger, die Freiheit dazu immer geringer werden. Das verstärkt die Pflicht zu jener Wachsamkeit über die Anfänge, die den ernsthaft genug begründeten (von bloßen Furchtphantasien verschiedenen) Unheilmöglichkeiten einen Vorrang über die –sei es selbst nicht schlechter begründeten– Hoffnungen einräumt.” (1982: 72).

32 “Na súa formulación explícita, o principio apareceu primeiro no campo da protección do ambiente e da xestión dos recursos naturais, en particular na xestión dos medios mariños, como

mano de la *heurística del temor*. Recordemos: la figuración imaginante de la/s posible/s catástrofe/s ha de preceder al sentimiento del temor.<sup>[33]</sup> Y esta figuración o anticipación imaginante-emocional de un mal o males futuros tienen una virtualidad que dijimos cognitiva, cuyo saber no es probatorio (no cabe la certeza de algo que todavía no ha ocurrido), pero sí que podemos decir que es un saber-sentimiento premonitorio, anticipatorio de aquello que no habiendo todavía ocurrido, puede ocurrir. Precaverse ante un mal posible, es no sólo un bien, sino una responsabilidad moral. Si nuestras acciones actuales aparecen preñadas de riesgos, sería de locos irresponsables no tomar cautelas y controles racionales respecto de sus posibles consecuencias. Es posible que Jonas esté aquí siendo un alumno aventajado de su maestro Heidegger, y esté aplicando de un modo muy personal el concepto de *Sorge* (“cuidado”) a esta ética de la responsabilidad y de la precaución. En la actual situación a la que nos ha llevado el desarrollo de la técnica sólo cabe preservar el futuro de la humanidad a partir de una actitud, no de angustia (*Angst*), como sugería su maestro, sino del temor (*Furcht*) y la preocupación.

La ética de la responsabilidad de Jonas es, a su vez, una ética de la *precaución* o del *cuidado*.<sup>[34]</sup> Hemos de recordar aquí que “cuidado” no hace referencia tanto a “prestar cuidados”: “asistir”, “guardar”, “mimar” (que también será un sentido que aparezca en la ética jonasiana de la responsabilidad, como veremos más adelante) sino más bien a “prestar atención”, esto es, a “ser receloso”, a “tener preocupación o precaución”, a “tener temor”. La misma palabra “pre-caución” está compuesta del prefijo “pre”, procedente del latino “*prae*” y “*caución*”, que en su primera acepción en el diccionario

---

testemuña o debate habido durante unha década no *Marine Pollution Bulletin*. Isto ten que ver con que o ambiente é un dos campos nos que as incertezas seguen a ser máis importantes e máis numerosas, ao resistir aos procedementos científicos polo feito mesmo da complexidade das interaccións en xogo e do horizonte a longo prazo, que limitan o alcance dos procedementos experimentais.

As primeiras formulacións explícitas do principio como principio de política pública foron adoptadas en Alemaña, ao final dos anos sesenta, co nome de “*Vorsorgeprinzip*” (Cfr. Hottois y Missa, 2005: 701).

Para una reflexión honda sobre “el principio de precaución” vid. Missa y Zaccai (eds) (2000).

33 Por cierto, Jonas revaloriza a partir de aquí el valor heurístico todas las narraciones de la “ciencia ficción”, que nos ayudan a anticipar fictivamente un futuro que, en muchas de ellas, aparece como catastrófico y posible: “La parte más seria de la ciencia ficción” se basa precisamente en la realización de este tipo de experimentos mentales bien documentados, a cuyos resultados plásticos les puede corresponder la aquí mentada función heurística. (Véase, por ejemplo, *Un mundo feliz*, de A. Huxley.)” (2004: 69).

34 Muy recomendable nos parece la lectura del trabajo de François Guery (2012), para entender este “quantum” de “cuidado” que porta el *PP*.

recoge el sentido de “prevención” o “cautela”. Es, pues una palabra castellana relacionada directamente con las latinas “cautus” (“cauto”) y “cautela” (“cautela”), y más directamente con el verbo “praecaveo- /-ere”: “tomar precauciones”, “precaverse”, “guardarse”, “ser cauto”, “tener cautela”, “prestar atención”, “desconfiar de”.

Para tenerlo todavía más claro: recordemos la famosa inscripción latina que se encontraba a la entrada de algunas casa romanas: “*cave canem*”, “¡cuidado con el perro!”. Se trata de precaverse de la posible, futura amenaza del perro. Aquí, como en el caso de las amenazas que se ciernen sobre el futuro más o menos inmediato de la humanidad, el peligro es pre-sentido, no conocido. No sabemos si el perro es pequeño, viejo y desdentado o un animal feroz y fuerte que puede desjarretar nuestro cuerpo. No hay conocimiento cierto, pero ante la duda mejor es prevenir ahora, que lamentar luego. El peligro se nos presenta, como ya dijimos antes, como la representación de una posibilidad negativa para nosotros (imaginamos los destrozos que puede hacer sobre nuestro cuerpo), la cual va por lo general acompañada del sentimiento de temor o miedo, mayor o menor en función de cómo nos lo representemos o de los indicios previos que podamos tener sobre el ser y poder del canino (ladridos graves, grande sombra sobre el césped, fuertes ruidos de las cadenas tras los setos...). De igual modo, podemos imaginar el mal y llegar a sentir temor respecto de las catástrofes que nos acechan tras el “seto” de tal o cual invención, decisión o actuación. Aquí, obrar en consecuencia del peligro y con responsabilidad es tomar la precaución misma. Siempre que hay “peligro” éste estimula a una acción “urgente” de precaución: se trata de obrar o precaverse “antes” de que la amenaza se haga patente y cierta. Obrar aquí es “abstenerse” de que el peligro se actualice: *la precaución es la acción responsable* que demanda la situación de peligro. Y la ejecutamos en un clima cognitivo, en la mayoría de las amenazas a las que nos enfrentamos, con un alto grado de ignorancia e incertidumbre sobre la naturaleza, alcance la gravedad de la amenaza o catástrofe, tal como nos ocurre con el perro.

Cuanto más oscura y alejada en el futuro esté la respuesta mayor será la incertidumbre y, por ello, más debemos extremar la precaución y la responsabilidad, haciéndose también necesaria una más aguda *heurística* del temor. Un temor, que es más bien respeto y cuidado que angustia, que se convierte en el primer deber, al que entonces – y no antes – puede acompañar *la esperanza* de poder soslayar el mal previsto. Con ello, no se trata de alcanzar metas utópicas de paraísos perdidos y prometidos de nuevo por ideologías políticas redentoras, sino de cumplir la humilde, pero cada

vez más difícil de cumplir, exigencia de respetar la herencia recibida, de no dilapidar o envenenar el legado natural de vida que hemos de dejar a nuestros descendientes,<sup>[35]</sup> de evitar también la degradación de la “imagen fiel” o esencia de la humanidad, puesta en peligro por invenciones genómicas y biomédicas, así como por una civilización que “depotencia” las virtudes de la subjetividad humana.<sup>[36]</sup>

#### 4.2. La necesidad de una conciencia ecoética intergeneracional e interregional

Segundo, se trata de promover una nueva conciencia histórica dado que la responsabilidad ya no es solo con las generaciones presentes sino con las generaciones futuras. En definitiva, la nueva ética rompe las costuras de la vieja ética antropocéntrica, y demanda una conciencia moral más expandida en el espacio y en el tiempo, que obre bajo el principio de solidaridad *intergeneracional* y de solidaridad *interregional*, pues vivimos en un mundo globalizado económica y socialmente, y las actuaciones en una región determinada del planeta influyen en los equilibrios o desequilibrios en cualquier otro espacio del mismo. Una solidaridad que debe ser, pues, vertical, en el sentido del tiempo, intergeneracional, pero también horizontal, en el sentido del espacio y de la solidaridad con los hombres, mujeres y niños que viven en las innumerables “periferias” o “banlieus” del planeta.

En ambos sentidos es una ética novedosa y que demanda nuevas virtudes, nuevas actitudes, nuevos valores y nuevos comportamientos y acciones, no solo con el hombre sino con el resto de las especies y la vida en su conjunto, con todo el sistema medioambiental, con el sistema biótico. De ahí que las nuevas virtudes y actitudes fundamentalmente deban tener relación con el cuidado y la precaución. Vaya a donde vaya, el ser humano va a tener que cuidar del cosmos. Está llamado a no ensuciar, a no explotar

35 Una obra complementaria y en extremo útil para entender mejor los fundamentos filosófico-metafísicos de la ética jonasiana y de *El principio de responsabilidad* es su obra publicada en 1994 bajo el título *Das Prinzip Leben. Ansätze zu einer philosophischen Biologie*. Presenta una concepción filosófica del mundo “orgánico” según la cual éste aparece como fundamento o condición de posibilidad de “lo espiritual”, tratando de elaborar un pensamiento que supere el viejo dualismo de materia y espíritu.

36 De obligada lectura para entender esta amenaza de “depotenciación” de la vida humana es su obra *Poder o impotencia de la subjetividad* (publicada inicialmente bajo el título *Mach oder Ohnmacht der Subjektivität*). Aunque eran textos pensados para formar parte de su obra *principes*, *El principio de responsabilidad*, de ahí el alto valor que tienen para comprender aspectos relevantes (como los de la unidad psicofísica, la crítica al determinismo naturalista, etc.) que, en dicha obra, no aparecen tan extensamente tratados como aquí.

el universo, a no socavar los fundamentos vitales de su existencia y de los seres vivos que con él están o estén, porque ya dependen y dependerán seguramente de él. Por tanto, se trata de cuidar tanto de lo animado como de lo inanimado. Lo animado incluye una nueva conciencia humanitaria, pues la crisis ecológica genera continuas crisis humanitarias.

En definitiva, la nueva ética rompe las costuras de la vieja ética antropocéntrica, y demanda una conciencia regida por el principio de solidaridad *intergeneracional* y por el principio de solidaridad *intergeográfica*. Una solidaridad que debe ser vertical, en el sentido del tiempo, intergeneracional, pero también horizontal, en el sentido del espacio. Hablamos de una conciencia humanitaria, de una conciencia social que tiene que formar parte de la conciencia ecológica, de una ecoética, de una ética planetaria. Ética ligada a la Tierra, que es el fundamento de la existencia.

*El principio de responsabilidad* lleva aparejado, pues, nuevas ideas, nuevos deseos, nuevas obligaciones: entre ellas, exige desaprender, realizar una nueva higiene mental y tener nuevos comportamientos compatibles con los índices de sostenibilidad de la Tierra. *El principio de responsabilidad* no solo compete a la voluntad, y por tanto a la acción, sino que también exige una nueva forma de pensar, de desear, y de sentir: la empatía cósmica, la empatía con los otros y con los seres vivos. La teoría de Jonas, en cuanto una ética del sentimiento, del temor y de la responsabilidad, es distinta – no nos atrevemos a decir “beligerante” – con las éticas comunicativas de la deliberación y decisión de Habermas y de Karl-Otto Apel. Las éticas comunicativas son éticas más inclinadas al ejercicio del entendimiento; confían en la comunicación entre sujetos racionales, en el consenso. Son éticas más limitadas, pues son estrictamente antropocéntricas. Estas son éticas aún de la intersubjetividad humana, mientras que las del sentimiento son éticas de la intersubjetividad animal y que, incluso, extienden su responsabilidad y empatía con toda la cadena de seres vivos presentes y futuros.

Una ética que precisa de una mutación existencial, de una respuesta activa, de una toma de conciencia *terráquea* ante la crisis ecológica, para determinar un rumbo adecuado, más allá de aquellas ideologías ecologistas que puedan obrar con buenas intenciones o blandamente compasivas (¡se trata de hacer justicia, antes que caridad!) o de las concepciones éticas reductoramente antropocéntricas. Se trata de la aventura creadora de la experiencia humana que debe ser acompañada con el desarrollo de nuevos conceptos, perceptos y afectos, esto es, de una nueva forma de pensar, una nueva forma de ver la vida y una nueva forma de sentir que pudiéramos cifrar en una empatía cósmica. Una ecoética que demanda nuevas virtudes,

valores, acciones, una nueva conciencia histórica y, como dice Guattari, una nueva ecología mental.<sup>[37]</sup> Ecología mental que supone renovar nuestras ideas políticas: una descontaminación ideológica y libidinal en el sentido de los deseos, con todo el problema del consumo y su colonización de nuestro imaginario, con las falsas imágenes de felicidad que la propaganda y el marketing difunden *urbi et orbi*. Una ecología mental que está relacionada con el cambio de nuestras ideas de *eudaimonía*, de vida feliz. Pues la crisis no es sólo de la biosfera sino también crisis de la sociabilidad y de la subjetividad contemporánea. Como de sobra es sabido, lo que propone Guattari es una ecosofía basada en tres pilares: una ecología social, una ecología mental y una *ecología maquinaica*. La primera en la promoción práctica de *un eros de grupo*; la segunda basada en la concepción de la creatividad positiva de la naturaleza y de nuestra especie, la que ha de sustentar nuevas maneras de sentir, de ver el mundo; y, en la tercera, el fomento técnico y artístico de la reparación y reactivación de la vida terrestre. Si nos hemos atrevido a mencionar aquí a Guattari es porque creemos que, en su pequeña obrita, puede esbozarse un mapa de análisis y un plan de actuación que completen los análisis jonsonianos e indiquen un posible tipo de actuaciones.

### 4.3. Los retos filosófico-jurídicos a los que se enfrenta el principio de precaución

Como venimos, señalando, la preocupación por el entorno y su equilibrio con la acción humana, sumada a las circunstancias sociopolíticas y ambientales, ha cristalizado en el *PP*. Por su aplicación cuasi-ilimitada y su comprensión más común, este principio requirió de una sistematización, tanto filosófica como también jurídica que lo ha ido diferenciando de su acepción trivial y lo ha ido también fundamentando en, cada vez, más sólidas bases conceptuales. De todas maneras el *PP* siempre ha estado ligado, desde su principio, a prácticas conservacionistas del medioambiente, en los distintos contextos humanos, sociales, económicos, políticos y jurídicos

37 Como se sabe, esta nueva "ecología mental" debe ser solidaria de una nueva "ecología social", pues sólo así se podrán establecer prácticas que renueven y emancipen la subjetividad, los lazos de la vida comunal, la relación estética y ética respecto de la naturaleza (la nueva "ecología medioambiental"); tres nuevas ecologías que permitan un proceso permanente de re-singularización de las subjetividades que Guattari califica de "hétérogèneses": "En conclusion, les trois écologies devraient être conçues, d'un même tenant, comme relevant d'une commune discipline ético-esthétique et comme distinctes les unes des autres du point de vue des pratiques que les caractérisent. Leurs registres relèvent de ce que j'ai appelé une *hétérogènesis*, c'est-à-dire de processus continu de re-singularisation." (1989: 72).

contemporáneos; prácticas tendentes a propiciar un desarrollo sostenible y solidario dentro de una nueva relación responsable del hombre con la biosfera, la tecnociencia y la socioesfera. Estamos de acuerdo con Bourg y Schlegel cuando afirman que “Junto con la ecología industrial y la democracia participativa, el *PP* es una pieza maestra del establecimiento del desarrollo duradero” (Bourg e Schlegel, 2004: 164).

Pero cabe, como hemos sugerido, la trivialización del *PP* y su desvirtuación semántica, que suele provocar cierta confusión con el catastrofismo y un precaucionismo irracional, versiones que a veces suelen ir acompañadas de ocultas finalidades manipuladoras. Pero en su sentido cabal, esta categoría de “precaución” se liga a una nueva idea de comportamiento humano en su relación de equilibrio y sostenibilidad con el entorno. Sus fundamentos teóricos sirven de impulso a su dimensión activa, pragmática; fundamentos teóricos que deben ayudar a definir y regular los límites de la incertidumbre y del riesgo mediante nuevas modalidades de computo temporal de los efectos de las acciones humanas y de un concepto alternativo de “racionalidad responsable”, capaz de abordar el futuro y sus riesgos con el concurso de la ética y de la acción política.

En origen, las experiencias que promovieron la implementación del *PP* en el ámbito de las decisiones políticas y del ordenamiento jurídico fueron del tipo de la bomba nuclear, la manipulación genética, las “vacas locas” o Chernobil, pero su contexto intelectual, el que propiciará la idea de precaución, se halla en la ética del *Principio de responsabilidad* de Jonas. Dicha ética incorpora la cuestión de la valoración de las consecuencias y de los derechos de las generaciones futuras. El imperativo “actúa de tal manera que los efectos de tu acción sean compatibles con la permanencia de la vida humana auténtica sobre la Tierra” no es contrario a la idea de desarrollo ni a la del progreso socio-económico de la humanidad en su conjunto; sí lo es respecto a la idea habitual de un progreso sin control racional y sobre todo sin estar ligado a fines morales; sí lo es respecto a la idea de un crecimiento económico y tecnológico indefinidos e irrestrictos, y a la idea de que todo avance tecnológico y todo crecimiento de la economía supone, *ipso facto*, un desarrollo social y unos beneficio económicos que se distribuyen equitativamente por el conjunto de la sociedad.

Esta idea de no igualdad entre progreso/crecimiento y desarrollo deberá hacer del *PP* un axioma de gestión sostenible futura tanto de la producción y uso tecnológicos, como de las actividades económicas productivas y de consumo. La idea de precaución no significará una abstención irrestricta, sino la gestión activa y responsable del riesgo: asumir que el conocimiento

humano sobre las consecuencias de nuestras acciones suele ser incierto, débil e incompleto, y que actuar en contextos de incertidumbre o ignorancia obliga a extremar la precaución para evitar posibles males mayores.

El principio presupone y fomenta virtudes privadas y públicas (políticas) como la responsabilidad, el respeto, la prevención, la obligación de saber e informar y la obligación de compartir el poder, es decir: las deliberaciones, decisiones y acciones sobre los asuntos públicos. Pero como principio en ciernes, esta idea se puede prestar a tergiversaciones y utilizaciones oportunistas que generan su descrédito. Así sucede con la ideología denominada “precaucionismo”, resultado de un neopopulismo refractario al interés general. Y también con el “catastrofismo”, diferenciable de una equilibrada y razonada ponderación de los riesgos. Tanto el catastrofismo como el precaucionismo extremistas e irracionales adulteran el sentido recto del *PP*, inadecuadamente reformulado en aras de intereses ajenos a su propia coherencia científica y social, causantes de un espejismo colectivo de graves consecuencias.<sup>[38]</sup>

El *PP* no es lo mismo que la prevención; ésta es posible cuando se conocen con certeza los riesgos. Pero hablamos de precaución cuando éstos no se conocen o son inciertos. El principio tampoco pretende anular todos los riesgos, aunque sí la efectiva reducción de los mismos. Ni siquiera se trata de que la precaución invierta “la carga de la prueba.”<sup>[39]”</sup>

En definitiva, la precaución ni supone una evaluación negativa de la tecnociencia, ni tampoco es una restricción a la investigación; lo que sí que exige es una clara conciencia de la responsabilidad en todas las fases del proceso tecnocientífico y productivo.<sup>[40]</sup>

Pero, ante la confusión, se puede proponer una categoría intermedia, el *espíritu de precaución*, denominación provisional para un concepto que requiere ser madurado hasta alcanzar carácter sistemático y superar la

38 Para un buen análisis de ambas posiciones, véase los trabajos de Gérald Bronner (2012) y de Olivier Godard (2013).

39 Que se exija „la prueba de la inocuidad de un producto para ponerlo en el mercado. Si una prueba así fuera posible, respondería a una especie de lógica de la prevención absoluta, basada ya no en la incertidumbre de la nocividad, sino en la de la inocuidad.“ (Bourg y Schelegel, *Op. cit.*, p.147).

40 Conciencia que ha llegado a la misma ciencia: el “Programa de acción en pro de la ciencia (marco general de acción)” fue aprobado en la Conferencia Mundial sobre la Ciencia (1999). Y ello vino precedido de la declaración de Wingspread de 1998 donde un conocido grupo internacional de investigadores definió y fomentó el concepto. Otras iniciativas serán los libros colectivos: *Protecting Public Health and Environment* y *Towards a Science of Care and Foresight* o el conocido estudio *Late Lessons from Early Warnings: the precautionary Principle 1896-2000* de la Agencia Europea de Medio Ambiente. (Vid. Riechmann, y Tickner, 2002: 18-19).



fase lógica y normativa, lo que obedece a la urgencia de las preocupaciones ecológicas. Sin duda su formulación filosófica deberá desprenderse de esos condicionantes prácticos inmediatos para alcanzar una esfera metafísica autosuficiente en sí misma y situada en la historia de la filosofía con la ayuda del legado de algunos de los principales pensadores de la cultura occidental, tales como Spinoza, Bergson, Nietzsche, Heidegger o el propio Jonas.

El *PP* resulta una actitud cívica y social con la que regir las obligaciones de individuos y empresas, pero sobre todo es un principio que debe regir una ética de las políticas públicas con el objetivo de lograr una sociedad sostenible. La aplicación práctica de esta doctrina debe sobreponerse al descrédito venido de las connivencias que existen entre empresas, poderes políticos, comités científicos de asesoramiento e incluso poderes judiciales, nacionales e internacionales, que a menudo son excesivamente condescendientes con los delitos medioambientales. Por el contrario, su aplicación debe sustraerse a todo propósito manipulador de la opinión pública por parte de las administraciones públicas y empresas privadas (el caso de la propaganda “verde” de ENCE-Pontevedra en los medios de comunicación es un claro ejemplo de manipulación informativa) para fundamentarse en informaciones contrastadas y veraces, en disposiciones normativas no sólo democráticas y legítimas, sino efectivas y cuyo incumplimiento lleve aparejadas sanciones económicas y administrativas acordes a los posibles riesgos y daños.

Por esta razón, frente a los defectos de una desnaturalizada democracia de opinión, se requieren procedimientos legislativos y administrativos adecuados, al mismo tiempo que una real democracia participativa, a fin de que los propios ciudadanos que se puedan ver afectados puedan deliberar y decidir sobre la conveniencia o no de determinadas acciones, productos o decisiones políticas. En nuestro entorno europeo ha sido Francia la que ha llevado a su ordenamiento jurídico el *PP*. La Ley nº 95-101 de 2 de febrero de 1995, conocida como “Ley Barnier”, por ser éste el nombre del ministro que la promovió, es una ley, como su mismo título indica, “Loi relative au renforcement de la protection de l’environnement” que tiene que ver con medidas que refuercen la protección medioambiental. En su artículo primero se proclama que la preservación y cuidado del patrimonio natural de la nación deben regirse por una serie de principios, el primero de los cuales es precisamente el *PP*:

El *principio de precaución*, según el cual la ausencia de certezas, teniendo en cuenta los conocimientos científicos y técnicos del momento, no debe retrasar la adopción de medidas efectivas y proporcionadas tendentes a prevenir un riesgo de daños graves e irreversibles en el medioambiente a un costo económico aceptable.<sup>[41]</sup>

Años más tarde, la “*Charte de l’environnement*” aprobada por el Congreso reunido en Versalles el 28 de febrero de 2005, e inscrita en el preámbulo de Constitución, vuelve a recoger en su artículo 5 el *PP*, aunque ahora en una redacción diferente, más precisa y que compromete a los poderes públicos con la obligación de realizar evaluaciones de riesgos y actuaciones efectivas que frenen los posibles daños:

Quando la realización de un daño, bien que incierto en el estado de los conocimientos científicos, pudiera afectar de manera grave e irreversible al medioambiente, las autoridades públicas vigilarán, por aplicación del *principio de precaución*, y en sus ámbitos de atribución, a la puesta en práctica de procedimientos de evaluación de riesgos y a la adopción de medidas provisionales y proporcionadas a fin de parar la realización del daño.<sup>[42]</sup>

Este reconocimiento por parte del Congreso galo del *PP* vino precedido de un previo debate y estudio en ámbitos del derecho internacional. La primera actuación en este sentido tuvo lugar con la Declaración de las dos primeras conferencias sobre la Protección del Mar del Norte, en 1984 y 1987 respectivamente. Si bien el desarrollo político-jurídico del concepto ha merecido su impulso más importante con el “Principio 15” de la declaración de los Países reunidos en la Cumbre de la Tierra en Río de Janeiro (junio de 1992), haciendo referencia a un *enfoque preventivo*. Pero los más primitivos precedentes del término (*Vorsorgeprinzip*) los encontramos en la Ley contra la contaminación atmosférica de 1974 de la República Federal Alemana. Después hemos de trasladarnos a 1987, donde se piden „medi-

41 El Texto original de la ley dice así: “le principe de précaution, selon lequel l’absence de certitudes, compte tenu des connaissances scientifiques et techniques du moment, ne doit pas retarder l’adoption de mesures effectives et proportionnées visant à prévenir un risque de dommages graves et irréversibles à l’environnement à un coût économiquement acceptable”.

42 „Lorsque la réalisation d’un dommage, bien qu’incertaine en l’état des connaissances scientifiques, pourrait affecter de manière grave et irréversible l’environnement, les autorités publiques veilleront, par application du principe de précaution, et dans leurs domaines d’attribution, à la mise en œuvre de procédures d’évaluation des risques et à l’adoption de mesures provisoires et proportionnées afin de parer à la réalisation du dommage.” Loi constitutionnelle n° 2005-205 du 1<sup>er</sup> mars 2005 relative à la Charte de l’environnement (JORF n°0051 du 2 mars 2005 page 3697).

das precautorias“ en el Protocolo de Montreal sobre sustancias que debilitan la capa de ozono. En 1990 se emplea propiamente el término *Principio de precaución* en la Tercera Conferencia Internacional sobre protección del Mar del Norte de 1990. Lo mismo que en la Declaración ministerial de Bergen sobre Desarrollo Sustentable en región de la CEE, del mismo año. Asimismo se ha promovido la precaución en la Convención marco sobre cambio climático de 1992; en los Tratados de Maastricht (1992) y Ámsterdam (1994) por los que se constituye la Comunidad Europea; en el Consejo sobre Desarrollo Sustentable de la presidencia de EE UU (1996); en el Protocolo de Cartagena sobre seguridad de las biotecnologías del Convenio sobre biodiversidad (2000); o en el Convenio de Estocolmo para la eliminación de contaminantes orgánicos persistentes (2001).<sup>[43]</sup>

Sin embargo, el nivel de generalidad de las formulaciones desarrolladas en los anteriores compromisos, así como la dificultad en su aplicación, no garantizan que el principio sea una guía final para tomar decisiones concretas, pues no impiden la utilización del principio para justificar lo contrario: como cuando se identifica el *PP* con el desarrollo sostenible. El sector industrial ha visto razonable una versión moderada del principio y ha incorporado también la terminología de “lo sostenible” a sus discursos, en algunos casos con una efectiva y sincera filosofía y ética de empresa, en la mayoría como una estrategia de marketing o de ocultamiento de políticas empresariales contrarias al principio. Tal vez a medio camino entre ese extremo y lo que demandan organizaciones como Greenpeace están los criterios de la Comunicación de la Comisión Europea sobre el *PP* COM (2001).<sup>[44]</sup>

El *PP*, más allá de catastrofismos o precaucionismos extremistas e irracionales, vemos que dice relación directa con la idea de riesgo posible. Pero la evaluación del riesgo no es sólo un asunto técnico sino una cuestión política: las evaluaciones del riesgo son diferentes en función de quienes hace tal evaluación y quién soporta el riesgo; lo estamos viendo en el caso

43 Para esta enumeración nos dejamos guiar por. J. Riechmann. y J. Tickner, *Op. cit.*, pp. 10-14.

44 Estos son: Proporcionalidad (“Las medidas (...) no deben ser desproporcionadas con respecto al nivel deseado de protección, y no deben perseguir el riesgo cero”), no discriminación (“Las situaciones comparables no deben tratarse de manera diferente y (...) las situaciones diferentes no deben tratarse de la misma forma, a menos que existan razones objetivas para hacerlo”), consistencia (“La naturaleza y extensión de las medidas (...) deben ser comparables con las ya adoptadas en áreas equivalentes donde los datos científicos estén disponibles”), examen de los costes y beneficios de actuar y de no actuar y examen continuo de los desarrollos científicos (“Las medidas deben ser de naturaleza provisional, revisables cuando estén disponibles mejores datos científicos”) (*Idem*, pp. 15-17).

del accidente de tren ocurrido el 24 de julio de este año 2012 a las afueras de Santiago de Compostela, una catástrofe que creemos ilustra muy bien la necesidad de haber implantado (cosa que no se ha hecho) en la jurisprudencia española el *PP*, y la obligatoriedad de las autoridades políticas y administrativas de su aplicación. En estos asuntos, pensemos por ejemplo en las instalaciones nucleares, las deliberaciones y decisiones debieran correr no sólo a cargo de los expertos y políticos, sino también de los directamente afectados y de una representación de la sociedad civil en general.

Ante los problemas que amenazan la existencia humana surge la necesidad de un nuevo tipo de prudencia que no se corresponde ni con la *phronesis* clásica, ni con el cálculo de probabilidades. Pero el *PP* puede no alcanzar su efectiva utilidad cuando quede a expensas de la interpretación política de lo que significa o no “*un coût économiquement acceptable*”, como dictamina la Ley Barnier. Dicha salvedad parece una argucia legislativa para que los responsables políticos se vea eximidos de aplicar el *PP*.<sup>[45]</sup>

Superar estas limitaciones ha de venir de una sociedad políticamente organizada y éticamente responsable, combinando los puntos de vista moral y político para definir las relaciones entre el conocimiento, los riesgos y la acción. Porque decíamos que la palabra más a tener en cuenta debe venir de aquéllos que son objeto de tal riesgo, lo que significa ahondar en la democracia sobre la base de las virtudes comentadas: la obligación de saber e informar y la obligación de compartir con la ciudadanía afectada el poder de deliberación y decisión.

## Conclusión

Por un lado, el progreso tecnológico ha revelado que la amenaza va unida a sus promesas de una vida futura mejor. Por otro, tal progreso ha abierto un frente de hostilidad con la vida en la tierra y un reto interno para el hombre que afecta a la permanencia de su propia naturaleza. Y la tradicional sabiduría no tiene respuestas para ello, así como tampoco las anteriores éticas, dedicadas a la relación entre iguales (antropocéntricas), resultando absolutamente incapaces de fundamentar y arbitrar una normatividad de las relaciones hombre-naturaleza.

---

45 ¿Ha sido precisamente esto lo ocurrido con la no aplicación de los sistemas de seguridad más fiables, pero también más costosos, en el tramo de la vía en donde ocurrió el accidente de Santiago?

Así se impone la llamada a la asunción de un sentido de la responsabilidad por parte de los diferentes agentes sociales como son los teóricos, los científicos y, sobre todo, los poderes públicos. La gran novedad a la que se debe enfrentar la ética es que toda la Tierra está amenazada y, por tanto, también el ser humano. Esto obliga a expandir los principios éticos: la responsabilidad presente es la que ha de garantizar la libertad futura, esto es, que el futuro permanezca abierto para las generaciones venideras. De ahí los imperativos que sienta en *El principio de responsabilidad*.

Contra la idea cartesiana, aquí lo dudoso adopta la fuerza de la certeza. Jonas, va a defender los criterios de *precaución* y de *responsabilidad* ética, elaborando una concepción anti-utópica del obrar humano y de la historia, sobre la base de una sabiduría o *heurística del temor*. Un miedo que, contrariamente a las filosofías clásicas, no impide sino que requiere del ejercicio de la responsabilidad. Es el primer paso para una ética orientada al futuro: el primer deber es “procurar la representación de los efectos remotos” de nuestras acciones y el segundo crear en nosotros el sentimiento de temor a partir de la afección que en nuestra conciencia debe producir la representación imaginante que nos hemos hecho de los males o desgracias futuras que se pueden derivar de nuestros presentes o posibles actos.

La ética del riesgo de Jonas predica el deber de la *autolimitación* y del *autocontrol* ante las amenazas y riesgos que provocan las nuevas tecnologías. Y es aquí cuando debe entrar en escena el llamado *PP* en el que juega un papel central el sentimiento del temor y la preocupación, lo que no significa sentimiento de angustia. Estamos ante la responsabilidad de precaerse ante un mal posible. Y cuanto más oscuro y alejado en el futuro esté la respuesta, mayor será la incertidumbre y más aguda deberá ser la *heurística del temor*; una heurística entendida como del respeto y del cuidado.

El *PP* tiene una relación directa con la idea de riesgo posible, cuestión política además de técnica. Ello se ha visto plasmado en legislaciones como la francesa, donde no solo se estima o promueve el *PP* sino que se exigen medidas concretas de los poderes y administraciones públicas. El principio adquiere una dimensión jurídico-política nueva, resultado de una co-deliberación y co-decisión de los responsables políticos, ciudadanos y personas directamente afectadas por las actuaciones públicas o privadas que puedan suponer riesgos para la salud de la población o para el medioambiente. En fin, el *PP* es un principio que debe regir una ética de las políticas públicas con el objetivo de lograr una sociedad que refleje el auténtico sentido de la sostenibilidad.

## Referencias

- ASSEMBLÉE NATIONALE, *Charte de l'environnement*, Loi constitutionnelle n° 2005-205 du 1er mars 2005 (JORF n°0051 du 2 mars 2005 page 3697). Accesible en <http://www.legifrance.gouv.fr/Droit-francais/Constitution/Charte-de-l-environnement-de-2004>. Consultada el día 10 de abril de 2014.
- ARCAS DÍAZ, Pablo (2007), *Hans Jonas y el Principio de responsabilidad: del optimismo científico-técnico a la prudencia responsable*, (Tesis Doctoral), Universidad de Granada, Facultad de Filosofía y Letras. Accesible en <http://digibug.ugr.es/bitstream/10481/1657/1/16887840.pdf>. Consultada el 17 de junio de 2014.
- BOURG, D. y SCHLEGEL, J-L. (2004), *Anticiparse a los riesgos*, Barcelona, Ariel.
- BRONNER, Gérald (2012), "Perceptions du risque et précautionnisme" (2012), in *Revue de Métaphysique et de Morale*, n° 4: "Qu'est-ce que vaut le Principe de Précaution?", pp. 531-547.
- GEORGESCU-ROEGEN, Nicholas (1971), *The Entropy Law and the Economic Process*, Cambridge, Massachusetts, Harvard University Press.
- GODARD, Olivier (2013), "La politique des risques peut-elle être raisonnable? Le principe de précaution et ses déboires", in *Revue de Métaphysique et de la Morale*, n° 4: "Qu'est-ce que vaut le Principe de Précaution?", 511-529.
- GREISCH, Jean (1992), "Presentation", en Jans Jonas, *Le principe responsabilité. Une éthique pour la civilisation technologique*, (traduction et Présentation de Jean Greisch), Paris, Les Éditions du Cerf.
- GUERY, François (2012), "La précaution comme souci", in *Revue de Métaphysique et de Morale*, n° 4: "Qu'est-ce que vaut le Principe de Précaution?" (número dirigido por Yves Charles Zarka), pp. 611-621.
- GUATTARI, Felix (1989), *Les trois ecologies*, Paris, Éditions Galilée. Traducción al español de José Vázquez Pérez y Umbelina Larraceleta: *Las tres ecologías*, Valencia, Pre-textos, 1990.
- HABERMAS, Jürgen (1968), *Erkenntnis und Interesse*, Frankfurt am Main, Suhrkamp Verlag. Traducción al español de Manuel Jiménez, José Ivars y Luís Martín Santos con revisión de José Vidal Baneyto: *Conocimiento e Interés*, Madrid, Taurus Ediciones, 1982.
- HOTTOIS, Gilbert et MISSA, Jean-Nöel (2005), "Precaución (Principio de)", in *Nova Enciclopedia de Bioética*, (Traducción de Luís G. Soto (dir.) e Tareixa Roca), Universidade de Santiago de Compostela, Santiago de Compostela, pp. 700-708.
- JONAS, Hans (1994), *Das Prinzip Leben. Ansätze zu einer philosophischen Biologie*, Frankfurt am Main und Leipzig, Insel Verlag.
- JONAS, Hans, *El principio vida. Hacia una biología filosófica*, Madrid, Trotta, 2000.

- JONAS, Hans (1982), *Das Prinzip Verantwortung. Versuch einer Ethik für die technologische Zivilisation*, Frankfurt am Main, Suhrkamp Taschenbuch Verlag.
- JONAS, Hans (2004), *El principio de responsabilidad. Ensayo de una ética para la civilización tecnológica*, “Introducción” de Andrés Sánchez Pascual, Barcelona, Herder Editorial.
- JONAS, Hans (1987), *Mach oder Ohnmacht der Subjektivität*, Frankfurt am Main, Suhrkamp Verlag.
- JONAS, Hans (2005), *Poder o impotencia de la subjetividad*, Traducción e “Introducción de Illana Giner, Barcelona, Ediciones Paidós-ICE de la Universidad de Barcelona.
- JONAS, Hans (1997), “¿Por qué la técnica moderna es objeto de la Ética?”, en *Técnica, medicina y ética*, Madrid, Ediciones Paidós.
- LA TORRE, María Antonia (1993), *Ecología y moral. La irrupción de la instancia ecológica en la ética*
- DE OCCIDENTE, Bilbao, Desclée de Brouwer.
- MISSA J. N. ET ZACCAI, E. (eds) (2000), *Le principe de précaution. Signification et conséquences*, Editions de L'Université de Bruxelles, Bruxelles, 2000.
- RIECHMANN, J. Y TICKNER, J. (2002), *El principio de precaución. En medio ambiente y salud pública: de las definiciones a la práctica*, Barcelona, Icaria.
- RODRÍGUEZ RIAL, Nel y BARCIA GONZÁLEZ, Javier (2011a), “Introducción. La génesis histórica de la conciencia de la crisis ecológica y su insostenibilidad”, en BARCIA GONZÁLEZ, Javier (ed.), *A razón ecológica*, Actas do VIII Simposio Internacional Luso-Galaico de Filosofía, Santiago de Compostela 11-12 de xuño 2009, Universidade de Santiago de Compostela, Santiago de Compostela.
- RODRIGUEZ RIAL, Nel (2004), “Pensar después de Chernóbil. Propuestas para un giro ecológico de la filosofía”, en *Diacrítica*, nº 18/2, Centro de Estudos Humanísticos, Universidade do Minho, pp. 229-266.
- RODRÍGUEZ RIAL, Nel y BARCIA GONZÁLEZ, Javier (2011b), “Por una economía verde. Las insostenibilidades del capitalismo y propuestas para un “ecodesarrollo” económico, medioambiental, social y cultural”, en BARCIA GONZÁLEZ, Javier, *A razón ecológica*, Actas do VIII Simposio Internacional Luso-Galaico de Filosofía, Santiago de Compostela 11-12 de xuño 2009, Universidade de Santiago de Compostela.
- WOLIN, Richard (2003), *Los hijos de Heidegger. Hannah Arendt, Karl Löwith, Hans Jonas y Herbert Marcuse*, Madrid, Ediciones Cátedra.

[Submetido em 30 de junho de 2014 e aceite para publicação em 16 de setembro de 2014]

# Discussão

“Nações, Gerações e Justiça Climática”,  
de Axel Gosseries: Comentários e  
Resposta aos Críticos





# NAÇÕES, GERAÇÕES E JUSTIÇA CLIMÁTICA \*

Axel Gosseries\*\*

axel.gosseries@uclouvain.be

“Parece que não percebemos ainda que, pela lei da natureza, uma geração está para outra como uma nação independente está para outra.”

(Jefferson para Madison, 6 Setembro, 1789)

“Nestes aspectos, o dever de assistência e o dever de fazer uma poupança justa expressam o mesmo princípio subjacente.”

(Rawls, *A Lei dos Povos/The law of Peoples*, p.107)

**Palavras-chave:** justiça intergeracional, justiça global, dever de poupança justa, dever de assistência, Lei dos Povos, cronopolitismo, gerações temporalmente encravadas, justiça climática, Rawls, ação precoce

## 1. Introdução

Há boas razões para que quem faz políticas globais considere com mais atenção questões de justiça e governança intergeracional, em particular quando se trata de assuntos ambientais globais. *Primeiro*, muitos destes assuntos globais

\* Este artigo baseia-se em Gosseries, A. (2013), ‘Nations et générations’, in R. Chung & J.-B. Jeangène Vilmer (eds.), *Ethique des relations internationales. Problématiques contemporaines*, Paris: PUF, pp. 331-354. Agradeço a D. Attas, J. Bidadanure, P. Casal, R. Chung, M. di Paola, D. Hernandez, S. Loriaux, T. Meijers, K. Oberman et H. Seleme pelas suas sugestões quanto a versões anteriores. Algumas das ideias aqui discutidas foram apresentadas em Bucharest, Geneva, Barcelona, Montpellier, Aarhus, Brussels and Melbourne. Agradeço aos participantes em todas essas apresentações e discussões Quero Também agradecer à Snra Rawls e a T. Scanlon por me autorizarem a citar dois excertos das cartas de Rawls que se encontram nos arquivos de Rawls em Harvard. Beneficiei de financiamento do FNRS, ARC project 09/14-018 “sustainability” (Communauté française de Belgique) e da rede ESF « Rights to a Green Future ». Irei, neste artigo, basear-me extensamente em Rawls, J. (1999) *The Law of Peoples*, with « The Idea of Public Reason Revisited », Cambridge/Londres, Harvard University Press. Irei referir-me a este texto no que se segue como « LoP ». Dado o formato da revista, as notas de rodapé foram reduzidas ao mínimo possível.

Este artigo constitui a versão portuguesa de “Nations, Generations and Climate Justice”, *Global Policy*, 5(1): 96-102; foi traduzido por Alexandra Abranches.

\*\* Fonds de la Recherche Scientifique (FNRS, Brussels) and University of Louvain (UCL) Hoover Chair in Economic and Social Ethics, 1348 Louvain-la-Neuve, Belgium.

têm um componente intergeracional. Por exemplo, as negociações respeitantes ao clima envolvem estabelecer um limite para as emissões globais para períodos dados, o que supõe uma decisão acerca daquilo que devemos às gerações vindouras. Também requerem que se tome uma posição acerca do peso que deve ser dado a emissões históricas, e acerca da questão de saber se elas devem dar origem a deveres ou direitos adicionais, o que pressupõe uma explicação da extensão da responsabilidade que deve ser atribuída a uma geração pelas (in)acções dos seus predecessores. *Segundo*, questões globais e intergeracionais podem exibir paralelismos e diferenças que vale a pena sublinhar para aumentar a nossa compreensão da natureza das questões em causa e das opções disponíveis em termos de políticas, bem como para aumentar a consistência das nossas perspectivas nos dois domínios. Iremos concentrar-nos aqui principalmente na segunda dimensão, e regressaremos à primeira na última secção deste texto. Consideraremos apenas a justiça e deixaremos de lado a governança. E faremos isto tomando como ponto de partida a obra de Rawls. O nosso objectivo não é nem exegético, nem hagiográfico. As dificuldades com que Rawls se deparou são profundamente substantivas e qualquer teoria da justiça deve enfrentá-las.

Mais dois pontos antes de passarmos à exploração da posição de Rawls. O primeiro é conceptual. Diz respeito ao modo como “nação” e “geração” devem ser comparadas. Embora não seja crucial para a comparação feita por Rawls, vale a pena insistir nele. Consideraremos “geração” no sentido de “grupo de nascimento”, i.e., como o grupo de todos os indivíduos nascidos durante o período  $x$ . Por exemplo, a “geração de 80” refere-se a todos aqueles que nasceram entre o dia 1 de Janeiro de 1980 e o dia 31 de Dezembro de 1989. Por analogia, uma “nação” deve ser compreendida aqui como o grupo de todos os indivíduos que nasceram num dado território. Neste sentido, a nação britânica deve referir todos aqueles e apenas aqueles que nasceram em território britânico. Este é, claramente, um uso empobrecido e perturbador do conceito de “nação”. Na medida em que ecoa a palavra “nativo”, implica uma relação forte entre a nação e um território de origem, deixando de fora territórios plurinacionais, nações sem território, ou nações em relação às quais uma forte política de imigração é crucial, ... Este entendimento estreito de “nação” serve apenas um propósito analítico, i.e., serve para nos forçar a focar a nossa atenção na comparação “período/território”. Não implica que nada possa ser aprendido usando um conceito mais rico de nação, nem assume que explorar dicotomias como “cosmopolitismo/cronopolitismo” ou “nacionalismo/geracionismo” não possa revelar mais diferenças fundamentais, irredutíveis ao eixo “espaço/tempo”.

Permitam-me também apontar o modo como podemos querer prosseguir, em termos mais gerais, para além da posição de Rawls, com a comparação intergeracional/global. Cada um dos três exemplos que se seguem enfatiza características que são fundamentais no domínio intergeracional, mas que apenas estão presentes em alguns casos globais:

**Encravamento temporal:** Estamos confinados aos limites impostos pelo nosso nascimento e pela nossa morte. No domínio das nações, isto equivaleria a uma incapacidade de emigrar e/ou de invadir o território de outras nações. Os membros de uma geração não podem viajar para a época de outra geração para além da sobreposição entre ambas. Na ausência de qualquer mobilidade das pessoas, aquilo em que uma teoria das relações internacionais poderia consistir torna-se, assim, relevante para nos ajudar a determinar se a ausência de mobilidade temporal tem um impacto significativo sobre as nossas obrigações intergeracionais. Podemos ainda querer reflectir sobre o facto de que a reprodução pode ser um substituto incompleto da mobilidade e sobre o que a sobreposição entre gerações sucessivas pode ter como equivalente territorial no domínio das nações. Uma comparação completa terá que tomar isto em consideração.

Mais ainda, as pessoas não podem sair da sua época, mas os bens podem. Os bens podem ser transferidos de uma época a outra em direcção ao futuro. No entanto, há duas complicações que surgem. Primeiro, a maior parte dos bens são perecíveis, e exibem uma taxa de degradação mais ou menos forte. O mesmo pode até aplicar-se a bens imateriais, na medida em que a sua utilidade requer conhecimento que pode ser perdido. Segundo, dependemos de gerações intermediárias que transmitam estes bens adiante, passiva ou activamente, o que justifica uma comparação com “países sem acesso ao mar” ou “geograficamente encravados” que dependem de países de passagem para alcançar países terceiros. Em vez de simplesmente se referir ao facto de que cada geração não pode sair da sua época, o encravamento temporal também aponta para esta dependência em relação a gerações de passagem, intermediárias, que transmitam para o futuro os bens que são importantes para nós, como as sementes de uma colheita valiosa, uma floresta intacta, as pautas de uma bela peça de música ou um conceito político importante. Dar conta dos deveres intergeracionais poderá inspirar-se no modo como a lei internacional lidaria com um mundo sem mar no qual *todos* os países estariam geograficamente encravados. Todas as gerações, simultaneamente, estão temporalmente encravadas e são gerações de passagem.

**A seta do tempo:** Vamos presumir que o tempo é unidireccional. Este facto afecta tanto a nossa capacidade de transferir bens numa dada direcção, como os efeitos das nossas acções, por exemplo, a radioactividade que resulta de um desastre nuclear ou os benefícios da investigação fundamental. Também há fenómenos direccionais nas relações internacionais, como o curso de um rio que coloca países a montante e a jusante numa situação muito diferente. Do mesmo modo, no caso do encravamento temporal, a unidireccionalidade verifica-se em alguns contextos globais, mas é sistemática no contexto intergeracional, excepto no período de sobreposição temporal entre gerações. A seta do tempo é um desafio à possibilidade da vantagem mútua entre gerações para além do período de sobreposição temporal. E, como veremos, pode também estar no centro da dificuldade, enfrentada por um defensor do princípio da diferença (ver abaixo), em admitir alguma forma de acumulação se o crescimento a favor dos pobres não for capaz de beneficiar aqueles que são geracionalmente mais pobres.

**Génesis:** A existência e o tamanho da próxima geração dependem das nossas escolhas demográficas, o que constitui também uma característica específica. É claro que uma nação pode ter um impacto directo ou indirecto não apenas sobre a mortalidade mas também sobre a taxa de nascimentos de outra nação. No entanto, a situação inergacional é radical porque é equivalente a uma nação decidir sozinha e directamente acerca do tamanho de outra nação, o que levanta duas questões. Primeiro, será esta diferença significativa ao nível normativo quando comparada com outras questões de responsabilidade causal, tanto ao nível intergeracional como ao nível global? Por exemplo, será que o facto de haver um impacto directo sobre a existência e o tamanho de outro grupo através de escolhas na natalidade difere significativamente da imposição a esse grupo de uma dada taxa de mortalidade (e.g. através da guerra) ou de um dado nível de pobreza (e.g. através de escolhas institucionais)? Segundo, pode parecer que ser causalmente responsável pela existência de alguém pode, de facto, modificar a natureza e/ou aumentar a intensidade das nossas obrigações, para além das “meramente” distributivas e/ou correctivas, o que negligenciaria o desafio colocado pelo problema da “não-identidade” ao qual, infelizmente, não poderemos aqui conceder mais atenção<sup>[1]</sup>.

---

1 Ver Parfit, D. (1984) *Reasons and Persons*, Oxford : Oxford University Press (chap. 16)

Estas são três ilustrações de comparações específicas que podemos querer investigar sistematicamente para fazer um diagnóstico adequado da natureza dos desafios que uma teoria da justiça e da governança intergeracional enfrenta. Mostram a razão pela qual uma teoria da justiça intergeracional pode aprender também de uma teoria da lei internacional que, e.g., olhasse para os direitos específicos de países a jusante em regimes fluviais, os deveres específicos de países de passagem sob a lei marítima ou o estatuto das guerras demográficas tal como são tratadas pelo regime legal aplicável ao genocídio.

## 2. O direito de assistência e o direito a uma poupança justa

Consideremos agora o esquema rawlsiano. Um componente central da concepção rawlsiana de justiça doméstica é o *princípio da diferença*. Na sua versão mais plausível – *leximin* – este princípio exige que comparemos diferentes alternativas de acordo com o nível dos menos favorecidos sob cada uma delas<sup>2</sup>. Devemos escolher a opção de políticas públicas sob a qual os menos favorecidos estariam em melhor situação em mundos alternativos. E se o menos favorecido de todos ficar numa situação igualmente má nas várias alternativas, devemos olhar para o segundo menos favorecido de todos para selecionar a opção preferível, etc. Este enfoque na maximização da situação do menos favorecido de todos implica que as desigualdades podem ser aceitáveis, desde que sejam necessárias para assegurar a melhor posição possível para o menos favorecido de todos. Isto significa que “reduzir as desigualdades” e “maximizar a situação do menos favorecido de todos” não convergem necessariamente. Isto acontece, por exemplo, quando há incentivos, como no caso da taxação progressiva dos salários elevados. Chamemos a isto “*leximin* igualitário”.

Rawls defende o princípio da diferença como um componente essencial dos seus princípios da justiça para uma sociedade doméstica bem ordenada. Mas, surpreendentemente, abandona-o tanto no domínio global como no domínio intergeracional, e regressa àquilo a chama deveres naturais da justiça. Consideremos em primeiro lugar a justiça *global* e a ideia de uma sociedade *onerada*. Rawls define esta última como uma sociedade “cujas circunstâncias históricas, sociais e económicas fazem com que seja difícil, se não mesmo impossível, que elas alcancem um regime bem orde-

---

2 See Van Parijs, Ph. (2003), ‘Difference Principles’, in S. Freeman (ed.), *The Cambridge Companion to John Rawls*, Cambridge, Cambridge University Press, pp. 200-240

nado, seja ele liberal ou decente. “[3] Isto pode, é claro, incluir a dimensão ecológica. Um dos principais deveres que Rawls identifica na sua *Lei dos Povos*, é o “dever de dar assistência” das sociedades bem ordenadas em relação às sociedades oneradas<sup>[4]</sup>. Este dever visa trazer “as sociedades oneradas (...) para a Sociedade dos Povos bem ordenados.”<sup>[5]</sup> Mas é importante notar que este dever não exige que as sociedades ordenadas vão mais longe e sigam um princípio de distribuição global do tipo do *leximin* igualitário. Rawls é explícito quanto à perspectiva segundo a qual “os níveis de riqueza e bem-estar entre as sociedades podem variar, e presumivelmente variam; mas o objectivo do dever de assistência não é ajustar esses níveis. Só as sociedades oneradas é que precisam de ajuda.”<sup>[6]</sup> Também escreve que, uma vez que já não existam sociedades oneradas, é para ele indiferente o facto de que um princípio global de distribuição possa maximizar a situação dos menos favorecidos globalmente<sup>[7]</sup>. Logo, o dever de assistência aparece como estando limitado a uma exigência “suficientarista” de um tipo específico, o nível que deve ser alcançado tendo que ser suficiente para permitir sustentar as instituições necessárias para que uma sociedade bem ordenada funcione<sup>[8]</sup>.

O que se passa no caso do correspondente *dever de poupança justa* (*real*) no domínio intergeracional? Rawls especifica o propósito deste do seguinte modo: “estabelecer (razoavelmente) instituições básicas justas para uma sociedade democrática constitucional (ou qualquer sociedade bem ordenada) e assegurar um mundo social que torne possível uma vida que valha a pena para todos os seus cidadãos.”<sup>[9]</sup> “Poupança” refere-se ao facto de uma geração transferir mais para a geração seguinte do que aquilo que herdou da anterior. “Des-poupança” refere-se a um caso no qual a geração transfira menos.

Rawls tem claramente em mente dois estádios. Durante o estádio de *acumulação*, cada geração tem que transferir mais para a seguinte do que aquilo que herdou da anterior de modo a trazer essa sociedade, depois de algumas gerações, até ao limiar a partir do qual uma sociedade é capaz

3 *LoP*, § 13.1, p. 90

4 *LoP*, § 15.1, p. 106

5 *LoP*, § 13.1, p. 90

6 *LoP*, § 15.1, p. 106

7 *LoP*, § 16.3, p. 120

8 Ver Casal, P. (2007) ‘Why Sufficiency Is Not Enough’, *Ethics* 117, pp. 296-326 (sect. VI); Gosseries, A. (2011) ‘Qu’est-ce que le suffisantisme?’, *Philosophiques*, 38(2), pp. 465-492

9 *LoP*, § 15.2, p. 107

de ser bem ordenada. Uma vez alcançado este limiar, entramos no estágio estacionário e não são necessárias mais poupanças. Rawls escreve que “a poupança pode parar uma vez estabelecidas instituições básicas justas (ou decentes). Neste ponto, a poupança real (isto é, as adições líquidas ao capital real de todos os tipos) pode cair para zero; e o *estoque existente* precisa apenas de ser mantido, ou substituído, e os recursos não renováveis cultivados cuidadosamente para uso futuro, como é apropriado. (...) uma sociedade *pode*, é claro, *continuar a poupar* depois de atingido este ponto, mas já não se trata neste caso de um dever de justiça.”<sup>[10]</sup> Mais uma vez, isto pode ser visto como uma abordagem suficientarista que está de acordo com a abordagem de Rawls do dever de assistência<sup>[11]</sup>. Uma vez atingido o estado estacionário, é *permitido* às gerações poupar, ainda que não tenham qualquer *dever* de fazê-lo. A cada geração é até permitido não poupar, desde que preserve o estoque pelo menos no nível da suficiência<sup>[12]</sup>.

Assim, os dois deveres partilham o mesmo espírito. Em vez de envolverem apenas um suficientarismo geral de “necessidades básicas”, também envolvem uma forma de suficientarismo que diz respeito à garantia dos meios para preservar a capacidade dos cidadãos para exercerem os seus direitos políticos e a capacidade de auto-governo dos povos (ou das gerações). Como Rawls escreve, os deveres de assistência e poupança justa existem para “assegurar o que é essencial para a *autonomia política*: a autonomia política de cidadãos livres e iguais no caso doméstico, a autonomia política de povos liberais e decentes livres e iguais na Sociedade das Nações.”<sup>[13]</sup> Sob qualquer métrica plausível, os bens ambientais ocuparão algum lugar no pacote que devemos transferir para a geração seguinte. É uma questão em aberto saber em que medida será provável que desempenhem um papel significativo na posição de Rawls, dado o seu enfoque na suficiência para a autonomia política. A posição modificada que irá em seguida aqui ser defendida dá mais espaço a preocupações ambientais.

---

10 *LoP*, § 15.2, p. 107

11 Ver, no entanto, Seleme H., (2010) ‘A Rawlsian Dual Duty of Assistance’, *Canadian J. of Law & Jurisprudence*, 23(1), p. 163-178 (at pp. 170-171 and p. 173).

12 Ver também Rawls, J., carta a P. Dasgupta, March 21, 1973 (‘Presumivelmente então, o processo de poupança (implicado pelo princípio de poupança) cessaria quando se atingisse uma dada quantidade de capital,  $K^*$ ; a partir daí, é suficiente preservar  $K^*$ ’) (HUM 48, Box 19, Fol. 7, p. 1).

13 *LoP*, § 16.2, p. 118



### 3. Porquê abandonar o princípio da diferença?

Enfatizei dois aspectos da posição de Rawls acerca da justiça global e intergeracional. Primeiro, ele abandona o princípio da diferença em ambos os domínios. Segundo, ele substitui o princípio da diferença pela mesma abordagem suficientarista específica em ambos os casos. Vou tentar agora tratar de três questões. Primeiro, será que Rawls abandona o princípio da diferença pelas mesmas razões em ambos os casos? Segundo, será esse abandono justificado? Terceiro, se não for, seguir-se-á que a abordagem suficientarista de Rawls deve ser posta em causa em ambos os casos?

Irei, em primeiro lugar, considerar as razões invocadas por Rawls para abandonar o princípio da diferença no domínio intergeracional. Rawls escreve que “(...) quando o princípio da diferença é aplicado à questão da poupança ao longo de gerações, ele implica ou *nenhuma poupança* ou uma *poupança insuficiente* para melhorar suficientemente as condições sociais de modo a que todas as liberdades iguais possam ser efectivamente exercidas. Ao seguir um princípio de poupança justa, cada geração dá um contributo àqueles que vêm depois, e recebe dos seus antecessores. *Não há qualquer maneira de as gerações posteriores ajudarem* a melhorar a situação da geração anterior menos favorecida. Assim, o princípio da diferença *não se aplica* à questão da justiça entre gerações e o problema da poupança deve ser tratado de alguma outra forma.”<sup>[14]</sup>

Há vários aspectos importantes nesta citação. Vou centrar a minha atenção num deles aqui, i. e., na perspectiva segundo a qual seria impossível que gerações mais tardias melhorassem a situação dos menos favorecidos de gerações anteriores, o que está ligado à seta do tempo de que falei acima. Esta impossibilidade pode, por sua vez, ser entendida de duas maneiras. Primeiro, se só nos preocuparmos com os menos favorecidos de todos e se pudermos plausivelmente presumir que os menos favorecidos intergeracionalmente ficaram para trás, parece correcto que qualquer perfil de poupança nos deixe indiferentes, a não ser que corra o risco de trazer algumas pessoas futuras para um nível ainda mais baixo do que aquele em que se encontravam os menos favorecidos no passado[15]. Podemos chamar a isto “impossibilidade como inacessibilidade”. Pode ser facilmente

14 Rawls, J. (1999), *A Theory of Justice*. Revised Edition, Oxford/New York, Oxford University Press, pp. 253-254

15 Ver e.g. Rawls, carta a P. Dasgupta, July 17, 1973 (“(...) Eu de facto digo na página 291 que o princípio da diferença não se aplica ao problema da poupança e noto que uma das razões para isto é ele parece implicar que não se faça qualquer poupança (devia ter dito nenhuma poupança líquida, etc.)”) (HUM48, Box 19 Fol. 9, p. 3)

resolvida seja limitando o âmbito do princípio da diferença a gerações que ainda nos sejam acessíveis, i. e., nós e as futuras gerações; ou então adotando um entendimento leximin deste princípio, de acordo com o qual haverá preocupação com a situação dos menos favorecidos mas também, lexicograficamente, com a situação dos segundos menos favorecidos, etc. A inacessibilidade dos menos favorecidos de todos, supostamente localizada no passado inacessível, não tornaria irrelevante a preocupação com aqueles entre os (potencialmente) menos favorecidos cuja situação ainda possa ser afectada pelas políticas de hoje. Logo, a “inacessibilidade” não é uma boa razão para abandonar o princípio da diferença na sua versão leximin, uma vez que não nos compromete com a indiferença no domínio intergeracional.

Há uma outra forma de interpretar a afirmação de impossibilidade, de acordo com a qual a poupança, a acumulação é necessariamente prejudicial para os menos favorecidos de cada geração. O problema não surge do facto de os menos favorecidos da próxima geração virem a ser mais favorecidos do que os actuais menos favorecidos. Antes, a dificuldade emerge do custo de oportunidade imposto aos menos favorecidos actuais pelo objectivo da acumulação. Se, em vez de transferirmos mais para a próxima geração do que aquilo que recebemos, entregássemos este “excedente” aos menos favorecidos da nossa geração, e se cada geração fizesse o mesmo, poderíamos conjecturar, *ceteris paribus*, que deste modo os menos favorecidos, seja qual for a geração a que pertencem, estarão na situação mais favorável possível, o que significa que é, em princípio, impossível ter poupança positiva sem violar o leximin. É esta a ideia central que Rawls leva a sério na sua crítica da tendência do utilitarismo para defender a poupança sem, no entanto, concluir que a poupança positiva é, em última instância, injusta. E encontramos ecos desta preocupação com os menos favorecidos actuais entre aqueles que, no debate acerca do clima, apresentam objecções – de boa ou má fé – à adopção de políticas climáticas ambiciosas.

Penso que esta segunda interpretação da preocupação da impossibilidade não pode de modo nenhum implicar que o princípio da diferença “não vale”. Implica antes que, durante a fase de acumulação, precisamos de um outro princípio para justificar a necessidade de uma tal acumulação que viola o leximin. Implica também que, uma vez atingido o estado estacionário, não há razão para pensar que o leximin deve ser abandonado, a não ser que tenhamos razões para acreditar que devemos continuar a acumular de uma geração para a outra, coisa que Rawls não defende. Não temos aqui

espaço para explicar que princípio lexicalmente anterior poderia justificar uma fase de acumulação<sup>[16]</sup>. Mas ainda assim direi alguma coisa sobre o que implicaria aplicar o leximin ao estado estacionário, o que também nos ajudará a perceber por que razão o problema intergeracional difere do problema global.

Vamos presumir que o estoque necessário para sustentar instituições justas consiste em 10 unidades *per capita* e que o estoque efectivamente alcançado no estado histórico actual é 100 *per capita*, maioritariamente constituído por recursos renováveis. Imaginemos que a Gx destrói parte deste estoque e decide transferir para Gx+1 um estoque muito significativamente inferior a 100 unidades *per capita*, mas mantendo-se acima das 10 unidades *per capita*. Rawls consideraria que não há neste caso qualquer violação das exigências da justiça intergeracional. *Mutatis mutandis*, é provável que Brundtland partilhasse esta perspectiva, desde que 10 unidades *per capita* sejam suficientes para cobrir as necessidades básicas da próxima geração. No entanto, se levarmos a sério o leximin, teremos que afastar-nos da posição de Rawls de dois modos. Primeiro, deveremos rejeitar a indiferença de Rawls à des-poupança acima do nível das 10 unidades, seja invocando o leximin, seja, mais simplesmente, recorrendo a um princípio de imparcialidade. Não há qualquer razão para que Gx herde 100 unidades *per capita* e Gx+1 não herde o mesmo apenas por causa da sua diferente localização na sucessão geracional. Segundo, uma tal proibição sobre a des-poupança, justificada com base no leximin e/ou na imparcialidade, deve ser suplementada por uma proibição, mais inesperada, sobre a poupança positiva. Rawls tem toda a razão quando critica o utilitarismo por exigir uma poupança excessiva. A implicação desta mesma ideia é que devemos proibir qualquer poupança geracional por causa do custo de oportunidade que essa poupança impõe aos menos favorecidos que se presume serem membros da nossa geração e não da próxima. Neste sentido, permitir a uma geração que continue a poupar uma vez atingido o nível da suficiência, é injusto. É injusto para com os menos favorecidos da nossa geração. Argumentei noutra lugar, como outros o fizeram também, que o perfil de poupança que responde melhor às exigências do leximin no estado estacionário é um perfil que siga um princípio de equivalência estrita, i. e., “nem poupança, nem des-poupança”<sup>[17]</sup>. Rawls autoriza tanto a des-poupança

16 Ver Gaspart, F. & A. Gosseries (2007) ‘Are Generational Savings Unjust?’, *Politics, Philosophy & Economics* 6(2), p. 193-217

17 Solow, R. (1974), ‘Intergenerational Equity and Exhaustible Resources’, *Review of Economic Studies*, 41, p. 29-45 ; Gaspart & Gosseries (2007), op. cit.

como a poupança, desde que o nível da suficiência não seja ultrapassado. Já a minha perspectiva é que devemos proibir tanto a poupança como a des-poupança no estado estacionário.

Parece assim que não há boas razões para abandonar o *leximin* no estado estacionário se defendermos o princípio da diferença no caso doméstico, intrageracional. Vou, então, tratar agora das razões que Rawls invoca para abandonar este princípio ao nível *global*. O que é central aqui é que as razões em que Rawls se baseia para rejeitar um princípio da diferença global são diferentes e são tão problemáticas quanto as razões que invoca no domínio intergeracional. O que preocupa Rawls desta vez é, de algum modo, um problema inverso daquele que considerámos no domínio intergeracional. Não se trata de o *maximin* justificar muito pouca poupança, mas sim de que exigiria transferências redistributivas demasiado extensas em benefício das nações menos favorecidas. Rawls preocupa-se aqui com a ideia de maximização indefinida da situação dos menos favorecidos, afirmando, por exemplo, que “O pensamento de que a poupança real e o crescimento económico devem continuar indefinidamente, para cima e para a frente, sem qualquer finalidade específica à vista, é uma ideia da classe dos homens (e mulheres) de negócios de uma sociedade capitalista.”<sup>[18]</sup> E acrescenta “A questão é saber se o princípio tem um alvo e um limite absoluto. O dever de assistência tem estas duas coisas: procura elevar os pobres de todo o mundo até ao ponto em que sejam cidadãos livres e iguais de uma sociedade razoavelmente liberal ou membros de uma sociedade hierárquica decente. É este o alvo. Também tem, intrinsecamente, um ponto limite absoluto, já que para cada sociedade onerada o princípio deixa de aplicar-se assim que o alvo é atingido.”<sup>[19]</sup>

De facto, acabei de argumentar que, se levarmos a sério as exigências intergeracionais do *leximin*, uma maximização indefinida não seria, simplesmente, autorizada, o que permitiria evitar o problema também ao nível global. Mais ainda, devemos perguntar por que razão esta objecção à maximização leva Rawls a abandonar o princípio da diferença ao nível global mas não ao nível doméstico. É verdade que uma métrica de bens primários já estabelece algum tipo de alvo<sup>[20]</sup>. Há, claro, também em Rawls uma crítica da acumulação “pela acumulação”. Poderia ser injusta, sem sentido, ou então iliberal, dada uma determinada concepção da vida boa. Mas

18 *LoP*, p. 107, footnote 33

19 *LoP*, p. 119

20 See also *LoP*, § 16.1

a impressão geral é que o que preocupa Rawls aqui é o facto de que um princípio da diferença global pode ser demasiado exigente em relação aos povos mais privilegiados, por causa de uma falta de consideração pela ideia de responsabilidade<sup>[21]</sup>. Se for assim, a solução pode consistir em tornar a nossa perspectiva igualitária e de *leximin* sensível à responsabilidade, em vez de abandoná-la completamente.

Vou concluir esta secção acerca da teoria antes de prosseguir para algumas implicações específicas na âmbito da justiça climática. Mostrei que Rawls abandona o princípio da diferença tanto no domínio global como no domínio intergeracional. Substitui este princípio por uma abordagem suficientarista em ambos os casos. As razões que invoca não são as mesmas nos dois casos. Mais ainda, estas razões não justificam o abandono do princípio da diferença em qualquer dos dois casos. O que se segue, em termos substanciais, é um conjunto de duas ideias chave. *Primeiro*, se levarmos a sério o *leximin*, deveremos defender um princípio que proíbe tanto a des-poupança como – mais surpreendentemente – a poupança intergeracional. Pode, é claro, haver excepções<sup>[22]</sup>. Mas é este o princípio geral. *Segundo*, este princípio motivado pelo *leximin* tende a conduzir-nos a uma espécie de suficientarismo assimétrico que difere do simples suficientarismo de duas maneiras. Exige a acumulação até à suficiência e depois obriga-nos a ficar para sempre no nível da suficiência. No entanto, também considera que é injusto transferir mais do que aquilo que a suficiência exige, e qualquer excedente terá que ser utilizado de modo a maximizar a situação dos menos favorecidos actuais. Mais ainda, difere do suficientarismo padrão de um segundo modo sempre que, de facto, tivéssemos herdado *mais* do que aquilo que a suficiência exige. Nestes casos, o *leximin* continuaria, provavelmente, a proibir a des-poupança, mantendo-nos acima do nível da suficiência.

#### 4. Implicações para as políticas climáticas

Vou agora chamar a atenção para algumas implicações dos desenvolvimentos registados acima no campo das mudanças climáticas. Penso que as teorias da justiça são tão relevantes nesta área como noutras. E um exame atento da sua lógica e das suas exigências revela ideias importantes. Por

21 Pelo menos é isto que o exemplo dos países que Rawls dá em *LoP*, § 16.2. sugere.

22 Ver Gaspart & Gosseries (2007), *op. cit.*

causa da falta de espaço, não irei aqui tratar do debate essencial em torno da taxa de desconto social. Este debate conduziu a amplas discussões entre os economistas ambientais. E o próprio Rawls discutiu o assunto explicitamente. Em vez disso, irei considerar três outras questões.

O princípio da proibição tanto da não-poupança como da poupança fornece-nos uma explicação plausível daquilo que devemos às gerações posteriores. É interessante notar que, pelas razões expostas acima, *não* seria inconsistente defender uma perspectiva que, ao mesmo tempo, aceita um princípio da diferença global simples e advoga um “suficientarismo assimétrico” motivado pelo *leximin* ao nível intergeracional. Isto permite-me enfatizar um primeiro ponto. Qualquer política que se oriente para o longo prazo e que exija investimento irá onerar os menos desfavorecidos da geração em que se faz esse investimento. Isto é verdade, geralmente, no caso da investigação fundamental e no caso da investigação tecnológica em geral. É igualmente verdade quando a actuação precoce faz uma enorme diferença em termos de eficiência por causa de fenómenos de dependência histórica, como é o caso das políticas climáticas. Há basicamente duas maneiras de defender a compatibilidade da actuação precoce com uma preocupação com os seus custos para os menos favorecidos actuais. Primeira opção: argumenta-se que, para assegurar que não transmitimos menos para a geração seguinte em geral, uma actuação climática precoce é desesperadamente necessária. Aqueles que põem em causa políticas climáticas proactivas podem afirmar que a degradação climática será mais do que compensada pelos desenvolvimentos tecnológicos. Isto deveria, é claro, ser debatido e não simplesmente presumido, com pressupostos factuais realistas, um entendimento adequado da magnitude das alterações climáticas e a devida consideração às incertezas que estão em causa. Segunda opção: considera-se que os benefícios da actuação precoce são tão significativos que algum desvio daquilo que o princípio da diferença exige é justificado em nome da eficiência e dos benefícios potenciais que gera para a geração futura, incluindo os seus membros menos favorecidos. As duas estratégias devem ser levadas muito a sério, mas permitam-me enfatizar o facto de que uma redistribuição massiva global, no âmbito de cada geração, mesmo através de mudanças em contextos institucionais como os regimes de comércio livre, podem tornar os custos de oportunidade no longo prazo significativamente mais suportáveis para os menos favorecidos actuais. Ao enfrentar questões como as alterações climáticas, será difícil procurar realizar objectivos intergeracionais de um modo justo sem um compromisso forte com a justiça global ao nível intergeracional. Penso que a ideia de uma

proibição sobre a poupança e a preocupação que a motiva tornam isto particularmente necessário.

O segundo ponto que gostaria de defender tem a ver com a ideia de justiça distributiva em contextos globais. Nas negociações em torno das alterações climáticas, insiste-se muito na justificação das obrigações globais actuais com base na justiça *rectificativa*, fazendo-se referência a emissões de CO<sub>2</sub> anteriores a 1990. A justiça *rectificativa* faz, em geral, sentido. E as épocas anteriores a 1990 contribuíram definitivamente de forma não negligenciável para o aquecimento global de hoje. No entanto, a insistência nas emissões anteriores a 1990 é problemática por duas razões. Sobrestima a robustez das exigências *rectificativas* num contexto intergeracional. Subestima a exigência de uma abordagem claramente distributiva destas questões.

Sobrestima a força de uma abordagem *rectificativa* primeiro porque as pretensões *rectificativas* são necessariamente parasitárias em relação a uma teoria de fundo que é...distributiva. A principal razão pela qual devemos *rectificar* é porque a distribuição inicial foi justa e o desvio em relação a ela foi injusto. Isto significa que não pode haver pretensões *rectificativas* sem ter como pano de fundo uma perspectiva distributiva. Seguem-se duas coisas. Primeiro, aqueles que escolhem uma perspectiva *rectificativa* porque acreditam que nenhuma abordagem distributiva é capaz de manter-se intergeracionalmente ou globalmente, ficam em maus lençóis. Segundo, uma abordagem *rectificativa* não pode ser mais forte ou mais minimalista do que uma perspectiva distributiva, já que a força da primeira depende da força da última. Para além disto, as pretensões dos defensores das emissões históricas também subestimam os desafios específicos de um contexto intergeracional. Em suma, as emissões históricas são o resultado da acção de pessoas que não eramos nós e que nessa altura desconheciam o impacto dessas emissões. Isto faz com que seja complicado atribuir responsabilidade aos seus descendentes, mesmo que adoptemos uma abordagem baseada no oportunismo<sup>[23]</sup>. O que se propõe não é abandonar completamente uma abordagem *rectificativa*. Antes, devemos levar mais a sério as nossas obrigações distributivas globais, intergeracionais, e proceder tanto quanto possível sobre estas bases, seja no contexto das alterações climáticas ou outros. Devemos continuar, claro, a basear-nos na *rectificação* inergacionalmente, juntamente com uma abordagem distributiva. Mas é a abordagem

---

23 Ver Gosseries, A. (2004), 'Historical Emissions and Free-riding', *Ethical Perspectives*, 11(1), pp. 36-60

distributiva que deve motivar mais directamente as políticas, e não a justiça rectificativa que lhe é parasitária.

Isto conduz-nos a uma terceira consideração. O que apresentámos mais acima é um princípio geral que se aplica ao pacote completo daquilo que deve ser transferido à próxima geração e daquilo que devemos às outras nações. Na prática, envolvemo-nos frequentemente em discussões e negociações que têm a ver com problemas específicos, como o aquecimento global. Um desafio central é como traduzir a nossa perspectiva geral em aconselhamento de políticas específicas e quão “ampla” deve ser a nossa abordagem. Há, genericamente, duas opções para um igualitarista do *leximin* e, mais geralmente, para qualquer perspectiva distributiva. Consideremos o contexto do clima. De acordo com a primeira opção, o objectivo que um igualitarista deve procurar realizar nas negociações acerca do clima, é que as alterações climáticas produzidas pelos humanos não coloquem os menos favorecidos numa situação pior do que aquela em que se encontrariam na ausência das alterações climáticas produzidas pelos humanos. Chamemos a esta uma abordagem “neutralista”. De acordo com uma segunda opção, a finalidade de um igualitarista quanto às alterações climáticas deve ser mais ambiciosa. Um regime climático deve ser agarrado como uma oportunidade de contribuir para melhorar a situação dos menos favorecidos, e não apenas como uma forma de assegurar que as alterações climáticas não os prejudicam. Chamemos a esta uma abordagem “oportunista” – não no sentido “estratégico” habitual mas no sentido mais literal de “agarrar uma oportunidade”. A segunda abordagem é particularmente plausível num contexto em que se verificam injustiças globais massivas e no qual, ao contrário do que acontece no caso doméstico, não existe um esquema de impostos e transferências global, geral, com o qual, por defeito, possamos contar para corrigi-las. Num contexto como este, aqueles que estão comprometidos com uma perspectiva distributiva cosmopolita optarão, sem qualquer hesitação, pela abordagem oportunista. Em qualquer negociação específica de políticas, deverão sempre visar a promoção do objectivo redistributivo geral. Isto significa: considerar também as desigualdades climáticas e ambientais e, muito mais geralmente, todos os tipos de desigualdade em termos globais. Na prática, uma abordagem igualitarista neutralista à atribuição de direitos de emissão provavelmente irá exigir uma redistribuição extensa no âmbito de um regime climático, através de quotas extra e/ou de transferência de tecnologia/dinheiro para países que, actualmente, sejam menos responsáveis ou mais vulneráveis às alterações climáticas, por razões geográficas ou outras. Mais ainda, uma abordagem oportunista da justiça climática seria



ainda mais exigente em relação ao país mais rico – países que, na maior parte dos casos, são também os principais emissores. No nosso mundo, tal como ele é hoje, uma teoria geral da justiça exigir-nos-ia que adoptássemos uma abordagem oportunista, no sentido acima definido, e não uma abordagem neutralista. Mais ainda, penso que seria possível realizar muito mais redistribuição global através de uma abordagem “oportunista” como esta às políticas do clima, do que recorrendo à abordagem rectificativa intergeracional, que é menos robusta.

# WHY A PROHIBITION ON SAVINGS IS ILLIBERAL

Michele Loi\*

loimichele@gmail.com

Axel Gosseries introduces his view on intergenerational justice by means of a comparison between Rawls's view and his own. In debating his carefully argued position, I will highlight what I see as important differences between the two views. I will argue that Gosseries' view is less liberal because it involves a prohibition of saving in the "steady phase" and that represents a weakness of the account.

## Part I. Gosseries' and Rawls' views on the steady phase

Rawls and Gosseries both endorse a conception of intergenerational justice which provides different rules for societies in different socio-economic circumstances. It distinguishes an "accumulation phase" in which justice *requires* sacrifices of the present generation's well-being for the sake of future descendants (for both Rawls and Gosseries) and a "steady phase" in which, for Rawls, it permits savings and dissavings and, for Gosseries, does not permit savings.

How should one characterize the accumulation phase? The former refers to economic circumstances in which the priority of liberty over benefits in other social primary goods (such as income and wealth) does not apply. This can only be because liberties cannot be guaranteed, or at most exist only formally for many members of society. Rawls is ready to concede

\* Post-Doctoral FCT researcher at CEHUM- Minho University. Instituto de Letras e Ciências Humanas, Universidade do Minho, Campus de Gualtar, 4710-057 Braga.

that there might have been historical situations in which less than an equal liberty could have been justified, by showing that it would have benefited the worst off all things considered. As Rawls puts it:

[...] [I]n adopting the serial order of the two principles, the parties are assuming that the conditions of their society, whatever they are, admit the effective realization of the equal liberties (1999, 32).

Citizens in a burdened society can legitimately select institutions that attribute unequal liberties to citizens and the result would not be, necessarily, unjust. Citizens in burdened societies, especially the least advantaged ones, are certainly made worse off in terms of expectations of income and wealth by the requirement to build up capital through intergenerational savings, which means giving up consumption. This is a violation of the maximin (and leximin) criterion of justice, that ranks social configurations based on how well they promote the interests of the least advantaged citizens, because the least advantaged generations (e.g. the first generation, which begins to exist without capital) are required to produce net intergenerational savings, even if, in virtue of so doing, they end up worst off than in later (more fortunate) generations.

By contrast, a society in the steady phase is a society in which the substance of fundamental liberties can be enjoyed, in the sense that there is at least one feasible assessment of political choices for that society in which everyone enjoys both equal liberties and a sufficient level of material security making those liberties worth having. According to both Gosseries and Rawls, societies in the steady phase are not permitted to offer less than an equal liberty to citizens, irrespective of any hypothetical economic benefit gained through a counterfactual departure from equality. Moreover, its citizens are not *required* to produce net savings. But are net intergenerational savings *permitted*?

Here Rawls's and Gosseries' accounts diverge. According to Rawls's, societies in the steady phase *are not required*, as a matter of justice, to redistribute resources in order to maximize the expectations of the worst off. The Difference Principle justifies inequalities if expectations of income and wealth (between cooperating members of a society, which excludes non overlapping future generations) make the least advantaged members better off in absolute terms. But it does not require maximizing the expectations of the (intra-generationally) worst off, by creating further inequalities.<sup>[1]</sup>

1 There are important differences between the Difference Principle, even in the "lexical version" thereof (1999, 72) and the leximin principle, since the latter is usually interpreted as a principle

Gosseries disagrees. He thinks that giving due weight to the claims of the worst off entails that their expectations of social primary goods ought to be maximized, if it is possible to do so by reducing the inequality between their expectations and those of the worst off in more fortunate future (non overlapping) generations. Let us suppose for the sake of the argument that there are two synchronic social positions, e.g. entrepreneurs and workers, and that that social institutions are arranged in such a way that no lessening of the inequality between them will improve the expectations of the workers. Moreover, entrepreneurs save 10% of their income, thereby sustaining investments whose benefits will only accrue to the workers of future generations. In this framework, present investment detracts from the expectations of current workers and adds to the expectations of future (non overlapping) workers. Thus, if these savings were to be eliminated, the 10% of annual income invested by entrepreneurs could be redistributed to the current workers. For this reason, according to Gosseries generations in the steady phase should not be allowed to save. I shall object to this view in what follows.

Here is a fictional an example of a society in the steady state:

Suppose that after a devastating war, only two young couples remain alive in an insular country: two engineers (married with each other) and another couple (with no special competences). The island's nuclear reactor, which used to provide electricity to the whole island, is broken, and only the two engineers have the competence to fix it. The machine needs two specialized workers to be operated . They are left with two possibilities:

- A. to dismantle the reactor and send the uranium it contains to a foreign country, in exchange for machines, fuel, and fertilizers to work the land (with a 200 years lease).
- B. to spend 30 years repairing the nuclear reactor.

If they choose A, they lack any prospect of reactivating the power plant and enjoy the electricity-operated machines required to enjoy a higher standard of living. In spite of this, their life is sufficiently comfortable,

---

of choice that requires preferring among all counterfactual states, the one in which the worst off citizens would be better off (and when nothing can be done to improve their life prospects, to pick up the one in which the next worst off citizens would be better off). The leximin principle (as a pro-tanto principle) requires *unconditional* maximization. By contrast, the Difference Principle requires *conditional* maximization, i.e. expectations for the worst off ought to be maximized *only if necessary* to justify an inequality (see also Queral 2013 for an equivalent defense of this, non maximizing, interpretation of the Difference Principle).

although simple, and their basic needs are met (there is plenty of fertile land to grow vegetables, the weather is fine on the island, and some books are left in the library). Moreover, they conceive of each other as free and equal and are committed to mutual respect. It is anticipated that, should they have children and grandchildren, their standard of living will be no worse than that parents currently enjoy.

If they choose B, the unskilled couple will have to provide the livelihood of the two engineers for the coming 30 years. We shall suppose that no other feasible distribution of tasks would allow engineers to repair the reactor within the time it remains them to live. The future of children will be dealt as follows: their children will be initially schooled by the two engineers; at age 15, the two who have proven more receptive to scientific education will be trained as engineers and the other two as operators for the reactor.

Option B is selected by an unanimous vote. The two unskilled workers value the expected welfare loss (compared to A) as a sacrifice worth making, for the sake of improving the living standard of their future children. Their anticipated love for their potential children motivates a choice of taking a greater burden of the common endeavor on them.

What do moral theories have to say about this scenario? Rawls's theory entails that the two low skill parents are not *required* to do this sacrifice, as a matter of justice, but it is *permissible* for them to make it, as far as justice is concerned. Gosseries' theory entails that justice does not permit this. After all, we are setting this example up in such a way that children will be no worse off than their parents. So the selected arrangement creates an unnecessary inequality and makes the least advantaged worse off.

To be precise, Gosseries is explicit that if there is unanimity on positive saving, society ought to be permitted to save (Gosseries 2001, 326-327). This is analogous to permitting the micro-society in our example to select the arrangement in which a greater burden falls on the current workers. I will now argue that this contradicts the idea that positive saving is *unjust*, as opposed to *permissible*. According to contractualist theories of justice, we identify a just system of norms by asking whether it would be consented by those who are bound. But it is clear that people in different circumstances would give their consent to different norms. A person stuck in a deep well would consent to be enslaved by the person providing the rope to get out. One of the key issues in the contractualist approach is to specify the *circumstances* in which consent would provide a justification. Most people have the intuition that consent in unequal or unjust circumstances does not provide a valid justification for the norms that are approved. According to Rawls, only

consent in *ideal circumstances* would provide such justification. Actual consent in bargains, exchanges, and promises can create moral obligations, but it cannot make a social arrangement just (as opposed to *legitimate*), when we have independent criteria to evaluate background conditions as unjust.

I have argued so far that the prohibition of net saving is counterintuitive. Most people have the intuition that when the workers in the island example sacrifice themselves for their children, no injustice obtains. I am now going to argue that it would also be needlessly illiberal. Parties in the original position do not know what their comprehensive conception of the good is. But they know that they could be benevolent parents, willing to sacrifice their wealth to promote the standard of living of their children, or more altruistically, of future generations. They have reasons to reject a norm that makes it impossible to fulfill this life plan for no good reason at all.

To begin with, consider a society in which everybody has the above, familist-altruistic, conception of the good. Every citizen would best advance her conception of the good by saving and bequeathing money to their children, or, if they are also egalitarian, by investing in technological innovation that benefit their children and grandchildren by benefitting those generations as a whole. In this way current parents, including the worst off, give part of their legitimate share of expectations of social primary goods away.

The above possibility strikes us as intuitively just, since parents ought to be allowed to use their legitimate shares of social primary goods for any purpose that does not violate the rights of others. What rights are violated here? It is impossible to say.<sup>[2]</sup>

Gosseries may claim that the permissibility of this scenario follows from the fact that unanimous consent was achieved. In reply, as argued above, consent in actual circumstances cannot make intergenerational saving just, unless they are permissible to begin with.

Gosseries might object that in real societies unanimous consent on saving is not likely to be achieved. Even conceding that citizens have a right to bequeath their money to their children individually, the intergenerational inequalities deriving from this should to be avoided by reducing public savings accordingly. In reply, suppose that the large majority of citizens wants to improve the living standard of the next generation; the luckiest citizens

---

2 The objection against the individual right to bequeath might be based on considerations of intra-generational justice. These worries can be set aside at this stage; or they could be avoided, for instance by taxing beneficiaries of inheritance and *inter vivo* gifts in proportion to how much they receive (Meade 1965), or by considering the case of technological investment, whose benefits are enjoyed by all.

save and invest in technological innovation, while a minority does not want to. If the government offsets private investments by reducing public ones, it effectively frustrates the desires of the majority, which does not seem very democratic. It seems that government should allow those who want to save and invest.

Gossaries might object that this is equivalent to allowing the individuals with a majoritarian conception of the good (i.e. those who want their children to have a better life than their own) to impose it to the minority whose conception it is not.

In reply, there must be a legitimate way for democratic institutions to promote goods collectively when coordination problems may arise, even if they are not required as a matter of justice and if they are not desired by all. Rawls argues that a just and legitimate government would include an “exchange branch” to pursue goals desired by a majority of citizens, which are not required by justice, where the government is a useful means to avoid coordination problems. He writes that such policy goals are permissible when a Wicksellian tax can be approved (1999, 249). Society “is authorized by the constitution to consider only such bills as provide for government activities independent from what justice requires” (1999, 249) when:

the means of covering their costs are agreed upon, if not unanimously, then approximately so. A motion proposing a new public activity is required to contain one or more alternative arrangement for sharing the costs. Wicksell’s idea is that if the public good is an efficient use of social resources, there must be some scheme for distributing the extra taxes among different kinds of taxpayers that will gain unanimous approval (1999, 249-250).

Intergenerational saving by a significantly large group of citizens who want their children’s (or grand-grandchildren) lives to go well (and better than their own) is like a public good, because in order to be successful, it should not be undermined by political choices at the macro level (such as increasing government spending in welfare provisions, through public debt). Therefore, a device analogous to a Wicksellian tax may be used, to share the burden with citizens who do not want to sacrifice their consumption level for the sake of future generations, or among citizens who want to share it to a different degree, in a fair way.

Suppose that a scheme analogous to a Wicksellian tax would be approved unanimously or almost so, e.g. the government would invest in technological innovation and compensate parents who do not want to

sacrifice their well-being for the sake of future generations, by appropriately weighted tax exemptions. It is of course not easy to imagine a feasible way to implement such policy, but that is irrelevant here. The point made is a conceptual one: in principle, if a scheme of intergenerational saving could be consented to by both intergenerationally altruist and non intergenerationally altruist parents, the resulting burden would be fairly distributed.

Suppose now that a fairly distributed burden of savings is one which reduces the expectations of income and wealth of some workers. For the sake of illustration, this could be a scenario (forget about realism for a moment), in which all workers desire to augment technological investment for the sake of future generations, while all entrepreneurs do not. Let us use "Savings" to indicate a policy of tax cuts on entrepreneurs, relative to the level which would maximize the expectations of present workers and lead to no net intergenerational savings (we shall refer to the latter as "No Savings"). Under Savings, entrepreneurs would save more (both in absolute terms and in proportion to income) and consume more (in virtue of the anticipated return of future investment) than under No Savings. The additional consumption is the entrepreneurs' Wicksellian compensation; on the other hand, let us suppose, the savings of entrepreneurs lead to technological innovation, which benefits the standard of living of future workers. As a result, in comparison to No Savings, poor workers are worst off, entrepreneurs are better off, and future workers are better off both in absolute terms and relative to present ones. I would maintain that, in the scenario just given, this policy would be just (it would also be compatible with the revised formulation of the Difference Principle, that takes intergenerational savings into account, 1999, pp. 266-267).

It might be objected that the resulting level of savings would only be just because, and to the extent that, it derives from a scheme of burden redistribution that has obtained the consent of the legitimate representatives of a population. As argued before, the truth of this claim is not compatible with Gosseries' prohibition on net savings. If a higher rate of saving *qua* violation of leximin is an injustice, actual consent of the affected parties cannot turn it into justice.

It could be objected that the only reason why this argument is plausible is that it operates on the wrong currency of justice. Arguably, since Savings realizes the conception of the good of present workers, they should be regarded as being made *better* off by it. By renouncing wealth and income they achieve a higher level of welfare all things considered, in the relevant



sense of “welfare”.<sup>[3]</sup> In other words, there is no sacrifice for workers, in the ultimately relevant currency. The rejoinder implicit in this argument is that the illiberal implication ought to be addressed by adjusting the metrics of maximin, rather than by rejecting maximin because of its (apparently illiberal) implications.

In defense of my position, consider what follows from abandoning Rawls’s currency of social primary goods. Rather than a general permission to save (limited only by the requirement of protecting the equal liberties and their priority), the government would have to allow capital accumulation *if and only if* it enhances the well-being of the worst off. The state could no longer remain agnostic with respect to the individual levels of well-being. This would make it intrusive and turn it into a “nanny state”. More generally, the shift from a resourcist to a welfarist framework is very significant and, for many reasons that it would not be appropriate to examine here, one that liberals have reasons to be suspicious of.

## **Part II. Gosseries’ and Rawls’s views about the accumulation phase.**

As pointed out in section I, Rawls’s theory of intergenerational justice requires burdened societies, in which equal liberties cannot be enjoyed, to produce increments in material and social conditions necessary to promote future institutional schemes in which the equal liberties could be realized. This may (plausibly will always) require societies to adopt a *positive* rate of net saving. This is why Gosseries calls this phase “the accumulation phase”. Gosseries’ and Rawls’ theory about the accumulation phase coincide. Arguably, Rawls endows idealized contractors with a set of motivations capable of justifying accumulation in the steady phase. In what follows, I will reconstruct these motivations and argue, against a possible plausible objection, that they do not commit Rawls to *prescribe*, as opposed to *permit*, net savings in a society where the equal liberties and their priority are secure, as a matter of justice.

The problem of justifying intergenerational saving in the original position is that, given the “Original formulation” of the Original Position (OOP), contractors are conceived as being mutually disinterested. If I care only about my own interest and I *cannot possibly* enjoy the worth of equal

---

3 The relevant sense would be one including the fulfillment of other-regarding desires, or the satisfaction of thinking other-regarding desires satisfied.

liberties (because I am in a burdened society), how can it be rational for me to accumulate capital and forgo consumption? Even if I recognize that my capital will allow my descendants to achieve a higher standard of living, why should I – as a person in the OOP – promote the greater impersonal good, deriving no advantage to myself?

The reply cannot be that this choice is an adequate response to the claim of future people to achieve the higher good of liberty. Contractors in the original position are assumed to be motivated not by moral principles, but by self-interest. The reason why they agree on *just* norms is that they are constrained in their choice, among other things, by lack of information concerning their objective and subjective circumstances. What parties in the OOP want most of all is to avoid the worst outcome *for them* under the worst possible circumstances in which *anyone* could be (given that they could be *anyone*). The worst possible circumstances are those of a burdened society, where liberties are not equal. The worst possible outcome in those circumstances is having less income, causing benefits to future individuals.

It might be objected that parties in the OOP prefer equal liberties to greater expectations of income and wealth. This is true, but wholly irrelevant. The circumstances under examination is one in which the parties cannot achieve equal liberties. As self-interested individuals, they have no reason to choose a policy that brings no benefit to them, in either liberty or income terms.

Rawls explicitly recognizes that the logic of Difference Principle (roughly, *leximin*), applied to the problem of just saving over generations, entails not enough savings to contribute to significant accumulation for the sake of a future well-ordered society (Rawls 1999, 253-255). He deals with this problem by assuming that parties in the Original Position are conceived as representatives of families (Rawls 1999, 255). This changes the personal assessment of outcomes in the Modified Original Position (MOP). As a representative of a family (or rather family line, i.e. a line of descendants) I would value the greater good (liberty) befalling on future members of my family more than the cost born by present members of my family, those who are required to save with no benefit to them. In other words, parties in MOP would choose a positive rate of saving in the accumulation phase, *even if the first generations being burdened societies gain nothing directly from them.*

### Part III. The coherence of Rawls's position

The former justification of Rawls's argument invites an objection: should not well-off generations be *required* to save as opposed to permitted? After all, if the equal liberties are secure, there might be other, equally valuable, ends in sight, for which it might be worthwhile to sacrifice present benefits. If family representatives are able to weight the interests of all generations, they could impose small sacrifices to the generations of the worst off in exchange for greater gains in better off ones. Thus, they would promote *whatever* rate of savings would maximize the aggregate standard of living of generations, which typically is achieved when earlier generations save and later generations enjoy the fruits of investments. Based on this argument, the idea of a steady phase (a condition in which generations are neither required nor prohibited to save) would seem incoherent. In what follows, I will try to explain how a Rawlsian could reply to this objection.

Benevolence towards children and grandchildren *requires* saving by current generations if, and only if, there is an uncontroversial benefit for future generations in sight. According to parties in the Original Position, the only uncontroversial benefit is achieving equal liberties for all. Suppose now that equal liberties for all are achieved. Reasonable people might *disagree* on what further goal is worth present sacrifices. Parties in the MOP, being deprived of information concerning their comprehensive conception of the good, will not agree on giving special value to any other good.<sup>[4]</sup> The maximization of wealth and income for the sake of an indefinite enhancement of levels of consumption is not a goal whose value parties behind the veil of ignorance could recognize.<sup>[5]</sup> Concerning other goals that material resources can promote (including scientific knowledge, arts, or hedonistic ways of life), they might disagree on how valuable they are.

In other words, there is an important asymmetry between the trade-offs rates used by family representatives in relation to burdened and well-

---

4 An obvious counterexample would be improving health or fighting disease, but remember that Rawls assumes that parties in the original position represent idealized cooperators who are healthy and with a normal lifespan. One plausible reason for this seemingly *ad hoc* assumption is that while it is easy to agree on the value of health, it is extremely easy to disagree on what amount of health, or freedom from disease, or life expectancy, would be acceptable for the sake of a dignified life.

5 It may appear that the parties should agree on at least another social priority, namely, maximizing the expectations of the social primary goods of income and wealth. That is, however, a mistake. As pointed out in note 1, the choice of the Difference Principle is not equivalent to a social welfare function maximized when the expectations of social primary goods are as high as they could possibly be.

ordered societies. In a “burdened to well-ordered” society comparison, material goods for individuals in earlier generations are traded with liberty for individuals in future generations; here the priority of liberty applies.<sup>[6]</sup> In a “well-ordered to well-ordered” society comparison, material goods in the present generation are traded off with *more* material goods for individual in future generations, or with “perfectionist” goals that are not reasonably expected to be valued by all.

Notice that this rejection of maximizing future benefits does not contradict the earlier point that citizens of a well-ordered society who *want* to achieve net intergenerational savings (e.g. by investing in science and technology) for the sake of their children, are permitted (as a matter of justice) to do so. Suppose that the present generation wants and can improve future standards of living through (a funding scheme analogous to) a Wicksellian tax. The result of such agreement does not qualify as a duty of fundamental justice. Of course, this is not to say that citizens (or rather, legitimate representative parliaments) do not have an obligation to provide the required funds, *once* they (or their legitimate representatives) have voted unanimously (or roughly so) for the Wicksellian tax in question. This is a *derivative* obligation of justice that is neither presupposed by basic structure justice, nor prohibited by it.

## Conclusion

Rawls’s view permits, as a matter of justice, policies that, via investment, improve the standard of living of future generations, at the expense of expectations of income and wealth of the current worst off group. As I have shown, this is because if a majority of citizens who happens to favor investment for the sake of benefits of future generations over present consumption exists, it may legitimately give rise to an allocation of resources that causes current worst off to be worse off and future worst off to be better off, than under a policy of lesser investment. As I have shown, this is only one of the different ways in which the machinery of the state may be legitimately employed in order to overcome coordination problems in the promotion of public goods.

---

6 This might appear to contradict the earlier claim (Section II) that the priority of liberty does not apply to members of burdened society. In response, we are now dealing with the *modified* Original Position, in which parties do not choose what is best *for themselves* but what for an entire family line.

If that is correct, Gosseries' position is implausible because it is illiberal, in that it makes it impossible for many citizens to fulfill other-regarding goals, which may (and often do) have an important place in their most highly preferred rational life plan. By contrast, a liberal view, such as Rawls's, would allow each generation to achieve net saving or net losses, over just background institutions, as long as the equal liberty of these institutions is not threatened by these decisions. As the example provided shows, such view may justify in special cases greater inequalities, both between intra-generational and inter-generational peers.

## References.

- GASPART, Frédéric, and Axel Gosseries. 2007. "Are Generational Savings Unjust?" *Politics, Philosophy & Economics* 6 (2): 193–217.
- GOSSERIES, Axel P. (2001), *What Do We Owe the Next Generation(s)*, 35 Loy. L.A. L. Rev. 293. Available at: <http://digitalcommons.lmu.edu/llr/vol35/iss1/8>
- MEADE, J. E. 1965. *Efficiency, Equality, and the Ownership of Property*. Mass.: Harvard University Press.
- QUERALT, Jahel. 2013. "The Place of the Market in a Rawlsian Economy." *Zeitschrift Fuer Sozialtherie* 1: 121–40.
- RAWLS, John. 1999. [1971] *A Theory of Justice*. 2nd ed. Cambridge, MA: Harvard University Press.
- 2001. *JUSTICE AS FAIRNESS: A RESTATEMENT*. CAMBRIDGE, MA: Harvard University Press.

# GOSSERIES ON INTERGENERATIONAL SAVINGS

Nicholas Vrousalis\*

n.vrousalis@fsw.leidenuniv.nl

According to John Rawls, intergenerational justice is part and parcel of the more general theory he calls ‘justice as fairness’. Justice as fairness, in its final form, involves two principles:

First Principle: Each person is to have an equal right to the most extensive total system of equal basic liberties compatible with a similar system of liberties for others.

Second Principle: Social and economic inequalities are to be arranged so that they are both (a) to the greatest benefit of the least advantaged consistent with the just savings principle, (b) attached offices and positions open to all under conditions of fair equality of opportunity. (Rawls 1999, p. 266, emphasis added)

Part of Axel Gosseries’ aim is to make sense of Rawls’ theory of intergenerational justice. In what follows, I shall first raise some doubts about the cogency of Gosseries’ interpretation of Rawls, and then argue that that interpretation is implausible in its own right.<sup>[1]</sup>

---

\* Assistant Professor in Political Philosophy Leiden University Institute of Political Science Wassenaarseweg 52 2333 AK. Leiden. The Netherlands.

1 A minor terminological point: the term ‘sufficientarianism’ has two importantly distinct senses. There is the *institutional* sufficientarianism of Rawls’ theory of intergenerational justice, which is sometimes associated with an ‘accumulation stage’ (see below). And then there is *distributive* sufficientarianism, which is the view that we should aim that people have *enough* of what matters. Institutional sufficientarianism does not entail distributive sufficientarianism, and vice versa. On occasion Gosseries runs the two together (see, for example, the discussion of Brundtland, p. 5) in a way that obscures the thrust of his argument.

1. Gosseries' interpretation of Rawls' just savings principle takes its cue from Gaspart and Gosseries (2007). On this interpretation, intergenerational justice has a *dualist* structure:<sup>[2]</sup>

During the *accumulation* stage, each generation has to transfer more to the next one than it has inherited from the previous one, in order to reach, after a few generations, the threshold level beyond which a society is able to be well-ordered. Once this level is reached, we enter *steady state* stage, where no further savings are required. (p. 4)

Gosseries' dualism offers a structural interpretation of Rawls' view that '[o]nce just institutions are firmly established and all the basic liberties effectively realised, the net accumulation asked for falls to zero. At this point society meets its duty of justice by maintaining just institutions and preserving their material base.' (Rawls 1999, p. 255) Gosseries draws two conclusions pertaining to the steady state. The first involves a prohibition on net *dissavings* and the second on net *savings*. The first conclusion is based on the following argument:

Let us assume that the stock required to support just institutions amounts to 10 units per head and that the stock effectively reached at the current stage of history is 100 per head, mostly constituted of renewable resources. Imagine that  $G_x$  destroys part of this stock and decides to transfer to  $G_{x+1}$  a stock very significantly inferior to 100 units per head, while still superior to 10 units per head. Rawls would argue that there is no violation of the demands of intergenerational justice. (p. 5)<sup>[3]</sup>

Gosseries' second conclusion involves a prohibition on *savings*:

When Rawls criticizes utilitarianism because it calls for excessive savings, he is totally right. The implication of the very same idea is that we should *prohibit* any generational savings because of the opportunity cost they impose on the least well off that are assumed to be members of our generation rather than the next one. In that sense, allowing our generation to continue to save once the sufficiency level has been reached is unfair. It is unfair towards the least well off within our generation. (p. 6)

2 Unless indicated otherwise, page numbers refer to Gosseries (2013).

3 I have been unable to find textual evidence corroborating this attribution in Rawls 1999.

I shall first question the textual basis for a Gosseries-like dualist interpretation of Rawls, and then argue that the prohibition on savings, whether or not asserted by Rawls, is implausible in its own right.<sup>[4]</sup>

2. Gosseries' defence of the accumulation stage draws its inspiration from the putative priority of liberty: 'accumulation can be justified in the name of reaching a level of wealth enabling a society to minimally guarantee the protection of basic liberties.' (Gaspard and Gosseries 2007, p. 198) In this connection, we must look more closely at what Rawls says about the relevant priority rules:

The principles of justice are to be ranked in lexical order and therefore liberty can be restricted only for the sake of liberty. There are two cases: (a) a less extensive liberty must strengthen the total system of liberty *shared by all*, and (b) a less than equal liberty must be acceptable to those citizens with the lesser liberty. (Rawls 1999, p. 220)

Assume there are two non-overlapping generations, G1 and G2, each consisting of one person. Take, first, condition (a). Note that, by assumption, G2 cannot share his (more advanced) institutions with G1, just as he cannot 'share' a cake or a hug (although G1 can, perhaps, share *his* cakes – but not his hugs – with G2 by leaving them on the ground for G2 to take). It follows that, while G1's increased net saving might strengthen the 'system of liberty' of G1 and G2 taken together as individuals, that system is not 'shared by all'. For G1 does not benefit from the sacrifice he makes, and the institutions he lives under do not improve at the bar of justice. Indeed, they get worse than they would have been if he had abstained from transferring resources to G2 (Gosseries acknowledges this in p. 5). Now take condition (b). It looks as if, *prima facie*, (b) contradicts any *categorical duty*<sup>[5]</sup> of G1 to save for G2. For the reduction in G1's liberty for the sake of G2 'must be acceptable' to G1. This acceptability condition figures prominently in Rawls' theory: 'It is only when social circumstances do not allow the effec-

---

4 The prohibition on *dissavings* is compatible with Rawls' argument and has some measure of plausibility (Gosseries points out that Rawls allows for intergenerational dissavings, but only subject to attainment of stable just institutions). The prohibition entails that, *ceteris paribus*, if members of G1 choose to grow the population such that  $\text{population}(G2) > \text{population}(G1)$ , Rawlsian justice requires that they save more in absolute terms. What we are concerned with here is per capita saving.

5 By which I mean: a duty not conditional on the level of freedom or well-being enjoyed by G1 relative to G2.



tive establishment of these basic [liberty] rights that one can concede their limitation.' (Rawls 1999, p. 132)

Why, then, are we entitled to *assume* that such acceptance is likely to be forthcoming, in a way that justifies accumulation? There is clearly some tension here, for on the one hand, Rawls' just savings principle seems to make intergenerational transfers obligatory, and on the other, Rawls' priority rules, which are intended as *constraints* on that principle, make them merely permissible. It is therefore not obvious that, barring G1's choice to save, an accumulation stage is defensible on *Rawlsian grounds*.<sup>[6]</sup> This conclusion only follows on the assumption that the less well-off generation G1 suffers 'less than equal liberty' compared with G2 (in part *because* it lacks the material wherewithal to construct liberty-enhancing institutions). This assumption is implicit in Rawls (1999, p. 220 and *passim*). The case for accumulation is therefore undermined by Rawls' own priority rules.

3. I turn, now, to Gosseries' steady state, which is said to prohibit both savings and dissavings. The prohibition on savings is incompatible with Rawls' claim, cited by Gosseries, to the effect that

savings may stop once just (or decent) basic institutions have been established. (...) a society *may, of course, continue to save* after this point, but it is no longer a duty of justice to do so. (Rawls 2001, p. 107)

It follows that net per capita savings are permissible, but not obligatory. Gosseries infers that Rawls thereby 'abandons', or 'drops' the difference principle (p. 4). Now, it is true that Rawls *says* that the difference principle 'does not hold for the question of justice between generations' (Rawls 1999, pp. 253-4). And Gosseries rightly points out that this is too strong: the *suspension* of the principle of freedom of movement may, in some cases, be justified, but is not tantamount to *abandonment* of the principle. That Rawls does not abandon, but merely suspends, the difference principle is further vindicated by his insistence (see quote provided in the opening paragraph of this paper) that the just savings principle merely introduces a *constraint* on the (operation of) the difference principle.

Exegesis aside, the interesting question is whether Gosseries' substantive conclusion is true, that is, whether steady-state net savings are impermissible. He takes such a proscription to follow from *leximin*, which Rawls

6 Gaspart and Gosseries (2007, pp. 207-8) offer an empirical argument as to why G1 would in fact be very likely to *veto* such transfers.

does not associate with the steady state, but – Gosseries thinks – should have (see the quote beginning with ‘When Rawls’ in section 1). The proscription is, I think, implausible. For surely G1 should be allowed to pass on some portion of his wealth to G2, at least as long as he does so for the right reasons.<sup>7</sup> A norm that makes room for such voluntary transfers is not *prohibitive* (a law that says: ‘don’t walk on the grass unless you want to’ is not prohibitive, in the relevant sense). Gosseries’ account of the steady state does not make room for such transfers, and is, therefore, implausibly proscriptive. Here’s a relevant example.

G1 consists of two people, A and B, and G2 of C and D. Their respective levels of well-being (in the relevant metric) in the absence of any direct intergenerational transfers are depicted in column I:

		I	II
G1	A	6	5
	B	5	4
G2	C	7	7
	D	5	7

One day A and B jointly decide to pass on to *D* one unit of well-being each (they do this by passing on means of production, which are readily transformable into well-being). The resulting intergenerational distribution is depicted in column II.

On the leximin view, any transfer like the one resulting in distribution II is strictly prohibited, no matter what the motivating reasons of the agents producing it, since II renders B worse off. I take this conclusion to be counterintuitive, and Gosseries does too: ‘the solution may consist in rendering one’s leximin egalitarian view responsibility-sensitive.’ (p. 6) Note that this is an important concession: it implies that steady-state savings are not *prohibited*.<sup>8</sup> It follows, further, that ‘positive net savings first, zero thereafter’ is not the appropriate slogan for any defensible intergenerational dualism à la

7 As far as I know, Rawls never denies that the provision of aid to ‘non-burdened’ nations is permissible. Any such denial would be independently implausible. And insofar as it is legitimate to extrapolate from Rawls’ theory of international justice to his theory of intergenerational justice – Gosseries thinks it is – this counts *against* proscribing savings.

8 Rawls briefly discusses gift-giving in Rawls (1999, p. 245), but not in a way that illuminates the idiosyncracies of the intergenerational dimension.

Gosseries. Indeed, if the arguments of sections 2 and 3 are sound, *both* parts of that slogan are misconceived. More importantly, perhaps, the argument of this comment suggests that discussions of intergenerational justice might benefit from less focus on purely distributive matters, and more focus on the ethical nature of the actions, motives, or relationships that such distributions engender.

# INTERGENERATIONAL JUSTICE AND COERCION AS A GROUND OF JUSTICE

Siba Harb\*

siba.harb@hiw.kuleuven.be

In this comment piece, I will pick up on Axel Gosseries's suggestion in his article *Nations, Generations and Climate Justice* that it is instructive to investigate parallels and differences between issues of global justice and intergenerational justice for the sake of both a better understanding of the issues and of consistency. I will start from recent developments in the debate on global justice and explore some of their implications for thinking about intergenerational justice. In particular, I start from theories about the grounds of egalitarian justice and ask: if we accept that state-like coercion is the ground of egalitarian justice, can we still accept Gosseries's proposal for an intergenerational difference principle?-

## 1. The Grounds of Justice

The debate on global justice has for the past three decades been largely defined by a divide between two views. In response to the question of whether liberal egalitarian principles of justice extend beyond the state, cosmopolitans (or globalists) answer yes, while statist (or social liberals) answer no.<sup>[1]</sup> Cosmopolitans believe that obligations of justice are global in reach whereas statist believe that the demanding obligations of egalitarian justice are confined to the domestic sphere of the state; beyond the

---

\* Center for Ethical, Social and Political Philosophy; Institute of Philosophy; KU Leuven; Postal Address: Andreas Vesaliusstraat 2-bus 3225, B-3000 Leuven| Belgium.

1 Examples of statist accounts include Blake (2001), Nagel (2005), Rawls (1999). Examples of cosmopolitan accounts include Beitz (1979), Pogge (1989), Caney (2005).

state only weaker duties of humanitarian assistance exist.<sup>[2]</sup> Rawls's position, that justice is egalitarian within the bounds of the state and sufficientarian among states, is paradigmatically statist. It is not only the difference principle that Rawls believes should not apply internationally, but essentially egalitarian justice as a concept. Admittedly, and as Gosseries points out in his article, Rawls invokes the absence of a target and cut-off point and the argument from national responsibility as reasons against adopting a global difference principle. However, it is important to point out that these cannot be the only (or the most direct) reasons Rawls had for rejecting the principle. In fact, the difference principle is already excluded by the way Rawls raises and sets out to answer the question of which principles ought to govern relations between states. To start with, when it comes to the international realm Rawls takes peoples, a moralized version of states, and not individuals to be the relevant units of moral concern. Thus, he asks what principles should govern the relations between peoples. Secondly, peoples as Rawls conceives them have a fundamental interest in guaranteeing domestic justice for their citizens and in order to do so they need to "protect their territory, ensure the security and safety of their citizens, and to preserve their free political institutions and the liberties and free culture of their society" (Rawls, 1999: 34). Income and wealth which figure among the primary goods necessary to achieve the fundamental interest of persons are absent from the list of goods necessary to achieve the fundamental interests of peoples. As a result, the principles chosen by representatives of peoples in the international original position do not include principles such as the difference principle that are concerned with the relative material deprivation of peoples. Rather, the outcome of the original position are principles concerned with guaranteeing for peoples non-interference and sufficient resources to be internally just.

It has been generally assumed that the underlying reasons for Rawls's restriction of the scope of egalitarian justice to the state is his premise that the subject of egalitarian justice is a society's basic structure (a society's legal, political and economic institutions). The basic structure argument says that demands of egalitarian justice, and thus a concern for the relative material deprivation of individuals, only arise among individuals sharing a basic structure. Rawls considered that there is no global basic structure.

---

2 The cosmopolitan view I refer to here is not one that is committed to defending the need for a global state. Many prominent views within the cosmopolitan camp defend global egalitarian principles while accepting that other institutional setups than a global state can realize those principles.

Therefore, there are no demands of egalitarian justice at the global level.<sup>[3]</sup> Some of the most influential early challenges to Rawls's statist position came from cosmopolitan theorists who accepted the basic structure argument but rejected Rawls's claim that there is no basic structure on the global level (See Beitz, 1999; Pogge, 1989). These challenges became the trigger of a lively global justice debate, largely divided on whether a global basic structure exists. An impasse, however, reached between statist and cosmopolitans has since pushed the debate towards a question about the grounds of justice: what is it about the basic structure that makes it a subject of egalitarian justice. Or, put differently, what is it that makes obligations of egalitarian justice arise among a particular set of agents?

## 2. Relational vs. Non-relational Accounts and Intergenerational Justice

A distinction between relational and non-relational accounts of the grounds of justice can be helpful to illustrate what is at stake in the debate on the grounds of justice for both the question of global justice and as I shall also suggest that of intergenerational justice.<sup>[4]</sup>

Non-relational accounts of justice hold that demands of egalitarian justice are triggered by properties that all human beings share in virtue of being moral agents (See Caney, 2005; Tan, 2004). They reject that obligations of justice have their grounds in certain kinds of social interaction or institutions. Therefore, they deny that the existence of a basic structure is necessary for demands of justice to arise. Typically, non-relational accounts advocate cosmopolitan principles of global justice.<sup>[5]</sup> From the idea that all humans are owed equal respect in virtue of being moral agents, non-relational cosmopolitans derive demands of distributive equality. If on a non-relational account of the grounds of justice restricting the scope of justice territorially to the state is unjustified, it would seem that for similar reasons

3 see Abizadeh (2007: 319) for a footnote in which he addresses the remark that it is a matter of some interpretive ambiguity whether Rawls actually endorses the basic structure argument.

4 For the distinction relational/non-relation see Sangiovanni (2007: 5-8).

5 As we shall see next, it is not the case that all cosmopolitans are or need to be non-relationist. Whether non-relational accounts, however, commit one to cosmopolitanism is open to question. It is nevertheless the case that the most prominent non-relational accounts of the grounds of justice are cosmopolitan about the content. An exception is Mathias Risse's (2012) recent contribution to the global justice debate in which he argues that justice has multiple grounds some relational and others non-relational; with the non-relational justifying duties of justice albeit sufficientarian ones.

restricting justice temporally within generations would also be unjustified. Hence, a non-relational cosmopolitan who accepts Rawlsian principles of justice would have reasons not only to endorse the difference principle globally but also intergenerationally, adjusted along the lines suggested by Gosseries to the particularities of the intergenerational case.

The picture becomes less straightforward if we adopt a relational perspective. On a relational account, concerns of egalitarian justice only arise in the presence of particular types of relations or institutions. Two increasingly influential relational accounts are the cooperation and the coercion views.<sup>[6]</sup> On the cooperation view, demands for egalitarian justice are triggered in (and only in) the presence of a practice of social and economic cooperation for mutual benefit. On the coercion view, the phenomenon that triggers demands of egalitarian justice is the presence of coercive legal and political institutions. Both views can be seen, and indeed in their most sophisticated forms have been presented, as interpretations of the relevance of the Rawlsian basic structure to egalitarian justice. That said, neither view commits one to statism. One can agree that cooperation or coercion is the ground of justice but argue, against statist, that these relations exist globally which implies that demands of egalitarian justice are global and should not be restricted territorially.<sup>[7]</sup> In the context of intergenerational justice, the difficulties for defenders of the cooperation or coercion view who wish to argue against restricting demands of egalitarian justice temporally are far more challenging than for globalists.

### 3. Cooperation as a Ground for Intergenerational justice

For defenders of the cooperation view to argue that there are intergenerational demands of egalitarian justice, and for instance adopt Gosseries's intergenerational difference principle, they need to show that there is social cooperation for mutual advantage across generations. This is a difficult argument to make namely because cooperation for mutual advantage requires bidirectional exchange.<sup>[8]</sup> Indeed, we can read Rawls as advancing an argument from the impossibility of cooperation across generations

6 Another view is common culture (see Miller, 2007).

7 For statist cooperation accounts see Sangiovanni (2007), for cosmopolitan cooperation accounts see Beitz (1999). For statist coercion accounts see Blake (2001) and Nagel (2005), and for cosmopolitan coercion accounts see Abizadeh (2007)

8 Gosseries (2008a: 42) points out that bidirectional or reciprocal exchange is not the only challenge for the cooperation view. Another challenge is to show that the mutual benefit to partici-

to reject an inter-generational difference principle. He writes, “There is no way for later generations to help the situation of the least fortunate earlier generation. Thus the difference principle does not hold for the question of justice between generations and the problem of saving must be treated in some other manner” (1999: 254). In other words, on the assumption that cooperation is the ground for justice, absent the relation of cooperation there is no justification for intergenerational egalitarian concerns. In response, one way to salvage intergenerational egalitarianism from the cooperation view is by drawing attention to the generational overlap and by trying to use that overlap where mutual cooperation takes place to justify egalitarian duties. Such a strategy has been suggested and developed by some authors.<sup>[9]</sup> Whether they do so successfully is not the question I wish to take up here. Rather, in the remaining part of this piece, I wish to raise and explore the question of what accepting coercion as a ground of justice implies for intergenerational justice.

#### 4. Coercion as a Ground for Intergenerational justice

Holding that coercion is the ground of justice is an increasingly influential position in the global justice debate. It rests on two claims. First, that a coercive authority can only legitimately coerce individuals if it acts in accordance with egalitarian principles of justice. Second, and key to the understanding of coercion as a ground of justice is the claim that coercion is not only a sufficient condition for demands of egalitarian justice to arise, but that it is also a necessary condition. There are no other conditions or relational phenomena that can give rise to egalitarian demands of justice. The main proponents of coercion as a ground of justice are Michael Blake (2001) and Thomas Nagel (2005).<sup>[10]</sup> Both have defended a statist position, namely that (i) a concern for equal treatment or for relative material deprivation of individuals is only warranted within a group subject to state-like coercion and (ii) there is no state-like coercion at the global level. Indeed,

---

participants in the scheme can be guaranteed through credible enforcement threats. The discussion of coercion below touches upon this second requirement of the cooperation.

9 See debate between Heath (1997) and Arrhenius (1999). Also see section on mutual advantage in Gosseries synopsis of theories of intergenerational justice (2008a: 42-43)

10 “Coercion, not cooperation, is the sine qua non of distributive justice, making relevant principles of relative deprivation”; (Blake 2001: 289). “Rather, in his [Rawls’s] theory the objection to arbitrary inequalities gets a foothold only because of the societal context. What is objectionable is that we should be fellow participants in a collective enterprise of coercively imposed legal and political institutions that generates such arbitrary inequalities” (Nagel, 2005: 128).



both Nagel and Blake suggest that their arguments can duly explain Rawls's restriction of the scope of egalitarian justice to the basic structure of the state.<sup>[11]</sup> Nagel and Blake's statist conclusions, however, have been subject to serious challenges. For example, it has been pointed out that even if we accept the claim that coercion is the ground of justice, the empirical claim that the relevant form of coercion only exists at state level is false.<sup>[12]</sup> Cosmopolitans have argued that global institutions, territorial boundaries and state actions are coercive in the relevant sense and ought to be justified; the justification involves organizing such institutions according to principles of egalitarian justice (see Abizadeh, 2007; Cohen and Sabel, 2009).

What implications does the coercion view have for thinking about intergenerational justice? If one holds that coercive authority is a necessary and sufficient condition for egalitarian demands of justice to arise, can one still maintain that there are egalitarian intergenerational duties? In what follows, I do not question the plausibility of taking coercion as a ground of justice. Rather, I ask whether a relation of coercion exists intergenerationally that makes intergenerational egalitarian justice, and hence a difference principle, a justified stance. I explore the issue from the perspectives of the two notions of coercion underlying Blake's (2001) and Nagel's (2005) accounts, the two most discussed coercion accounts in the global justice debate. Both take state coercion to be unique, but whereas Blake puts emphasis on the autonomy-undermining legal and political coercive nature of the state, Nagel puts additional emphasis on the way state coercion engages (not simply subsumes) the will of its subjects making them not only subjects (as in Blake's picture) but co-authors as well.<sup>[13]</sup>

---

11 Note that Nagel's view on what is demanded internationally differs from that of Rawls. Nagel (2005) takes the more radical view that there are no demands of justice beyond the state. What we owe our non-co-citizens on his account is a duty of humanitarian assistance but not a requirement of justice.

12 For a critique of coercion as a ground of justice see Sangiovanni (2012)

13 It is important to point out that a main weakness in both Blake and Nagel's view is that much of their argument is directed at showing that if state like coercion exists then there are demands of justice (coercion as sufficient); much less is said to show that absent state like coercion no concerns of justice arise (coercion is necessary). That said, the conclusion both aim to argue for is clearly that coercion is a ground of justice in the sense that it is necessary and sufficient condition (see footnote 13 above)

#### 4.1 Being a Subject of Coercion: Coercion as imposing or modifying options for action

Blake says that “only between people who share the coercive mechanisms of a state does concern for the specifically economic egalitarian justice become appropriate” (2001: 276). This is because a state’s legal and political system exercises ongoing and pervasive coercion against its subjects, encroaching on their autonomy by modifying the options they have for action and “subsuming their wills under another” (270).<sup>[14]</sup> Importantly, the coercion is also necessary for individuals to pursue their own ends.<sup>[15]</sup> Since it is required, we cannot do away with it. But, it is still coercive; therefore, we need to justify it to those individuals subject to it. Although Blake intends his argument from coercion to justify restricting the scope of egalitarian justice to the domestic sphere, it has been convincingly argued that even if we accept his claims as to why coercion triggers demands of egalitarian justice (and more problematically why nothing else but coercion does) we would not arrive at the conclusion that justice is state-bound (Abizadeh, 2007: 348-349). Put simply, state borders which are coercive institutions against outsiders, make it the case that individuals across borders share coercive mechanisms thus triggering obligations of justice among them. Moving to the intergenerational case, we can ask whether individuals across generations share coercive institutions or mechanisms that trigger egalitarian demands of justice.

On the face of it, it seems difficult to make the argument that there is coercion across generations in a relevant sense (Blake’s sense) for justice to arise.<sup>[16]</sup> For one might point out that central to Blake’s understanding of coercion is the idea that for an action to be coercive it ought to be backed by the threat of force<sup>[17]</sup>, yet this condition is not met when it comes to the relation between generations. In response, however, one could argue that it is simply mistaken to assume that coercion requires the threat of legal enforcement or sanctions (See Abizadeh, 2007: 350-351; Sangiovanni, 2012). An agent X can coerce another Y by eliminating certain options for Y or by imposing restrictions the avoidance of which would require significant cost of Y. In other words, it should suffice that Y has no reasonable

---

14 Blake follows Joseph Raz’s (1986: 154, 369, 276-378) understanding of autonomy.

15 This Hobbesian view is also shared by Nagel (2005: 114).

16 Henceforth when I use the term ‘justice’ I am referring to egalitarian justice which in a Rawlsian framework would include a maximin distributive component.

17 Blake (2001: 272) mentions state punishment as the typical form of coercion. Note that Nagel (2005: 128) also emphasizes the non-voluntary aspect of coercion which suggests that he also takes the threat of sanctions or force to be central to constituting coercion.

alternative by to comply because of the cost they would incur otherwise. Within this broader understanding coercion, let me briefly consider two possible avenues that one can pursue to provide a coercion-based account of intergenerational egalitarian justice. One suggests that exploiting natural resources in a manner that renders future generations unable to use them counts as coercion and the other that constitutional rigidity does.<sup>[18]</sup>

**Exploiting Natural Resources.** Does the exploitation of natural resources by a generation in a manner that renders subsequent generations incapable of using those resources constitute coercion? Are the restrictions on natural resources, comparable for instance to the impositions of borders in the global arena? To the extent that the imposed resource limitations constitute important restrictions on the abilities of future generations to pursue their interests, the two would be similar.<sup>[19]</sup> There are important differences, however. Unlike the mechanisms of resource exploitation, borders are institutional mechanisms and are intentionally imposed. Whether the institutional and intentional aspects of domestic state coercion and global border coercion are necessary components for rendering coercion egalitarian-justice triggering is not a question I can address here. It is worth noting, however, that neither Blake nor Nagel offers a comprehensive account of the notion of coercion they use. A fuller account would be of benefit to both the global and intergenerational justice debates.

**Constitutional Rigidity.** Can the argument from constitutional rigidity be a more promising (or less thorny) path towards coercion-based egalitarian intergenerational obligations? One may argue that amendment restrictions, where they exist and to the extent that they impose pervasive restrictive conditions, render the protected elements of the constitution coercive.<sup>[20]</sup> Furthermore, constitutions are legally enforced, they are institutional mechanisms, and their effects are intentional. Let

---

18 Another avenue to establish coercion-based egalitarian intergenerational obligations but which does not require a broad understanding of coercion (that is it can be applied while accepting that coercion requires threat of sanctions) is one that refers to the overlap between generations. See Gosseries (2008c: 468ff) for a discussion of the argument from overlap and the difficulties it faces, namely the problem of self sanction

19 That said, Rawls (1999: 117) for instance thought that level of natural resources a country has did not play an important role in determining how it fares. But, presumably, even on his view there is a minimum level of resources below which a country is incapable of securing the interests of its citizens.

20 "Constitutions, through a variety of amendment restrictions (e.g. requiring a prior declaration of revisability by the previous parliamentary assembly before the elections, requiring special quorums, sometimes going as far as non-revisability), reduce the freedom of each generation to adopt its own rules on a simple majority basis" (Gosseries, 2008b: 32).

me now mention two difficulties that this argument will have to overcome if it is to establish that a justice-triggering coercive relation exists between distinct generations. Firstly, one could caution against exaggerating the constraint imposed by constitutional rigidity; constitutional revolutions, for instance, are always possible. As mentioned earlier, however, to show that coercion is absent it is not enough to show that one can escape the coercion, one must show that one can escape it at no great cost. Secondly, one could point out that a fundamental component of the coercion view is the idea that the coercion in question, namely the state's, although problematic is nonetheless required. Put simply, we cannot do it without it, hence we need to justify it and egalitarian demands of justice work to justify it. Is constitutional rigidity a coercive instrument that we cannot do without? In an insightful discussion of the problems constitutional rigidity raises in the context of intergenerational justice, Gosseries (2008b) presents two strategies for justifying constitutional rigidity. One suggests that constitutional rigidity provides the stability necessary for intragenerational justice; the other suggests that constitutional rigidity is necessary for protecting rights of future generations (also see Gosseries, forthcoming). Assessing the validity of these arguments goes beyond the scope of this essay. Nevertheless, let me note that the second strategy is likely to be more problematic than the first for our purposes because it already frames the justification in terms of what current generations owe future generations. Yet, what they owe each other is the outcome of principles of intergenerational justice which we are trying to determine.

#### **4.2 Being a Co-Author of Coercion: Coercion as engaging the will of it subjects**

Nagel thinks that state-like coercion is the ground of egalitarian justice not only because of the restrictive aspects involved in being a subject of coercion, but additionally because individuals are "joint authors" of the coercion (2005: 128). "Society makes us responsible for its acts, which are taken in our name and on which, in a democracy, we may even have some influence; and it holds us responsible for obeying its laws and conforming to its norms, thereby supporting the institutions through which advantages and disadvantages are created and distributed." (129) On this dual view of coercion, state borders are no longer coercive in the relevant sense because

the individuals they exclude are not authors of the coercion.<sup>[21]</sup> Taking up Nagel's perspective raises additional difficulties for establishing egalitarian intergenerational obligations of justice.

On the one hand, one might claim that in highlighting the dual nature of state coercion Nagel takes it that for coercion to be justice-triggering it has to be mutual. In the intergenerational context, this view creates a similar problem as that created by the cooperation view. Namely, in order to show that there are egalitarian demands of justice among two generations, one would need to show that coercion among them is bidirectional, that it runs forward and backward.<sup>[22]</sup> This might not be the unwinnable battle that it seems. Gosseries (forthcoming), for instance, has argued that there can be good reasons to impose, when practicable, backward constitutional rigidity. Of course, for this argument to succeed in establishing that a justice-triggering relation of coercion exists intergenerationally it would also have first to succeed in overcoming the challenges raised above against constitutional rigidity being coercive in the sense of 'being a subject' (that it is truly constraining and necessary). For, recall that on Nagel's account both conditions of being subject and author have to be met.

On the other hand, one might point out that, for Nagel, more important than the mutual coercion is the idea that the coercion needs to be imposed in the name of the subjects. Indeed the aspect of mutual coercion seems to drop from his view when Nagel submits that individuals in colonies are owed egalitarian duties of justice by the colonizing country. Clearly, the coercion in this case is not mutual. One even wonders in what way the authorship condition itself still holds; for, in which sense can the colonized be authors? In making his argument for why the coercive relation between colonizer and colonized is justice-triggering Nagel (2005:129) invokes a weak sense of authorship, or as he puts it "a broad interpretation for what it is for a society to be governed in the name of its members"; one which perhaps can apply to the intergenerational case. The colonial power, he writes "[...] is providing and enforcing a system of law that those subject to it are

---

21 Although Blake does not invoke the idea of authorship explicitly, he can be read as endorsing a similar condition put in terms of sharing liability. He writes, "concern with relative economic shares [...] is a plausible interpretation of liberal principles only when those principles are applied to individuals who share liability to the coercive network of state governance. Such concern is not demanded by liberal principles when individuals do not share such links of citizenship" (Blake, 2001: 258). That said, he does not elaborate on this condition in a way that makes it central to his argument.

22 I borrow the terms 'forward' and 'backward' from Gosseries (forthcoming) who use them to characterize two different types of constitutional rigidity.

expected to uphold as participants, and which is intended to serve their interests even if they are not its legislators. Since their normative engagement is required, there is a sense in which it is being imposed in their name” (Nagel, 2005: 129) What matters then on Nagel’s account is that the system of laws is ‘intended to serve the interests’ of those coerced. We can now ask whether a country’s laws are effected in the interests of its citizens across all generations? I take it that on Nagel’s account this is meant to be a factual question, for it is not clear that his coercion view has the resources to address the normative question, namely the question of whether a state’s laws **should** serve the interests of future generations. That said, if we are to understand it factually, we would see that some countries’ constitutions for instance clearly mention the interests of future generations and assigns them rights; whereas others do not.<sup>[23]</sup>

## 5. Conclusion

Cosmopolitans who have broadly accepted Blake’s or Nagel’s account of coercion as a ground of justice, have (successfully, I think) argued, with some modifications to the statist accounts, that their understanding of coercion can ground global egalitarian duties of justice. The task of deriving egalitarian intergenerational duties starting from coercion as a ground of justice seems more difficult. Starting from Blake’s and Nagel’s accounts, I have explored some of the main difficulties facing such a task and suggested, when possible, potential avenues to address them. Let me in way of conclusion recapitulate some of the key points raised.

We have examined the question from two perspectives on coercion. The first holds that the justice-triggering coercion is one which involves imposing or restricting courses of action (rendering agents subjects). On this account, we have considered two ways in which the intergenerational context might be seen to exhibit coercion. One suggests that exploitation of natural resources by a generation can be coercive against subsequent ones. The question, however, is whether restrictions that are non-intentional and non-institutional can count as coercion in the relevant justice-triggering sense. The other suggests that constitutional rigidity constitutes coercion. The challenge facing this line of argument is to show that reversing or avoiding the restrictions imposes unreasonable cost on the future genera-

---

23 As Gosseries (2008b: 32) mentions Japan, Norway and Bolivia are among the countries which clearly mention future generations in their constitutions.

tions, and more importantly that constitutional rigidity is necessary. The second perspective on coercion holds that justice-triggering coercion is not only one which renders agents subjects but one which also takes them to be co-authors of the coercion. If we adopt this view, then in addition to facing the challenges of the first perspective, we would also need to show that distinct generations can be seen as joint authors of the coercion. We can either understand this as requiring mutual coercion or as requiring that the law governing the coercing generation is intended to serve the interests of the future generation. Either way we would need to look for the answers in the countries' respective constitutions. It is worth noting that on either account of coercion, we might, assuming we surmount all challenges, at best establish egalitarian intergenerational obligations in those countries which (mainly in their constitutions) satisfy the coercion conditions.

As a final remark, I think that Gosseries's important and perceptive invitation to think about parallels and differences between justice in the global and intergenerational realm should be taken up seriously by scholars in both fields. For as this discussion has revealed, transposing a conception of justice from the global realm to the intergenerational realm is not only instructive for thinking about the intergenerational case but also pushes one to re-think and further develop the conception itself in the global case.

### **Bibliography:**

- ABIZADEH, A. (2007) 'Cooperation, Pervasive Impact and Coercion: On the Scope (not Site) of Distributive Justice' *Philosophy and Public Affairs*, 35(4), pp318-58
- ARRHENIUS, G (1999) 'Mutual Advantage Contractarianism and Future Generations', *Theoria*, 65(1), 25-35.
- BEITZ, C. (1999) *Political Theory and International Relations* with a new afterword. Princeton, NJ: Princeton University Press
- BLAKE, M. (2001) 'Distributive Justice, State Coercion, and Autonomy', *Philosophy and Public Affairs*, 30(3), pp257-96
- CANEY, S. (2005), *Justice beyond Borders: A Global Political Theory*, Oxford: Oxford University Press.
- COHEN, J and Sabel, C. (2006) 'Extra Rempublicam Nulla Justitia?', *Philosophy and Public Affairs*, 34 (2), pp 147-75.
- GASPART, F. & A. Gosseries (2007) 'Are Generational Savings Unjust?', *Politics, Philosophy & Economics* 6 (2) : 193-217

- GOSSERIES, A. (2008a) 'Theories of Intergenerational Justice: A Synopsis', *Surv. Perspect. Integr. Environ. Soc.*, 1, 39–49
- GOSSERIES, A. (2008b) 'Constitutions and Future Generations' *The Good Society*, 17 (2), 32–37
- GOSSERIES, A. (2008c) 'On Future Generations' Future Rights' *The Journal of Political Philosophy*, 16 (4), 446–74
- GOSSERIES, A. (2014) 'Nations, Generations and Climate Justice'
- GOSSERIES, A. (forthcoming) 'The Intergenerational Case for Constitutional Rigidity', *Ratio Juris*.
- HEATH, J. (1997) 'Intergenerational Cooperation and Distributive Justice', *Can. J. Phil.*, 27(3), pp 361–376.
- MILLER, D. (2007) *National Responsibility and Global Justice*, Oxford: Oxford University Press
- NAGEL, T. (2005) 'The Idea of Global Justice', *Philosophy and Public Affairs*, 33(2), pp113–47
- POGGE, P. (1989) *Realizing Rawls*, Ithaca: Cornell University Press.
- RAWLS, J. (1999) *Law of Peoples with « The Idea of Public Reason Revisited »*, Cambridge/London, Harvard University
- RAZ, J. (1986) *The Morality of Freedom*, Oxford: Clarendon Press.
- RISSE, M. (2012) *On Global Justice*, Princeton: Princeton University Press
- TAN, C. (2004) *Justice without Borders: Cosmopolitanism, Nationalism and Patriotism*. Cambridge: Cambridge University Press.
- SANGIOVANNI, A. (2008) 'Global Justice, Reciprocity and the State', *Philosophy and Public Affairs*, 35(1), pp3–39
- SANGIOVANNI, A. (2012) 'The Irrelevance of Coercion, Imposition, and Framing to Distributive Justice' *Philosophy and Public Affairs*, 40(2), pp 79–110





# **ENABLING FUTURE ACCESS**

## NATIONS, GENERATIONS, INSTITUTIONS AND OPPORTUNITY COSTS

David Álvarez\*

alvarez@ilch.uminho.pt

The following paper is a response to Axel Gosseries's "Nations, Generations and Climate Justice." The core argument in Gosseries's sharp and challenging text states that (1) we can understand intergenerational justice as transit duties between countries; that (2) impartial global planners should realize these duties through an intergenerational global leximin principle; and (3) that the right implementation of this principle implies strictly equivalent intergenerational transfers.

In this text I will address the evaluative perspective of the impartial global planner and its institutional interpretation; then I will briefly present an "opportunistic" reply to the vagueness objection to rectificatory justice; finally I briefly examine the development of the right of transit in the UN *Convention of the Law of the Sea* and the limits to its intergenerational extension.

Axel Gosseries's paper presents a series of challenges that reflect the intrinsic nature of the problems it addresses. This commentary points to some possible vagueness and opens the way to further development of such a concise piece of philosophical work.

\* Post-Doctoral FCT researcher at CEHUM- Minho University; Instituto de Letras e Ciências Humanas, Universidade do Minho; Campus de Gualtar, 4710-057 Braga.

This research has also been facilitated by an extended leave from the University of Vigo.

## 1. Impartial Perspective and Institutions: *Imagine there's no country.*

Gosseries's affirms that his work assumes an "impartialist" evaluative perspective, and a Rawlsian framework of reference to discuss the "just savings" duty and the duty of international assistance. By impartialist perspective one infers that the reader is expected to identify herself with the point of view of an impartial global planner, bracketing her domestic allegiances and partial commitments. However, it is not always clear whether we are assessing the problems under a cosmopolitan or international veil of ignorance. We do not always know if these are recommendations for a world state or for an international system.

If impartial consideration of the interests of humanity takes precedence then allegiance to national projects is in need of justification. Partiality might then be (1) *tolerated* as a factual limitation (humans are just unable to be proper cosmopolitans); it might be a (2) *permissible* alternative (if all things considered, a civilized internationalism brings about outcomes equivalent to those of an institutional cosmopolitanism); it might have a (3) *functional* justification (national allegiance works as a motivational incentive that leximins global welfare); or national allegiance might have an (4) *independent* justification. In this last case, it might be contemplated as an independent source of rival values that take (4.1.) lexicographic priority over and *constrains* the shape of a global leximin redistribution. Or shared political membership may be conceived as the (4.2.) proper site of distributive justice, ruling out cosmopolitanism in favor of *humanitarian* assistance.

If our institutional landscape is an international system of territorial states, should a single nation embrace these impartialist conclusions regardless what the others do? Should they instead advance through common institutions in concerted cosmopolitan reform? Gosseries' text is focused on the obligations of justice and it would be unfair to expect a whole treatise that deals also with all the questions of institutional translation. My main remark is just to point that our *prima facie* agreements about abstract issues like intergenerational justice could later dissolve once we make explicit the institutional structure where the principles are embedded. Even if they seem *prima facie* plausible and convincing they could end up subordinated to other conflicting considerations. Political structures are not just empty vehicles but they are constituted themselves by diverse hierarchies of values and principles. This is not being denied at any point in the article. It is just left outside of the main discussion. The main problem comes with

the indeterminacy in the opening line, where we are invited to take the perspective of a “global policy-maker.” If our global planner was sitting as a party at the Copenhagen Conference on Climate Change she may come with the right principles around which all parties should be of one mind. This is an outstanding theoretical task of its own. Unfortunately, most of the intergenerational problems are typically also problems of collective action about global commons and limited resources. At this level it is inescapable that there are several particular minds with very particular priorities. How would a cosmopolitan impartialist bridge this gap? Does it matter whether we are talking about the foreign policy of a democratic republic, ethical principles for the international community or cosmopolitan principles of justice for a global federation?

Gosseries’ essay is admirable because it does not address the question of Climate Justice in isolation but in tandem with the current global distributive obligations. But if the conclusion is that we have strong inter and intra generational obligations of justice that our political structures consistently avoid then the next stop would be to address the conflict between the values and principles that our international system expresses and other plausible alternative institutional scenarios. This would be a much desired follow up for a theory that aspires to guide the decisions of “global policy-makers.”

### **1.1. A Realistic Intergenerational Utopia.**

Rawls’s proposal of a realistic utopia for the international order defends that the principles for an international society of decent peoples could be arrived at, independently and coincidentally, both from a national (liberal-democratic) point of view and from an international overlapping consensus. However, cosmopolitan critics claim that this reconciliatory strategy legitimizes and reproduces unacceptable levels of international inequality that are at odds with his general conception of domestic social justice.

The Rawlsian framework is a problematic reference for examining intergenerational justice from a cosmopolitan perspective. When considering the “just savings” principle Rawls introduced “care for the descendants” as a “partialist” motivational force to overcome indifference between generations when real savings are required (Rawls, 1999a: 160 n.39). Similarly, Rawls makes peoples responsible owners of their territories in perpetuity in order to motivate environmental sustainability over time (Rawls, 1999b: 8-9, 38-39). Care for the offspring and concern about one’s land are two

functional and partialist motivational forces. Rawls held the Kantian hope that the principles of the Law of Peoples would be eventually internalized and upheld by the different national constituencies (Rawls, 1999b: 112-113). However, this aspirational belief aims at the spontaneous realization of his sufficientarian international benchmark and not at the progressive institutionalization of more demanding cosmopolitan terms (Rawls 1999b: 106-107).

In contrast, Gosseries's text assumes that Portuguese citizens should reconsider their deep attachment to the Alentejo's environment on global impartial grounds. Similarly, Portuguese "just savings" should go to those most unfortunate worldwide, irrespective of what the rest of the nations do. Lacking a background cosmopolitan order, unilateral sacrifices come at a larger cost. On the one hand, co-nationals may feel that they are being left-behind in terms of relative disadvantage or forgone opportunities, and that they are suffering the consequences of generalized international indifference. On the other hand, the compensatory international solidarity embraced by the Portuguese government would imply a relative international disadvantage in terms of welfare, market or political influence. This principled impartialist commitment has an impact on the values and social cohesion that support the Portuguese national project. In the following lines I sketch some alternative ways to accommodate national allegiances and impartial commitments.

An impartialist agent acting in an uncoordinated competitive environment of generalized non-compliance has to face that if "doing one's share" is determined only by the situation of the recipient then it may imply a disproportional sacrifice for the complying few that do not discriminate between domestic and foreign poor (*altruist*). Alternatively, if we understand "impartiality" as the principle that determines the distribution of duties and benefits at the level of an ideal benchmark of perfect compliance, then we may understand that while the allocation is "impartial," all agents may exercise permissible partiality in scenarios of imperfect compliance (Murphy, 2000). Accordingly, one may just "do one's share" (reducing emissions) even if this is globally insufficient (*rigorist*). Or this agent might even be allowed to fail if "doing one's share" entails some unilateral disproportionate disadvantage before rival competitors (*realist*).

Finally, we can conceive some (*pragmatic*) reconciliation. In an international system of limited compliance and non-altruistic national constituencies a global rank-constrained leximin could work as a practical compromise. Following this rule, we can stipulate that the national quota of

transfers should not modify the global ranking of national GDPs and must be allocated through a leximin ordering. However, this partialist compromise is far from ideal from a cosmopolitan perspective, as it legitimizes the current distributive benchmark and the particular entitlements it supports.

## 1.2. Assisting to Save: The Global Piggy-Bank.

An additional source of ambiguity concerns the institutional division of labor between domestic savings and international assistance. This problem is also inherited from the Rawlsian framework.

“Accumulation phase” and “steady state stage” they both refer to the efforts that burdened societies make to achieve a sufficient level of political self-determination. Gosseries discusses the problem of justifying a temporary investment that partially sacrifices the lot of the worst-off in the generations below the target stage. As the time arrow only flies forward, the beneficiary generation faces also the impossibility of reciprocating for the legacy. However, this problem is framed in the terms of national peoples and their duties towards the future nationals.

If we step back from the domestic picture then we have to face that the real transfer to a burdened society has to come from the richest countries in virtue of an intragenerational global leximin or via an international duty of assistance. Whatever saving duty that burdens a society below this threshold cannot be “just” and, consequently, it should be covered by the international duty of assistance.

According to Gosseries, a proper understanding of an intergenerational leximin leads to a “principle of strict equivalence.” This implies that nations in a steady state stage should not save and transfer to the next generation more than what they received from the previous one –because that would be at the expense of the currently worst-off; but they should neither reduce (dis-save) the lot they inherited –and make the next generation worse-off. This makes sense because Gosseries’s impartial perspective minimizes the significance of spatial or temporal jurisdictions. If geography and history are morally arbitrary factors then the world behaves like a unified distributive system in which generations are time-slices of a fixed population size (let’s keep the serious demographic problem out of the equation).

Under Gosseries’s leximin, every “surplus” belongs to the currently worst-off while every improvement in today’s threshold should be transferred in equivalent terms to the next generation. Every international

transfer increases the intergenerational debt of the recipient state (“just savings”). Consequently, every penny earmarked for the worst-off should be also split with the intergenerational piggy-bank. Gosseries is right when he points to the necessity of conceiving intergenerational and global justice in an interconnected way.

In fact, this leximin approach makes a pretty strong case for a global institutional reform. If the case for strong interconnected duties of inter and intra generational global justice is sound, then the burden of proof rests on those that defend an institutional design in which these duties are freely and discretionally observed or arbitrarily avoided. If the global argument is convincing then the institution that embeds this global leximin principle should be perceived with the legitimacy to determine one’s contribution and the authority to collect it. Why not a global tax authority? A single centralized account could establish the saving rates, investments and borrowing conditions. It could also establish premiums and liabilities if responsibility applies. However, such a leximin piggy-bank presupposes a substantive degree of political integration along the international-cosmopolitan continuum, and that kind of integration may be justified as a global and intergenerational duty.

## **2. Rectificatory Hook and Opportunistic Nets.**

Gosseries’s main objection to rectificatory arguments in climate change justice is that these claims are parasitic on the recognition of a prior distributive theory. It is this theory that grounds the arguments and defines the compensation after unjustified diversions from the right course of action. Lacking that prior criterion of justice, today’s attempts at rectification imply retroactive imputations to agents that lacked full knowledge of the consequences of their actions at that time (industrialization period), and punishes their descendants for this lack of prescience.

Regarding the robustness objection of the rectificatory claims, we can agree on this point while resisting the temptation of throwing the baby with the dirty water.

In the non-ideal conditions of our shared history we can presume that much of the industrialization effort has been made through forced and unconsented colonial exploitation and resource exhaustion. Some other “voluntary” transactions” were made under conditions of duress and in many other circumstances through an abusive and disproportionate bar-

gaining power. Even in these cases, transactions were often made through non-representative leaders. In some other cases, voluntary transactions took place with peoples that were not aware of how the transfer of these raw resources to foreign powers would exponentially exacerbate their own dependency.

These arguments also cast a doubt on the robustness and legitimacy of the *prima facie* voluntary market transactions in the historical path of development and industrialization. We can acknowledge the lack of a patterned distributive principle that regulates historical emissions. But we can recognize the presence of a robust historical pattern that partially undermines the claims to the full entitlement of the benefits of (non-patterned principles of) voluntary transactions.

Regarding the lack of awareness objection, we are familiar with situations where strict liability applies. It is commonly assumed even for totally accidental damages or to foreigners that act in good faith but ignoring the local laws. There are social efficiency considerations that justify these measures. Even if I am not morally responsible for passing out while driving I may still be accountable for the damages. In our case, presuming that CO<sub>2</sub> emissions imposed negligible externalities was a false belief with global negative consequences that are mostly borne by the most vulnerable developing nations. Ignorance was bliss, but current generations in developed countries inherited the material “benefits of the doubt.” On the full legitimacy of this entitlement I would cast a doubt. The historical case for plausible deniability may put current generations out of the moral hook but they are still in the accountability net.

In the default case of negative externalities attached to of *prima facie* voluntary transactions we do not have any criterion for background justice other than free agreement. However, if we presume that this history of disproportionate accumulation of benefits on one side leads to a inherited situation of disproportionate economic capacity, then the rectificatory argument may undermine the presumption to the full entitlement over the assets that the most developed nations command. Even if we cannot exact the amount of the compensation, the rectificatory claim may back an argument for a contributive duty based on a capacity claim. Consequently, developed nations should join the battle against climate change in more “generous” terms than the rest. This interpretation just backs Gosseries’s arguments for an “opportunistic” take on climate change justice.



### 3. The Jeffersonian conception: transit duties, enabling access and opportunity costs.

*An account of intergenerational duties might get inspiration from how international law would handle a sea-less world in which all countries were land-locked. All generations are both period-locked and transit generation. (Gosseries, in this volume)*

This idea, loosely borrowed from Thomas Jefferson, is perhaps the most original contribution to broaden our minds and explore our intuitions about intergenerational duties. Gosseries exploits the image of a world of land-locked territorial nations and the consequent duties of transit to third states as a powerful analogue to capture our moral imagination and model our transit duties towards future generations. Intergenerational legacy is the equivalent to international transit.

The conclusion that we arrive at is that there is a strong duty of justice towards future generations. Our succeeding generations depend on us like landlocked recipient nations depend on neighbouring transit states. If international law recognizes this *ius gentium* between neighbouring peoples then there is an analogous case to extend our institutional responsibilities to future peoples.

For the argument's sake, I will assume that transit rights impose unilateral obligations that are independent of any reciprocal interest between the intermediary and recipient states. I will also bracket the identity problems applied to peoples considered as historical collective subjects with variable composition and demographic size. Instead, I will assume that institutional continuity amounts to a persistent collective identity.

Gosseries's metaphor draws its rhetorical persuasion from the reconstruction of territorial transit as historical transmission. Conserving resources through time is like shipping them through space. Both shipments travel the dimensions and reach their targeted recipient. In both cases the transit peoples have a duty to allow the flow. In the territorial case it amounts to give access permits, refrain from imposing abusive taxes or burdensome bureaucratic procedures. These obligations can be read mostly in terms of negative duties, although they are grounded on an implicit recognition of a right to development on behalf of the landlocked recipient people. The "duty to allow" transit implies a negative duty of non-interference, understood as a unilateral principled restraint on the transit state's sovereign powers. Similarly, the duty to "preserve a legacy" can be read as a demand of non-interference that implies the positive obligation to keep the

resource intact. In this case the analogous sovereign restraint applies to the inherited resources.

If this analogy is to hold, we should deal with the disanalogy between succession and continuity. Succeeding generations are natural heirs of the national legacy as future selves of the same subject. Territorial transit states are not successors of the sender people. They are mere intermediaries and they do not inherit ownership of the shipment. However, we could say that their physical continuity as neighbours makes them depositaries of a duty of stewardship over the goods in transit. For this strategy to work, we have to assimilate one service (territorial access and transit dispositions) to an inherited good (material and immaterial legacy). The main difference is that in the first case, the territorial service implies a negligible burden while in the intergenerational case conservation may amount to a substantive opportunity cost for the transit generation. Although fungible or liquid assets may be replaced in a sustainable way, conservation always implies a sacrifice for the present generation. Here, the analogy with the international codification of the right of transit is the figure that helps us accept the opportunity costs implied in this intergenerational transmission of a legacy under a more favourable look.

Despite of the persuasiveness of the analogy I would like to introduce an empirical sceptical note regarding the role of the international convention on the matter. The UN Convention on the *Law of the Sea* is the result of a protracted deliberation between developed and developing countries. The cause of the decade long discussion was precisely strong interest of the developed countries to drive a wedge between those measures that could be mutually beneficial or not burdensome cooperation and those that could imply an opportunity cost for their technological advantage.

The right of access for landlocked countries was generally accepted in the *Law of the Sea*, along with very advanced cosmopolitan and impartial considerations in the case of “geographically disadvantaged countries,” or prioritarian considerations in favour of landlocked developing countries for access to fisheries in the Exclusive Economic Zone of neighbouring countries (UNCLOS, Art.125).

1. Land-locked States shall have the right of access to and from the sea for the purpose of exercising the rights provided for in this Convention including those relating to the freedom of the high seas and the common heritage of mankind. To this end, land-

locked States shall enjoy freedom of transit through the territory of transit States by all means of transport.

2. The terms and modalities for exercising freedom of transit shall be agreed between the land-locked States and transit States concerned through bilateral, subregional or regional agreements.
3. Transit States, in the exercise of their full sovereignty over their territory, shall have the right to take all measures necessary to ensure that the rights and facilities provided for in this Part for land-locked States shall in no way infringe their legitimate interests.

Developed countries were also crucially benefiting from the codification of the international right of innocent passage through foreign waters and strategic straits under alien control (Tanaka, 2012: ch. 12). However, the divisive issue in these negotiations was the access to the international oceanic floor and the foreseeable exploitation of the rich mineral resources in the deep seabed. Only few industrialised nations have the technological capacity that allows access to the ocean floor but even for these few, exploitation is not yet cost-beneficial. The developing countries were interested in turn in preserving the common resource until all parties could have equitable conditions of access or adequate compensation for the consumption (Garrison, 2007).

The original proposal drafted by Arvid Parvo introduced the intergenerational and cosmopolitan principle of Common Heritage of Mankind to preserve and exploit the resources in the international common area for the benefit of whole human population, present and future. It contemplates some redistributive mechanisms and the duty to share the access technology.

The widespread conventions about the right to access and innocent passage presuppose that peoples depend on these strategic conditions for their development and that neighbours have a duty to facilitate it. However, regarding the common oceanic resources, developed nations wanted a regulation that reflected their preferential conditions of access and exploitation while minimizing their contribution for developing and future peoples alike.

Allowing freedom of transit and enabling access through shared knowledge are conceptually similar but entail different implications. Transit rights are recognized because they imply a negligible burden on the transit state. Scientific knowledge and technological know-how are considered public goods because ideas are immaterial assets that can be shared infinitely at the same quality of enjoyment (non-rivalrous). However, sharing access

conditions to the common implies a substantial opportunity cost for those holding the technological edge.

The final formula for the exploitation of the mineral resources in the common area eventually accommodated the relative advantage of developed countries by eliminating the duty to transfer their non-material public-good resources for access (technology & knowledge) as a condition to share in the common resources of humankind. The agreement also lifted access barriers, incorporated pro-market approaches and facilitated conditions for private enterprises. It also relaxed the parties' quota in the contribution for management, sustainability and development.

Although the International *Law of the Sea* was negotiated as a whole package, its procedural history shows that the pro-development attitude shared in regard to the right of transit was not extended to the conditions of access to the common resources of humankind. The particularist interest of developed nations trumped the impartialist extension of the metaphor of the "right of transit" to the common pool of resources.

Gosseries' heuristic strategy depended on the assimilation between access duties through space and time to defend a proposal of inter and intra-generational justice. After analyzing the trends behind the deliberations around the *Law of the Sea* one might question whether Gosseries' strategy is limited by a territorial and historical identity problem. The negotiations in international law suggest that the initial appeal of the Jeffersonian intergenerational model might rests on the assumption that the transferred legacy is earmarked for the succeeding generations of a particular people instead of conceived as a contribution to the common heritage of humankind.

## References:

- GARRISON, Christopher (2007), "Beneath the Surface: The Common Heritage of Mankind." *Knowledge Ecology Studies*, Vol. 1, pp. 1-71.
- MURPHY, Liam B. (2000), *Moral Demands in Nonideal Theory*. Oxford, Oxford University Press.
- RAWLS, John (1999a), *Justice as Fairness. A Restatement*. Cambridge, Harvard University Press.
- RAWLS, John (1999b), *The Law of Peoples with "The Idea of Public Reason Revisited."* Cambridge, Harvard University Press.
- TANAKA, Yoshifumi (2012), *The International Law of the Sea*. Cambridge, Cambridge University Press.



# COMENTÁRIO AO TEXTO “NAÇÕES, GERAÇÕES E JUSTIÇA CLIMÁTICA”, DE AXEL GOSSERIES

José Colen\*

jose.colen.pt@gmail.com

## 1. A actualidade da questão e o apelo aos direitos e deveres de uma justiça cega

O texto suscita-nos questões perturbadas e perturbadoras porque nos força a olhar para além do horizonte estreito, no espaço e no tempo, dos deveres e dos direitos morais e políticos em que nos movemos habitualmente. É que, embora a questão dos deveres para com as gerações futuras encha menos os escaparates das livrarias ou as parangonas dos jornais do que a crise económica que atravessamos, as oportunidades e os perigos da globalização (ou as catástrofes climáticas que nos ameaçam no futuro, para o qual o texto busca uma fundamentação moral), a questão está intimamente relacionado com todos eles e possui portanto uma evidente actualidade e é difícil não sentir a sua natureza perturbada senão angustiada.

O apelo à nossa intuição moral leva-nos imediatamente a uma resposta, ou melhor a um conjunto de respostas: devemos às gerações vindouras um mundo sem guerra, uma ordem internacional equilibrada e não dependente de nenhuma superpotência, um planeta mais verde e limpo, recursos suficientes para uma vida decente, um Estado (ou vários Estados) que providenciem algo mais que uma rede de segurança para os mais desfavorecidos, as condições para o exercício do direito efectivo ao direito trabalho. Em suma, um futuro pelo menos tão pacífico ou rico e mares ou rios e ares tão limpos como aqueles que respirámos e em que nos banhámos

\* Universidade do Minho, CEHUM, Portugal.

como aqueles que herdámos. Ou seja, tudo aquilo que sucessivas gerações de declarações de direitos humanos bem-intencionadas nos asseguravam antes que nos caberiam como herança a nós e às gerações futuras – e que agora parece estar em causa.

A questão proposta está desta vez formulada em termos de deveres ou de justiça e *não de governo* e é por isso também perturbadora, pois nunca aquelas declarações identificaram claramente o sujeito desses deveres. Mas o ensaio tão-pouco é perfeitamente claro – somos nós, individual e colectivamente o sujeito dos deveres e das políticas, ou principalmente os velhos Estados-Nação, talvez em concerto, ou uma sempre vaga ordem internacional justa?

Parece-nos que o problema, como conjunto de *obrigações*, morais e políticas – uma vez que nenhum indivíduo por si só parece capaz de as assegurar – e não apenas como *políticas* seria especialmente interessante, porque nos forçaria a reflectir sobre o fundamento desses deveres para além da busca de um padrão justo para avaliar as políticas. Porque estamos quase desprovidos de recursos para lhe responder, uma vez que, ao menos implicitamente, as respostas do passado a estas mesmas questões remetiam para algo mais antigo, ou mais elevado que nós mesmos, algo pelo qual os indivíduos deveriam sacrificar-se, com a sua própria vida e até, se necessário fosse, com suor e sangue. Mas hoje, não só já ninguém parece acreditar que o homem seja um órgão do corpo social, ideia que entretiveram ou consolaram pensadores do passado tão diferentes como Aristóteles ou Augusto Comte, como estamos conscientes dos perigos e abusos a que tais ideias conduziram em tempos menos remotos, em nome de amanhãs radiosos, já ao virar da esquina, capazes de justificar as maiores opressões. Todavia, mesmo numa versão mais benigna, como a de Burke<sup>[1]</sup> em que uma sociedade se apresenta como alicerçada no contributo dos antepassados e preparando no presente um legado para as próximas gerações<sup>[2]</sup>, a ideia desafia a nossa credulidade. E aqueles que ousam defendê-la não fazem mais que revelar pertencer a um mundo desaparecido.

É certo que, na sequência de Rawls, diversos autores tentaram reabilitar o apelo à nossa intuição moral e a um sentimento íntimo de justiça, convencendo-nos a vestir a pele dos outros e colocando-nos numa posição inicial com a venda de uma justiça cega ou, se preferimos, de um “véu de ignorância”, recorrendo à parafernália de uma nova ciência política forma-

1 Burke, *The Works of the Right Honorable Edmund Burke*, Vols. I –XII, Revised Edition, Boston, Little, Brown, and Company, 1866, p. 95.

2 Cf. Ivone Moreira, *A Filosofia política de Edmund Burke*, Lisboa, Aster, 2012, p. 34.

lizada e até susceptível de representações matematizáveis, com o prestígio e o rigor que se encontravam antes apenas nas novas ciências naturais ou económicas. E edifícios imponentes como as catedrais do passado foram sucessivamente erguidos com a designação genérica de “teorias da justiça”, primeiro limitadas ao velho Estado-Nação e depois alargadas ao mundo global da Justiça das Gentes ou da justiça inter-geracional.

Esta intuição central parece, à primeira vista, capaz de iluminar não só grandes panoramas na história humana, mas também a justiça entre as nações e todos os grupos humanos. Não por acaso, o ensaio de Gosseries, na sua busca dos fundamentos morais para as decisões políticas na questão ambiental colocou a ênfase no problema da justiça inter-geracional<sup>[3]</sup>. Com efeito só nesse horizonte mais amplo, no tempo e no espaço, muitas daquelas questões podem ter resposta. E o mesmo autor fez encabeçar o seu trabalho com uma epígrafe de Rawls<sup>[4]</sup>. Assim tentou chamar a atenção para a componente histórica e inter-geracional dos problemas e das políticas globais relativas não só ao clima, mas ao trabalho, à educação, à poluição, aos seguros sociais e à poupança.

## **2. O paralelo entre o tempo e o espaço e os limites e dúvidas desta via de interrogação**

Esta visão permite-lhe formular duas questões, a da reposição ou da correcção das injustiças passadas. A primeira parece-nos, todavia, insuficientemente clara – a correcção das injustiças passadas é uma questão de prolongamentos indefinidos pois é difícil vislumbrar a última instância ou o momento privilegiado da história a partir do qual devemos recomeçar. Em compensação, é muito rica e potencialmente fecunda a questão dos direitos e deveres para com as gerações futuras, com recurso ao paralelo entre o tempo e o espaço. O paralelismo, muito sugestivo, entre as nações e as gerações, é todavia de alcance limitado, mesmo assemelhando as gerações encravadas no tempo com as populações limitadas por uma fronteira, pois como o ensaio reconhece as gerações não podem atravessar fronteiras como as populações e o decurso (ou a seta) da história é unidireccional, ou seja, é um rio que só corre para a foz, pois o tempo só se move numa

3 Cf. Working paper «Nações, gerações e justiça climática» baseado em Gosseries, A. (2013), ‘Nations et générations’, in R. Chung & J.-B. Jeangène Vilmer (eds.), *Ethique des relations internationales. Problématiques contemporaines*, Paris, PUF, pp. 331-354.

4 Recolhido de Rawls, *The law of Peoples*, p.107.



direcção que é a do futuro. E, no fundo, insuficiente, pois a interrogação de base permanece e mesmo a nossa intuição moral parece orientar-se em sentidos opostos: à primeira vista, ao menos, parece justo deixar às gerações futuras um clima e um ambiente mais puros e limpos, mesmo se, como lembrava Keynes, no longo prazo estejamos todos mortos (e algumas mudanças climáticas, porventura as mais dramáticas não se darão nas nossas vidas, pelo que o dito se aplica literalmente). Pelo contrário, no que toca à poupança parece-nos injusto sacrificar a geração mais idosa, que já nada pode fazer, às gerações mais novas que ainda estão a tempo de alterar e melhorar o seu futuro.

E dificilmente podemos considerar *uma negociação* entre gerações, que aliás não estão atravessadas por nenhuma fronteira, mas coexistem no mesmo tempo, como *o fundamento de um dever moral*, excepto talvez no sentido restrito de um contrato regulado por uma justiça comutativa. Mas, como o autor parece defender, embora de modo pouco explícito, a justiça comutativa está ultimamente dependente de uma distribuição inicial dos direitos, sem a qual é até difícil pensar sobre o que é justo.

Se parece verosímil a sua crítica de Rawls, que sempre se recusou a aplicar o princípio da diferença à justiça global e inter-geracionais, do mesmo modo que excluiu do modelo os casos extremos de doença e miséria capazes de esgotar todos os recursos, a questão merece mais aprofundamento. Pois é, de facto, esta possibilidade extrema que detém não só Rawls mas muitas nações desenvolvidas, de uma ajuda internacional mais forte. A incapacidade de um país desenvolvido, digamos, um dos países nórdicos, de resolver a questão da poluição na China, ou a pobreza em África é real, mesmo ignorando as perdas que resultam de transferir riqueza com um recipiente que está cheio de fugas. Esta é a nossa primeira objecção de fundo: *como evitar que os casos extremos, dentro e fora do estado nacional, esgotem todos os recursos?* Talvez a mudança de posição de Rawls na aplicação do princípio da diferença seja mais aparente que real.

Além disso, no ensaio, a definição mais rica de “nação” e de legado inter-geracional prometidos fica rapidamente no oblívio, ignorando-se o património a legar que é composto por muitas riquezas que não se esgotam com o seu uso. Não temos que “poupar” igualmente ou do mesmo modo florestas e rios, conceitos políticos, composições musicais e obras de arte, línguas e educação – e de modo geral todos os bens públicos que não se consomem com o uso, mas pelo contrário se enriquecem com a acumulação. Não se trata meramente de lembrar que existem bens que são dificilmente avaliáveis ou irremediavelmente subjectivos. Nada nos impede de

construir indicadores sobre a qualidade do Estado de Direito ou da literacia, que os tornem operativos, mesmo à custa de um certo empobrecimento do discurso.

A objecção fundamental que desejamos levantar é que nos parece que uma teoria da justiça intergeracional deve considerar que embora a conservação exija recursos, estes *não são da mesma natureza e dimensão que os requeridos pela sua criação*. A cultura musical dos alemães, ou individualmente uma composição de Mozart, e.g., implicam um investimento secular e em vidas, mas também em bens materiais e lazer, que não é da mesma natureza nem volume que o investimento que exige hoje a sua difusão – no limite a reprodução de um DVD. A mesma dificuldade se levanta em relação à educação, mesmo no sentido mais restrito da instrução escolar. Ou, num tom mais clássico podemos lembrar a metáfora da flauta que não deixou de ser usada de Platão a Amartya Sen. A flauta tem um componente material em madeira, exaurível, e uma ideia de flauta, que pode ser reproduzida *ad infinitum*. Uma teoria da justiça que ignore um dos componentes é necessariamente incompleta.

O que desejamos sugerir é que talvez o “estado estacionário” seja uma experiência mental tão pouco adequada como a de um progresso indefinido. Estes bens “imateriais”, tal como os bens cujo consumo públicos ou não-rivais podem e devem, em nossa opinião ser tratados numa contabilidade intergeracional, seguindo a mesma linha das propostas que, desde Samuelson e.g., tentaram corrigir a contabilidade nacional com recurso a melhores indicadores como o Bem Estar Líquido ou outros semelhantes. Talvez seja impraticável manter de forma constante e consistente numa estatística tais indicadores, mas não deve ser impossível usá-los para nos ajudar a pensar os problemas.

Uma objecção mais forte é o género de autoridade necessário para “proibir tanto a poupança como a despoupança”. Para proibir a poupança no (mítico) “estado estacionário”, talvez seja necessária uma autoridade absoluta, que não parece desejável, e um critério infalível que estamos longe de possuir. A ideia subjacente é que um critério de justiça que exija um padrão de resultados finais (a igualdade estrita entre gerações), exige necessariamente um género de instituição que não queremos ter.

Não julgamos que seja o caso de qualquer tipo de exigência de justiça. Não se aplicaria a uma teoria da justiça que aceite diferenças de “riqueza” inter-geracional, o que parece inevitável, em certa medida, se nos recordarmos de que o passado não pode ser alterado. Não se trata tão pouco de baixar as exigências da justiça como referência, pois a variação da riqueza

inter-geracional, de facto, está mais em consonância com o apelo à nossa intuição moral: não somos, hoje, indiferentes ao destino e riqueza das próximas gerações. O cerne do problema é o desenho das instituições capazes de as assegurar.

Estas duas críticas possuem entre si uma certa ligação. Lembremos que Aristóteles, que defendia que a cidade não devia ser um mero mercado protegido pela autoridade, julgava que a felicidade era impossível sem um mínimo de bens, das três espécies: bens externos, bens do corpo entre os quais o prazer, e bens da *psichê*, os mais importantes. O que se lhe afigurava difícil era ajuizar sobre a correcta proporção ou a justa medida em que cada um destes três bens devia estar presente. Tal juízo exigiria contudo uma grande intrusão das autoridades na vida dos cidadãos, que não fazia Aristóteles hesitar, mas que nos tolhe hoje. Talvez a proibição da poupança e a obrigação de grandes sacrifícios por gerações que ainda não nasceram esteja para além do que é politicamente factível ou mesmo desejável e para além do que um homem prudente pode ajuizar, para já não falar de absolutos.

#### **4. O que devemos fazer que podemos fazer**

Enfim, um princípio de ética política que, como Raymond Aron, devemos subscrever é o de que só temos o dever de fazer o que podemos fazer. Assim também o que devemos às gerações vindouras está, provavelmente, aquém da lista de desejos que trocamos nas épocas festivas, incluindo a paz no mundo, a coexistência pacífica de todas as culturas, a mudança democrática da China, um mundo mais ecológico, igualitário e justo. Por isso talvez se deva dar mais atenção às propostas que devem ser escritas em letra minúscula, e que não se baseiam em nenhum dos “ismos” e que aborrecem todas as palavras que sentimos a tentação de escrever com letras capitulares, para usar a expressão de Simone Veil.

A maior parte de nós não pode fazer muito em nenhum destes domínios, excepto talvez compreender melhor o nosso mundo como um “espectador comprometido”, despoluir o mundo começando por varrer o que está à nossa porta e militar em movimentos que defendam as causas que consideramos justas, embora existam certamente momentos em que o dever para com as gerações vindouras exija um heroísmo, por palavras ou com actos, para o qual, nada infelizmente nos prepara, pois costumam aparecer de surpresa no meio das tragédias pequenas e grandes da história. Os

cidadãos vulgares, entre os quais se contam a maioria dos filósofos políticos partilham um sentimento de impotência que os leva a esperar tudo do Estado, como se este não fosse humano, por vezes mesmo demasiado humano, como de uma alavanca a precisar somente de um ponto de apoio para elevar o mundo. Ou, pelo contrário, leva-os a lamentar a falta de liderança, ou a sua baixa qualidade, que já existiu outrora, no pós-guerra, ou na geração anterior de líderes europeus com visão, ou numa idade de ouro qualquer, sempre fugidia.

Um filósofo político tem, é certo, como tarefa, dizer o que devemos fazer ou falar sobre a melhor solução ou o “melhor regime” e depois trabalhar sobre um caminho realista para atingir esse objectivo. Tal não implica renunciar a identificar princípios e começar com o que as pessoas estão prontas a fazer, mas o que é ideal, mesmo o que é utópico ou está de acordo com as nossas preces é quase sempre formulado num contexto político, seja uma república feita com palavras ou uma ilha sem lugar. Ou seja, implica um certo arranjo institucional e uma distribuição inicial de direitos. Provavelmente não há melhor solução em termos absolutos, para todos os tempos e lugares.

Talvez se possa compreender melhor esta afirmação se dissermos que todas as regras formuladas sem “*ses*”, nem “*mas*” são necessariamente parciais ou falsas, pois não temos capacidade de apreender todas as situações em simultâneo. O melhor que podemos propor quanto à questão da justiça inter-geracional talvez seja o que um homem prudente decidiria pesando os diferentes bens nas circunstâncias em que se encontra. E a missão do filósofo político seria menos apresentar um modelo acabado do regime ideal, sem imperfeições e em estado estacionário, que propor claramente esses diversos bens, incluindo os bens futuros, reconhecendo que estão por vezes em conflito e que a escolha é necessariamente socialmente divisiva ou política e nem sempre consensual.

## 5. O estado estacionário e os homens do presente

A questão tem uma patente actualidade no momento em que se discute o equilíbrio entre os direitos das gerações inactivas ou em vias de reformar e o futuro das novas gerações, ou os perigos climáticos que parecem pesar sobre o planeta. Defendemos que há boas razões para sua teimosa persistência entre as questões genuinamente filosóficas, nem empíricas, nem *a priori*, para usar as palavras que Isaiah Berlin gostava de repetir. Apesar de

parecermos desprovidos de recursos intelectuais e morais para lhes responder devido ao individualismo das nossas sociedades liberais, não somos por isso forçados a recuar a soluções antigas como as diversas formas de organicismo ou de nacionalismo. Mas é possível igualmente argumentar que as soluções formais que fazem apelo à nossa intuição moral mas assentam numa negociação desenhada sobre a matriz de um mercado são, no fundo, insuficientes e por vezes mesmo contraditórias, ainda quando parecem muito verosímeis.

A via que desejamos propor à guisa de conclusão é outra, ainda que a sua exploração exija muito mais que um ensaio. Uma tradição de reflexão filosófica sobre a natureza do tempo, desde Heráclito ou Agostinho a Heidegger, acentua a sua dimensão fugidia e as dificuldades de conceptualização. Um quadro kantiano e liberal, todavia, pode ser suficiente para sabermos ao menos como obter a resposta que a questão pede, ou que método nos permitiria desvendá-la.

É que os homens presentes *são os únicos sujeitos possíveis de direitos e deveres*<sup>5</sup>. A proposta de defender que as gerações futuras podem ter direitos futuros e que tal é suficiente para justificar deveres presentes, tem certa plausibilidade, mas não atribui suficiente importância às diferenças no tempo. Ou seja, a inexistência de autênticos deveres para com as gerações passadas, excepto talvez o da gratidão emocionalmente sentida, e a indesejabilidade de sacrificar os homens reais a amanhã que cantam.

Tal não exclui que os homens, hoje e agora, se interessem e estejam dispostos a grandes sacrifícios pelo que recordam e pelo que desejam preservar, interesse que não termina sequer com a sua própria morte, sem necessidade de recorrer a valores impessoais hipostasiados num mundo ideal qualquer. Onde está a canção antes de ser cantada? O problema poderia ser apenas um ponto metodológico sobre a maneira de filosofar, que é finalmente, na nossa opinião, secundário ou penas preliminar e não substantivo, ou uma questão metafísica, a da realidade ontológica do “eu” dos homens no futuro. Mas a dificuldade em generalizar as nossas intuições fundamentais sobre o que devemos uns aos outros tem, neste caso, consequências práticas imediatas. Pode implicar, por exemplo, que nem todas as gerações, já existentes e do futuro estejam em situações exactamente iguais, pois o modo como os homens do presente encaram essas diferentes gerações é diverso: a dos seus filhos ou netos e a dos longínquos habitantes de Burma em 2100.

5 Axel Gosseries antecipa esta objecção no texto que se pode encontrar em:  
[https://www.academia.edu/2395935/On\\_Future\\_Generations\\_Future\\_Rights\\_JPP\\_2008](https://www.academia.edu/2395935/On_Future_Generations_Future_Rights_JPP_2008)

Enfim, o sonho de um estado estacionário parece-nos enganador. Porque a democracia a que devemos aspirar não tem necessariamente que ser uma forma de cortar as árvores mais altas e limitar aquilo que desejamos, com instituições baixas mas sólidas mas um melhor regime – que não deve de modo algum confundir-se com a *politeia* de Aristóteles, mesmo que nesta não existissem escravos naturais ou convencionais. A nossa democracia implica concessões e *trade offs*, mas não nos obriga a esquecer que os instrumentos musicais pertencem de forma justa, não ao que tem um título de propriedade, nem a quem fabrica as flautas, mas ao flautista que as usa hoje, ou aos flautistas que, nas gerações futuras, nós homens do presente desejamos que delas venham a dispor, no quadro de uma decisão que é no fundo política no sentido mais nobre da expressão.



## REPLY TO MY CRITICS

Axel Gosseries

I am extremely grateful to Michele Loi, Nicholas Vrousalis, Siba Harb, David Alvarez and José Colen for having spent the time reading the short essay *Nações, gerações e justiça climática*. I will selectively react to their papers. I apologize for being unable to respond to each and every of their points, given space limitations.

1. Michele Loi's paper consists in two points focusing on generational savings during Rawls's steady state stage. *First*, Loi recognizes my departure from a prohibition on generational savings in case of unanimity on such positive savings, i.e. whenever there is no veto by the least well off. Loi argues that parties under the veil of ignorance know that they could be benevolent parents willing to sacrifice themselves for their children, and for the children of others too. They should therefore reject the prohibition on savings. What probably is at stake here is what risk-averse parties should fear the most: being benevolent towards the future more than towards one's contemporaries and ending up being prevented to act on such preferences, or being today's least well off and having to accept that what could make me better off will end up in the pockets of richer future persons. It is not clear why the former should be feared more than the latter. Loi's main argument here seems to be the following: not allowing for generational savings is illiberal and allowing for a departure from such a prohibition only in case of agreement of the least well off will not do, because "consent in actual circumstances cannot make intergenerational saving just, unless they are permissible to begin with" (p. 7, – also p. 10). However, one could easily



rephrase my view as “savings are permissible if and only if actual consent by the least well off obtains”. And preventing actual consent to play a role would amount to rendering the goods that people own non-alienable, which requires justification.

As to Loi’s *second* point, it begins with the claim that the modified original position in which representative under the veil of ignorance find themselves enables them to justify positive savings. The question is: why would they not go as far as *requiring* such savings as opposed to merely *authorizing* it – in contrast to what happens in the accumulation phase? Loi’s view is that while the priority of liberty might justify a requirement to save in the accumulation phase, the trade-off differs at steady state where basic liberties are guaranteed. In such a context, the trade-off is merely one between more material goods today vs. more material goods in the future, on which reasonable disagreement may exist. This justifies for Loi a rejection of a generational duty to save, even for those who do not endorse a prohibition on savings. I agree with Loi that this is a converging argument with my own rejection of a duty to save. It is in line with Rawls when he writes that greater wealth is, “beyond some point [...] likely to be a positive hindrance, a meaningless distraction at best if not a temptation to indulgence and emptiness” (*A Theory of Justice, Revised edition*, p. 258). While I agree with Loi on this second point, it seems to lose its importance once – contrary to Loi – one sticks to the defence of a prohibition on savings at steady state.

2. Vrousalis’s paper returns to the issue of consent, this time in the context of the accumulation phase. He stresses two important points. *First*, when Rawls writes in *A Theory of Justice, Revised edition*, p. 132 that “It is only when social circumstances do not allow the effective establishment of these basic [liberty] rights that one can concede their limitation”, two questions remain open. First, since a concession amounts to a *permission*, invoking the priority of liberty to justify the violation of *leximin* still does not tell us why savings should be *compulsory*, as opposed to merely *acceptable*. Second, – and complementarily – there is no more reason to assume that the least well off will accept such a duty of generational savings in the accumulation phase if we also assume that they will not necessarily consent to the permissibility of savings in steady state.

Vrousalis is right. And this adds to other difficulties in Rawls’s argument. For instance, there is a tension between institutional and distributive sufficiency in Rawls’s own text when he writes that the first principle – equal liberties – “may be preceded by a lexically prior principle requiring that

basic needs be met, at least insofar as their being met is a necessary condition for citizens to understand and to be able fruitfully to exercise their basic rights and liberties” (*Justice as Fairness*, p. 44, footnote 7).<sup>11</sup> This may actually be an extra reason for not saving at the earliest stage as distributive sufficiency may have priority over institutional sufficiency and may require, for the same reasons as those invoked in the case of *leximin*, a prohibition on savings. The outcome is that while I think that a full theory requires an accumulation phase – even if the fact that generations *happen* to have saved and that we now have institutionally enough might suffice in practice – it probably remains the hardest stage to justify for a two-stages view.

*Second*, insofar as Vrousalis’s critique on my steady-state position is concerned, his case rests on a unanimity example that calls for the same sort of response to the one given to Loï’s argument. Perhaps “impermissible unless the least well off agree” would be clearer than “impermissible in principle”. But saying that “a generation should not saw more grass unless its least well off members agree” is definitely not analogous to saying that “an individual should not walk on the grass unless he wants to”.

3. As to Siba Harb, she focuses on relational, coercion-based accounts of the grounds of justice, with special attention to the comparison between the global and the intergenerational realms. According to such views, egalitarian demands of justice only apply intergenerationally if mutual coercion obtains. One of the interesting issues is then to explore which kinds of practices may amount to coercion in the absence of co-existence beyond generational overlap, and whether such coercion may be said to be mutual. Clearly, forms of *forward coercion* may obtain if the concept is broadly understood. One can restrict the option set of future generations by depriving them of some options, e.g. through exploiting some non-renewable resources or imposing them forms of constitutional rigidity. This leaves us with several difficulties that would deserve closer attention. Depletory threats by the current generation, while credible, only make sense if they aim at dissuading future generations from acting in certain ways. However, in the absence of overlap, since such threats necessarily will take place before the fact, such coercion, while possible, cannot be adjusted to what it aims at, i.e. making sure that future people act in one way or another. Sanctioning someone before having checked whether the rule has been violated is indeed a problematic practice.

---

1 I am indebted to Adrian-Paul Iliescu for having attracted my attention to this passage

This leads to a *second* – and related – problem. *Ascending coercion* is also an option as future generations could e.g. decide to destroy part of the legacy of earlier generations to which they know they attached importance. Future generations can let architectural treasures decay, or forms of know-how fall into oblivion. But this is again a threat that, while credible, will not really affect earlier generations that do not care about what will happen after they die. While mutual coercion is not necessarily *impossible*, it is not sure that such coercion can be *meaningful* if one has to coerce the future without knowing whether one has good reasons to do so (pre-natal sanction), and coerce the past without knowing whether destroying part of a legacy will really “affect” earlier generations (post-humous harm). The possibility and meaningfulness of intergenerational coercion is definitely an issue. The difficulties it raises may invite us to consider alternative accounts of coercion. However, they should also encourage us to consider the non-relational accounts of justice as well as the relational ones for which coercion is not central.

4. David Alvarez looks at several aspects of the “nations/generations” comparison. For instance, he stresses the fact that Rawls introduces a concern for one’s offspring in *A Theory of Justice* and a responsibility for one’s land in *The Law of Peoples*, both pointing in the same direction. I will focus here on two of Alvarez’s claims. *First*, he seems to be willing to defend the view that a significant role should be played by trans-generational accountability. I fully agree with the need to question the legitimacy of a situation in which some nations have inherited more than others, including benefits from past GHGs emissions at the costs of others. Does it follow that we should rely on rectificatory justice to address this? I think that defending a distributive view through insisting on the mere arbitrariness of one nation inheriting more than another is both more philosophically robust, and possibly more demanding in some cases than a rectificatory approach. This is so if we agree that one should not be held morally responsible for actions against which we were unable to do anything, that some major harms may lead to small benefits, which may render a compensatory approach insufficient, and that objective liability may only play a dissuasive role if it is announced before the fact. These are some of the reasons why we should rely as much as possible on a straightforwardly distributive approach that insists on the arbitrariness of the baskets that each nation inherited from its ancestors, including the distribution of burdens and benefits associated with past GHG emissions.

*Second*, Alvarez is right to point at possible disanalogies between the nations and the generations settings, insofar as transit duties are concerned. Transit duties should definitely be much more extensive in the case of generations than in the case of nations. However, interestingly enough, this might be compensated by another difference that points in the opposite direction: perhaps our responsibility towards our descendants is stronger than our moral duties towards our neighbours. Attempts at showing it on causal responsibility grounds (parents are causally responsible for the existence of their children, not for the one of their neighbours) may fail. But if one were able to show it, the fact that intergenerational transit duties are more burdensome could actually be compensated by the fact that our intergenerational duties could be more demanding than our global ones.

5. Finally, I won't be able to do full justice to José Colen's essay. I don't think that we should reject the idea of duties – in the standard sense – towards future generations. I don't think that the first part of the proposal “neither savings, nor dissavings” disregards the importance of avoiding to sacrifice the present in the name of tomorrows that sing. I think as well that the bottomless pit objection to which Colen alludes is not specific to the intergenerational realm. This being said, I totally agree on the need to articulate an ideal theory with second-best, third-best proposals, both at the substantive and at the institutional level. Moreover, Colen is right when he claims that the metrics of intergenerational justice should consider both material and immaterial goods.

Let me however clarify one point. In both sections 2 and 5, Colen seems to conflate in one sentence the concepts of “birth-cohorts” and of “age-groups”. This is so when he insists on the risk that generational savings might entail sacrificing the elderly, who, given their age, are unable to adjust, whereas younger people may still be able to adjust to changes. There is probably an implicit reference to the pension reform debate here, a debate especially vivid in Portugal. The theoretical answer to this dilemma is simple though. When it comes to pension reform, we should consider the full opportunity set that each *birth cohort* at stake is likely to have benefitted from by the end of its life, under each scenario, in all dimensions of its life. It is only if we adopt this cohortal perspective, that we can find out whether a given pension reform is intergenerationally fair or not. Birth cohorts should be the units of reference here, not age groups. And taking

into account our differential ability to react to change is of course also relevant from such a *cohortal*, complete-life perspective.<sup>[2]</sup>

The scepticism that drives Colen's concern rests perhaps on the following observation: there does not seem to be in the "nation" case an equivalent to the "age group" - "birth cohort" distinction. However, as it is the birth cohort dimension that is central to intergenerational justice, this disanalogy may be of no significant consequences from a normative perspective.

---

2 See: A. Gosseries & M. Hungerbühler, "Rule Change and Intergenerational Justice", in J. Tremmel (ed.), *Handbook of Intergenerational Justice*, Cheltenham: Edward Elgar, pp. 106-128 (2006); A.-F. Colla & A. Gosseries, "Discrimination par l'âge et droit transitoire. Réflexions à partir de *Commission/Hongrie* (C-286/12)", *Journal des tribunaux du travail*, 43 (1149): 69-81 (2013).

# Recensões



## **A FILOSOFIA DA RELIGIÃO EM PORTUGAL (1850-1910)**

Afonso Rocha, Porto, Universidade Católica Editora, 2013, 696 pp.

ISBN: 978-989-8366-56-6

Manuel Gama\*  
d199@ilch.uminho.pt

Estamos na presença de uma bem pensada obra sobre a filosofia da religião em Portugal, relativa às décadas que vão de 1850 a 1910, em que o autor, depois de considerar que antes dos anos 50-60, do século XIX, Portugal é marcado por um “pensamento antigo”, vai centrar-se no período posterior, até 1910, em que, entre nós, se dá a génese e o desenvolvimento do “pensamento moderno”. Esta forma de pensar só anteriormente teve alguns lampejos em Joaquim Maria Rodrigues de Brito (1753-1831) e em Silvestre Pinheiro ferreira (1769-1846).

Nas suas quase setecentas páginas, o presente estudo, pioneiro e inovador no âmbito do pensamento filosófico português, debruça-se em extensão e profundidade sobre o domínio da filosofia da religião em

Portugal, apresentando sete substanciais capítulos, em que o autor caracteriza outras tantas orientações reflexivas, centradas nos principais pensadores portugueses dessa época. O fruto das investigações é apresentado nas seguintes partes: Amorim Viana e a religião como “catolicismo ilustrado”: a religião nos limites da razão; Cunha Seixas e a religião como um misticismo panteísta: um filosofismo de sabor gnóstico-cristão; Teófilo Braga e a religião como fenómeno histórico-social: um sincretismo de mitos, de crenças e de doutrinas antigas; Antero de Quental e a religião como misticismo da razão e do transcendentalismo: fusão do humano e do divino; Guerra Junqueiro e a religião como misticismo naturalista e panteísta: a harmonia de Prometeu

\* Universidade do Minho, Instituto de Letras e Ciências Humanas, Departamento de Filosofia, 4710-057 Braga, Portugal.



e de Jesus; Sampaio Bruno e a religião como “misticismo idealista”: uma religião racional e de redenção; Basílio Teles e a religião como misticismo da divindade imanentista da natureza: um imanentismo do divino universal.

Após exaustivas digressões investigativas sobre aqueles autores e as suas ideias, devidamente integradas no contexto do pensamento filosófico da época, o autor opta por, de forma sintética, mas penetrante, fazer três ordens de conclusões, que nos parecem de toda a pertinência.

A primeira refere-se à reorientação do pensamento filosófico português da segunda metade de Oitocentos – sobretudo com o questionamento de Amorim Viana ao cristianismo católico –, que passou a perspetivar a religião num horizonte de rutura com o cristianismo (especialmente a sua vertente católica), mas também com qualquer outra religião de carácter organizado e institucional. Em segundo lugar, relativamente àquele mesmo período temporal, o pensamento filosófico português é espelho e agente na evolução transformativa da conceção da religião, que o autor sintetiza em duas orientações de natureza mística: por um lado, a conceção de Sampaio Bruno, de matriz gnóstica, próxima do misticismo judaico da cabala, enfocado a partir da luz dada pela gnose perso-zoroastrista;

por outro lado, a conceção de Basílio Teles, da matriz greco-pagã, que se aproxima de um misticismo imanentizado do Divino, concedido e apresentado como um Deus marcado pela impessoalidade e universalidade. Em terceiro lugar, no período referido (1850-1910), vislumbra-se uma vaga de fundo, gerada pela filosofia da religião, em que a religião é transformada num misticismo racional e universal, em que estão excluídas as vertentes da irreligiosidade ou do ateísmo. Segundo o autor, tal representação liga-se fundamentalmente com o facto de os pensadores portugueses, no âmbito da filosofia da religião, assumirem uma atitude inserida no “pensamento moderno” pautado pelos “dogmas sacratíssimos” da razão, da liberdade de consciência e do progresso.

No seguimento de vários outros livros e artigos sobre o pensamento filosófico português, privilegiando as problemáticas do mal, do messianismo e da gnose, Afonso Rocha, conceituado investigador do Centro de Estudos do Pensamento Português da Universidade Católica Portuguesa, com a obra em apreço, dá um decisivo avanço nos estudos do referido pensamento nacional, sobretudo na marcante vertente, entre nós, da filosofia da religião. Fica aberto o caminho para novos estudos sobre a temática em causa.

## VIVRE LE DEUIL AU JOUR LE JOUR

Christophe Fauré, Paris, Albin Michel, 2012, 330 pp.

Clara Costa Oliveira\*

claracol@ie.uminho.pt

Nos últimos dez anos, verificou-se uma proliferação de investigação sobre o luto, provavelmente relacionada com o mesmo fenómeno, no que diz à morte e processo de morrer, que começou a ocorrer um pouco mais tarde. As pioneiras neste assunto foram as teóricas enfermeiras, com as suas descrições dos ciclos de sofrimento, como Kubler-Ross.

Todas as áreas de saúde se dedicam ao estudo desta temática, tendo sido produzidos vários quadros teóricos e de intervenção, conforme as áreas. Assim, na psicologia temos, talvez como os mais conhecidos, os ciclos de luto de Baldwin, Bruner e o de Neimeyer, (mais recente e mais reconhecido, atualmente), enquanto na psiquiatria podemos encontrar os ciclos de Wordem e de Linde-

mann, entre outros. Em Portugal, a Doutora Daniela Alves é uma referência incontornável neste assunto (em articulação direta com Neymer). Alguns destes autores tratam dos lutos de vivos, além do luto dos mortos, que é aquele mais recorrente, em termos de investigação.

Esta obra, de autor menos divulgado entre nós – eventualmente por ser francófono – aborda ambos os tipos de luto, ainda que dê alguma proeminência ao luto de mortos. Divide-se em seis partes, como indica o índice: O que é o luto?; O processo de luto; Qual luto?; A ajuda; Epílogo; Anexos. Cada uma destas secções encontra-se, contudo subdividida em várias subpartes, que estimulariam à leitura da obra se constassem do seu índice. A obra encontra-se editada com um tama-

\* Universidade do Minho, Instituto de Educação/Centro de Estudos Humanísticos; Instituto de Educação; Campus de Gualtar; Universidade do Minho; 4710 Braga; Portugal.

nho de letra acima da média, o que facilita indubitavelmente a sua leitura.

Em continuidade com os estudos anteriormente mencionados sobre esta temática (e outros), o autor coloca o luto como um processo de sofrimento integrado no processo de vida de qualquer ser humano e denuncia a crescente tendência à sua patologização. É de luto normal que este livro fala, reflete e fornece pistas de atuação face a pessoas que estejam a viver esse processo, cujo timing depende da intensidade do vínculo e da idiossincrasia de cada pessoa que o vive.

Salientando a inter-relação entre os ciclos que enuncia, ele aponta para 4 fases: 1- Choque, Sideração, negação; 2- Fuga/Busca; 3- Desestruturização; 4- Reestruturização .

A identificação da fase em que a pessoa se encontra predominantemente num momento específico da sua vida num processo de luto pode ser identificado pelas seguintes questões (pp. 257-271): “Qui avez-vous perdu?” (sendo que a pergunta remete para a vinculação e não para um nome, ou uma função social, de uma pessoa); “Que s’est-il passé?” (onde devemos estar atentos à organização da história, à sua coerência, à recorrência de determinados temas, à focalização num determinado momento da história, etc) e “Où on est vous aujourd’hui?” (onde se avalia a projeção da pes-

soa no passado , no presente e no futuro): pp. 257-271.

Na 1ª fase do ciclo de luto normal, o autor considera que encontramos usualmente, momentos de descarga/anestesia emocional, necessidade de se confrontar corporalmente com as pessoas que perdeu, bem com os seus objetos; ainda nesta fase pode-se começar a ter a noção de que a perda é real. Na fase de Busca/fuga, as pessoas tendem a sentirem-se confusas e desorientadas, entre a sensação de irrealidade e aquilo que lhe dizem ser a realidade. São momentos nos quais se pode ouvir, cheirar e até ver a pessoa que se perdeu num local específico, ou em alguém que por nós passa. Busca-se o outro que nos dizem que partiu para sempre, e começa-se a pensar em o que fazer com os seus objetos, como lidar com heranças, rituais sociais, etc. Por ser uma fase de busca e de fuga, esta pode levar a comportamentos sexuais não habituais na pessoa em causa (quer quanto ao tipo de parceiro sexual, quer à intensidade, quer à quantidade deste tipo de atividade humana).

Alguém em processo de luto encontra-se predominantemente na 3ª fase quando já não busca mais (ou busca menos), quando o inevitável esmaga inexoravelmente a sua existência. Medo de viver, medo de perder aqueles que ama e que ficaram, cólera, raiva, ansiedade, são

características de quem se sente a afundar, de quem precisa agora mais do que nunca daqueles que ama, ainda que possa recusar falar, exprimir-se, expor-se. Esta fase tem que ser vivida até ao fim, por mais que nos custe ver alguém que amemos a sofrer tanto; lentamente iremos vendo esses estádios de aniquilamento interior a serem substituídos por momentos de silêncio sereno... última fase que começa a desabrochar, a de reestruturação. A pessoa vai querer estar sozinha, ou fica virada para dentro de si no meio daqueles que ama. Que não seja perturbada; é uma borboleta que se corporifica por dentro de um casulo, lentamente; é o tempo de encontro consigo, numa descoberta de um eu diferente daquilo que se era, é o tempo de se redefinir

o seu lugar no mundo e dos outros no seu mundo. Aos cuidadores cabe estar presente, fazendo as perguntas acima enunciadas esporadicamente, mas não sufocar a pessoa; ela está a renascer, um processo doloroso e maravilhoso, simultaneamente, mas que exige muita concentração!

O livro conclui com algumas páginas breves dedicadas ao luto complicado (ou patológico) e à sua eventual medicação; encontra-se repleto de descrição de exemplos de situações clínicas de clientes do autor, psicólogo e psiquiatra; nos anexos remete para várias instituições francesas que podem ajudar pessoas em processo de luto normal (e/ou seus familiares, como grupos de auto-ajuda, que também existem em Portugal).



## HISTÓRIA PRODIGIOSA DE PORTUGAL: MITOS E MARAVILHAS

Joaquim Fernandes, Vila do Conde: Quidnovi, 2012, 326 pp.

João Peixe\*

jpeixe@ilch.uminho.pt

*História Prodigiosa de Portugal: Mitos e Maravilhas* não é mais uma história da nação. Assinado por Joaquim Fernandes, professor universitário e destacado investigador da história e da filosofia das ciências, o volume dá a conhecer alguns aspectos menos conhecidos da história de Portugal ligados à mitologia e ao sobrenatural. O livro relata – lê-se na capa – “feitos excecionais da lusitana casta”. E o interior não defrauda o leitor. Pela pena esclarecida e inspirada do autor, somos levados a visitar *Mitos e Maravilhas* que povoa(ra)m o imaginário português. São lendas de antepassados míticos e relatos de intervenções sobrenaturais que, pela sua natureza, não cabem no registo oficial da historiografia da nação e das suas gentes. Todavia, porque criaram crenças e superstições, algumas que

ainda hoje sobrevivem, são narrativas que moldaram a identidade cultural de um povo, com implicações diretas ou indiretas no seu devir.

O livro está dividido em duas partes, anunciadas no subtítulo da obra. A primeira dedica-se aos Mitos que a tradição inscreveu na nossa memória coletiva. Dos heróis míticos Tubal, Ulisses e Hércules, que deixaram a sua marca em terras lusitanas (pp. 13 e *sqq.*), à nobre linhagem do ilustre imperador Clarimundo, cujo sangue corria nas veias de D. Afonso Henriques (*ibidem*), as origens da casta lusitana são das mais auspiciosas que se podem desejar. Também não fica fora de hipótese que os Açores sejam o que restou da Atlântida após o misterioso desaparecimento daquela terra e do seu povo bem-aventurado (pp. 27 e *sqq.*). E mesmo a fundação do reino estará

\* Centro de Estudos Humanísticos da Universidade do Minho; Braga Portugal.

abençoada pelo Filho de Deus, que, ao rei fundador e ao seu povo, outorgou as terras, auxiliou nos combates pela independência e vaticinou os maiores sucessos civilizacionais. A própria mãe de Jesus tomou à sua guarda o povo português, que desde então se tornou devoto mariano (pp. 69 e *sqq.*). Por outro lado, sempre dos Céus vieram preciosos augúrios astrológicos para guiar governantes, para avisar o reino de catástrofes e para valer a militares no campo de batalha (pp. 93 e *sqq.*). Do relato do autor, fica a imagem de um povo eleito, predestinado a grandes feitos. Uma imagem que, com certeza, serviu para criar uma identidade nacional, importante para a agregar as pessoas em torno de grandes objetivos. Naturalmente, algumas destas narrativas foram decalcadas de outras mais antigas, que também terão galvanizado outros povos. Destacam-se, por exemplo, as semelhanças que entre D. Afonso Henriques e o Imperador Constantino que, em vésperas de batalhas decisivas, lograram obter decisivos sinais de Jesus Cristo (pp. 53-54); ou, então, o relato do comandante português que, qual Josué, consegue uma prorrogação da luz do dia sobre o campo de batalha e, qual Moisés, faz brotar água de uma rocha, para matar a sede aos seus militares (p. 61).

O último capítulo da primeira parte vai deter-se na contrapartida de tão grandes crenças no sobrena-

tural. Da mesma forma que se cria no sobrenatural divino, também se cria no sobrenatural diabólico. Nas palavras do autor, Portugal é um “país fidelíssimo que não tem rebuço de servir a dois senhores, deuses repartidos na gestão de dois territórios, disputados entre o Bem e o Mal, a Luz e as Trevas” (p. 123). Num reino sem o debate teológico suscitado pelos movimentos reformistas que houve noutros locais, a atenção e o combate da hegemónica Igreja Católica voltaram-se para as heresias, mormente as práticas judaizantes e, em menor escala, os pactos demoníacos. Para as primeiras, foi criado um discurso que demonizava os judeus (pp. 131 e *sqq.*), autênticos demónios que assombravam a vida dos cristãos, consumiam os seus recursos e acumulavam fortunas. Desta forma, fechava-se o processo de criação da identidade nacional. Se na política os Céus nos bafejavam, estava encontrado o inimigo infernal que vinha unir os cristãos contra tamanha ameaça. Concomitantemente, perseguia-se quem quer que fosse suspeito de celebrar pactos com o Demónio com vista à obtenção de benefícios não alcançáveis por via natural (pp. 140 e *sqq.*). Não deixa de ser interessante notar, acrescentamos nós, que, novamente devido à falta de debate teológico, a oração cristã, a bênção de espaços e edifícios e mesmo alguns dos sacramentos

sagrados tivessem escapado a uma análise sobre a sua própria capacidade de obter esses tais benefícios sobrenaturais, porventura heréticos, segundo a própria definição contrarreformista. Pelo contrário, como se verá na segunda parte do livro, há numerosos relatos de curas milagrosas atribuídas à intervenção divina que, não obstante terem sido investigadas pelas diversas mesas da Inquisição do país, foram reconhecidas pela hierarquia católica.

A primeira parte do livro termina deixando de fora “O Desejado”. É certo que o autor dissecou toda a narrativa sebastianista num capítulo da segunda metade, mas o Sebastianismo em Portugal parece-nos mais do que uma “maravilha”. D. Sebastião é a encarnação portuguesa do mito universal que designaríamos de “Salvador Oculto”, cuja expressão máxima está no culto messiânico da tradição judaico-cristã. Ora, o desaparecimento do rei em Alcácer Quibir deu o mote factual para a esperança generalizada no seu regresso, que, consumando-se, permitiria a salvação da Pátria. Esperanças que foram atualizadas em inúmeras intervenções literárias e não-literárias, do Padre António Vieira a Almeida Garrett, entre outros. Preferiríamos, pois, ver esta crença analisada enquanto mito constituinte da identidade, em vez de simples relato maravilhoso. Mesmo que a argúcia científica do

autor o levasse a concluir a impossibilidade do Sebastianismo poder ser considerado um mito, gostaríamos de conhecer tal raciocínio.

Segue-se a parte das “Maravilhas”. São oito capítulos que expõem os factos e os feitos que dão substância real à mitologia da nação, exposta na primeira metade do livro. Realidade que dá substância, mas que, ao mesmo tempo, alimenta o enraizamento desses mitos. O primeiro destes capítulos fala-nos da visita de “cometas”, cuja leitura astrológica autoriza as mais diversas “profecias”. Nos dois capítulos seguintes ficamos a saber da propensão do povo português para ter “visões” paranormais, para ver nascer inúmeras “santidades” no seu seio, para o culto de “reliquias”, enfim, uma tendência invulgar para abraçar manifestações e cultos do sobrenatural, mas que, como observa o autor, está no limite da heresia. Nos capítulos seguintes, há espaço para o relato da ação de alguns serventes do tal senhor a quem o autor dizia na primeira parte que Portugal também serve. E são vários os “magos e curandeiros” que por terras lusas passaram, prestando vassalagem ao Diabo e demais demónios, operando benefícios e malefícios investidos do seu poder. Há também espaço reservado para as narrativas de “monstros” bestiais e outras “raridades”, bem como para as histórias do “lendário oriental”



que se trouxeram juntamente com as especiarias.

Dois outros episódios da história de Portugal merecem do autor uma atenção especial. Um, como já deixamos antever, dedicado ao “Sebastianismo e [aos] Sebastões” que grassaram por esse país fora. Efetivamente, segundo o autor, não faltaram Sebastões regressados de Alcácer Quibir ou quem visse o Encoberto aqui e ali. O outro destaque, também meritório de um capítulo exclusivo, é a Casa de Bragança que protagonizou a “fabulosa Restauração”. Por anúncio divino e extraordinário valor, estava o Duque de Bragança fadado a conduzir o país de novo à sua autodeterminação. É essa predestinação excepcional que este capítulo documenta.

Em geral, esta segunda metade do livro não apresenta grandes generalizações ou conclusões. Nela são descritos casos particulares que, afinal, são as manifestações, porventura previsíveis, de uma cultura produzida pelo conjunto de mitos analisado na primeira parte. Em todo caso, são “feitos excepcionais”

que justificam o adjetivo escolhido para o título da obra: “prodigiosa”.

Estamos perante um trabalho de elevado valor cultural, um contributo importante para conhecer melhor a cultura do nosso país. É de salientar a profunda pesquisa por trás do volume nas nossas mãos: um trabalho metucioso de consulta de fontes, nas mais das vezes desclassificadas pela sua natureza mítico-maravilhosa. Num registo que oscila entre o científico e o popular, entre o sério e o irónico, dando razão às palavras da contracapa, o autor leva-nos numa “visita guiada aos subterrâneos do [nosso] inconsciente coletivo”. Destinado ao leitor comum, as fontes citadas, devido à vagueza da sua referência, poderão não satisfazer um público universitário mais exigente e habituado a bibliografias precisas. Sai o livro a ganhar em poder de recreação e facilidade de leitura.

Na mesma série, está anunciado um segundo volume com o promissor subtítulo: “Magias e Mistérios”. Aguardamo-lo com expectativa.

## **MUROS DE LIBERDADE / MAUERN DER FREIHEIT**

Karl-Eckhard Carius & Viriato Soromenho-Marques (eds.) (2014). Lisboa: Esfera do Caos (edição portuguesa) e Westfälisches Dampfboot (edição alemã) (pp. 172).

Sílvia Melo-Pfeifer\*

smelo@ua.pt / silvia.melo-pfeifer@uni-hamburg.de



Capa da edição alemã



Capa da edição portuguesa

\* CIDTFF – Universidade de Aveiro (Portugal) e Didaktik der romanischen Sprachen, Universität Hamburg.

Faltava, na paisagem editorial portuguesa e alemã, uma obra que exaltasse a memória, em geral, e a memória visual, em particular, do Portugal dos “sonhos pintados” no pós-revolução os cravos. Todavia, os textos que acompanham a reprodução visual das pinturas e das inscrições murais de Lisboa pós-1974 não deixam de referir a atualidade político-social da mensagem de outrora, bem como a emergência de novas formas (ou formatos!) de consciência e de consciencialização política. Deste modo, sendo uma obra que remete para uma época, não deixa de incluir no seu sub-título a evocação do presente (“As imagens esquecidas de Lisboa e o clamor de hoje” ou, na versão alemã, “Lissabons vergessene Bilder und der Aufschrei heute”). “Muros da Liberdade/Mauern der Freiheit” procura o diálogo político-social com a atualidade, conforme sublinham claramente, na Introdução, os dois organizadores ou, no Prefácio, o ex-Presidente da República, Dr. Mário Soares.

Estamos perante uma obra que nos remete para o seu espaço e o seu tempo – o Portugal pós-25 de abril, e para uma estética de influência socialista na forma como retrata o rosto humano contra a desumanização, a força dos braços e os gestos considerados revolucionários (punho cerrado, braços abertos e erguidos, ...), a fazer lembrar ainda,

por vezes vezes, as pinturas murais de Diego Rivera, nomeadamente na forma como, com traço duro e estilizado, se evidencia a força operária. Associado a um intuito simultaneamente político e ideológico, junta-se, nas pinturas murais reproduzidas, um intuito educativo e moralizador, designadamente na tentativa de emergência de uma consciência de classe, a que a época retratada não era hostil. Este esforço é feito através de diferentes elementos visuais que polarizam, junto de um potencial público, de forma muito clara e sem ambiguidades, o designado Bem contra o Mal, que poderíamos entender, à luz das dinâmicas históricas que dão forma ao Presente, por Socialismo/Comunismo e Capitalismo, respetivamente. As fotografias reproduzidas captam com invulgar qualidade e valor estético o simbolismo destas duas tendências e os diferentes processos de metaforização e de hiperbolização com que estas aquelas duas tendências antagónicas foram entendidas no pós-25 de abril português.

O leitor das imagens ficará, certamente, satisfeito com a qualidade da reprodução. O leitor dos textos ficará, sem dúvidas, encantado com a elegância e a variedade da prosa e dos estilos.

O primeiro capítulo, “O que nos contam as paredes da Europa”, da autoria de Viriato Soromenho-Marques, apresenta-nos uma visão

disfórica da evolução da Europa, atualmente marcada por discursos e discussões em torno de palavras-chave como “défice”, “resgate” ou “austeridade”, pouco ciente, no entender do autor, das vozes e dos ansejos públicos. Numa Europa sem práticas de boa governação e com instituições que não primam pela transparência, concede o autor, é preciso angariar “semeadores de futuro” capazes de imaginar alternativas.

Karl-Eckard Carius, no capítulo “Geração à deriva. Desembarcar num compromisso com o futuro”, propõe-nos um diálogo com Peter Weiss (autor de “A Estética da Resistência”) em torno da pintura “A Jangada da Medusa”, de Géricaud. É portanto um diálogo a, pelo menos, três vozes e entre três tempos, que dá conta de “tragédias” diferentes ou, se quisermos, de naufrágios em diferentes tempos e espaços: o do sonho fraternalista francês, o da utopia pós-revolucionária portuguesa e o do destino único europeu.

Lídia Jorge propõe-nos, de seguida, a visualização de “três filmes na parede”. O mote que nos apresenta é sinestésico e simbólico: o branco da cegueira e da mordação (a não-visão e a não-voz, respetivamente), o azul do lápis censurador, as cores garridas da revolução e as vivas tonalidades dos sons da revolução. E o irrecuperável dessas cores e tonalidades, agora esvaziadas de sentido pelo tempo, agora “deslo-

calizadas” para espaços periféricos, agora prenhes de mentiras autorizadas.

Em “O coro silencioso. Retratos de grupo com figura inesperada”, de Teresa Salema, somos confrontados com as ironias da história e dos seus ritmos e com as desorientadas fusões de silêncios e de polifonias sincronizadas. O coro silencioso remete, assim, para os silêncios e para as mega-manifestações sem voz e sem consequências, porque sem vozes dissonantes e sem novas interrogações.

Segue-se a secção “Muros de liberdade. As imagens esquecidas”, em que se reproduzem, quase sem comentário, as fotografias de Karl-Eckhard Carius, Ferdinand Joesten e de Alfred Kottek. São imagens que, na opinião dos organizadores, documentam o processo da Revolução dos Cravos de 1974, não rendendo “homenagem a uma concepção do mundo socialista ou comunista, mas à força e à coragem da mudança” (página 59, na edição portuguesa). Claro que, na ânsia de diálogo com a atualidade, o que se diz não é apenas o que se diz e, à luz do dialogismo procurado, há um segundo nível de interpretação que é preciso desenterrar da arqueologia das intenções anunciadas.

Aquela ânsia de encetar um diálogo entre o espírito revolucionário de abril e a necessidade presente de “ousar mudar” pode também ser

reiterada através dos capítulos que dão continuidade à obra: “O que significa hoje a revolução dos cravos portuguesa?” (de Frieder Otto Wolf), “A nova ditadura” (de Sagra Wagenknecht), “A estética da crise” (de Eva Berendsen), “Um Banksy sem valor” (de Daniel Oliveira) e “Algumas ideias sobre o trabalho em torno de ideias insolúveis” (de Bazon Brock).

Frieder Otto Wolf reconsidera e recontextualiza algumas das lições do 25 de abril português, assim como alguns conceitos-chave dessa altura (“transição socialista”, “zona de influência”, “imperialismo”, “burguesia”), que adquiriram novos sentidos e estão sujeitos a novas metamorfoses (desde logo político-partidárias). Sagra Wagenknecht, partindo da permissão de que “a história conturbada de Portugal é uma alegoria da tragédia europeia” (página 143 da edição portuguesa), fala-nos de uma ditadura moderna, em que a ditadura do Estado Novo é substituída pela ditadura dos mercados financeiros, comandada, na opinião da autora, pela Alemanha. Eva Berendsen e Daniel Oliveira referem-se, por seu turno, em registos bastante diferentes, a novas ou emergentes formas de protesto social: a primeira, comentando fenómenos populares como Pussy Riot e Femen, marcada pela paradoxal resistência sexuada das mulheres contra o sexismo; o segundo,

comentando o ativismo social do internacionalmente famoso artista de rua Banksy, marcado pela sagacidade e pelo carácter mordaz das suas criações visuais, e analisando o que, podendo ser um *fait-divers* (a venda de um pedaço de parede com uma obra desse autor), se transforma num grito contra os poderes instituídos. Finalmente, a encerrar o livro, podemos ler no artigo de Bazon Brock como ele prevê novas formas de consolidação e de vivência comunitária, já não em torno de questões como as pertenças religiosas ou linguísticas, mas antes em torno de problemas insolúveis, criados para dar respostas a problemas anteriores (eventualmente solúveis). O autor insiste na necessidade urgente de ensinar a lidar, de forma sensata, com esses problemas sem solução (dando o exemplo da contínua radiação dos lixos radioativos), para prestar um serviço ao futuro e à eternidade.

O diálogo Passado-Presente-Futuro projeta, nesta obra, uma espécie de “saudade do futuro”, comprometido que está pela surdina vaga do Presente e pela incapacidade de aprender com os sonhos do Passado. E se o livro nos convoca visualmente um Passado em que o sonho ainda era possível, os textos dos diferentes autores colocam-nos diante de um (im)possível diálogo com um presente que quase desistiu de ter coragem para sonhar.

## 40 anos de abril

**Colóquio comemorativo dos 40 anos do 25 de Abril**  
“Perceções e representações transnacionais da Revolução dos Cravos”  
Mário Matos

**O 25 de abril na Galiza dos anos setenta**  
Impactos e consequências  
Roberto Samartim

**A receção da Revolução dos Cravos em França ou da descoberta de um novo rosto português**  
Alguns contributos  
Fátima Outeirinho

**Torre Bela e a “Utopia Louca de uma Vida Melhor”**  
Dois estudos transculturais  
Georgina Abreu

**Perceções da Revolução dos Cravos na imprensa alemã**  
Os exemplos de Die Zeit (RFA) e Neues Deutschland (RDA) do 25 de Abril de 1974 até à demissão de Spínola  
Thomas Weißmann

**O que resta da Revolução dos Cravos**  
Antonio Tabucchi (1943-2012)

**As artistas e o espaço público no Portugal político circa 1970**  
Márcia Oliveira

**Novas Cartas Portuguesas 40 anos depois**  
Ana Gabriela Macedo

## Tradução

**Da faculdade linguística e da origem da linguagem**  
Johann Gottlieb Fichte

## Efemérides

**Miguel de Unamuno**  
Despertar de la conciencia española en el laberinto de saudade portuguesa  
M<sup>a</sup> Aránzazu Serantes López

## Vária

**A Ideia de Morte – do medo à libertação**  
Emanuel Guerreiro

**A confissão de Régio**  
Isabel Ponce de Leão

**Memória e identidade**  
Alicerces da construção do eu na tetralogia de Luísa Beltrão  
Paula Morais

**Gonçalo M. Tavares, leitor de Michel Foucault**  
Loucura e animalidade  
Márcia Seabra Neves

**El principio de responsabilidad y el principio de precaución**  
Hans Jonas y la constitución de una ecoética  
German González

**Discussão**  
“Nações, gerações e justiça climática”, de Axel Gosseries: comentários e resposta aos críticos

**Nações, gerações e justiça climática**  
Axel Gosseries

**Why a prohibition on savings is illiberal**  
Michele Loi

**Gosseries on intergenerational savings**  
Nicholas Vrousalis

**Intergenerational Justice and Coercion as a Ground of Justice**  
Siba Harb

**Enabling future access**  
Nations, generations, institutions and opportunity costs  
David Álvarez

**Comentário ao texto “Nações, Gerações e Justiça Climática”, de Axel Gosseries**  
José Colen

**Reply to my critics**  
Axel Gosseries

## Recensões

**A Filosofia da Religião em Portugal (1850-1910)**  
Manuel Gama

**Vivre le Deuil au Jour le Jour**  
Clara Costa Oliveira

**História Prodígiosa de Portugal: Mitos e Maravilhas**  
João Peixe

**Muros de Liberdade / Mauern der Freiheit**  
Sílvia Melo-Pfeifer