

# **Sentido & Possibilidades do Discurso na Cidade numa Era de Mal-Estar**

**PERFIS TEÓRICOS E EIXOS PROBLEMÁTICOS PARA UMA  
COMPREENSÃO DO PODER NO OCIDENTE DECLINANTE**

Silvério Carlos Matos  
da Rocha e Cunha

ÉVORA — MCMXCVII

SILVÉRIO CARLOS MATOS DA ROCHA E CUNHA

Sentido & Possibilidades  
do Discurso na Cidade  
numa Era de Mal-Estar

PERFIS TEÓRICOS E EIXOS PROBLEMÁTICOS PARA UMA  
COMPREENSÃO DO PODER NO OCIDENTE DECLINANTE



92 171

ÉVORA – MCMXCVII

DISSERTAÇÃO DE DOUTORAMENTO  
EM TEORIA JURÍDICO-POLÍTICA (FILOSOFIA POLÍTICA)  
APRESENTADA NA UNIVERSIDADE DE ÉVORA.

# Índice

---

I. Agradecimentos & algo mais, 3

II. Fragmentos, voltas & reviravoltas: sobre a traição do finito e o “homem de um quarto de hora antes”, 24

III. O triunfo do relógio, 169

Índice onomástico, 411

Bibliografia, 418

I.

## Agradecimentos & algo mais

---

*"I sing what was lost and dread what was won,  
I walk in a battle fought over again,  
My king a lost king, and lost soldiers my men;  
Feet to the Rising and Setting may run,  
They always beat on the same small stone."*

WILLIAM BUTLER YEATS

Uma investigação tem sempre um “motivo” que não tem de ser contado, mas a que se deve aludir para uma melhor percepção dos argumentos avançados, na verdade filhos das suas culpas e dos seus méritos. E como tal motivo não pode ser explicado mediante um “salto” para além do texto e da gramática, ficando desde logo comprometida a comunicação da experiência vital, o melhor será começar pelo fim, pelo (re)conhecimento de que os horizontes sonhados a princípio nem sempre se alcançam. Uns, perderam-se no caminho por falta de talento. Outros, porém, foram-se apagando à medida que deles pensava estar a aproximar-me. É do “resíduo” destes que agora pretendo falar, sobretudo porque continuo a pensar que não apenas persistem numa estranha presença, mas ainda são determinantes. Trata-se da presença, por muitos notada antes de mim, que começa por se exprimir através daquela “lógica” do texto que um autor julga dominar mas que, na verdade, impõe as suas regras. E essa lógica começa, muito simplesmente, pela percepção de que neste processo, onde nada é óbvio, nunca se é um ser singular. Neste sentido, pode dizer-se muito justificadamente que todo o texto é a “revelação de um rasto de problemática” e, por isso,

---

nunca passa de um *post scriptum*<sup>1</sup>. Daí que seja sempre muito difícil saber por que se escreve (mais: saber o que sobeja depois de escrito), já que se é sempre assaltado pela suspeita de que, à medida que o discurso vai abrindo “espaço”, o criado é, antes, um arranjo que pretende dominar a totalidade do real. Esta “racionalização” (que mais não é do que uma manifestação da vontade de poder, e não do poder de ser, condição do amor) comporta igualmente um enorme silêncio, uma espécie de crepúsculo da fraqueza jovial que caracteriza a abertura a um sentido mais profundo da realidade. É como se o discurso acabasse por se traduzir, tão somente, numa simples manipulação de signos, concluindo um certo (e “estranho”) sentido do real, que quebra toda e qualquer possibilidade de aceder ao vigor misterioso da metalinguagem.

Tentar realizar um inventário crítico de perspectivas em torno do problema do poder numa era que parece oscilar entre uma via de sentido único e um beco sem saída<sup>2</sup>, impôs-me, desde logo, uma inevitável, embora legítima, selecção, dadas as limitações derivadas da “incerteza” do tema-base e da sua vastidão. Porque, na verdade, características do pensamento desta era são —para além do abalo na universalidade e na autonomia da razão prática kantianas— a confusão e a heterogeneidade. No meio de perspectivas, umas recuperadoras, outras relativistas, estas irracionalistas, aquelas simplesmente reactivas, com frequência mesmo claramente “anti-ilustradas”, desenrola-se um conjunto de discursos que reagem, reformam, depuram, rejeitam, recorrendo a diversas técnicas hermenêuticas e retóricas. Se tivesse de sintetizar o meu procedimento, diria que se tornou imperioso proceder a curtas —mas intensas—

---

<sup>1</sup>Cf. Rui MAGALHÃES: *Post Scriptum —Escritos sobre o Sentido*, Braga-Coimbra, 1996, 5 s.

<sup>2</sup>Cf. Gérard RAULET: *De la modernidad como calle de dirección única a la postmodernidad como callejón sin salida*, in Josep PICÓ (org.): *Modernidad y Postmodernidad*, Madrid, 1988, 321 ss.

---

---

“viagens”, que permitissem colher imagens desta realidade que se apresenta como “estranha”, embora paradoxalmente reconhecível, e esperando com isso surpreender o espelho (apesar de tudo inesperado) da sua condição, pois só assim é possível enfrentar a interpretação como um processo de saltos e cortes, como um traje que sabe não poder pretender ser uma pele, bastando-se com o não ser uma armadura. Foi nestes desenhos, se assim posso dizer, foi neste deslocamento de ângulos, que julguei ser possível trabalhar de novo as montagens dos discursos, “refazer” com a realidade as nuvens da utopia, desfazer as certezas sensíveis da política. Que daqui podem resultar alguns excessos, não duvido. Mas excessos ínfimos quando comparados com a forma como a política “racional” produz a realidade, *i.e.*, quando diz pretender a rigorosa coincidência entre a palavra e a coisa. Ora, e ao contrário do que possa parecer, é mais fácil sucumbir-se à morte das palavras do que ao peso das coisas. A filosofia política é, de resto, propícia à percepção de que é pela “leitura” da escrita de um outro que acabamos por poder pensar o que ele mesmo procura pensar<sup>3</sup>. Mas nisto vai implicado algo mais do que uma busca da auto-consciência dos conceitos, e mais do que a preocupação pela descoberta dos fundamentos, de conexões e relações. Estão igualmente as características da vida, os modelos e as instituições sujeitos à acção e à escolha dos homens, logo, as tensões entre a teoria e a prática, mesmo quando a teoria política olha mais o passado que o futuro, ou prefere a ordem do estabelecido à inovação do inesperado. Por isso, nunca há, nestes domínios, uma espécie de pensamento “puro”, completamente fora da singularidade do autor — e da sua circunstância— quando este busca exprimir e/ou atingir a “verdade”, mas por isso mesmo trata-se de um pensamento que escapa igualmente à vontade do autor. Claude Lefort dá como excelente exemplo, que não posso deixar de

---

<sup>3</sup>Cf. Claude LEFORT: *Écrire à l'Épreuve du Politique*, Paris, 1995, 9 ss.

---



---

subscrever, o “trabalho”<sup>4</sup> que sucessivas gerações de adversários e seque-  
zes —mas todos com os seus preconceitos— exerceram nos pensamentos  
de um Maquiavel ou de um Rousseau. Ora, é nos interstícios desse si-  
nuoso caminho entre a busca de uma verdade e a devoção, o ódio, as  
opiniões, frequentemente a estupidez, dos homens que se desenha o di-  
lema entre os grandes princípios e o enigmático presente —o presente  
que tornará sempre o pensamento político simultaneamente claro e im-  
penetrável, rigoroso e ingovernável. Pensamento da indeterminação,  
pois, a impor uma desmontagem de todos os pensamentos recebidos, e  
que pode mesmo incluir aquelas influências simultaneamente percebidas  
e subterrâneas, as que se recusam a indicar caminhos e a alimentar al-  
ternativas. E aqui há desde logo uma discordância relativamente a mui-  
tas das posições teóricas —e muito frequentes nas ciências sociais e na  
filosofia política— que se desenvolvem a partir de um lugar de certeza;  
pense-se, por exemplo, no véu de ignorância em Rawls, ou na situação  
linguística ideal de Habermas, para já não falar na ideia do sujeito racio-  
nal completamente informado sobre as suas preferências e as possibilida-  
des de escolha, na teoria económica, ou da “realidade” da produção ma-  
terial —esquecendo a dimensão simbólica— nas interpretações mecani-  
cistas do marxismo. Muitas destas perspectivas incorrem no erro de con-  
ferir ao pensamento o papel de se reportar, tão-somente, a uma  
(pseudo)realidade empírica, quando o que sucede é o “real” social ser já o  
produto das diferenciações simbólicas que permitem a qualquer grupo  
humano organizado “viver”, ou seja, pretender responder de forma con-  
sistente a interrogações como, por exemplo, as que dão o título ao co-  
nhecido quadro de Gauguin: “*De onde vimos? O que somos? Para onde va-*

---

<sup>4</sup>LEFORT intitula sintomaticamente uma das suas mais importantes obras *Le Travail de l'Oeuvre: Machiavel* (Paris, 1972).

---

---

mos?”<sup>5</sup>. Na verdade, o homem inscreve-se organicamente numa ordem representada e até isso inscreve a sua identidade biológica num espaço de interpretação, no âmbito de uma distribuição estratégica de actividades que apresentam a suas probabilidades de sobrevivência num mundo, dentro de uma totalidade com sentido. O valor que as suas actividades possuem tem sentido, é “real”, dentro dessa “realidade”. Daí não poder falar-se de uma objectividade valorativamente neutra, nem sequer de uma “ciência objectiva”, pois isso seria pressupor —como, aliás, frequentemente se pressupõe— que a vida é um dado, quando ela é uma representação, já que existe um inextricável entrelaçamento entre a identidade biológica e essa selecção/interpretação da realidade<sup>6</sup>. O simbólico vai, portanto, balizar a capacidade que uma determinada comunidade organizada tem para, pela sua diferenciação face ao que lhe é exterior, se instituir e reconhecer como tal.

Ora, aqui a caminhada moderna do político apresenta grandes particularidades. Ao contrário das sociedades arcaicas, que não se apercebem da divisão originária, as sociedades modernas, marcadas pela ideia democrática, não recuam perante o exame dos fundamentos e limites últimos. A partir do momento em que o Estado se assume como o mecanismo autónomo que controla a sociedade, a sociedade democrática

---

<sup>5</sup>I. F. WALTHER: *Paul Gauguin, 1848-1903 —Quadros de um Inconformado*, tr., Köln, 1993, 80 (a reprodução do quadro encontra-se em 76-77), sublinha bem, ao analisar este quadro do pintor (pintado em 1897), a adequação do título à pintura, pois é o próprio Gauguin quem afirma pretender colocar nesta obra toda a sua energia, “numa paixão cheia de sofrimento, e numa visão tão clara e sem correcções, em que a maturidade precoce desaparece e a vida floresce”. Afirmando que o pintor montou aqui um “palco da vida”, de um recém-nascido a uma velha, passando pelo mundo —de medos e alegrias— dos adultos, Ingo Walther acrescenta: “Todas estas figuras não esclarecem o significado, antes o associam, descrevendo. Sem se preocupar em ser compreendido pelos outros, o artista pretendia aqui interpretar a vida como um grande segredo.”

<sup>6</sup>Cf. S. J. FORMOSINHO & J. OLIVEIRA BRANCO: *O Brotar da Criação*, Lisboa, 1997, 265 ss., e *passim*.

---

---

transforma-se numa (entre outras possíveis) forma de governo do Estado, que legitima o seu poder a partir da democracia. Desta relação entre sociedade e Estado nasce uma articulação do social pelo político, e do político pelo social, que vai “comprimir” a indeterminação originária da sociedade democrática e o que lhe é próprio, mediante a aceitação do conflito e da discussão sobre a sua forma de estruturação sem, contudo, pôr em causa o princípio básico que permite tal discussão. O fenómeno do chamado “totalitarismo” é, aliás, um bom sintoma de recusa em prosseguir a via da indeterminação. Como diz Lefort, a apresentação do Estado como consubstancial à sociedade, tornando-o omnipresente na vida social, é uma manifestação da presença do “Universal”, não existindo qualquer distância entre “o lugar do poder identificado com o do povo, o lugar da lei, e o lugar da palavra onde se enuncia o conhecimento último do real”<sup>7</sup>. Mais: o discurso do poder procura, a partir do momento em que se torna omnipresente, apagar a sua origem, transformando-se num discurso quase impessoal. Quer isto dizer que, pelo contrário, pensar o discurso na Cidade democrática do nosso tempo implica partir da constatação de uma indeterminação, mínima que seja, mediante um pensamento que não encontre a sua segurança em modelos prévios de funcionamento —de acordo com um ideal de “objectividade”—, mas por um pensamento “que faz sua a questão da instituição do social” e, portanto, “está simultaneamente confrontado com a da sua própria instituição”, um pensamento que não compara estruturas e sistemas, que “é sensível a uma elaboração da coexistência que faz sentido, produz marcos do verdadeiro e do falso, do justo e do injusto, do imaginário e do real, que instaura os horizontes de uma experiência das relações do homem com o

---

<sup>7</sup>C. LEFORT: *L'Invention Démocratique*, Paris, 1981, 328.

---

---

homem e com o mundo”<sup>8</sup>. Mesmo quando, acrescenta Lefort, renunciamos a uma distinção entre poder legítimo e poder ilegítimo, continuamos impregnados pela interrogação “sobre o sentido da aventura humana que se abandona nas diversas formas de sociedade política, e essa interrogação é sempre mobilizada pela nossa experiência do político, aqui e agora; buscamos os vestígios do verdadeiro, os vestígios do legítimo, os vestígios de uma ocultação da verdade, de uma ocultação do direito — isso na tensão de um pensamento que procura o que está *no direito* de pensar”<sup>9</sup>.

\*  
\*\*

Daí que tenha sido numa incessante viagem das palavras que tentei construir este estudo. É claro que nunca deixei de ter uma nítida consciência dos impasses que habitam o tema, inclinando-me mesmo para dar inteira razão a Paul Celan, quando avisa: “*Não te iludas: não é esta última candeia que dá mais luz —foi a escuridão em redor que se aprofundou mais em si mesma*”<sup>10</sup>. E isto pode ser compreendido de duas maneiras que se completam. Por um lado, pode partir-se da constatação de que o relato habitual sobre a condição moderna —o relato sobre o incremento da objectividade, do conhecimento, da capacidade para manipular o mundo— vem de tal modo acompanhado de sombras, de instabilidade e insegurança, que só um pensamento capaz de assumir o sentido da perda da capacidade de acção, da alienação face à realidade e da alienação relativamente aos outros, poderá tentar suprir a tendência para tombar

---

<sup>8</sup>Para a delimitação das competências entre filosofia política e ciência política, cf. C. LEFORT: *Essais sur le Politique —XIX<sup>e</sup>-XX<sup>e</sup> Siècles*, Paris, 1986, 258 ss. As passagens aqui citadas encontram-se igualmente neste período.

<sup>9</sup>ID.: *ibid.*, 260.

<sup>10</sup>P. CELAN: *ContraLux* in ID.: *Arte Poética —O Meridiano e outros textos*, tr., Lisboa, 1996, 26.

---

---

naquela possibilidade de que fala Hannah Arendt, quando diz poder “vir a suceder que nós, criaturas humanas que nos pusemos a agir como habitantes do universo, jamais chegemos a compreender, isto é, a pensar e a falar sobre aquilo que, no entanto, somos capazes de fazer”, passando “à condição de escravos indefesos, não tanto das nossas máquinas quanto do nosso *know-how*, criaturas desprovidas de raciocínio, à mercê de qualquer engenhoca tecnicamente possível, por mais mortífera que seja”<sup>11</sup>. Esta possibilidade tornou-se de algum modo efectiva, no sentido de se ter vulgarizado o domínio da “objectividade” e da experiência fora da intersubjectividade que lhe confere sentido. Sendo certo que é a reciprocidade a própria porta de entrada da existência<sup>12</sup>, as consequências da desumanização do humano podem sintetizar-se nos seguintes pontos: (i) progressiva incapacidade para a percepção do humano enquanto tal, em virtude da sua percepção enquanto objecto; (ii) propensão para uma crescente “administrativização” —“neutral” e procedimental— do social e do político, que permite realizar o inumano com um mínimo de culpa; (iii) impossibilidade de identificação do eu como pessoa, bem como da correlativa capacidade de agir, na medida em que o excessivo peso da explicação causal impede a percepção das razões por que se *deve* agir<sup>13</sup>. O ideal seria nunca deixar de ter por horizonte uma forma de pensar que fosse, a um tempo, “ouriço e raposa”<sup>14</sup>, que assim resolveria o paradoxo

---

<sup>11</sup>Hannah ARENDT: *A Condição Humana*, tr., Rio de Janeiro-São Paulo, 1981, 11.

<sup>12</sup>Cf. por todos Amitai ETZIONI: *La Sociedad Activa —Una Teoría de los Procesos Sociales y Políticos*, tr., Madrid, 1980, 4 ss., que de resto diz inspirar-se no pensamento de Martin Buber.

<sup>13</sup>Seguimos Hanna F. PITKIN: *Wittgenstein: el Lenguaje, la Política y la Justicia*, tr., Madrid, 1984, 462 ss.

<sup>14</sup>Cf. ID.: *ibid.*, 411 s. A ideia de dois tipos de pensamento —o do ouriço e o da raposa— a que se refere Pitkin parte, tanto quanto sei, de Isaiah Berlin, numa sua obra sobre filósofos russos, inspirando-se num verso do poeta grego Arquíloco (séc. VII a.C.): “muitas coisas sabe a raposa, mas o ouriço uma grande”. Sobre a importância de Arquíloco, cf. Maria

---

existencial entre o hipervoluntarismo do indivíduo e o determinismo social, que superaria a cisão vigente na sociedade inautêntica entre o eu privado e os papéis públicos, que terminaria com o império, não já do “homem sem qualidades” do romance homónimo de Robert Musil<sup>15</sup>, mas do “homem do arbitrário” que, “incrédulo até às entranhas, apenas vê por todo o lado incredulidade e arbitrariedade, escolha de fins e invenção de meios”<sup>16</sup>. Por outro lado, é óbvio que a mensagem de Celan é mais radical ainda no seu aviso<sup>17</sup>. Na verdade, se o discurso é sempre de algum modo uma caminhada para um encontro com o Outro, mesmo que venha a ser um discurso-poema impossível, que acabe —como sucedeu com Celan— “à beira do abismo, ou no ‘poema absoluto’ que não existe, na ‘majestade do absurdo’”<sup>18</sup>, mesmo assim é sempre portador de uma utopia alternativa ao terrível da utopia, alternativa essa que consiste na incontornável presença do Outro. Sabemos, pelo menos com/desde Lévinas<sup>19</sup>, que o Outro não é “económico”, ou seja, não entra numa funcional identificação da “realidade” com a *Wirklichkeit*, pois isso significaria que as necessidades humanas corresponderiam aos imperativos unívocos de uma economia em si mesma significante. Ora, assim não é, mesmo que —ou talvez sobretudo porque— o absurdo consista “não no sem-sentido, mas no isolamento das significações inumeráveis, na au-

---

Helena da ROCHA PEREIRA: *Estudos de História da Cultura Clássica. I— Cultura Grega*, 7.ª ed., Lisboa, 1993, 210 ss.; ID.: *Hélade —Antologia da Cultura Grega*, 3.ª ed., Coimbra, 1971, 96 ss.

<sup>15</sup>Para uma análise do significado profundo do “homem sem qualidades”, cf. Jürgen MOLTSMANN: *O Homem, Mistério a Desvendar —Ensaio de Antropologia*, tr., s.l., 1976, 128 ss.

<sup>16</sup>Martin BUBER: *Je et Tu*, tr., Paris, 1970, 95.

<sup>17</sup>Cf. João BARRENTO: *O Mistério do Encontro*, posfácio a P. CELAN: *op. cit.*, 77 ss.

<sup>18</sup>ID.: *ibid.*, 79.

<sup>19</sup>Cf. Emmanuel LÉVINAS: *Humanisme de l'Autre Homme*, reimpr., Montpellier, 1978, 34 ss.

---

sência de um sentido que as oriente”, na “multiplicidade na indiferença pura”<sup>20</sup>. O Outro é, no fundo, Desejo do Outro —e isso para além do que satisfaz ou falta ao ser onde nasce<sup>21</sup>—, “é o movimento fundamental, o transporte puro, a orientação absoluta, o sentido”<sup>22</sup>, e, portanto, bem anterior a qualquer significação cultural, a qualquer dado. Compreende-se, assim, que o Outro seja uma forma radical de despojamento do imperialismo do Eu sem, contudo, anular este, e daqui se compreende também que seja essa relação a condicionar o funcionamento do pensamento racional, seja na oposição face a face que “brilha a racionalidade primeira”<sup>23</sup>. Pois bem, também aqui o discurso apresenta essa dimensão radical de um irremediável apelo para rumar ao que nunca passa de um “vestígio”, mas de um vestígio onde o que importa são os Outros que nele se encontram, vestígio que dá sentido, que não se extingue numa qualquer espécie de felicidade, e que, naturalmente, se encontra para além “dos cálculos e das reciprocidades da economia e do mundo”<sup>24</sup>. Trata-se de um discurso que acaba por esconjurar o dogmatismo, em favor da pluralidade dos modos de desvelamento do ser, e, por conseguinte, de um discurso que não pode aceitar a rigidez sistémica, quando esta significa —como sempre acontece— uma espécie de ordem proto-axiológica que, pura e simplesmente, “canaliza” o real e é, na sua suposta batalha “anti-metafísica”, uma interpretação metafísica. Ora, e como se sabe, se a linguagem é “uma forma de vida”<sup>25</sup>, ou “existência humana comunica-

---

<sup>20</sup>ID.: *ibid.*, 37.

<sup>21</sup>Cf. ID.: *ibid.*, 45 ss.

<sup>22</sup>ID.: *ibid.*, 46.

<sup>23</sup>E. LÉVINAS: *Totalidad e Infinito*, tr., Salamanca, 1977, 222.

<sup>24</sup>ID.: *Humanisme...*, *cit.*, 63.

<sup>25</sup>L. WITTGENSTEIN: *Investigações Filosóficas*, § 23, in ID.: *Tratado Lógico-Filosófico \* Investigações Filosóficas*, tr., Lisboa, 1987, 189.

---

---

da”<sup>26</sup>, isso significa que implica uma partilha de convicções sobre o mundo, o que por seu turno quer dizer que, no mínimo, exige razões para as preferências, e muito possivelmente ainda abriga pretensões de justiça que, mesmo quando indetermináveis no discurso quanto à sua transparência e à sua “verdade”, têm de ser idealizadas. Nisto não há, a bem dizer, nem absolutismo, nem relativismo, até porque as experiências de consagração deste ou daquele absoluto no pensamento moderno foram, regra geral, bem instrumentais. O que sucede é que forçoso é admitir possuir o discurso uma dimensão que ruma à autenticidade — “à promoção do mundo à realidade ideal que nós lhe supomos”, como diz Eduardo Lourenço—, fora da qual só há tagarelice e inautenticidade, mas como compreender este discurso que, no fundo, e como no-lo diz este Autor, nos incita a ser aquilo que já somos? É aqui que, entre um pensamento que aspira a ser o fundamento último e um outro que, pragmaticamente, apenas pretende fortalecer e generalizar os “processos” — numa latitude que vai do despacho ministerial ao combate pelos direitos humanos—, optamos por um pensamento outro, que está consciente da obscura fragilidade e, por isso, interpreta constantemente uma realidade que “devém a seus próprios olhos um indecifrável enigma”<sup>27</sup>. Daí a importância da “comunicação indirecta”, que Eduardo Lourenço observa em Søren Kierkegaard e Fernando Pessoa, e Marina Themudo vê em Ludwig Wittgenstein<sup>28</sup>. Face à inautenticidade dispersiva, os dois primeiros, homens da “Queda”, confrontam-se contra o sistema mediante o “excesso” de realidade que, apesar de tudo, brota do sem-sentido. O seu discurso é a descoberta da contradição na/pela linguagem e, por isso, um

---

<sup>26</sup>Eduardo LOURENÇO: *Fernando, rei da nossa Baviera*, Lisboa, 1986, 129 e 123 ss.

<sup>27</sup>ID.: *ibid.*, 130.

<sup>28</sup>Marina Ramos THEMUDO: *Ética e Sentido — Ensaio de Reinterpretação do “Tractatus Logico-Philosophicus” de Ludwig Wittgenstein*, Coimbra, 1989, esp. 374 ss.

---



discurso que desagua no silêncio, descobrindo aquela “virgindade anímica secretamente de acordo com esse original silêncio onde mergulha a existência”<sup>29</sup> que —apesar da torrente de palavras que a sufoca— ainda habita o humano. Contra a generalização da “boa consciência linguística” ao essencial do mundo da vida, não se restringindo ao ineliminavelmente instrumental, tornam expressiva a consciência da “Queda” com um discurso onde tudo é símbolo, que anuncia a verdadeira linguagem com o silêncio, a alusão, a *vis imaginationis*, a vertigem, mesmo a dança. Rumo a uma “ilha verde”, *i.e.*, a um *topos* que é terra firme para além da navegação incerta e dos perigos, onde pode fundear o desejo, a “comunicação indirecta não é ela mesma repouso, mas via, caminho”<sup>30</sup>; não é a morte, “silêncio fora do silêncio”, mas vida através da qual pode fruir-se a (e fundir-se com a) natureza mágica. Aqui, até a fragmentação (veja-se o exemplo da heteronímia em Kierkegaard e Pessoa) é a expressão caleidoscópica, por intermédio de diversas “unidades”, da Unidade<sup>31</sup>. Também na reflexão sobre a linguagem de Wittgenstein se percorre a

---

<sup>29</sup>E. LOURENÇO: *op. cit.*, 135.

<sup>30</sup>ID.: *ibid.*, 136.

<sup>31</sup>Eduardo LOURENÇO: *ibid.*, 142, chama a atenção para os poemas do tríptico ‘No Túmulo de Christian Rosencreutz’ (que podemos encontrar em F. PESSOA: *Poesias*, 11.<sup>a</sup> ed., Lisboa, 1980, 253 ss.), de que podemos escolher esta parte, parcialmente coincidente com a escolha de Lourenço, como excelente exemplo: “Quando, despertos deste sono, a vida,/Soubemos o que somos, e o que foi/Essa queda até Corpo, essa descida/Até à Noite que nos a Alma obstrui,/Conhecemos pois toda a escondida/Verdade do que é tudo que há ou flui?/Não: nem na Alma livre é conhecida.../Nem Deus, que nos criou, em Si a inclui. (...)/Ah, mas aqui, onde irreais erramos,/Dormimos o que somos, e a verdade,/Inda que enfim em sonhos a vejamos,/Vemo-la, porque em sonho, em falsidade.” Constatamos algo de semelhante numa composição ainda inédita, intitulada ‘O Paraíso’, mas a editar brevemente em álbum discográfico sob o mesmo título, onde se fala de uma “escada de papelão” que “não leva a nada”, mas que o A. subiu, e de “outra entrada no Paraíso”, “inventada por um anão”. Agradeço ao seu Autor, Pedro Ayres MAGALHÃES, a cedência do poema, e ao meu colega João Vaz Rodrigues a indicação da sua existência, bem como o diálogo que a tornou possível.

---

---

comunicação indirecta enquanto dupla reflexão, onde se “implica a relação pessoal do sujeito existente com a ideia”, onde o que “está em causa é a dimensão pragmática da comunicação: o *efeito*, ou seja, a sua eficácia sob a forma de uma conversão espiritual —mas que só se produzirá, se as dimensões sintáctica e semântica do texto da mensagem forem suficientemente expressivas para presentificarem a ‘verdade subjectiva’, que quer comunicar-se. Mas, uma vez que essa verdade subjectiva (...) é (...) uma experiência do ‘paradoxo’ vivida pela subjectividade (...) o texto da informação não deverá explicar, o que seria contraditório pois o paradoxo se anularia, mas *mostrar* o paradoxo enquanto tal (...) O que significa que o discurso, que mostrará o paradoxo, virá necessariamente afectado pela natureza do objecto que se mostra. Daí que (...) esta verbalização se apresente como uma luta contra os limites da linguagem, como um esforço para dizer o indizível. Em consequência, a comunicação indirecta determinará um novo tipo de exigência: (...) quem compreende o discurso ‘contra-sentido’ apropria-se nele, apenas, do que através de si próprio implicitamente já compreendeu”<sup>32</sup>. Religião filosófica, “dimensão vivencial praxística e salvífica”<sup>33</sup>, esforço des-ocultador do não-escrito da escrita? Talvez, talvez um pouco de tudo isso, mas, sobretudo, capacidade para acolher a “pluridimensionalidade dos possíveis” e, portanto, “movimento impulsionador de colmatação de fracturas, divisões, dissensões”<sup>34</sup>, em suma: assunção do inexprimível, não como justificação, mas como um todo. Ora, a verdade é que isto (num momento em que a complexificação faz supor que quem exercita o poder não apenas está legitimado para exigir a nossa obediência, mas ainda realiza um conjunto

---

<sup>32</sup>M. THEMUDO: *op. cit.*, 375. E talvez porque o paradoxo acabe por possuir uma função simultaneamente poética e cognitiva, se possa compreender que Wittgenstein tenha dito, com sentido, ao desaparecer: “*Tell them I’ve had a wonderful life!*”

<sup>33</sup>ID.: *ibid.*, 391.

<sup>34</sup>ID.: *ibid.*, 395.

---

---

de “compensações” —que se estendem desde a manutenção da ordem ao aumento salarial indexado— destinado a assegurá-la) já é bastante. Mas é bastante porque abre o caminho a (mais uma) tentativa de resposta à crise, a essa crise que se coloca desde que é sentido um indissimulável mal-estar perante o desaguar das Luzes no que —e eis, tão-somente, alguns exemplos— para uns será o mundo administrado, para outros o triunfo da razão expansiva (mas não aberta), ou, finalmente, o mundo de um “sadismo” ideológico epidémico<sup>35</sup>. Do que se trata é, assim, de pensar em diversos percursos que, por entre imensas diferenças e contextos, acabam por convergir na necessidade de um exame deste tema que, hoje, é crucial, no sentido preciso do dicionário: lancinante, aflitivo, torturante. E é-o porque nos encontramos no extremo de uma era que, afinal, não acabou. Deste modo, estamos em posição de perceber com mais profundidade a actualidade dos que julgavam que o “fim da história” estava a chegar. Mas vemos, igualmente, uma maior extensão desta ilusão, na medida em que começamos a assistir, agora, às consequências (desastrosas) da continuação/consumação da lógica das Luzes. É verdade que também a possibilidade de vermos tudo isso faz parte dessa lógica. Será porque nos encontramos nas vésperas da catástrofe? Não o sabemos, mas o facto é que a crescente teologização do mundo —sob as diversas formas assumidas pela onipotência narcísica e quantitativa da cultura tecnocientífica dominante— tornou este mais “aberto” (no sentido de mais desfrutável e vulnerável) a esta racionalidade incansavelmente predadora e dispersiva, que transforma a natureza e a política em técnicas e ciências, sem a menor preocupação por aquilo que Goethe entendia por “conhecimento”, quando faz uma das suas personagens arder

---

<sup>35</sup>Recorro aqui à ideia desenvolvida pelo jusfilósofo Luigi LOMBARDI VALLAURI: *Sécularisation et Sadisme*, in AA.VV.: *Herméneutique de la Sécularisation*, aux soins de Enrico Castelli, Paris, 1976, 397 ss.; ID.: *Corso di Filosofia del Diritto*, Padova, 1981, 607 ss. Deste A., ainda, *Abortismo Libertario e Sadismo*, Milano, 1976, que todavia não compulsei.

---

---

de desejo em conhecer o mundo no íntimo, em “contemplar as forças activas e os elementos primeiros”<sup>36</sup>. Daí que tenham crescido os riscos da banalização do mal, apesar da elevação da instrução de massa, da torrente de “eventos” culturais, da globalização multiplicadora. Em última análise, continuam verdadeiras as palavras de Hannah Arendt, quando sustentava que “as nossas decisões referentes ao justo e ao injusto repousam na escolha da nossa companhia, daqueles com quem desejamos passar a nossa vida. E escolhemos a nossa companhia pensando em exemplos, exemplos de pessoas mortas ou vivas, e exemplos de acontecimentos, passados ou presentes (...) Mas há muitas possibilidades, receio-o, de que chegue alguém que nos declare que (...) não importa que companhia resolverá o problema. Moralmente e até politicamente falando, esta indiferença constitui o maior perigo. E esse outro fenómeno muito corrente da modernidade —a tendência largamente espalhada para recusar julgar em geral— vai no mesmo sentido e pouco menos perigoso é. É da recusa e da incapacidade de escolher os seus exemplos e a sua companhia, e da recusa e da incapacidade de entrar em relação com os outros pela mediação do julgamento que nasce o verdadeiro *skandalon*, o obstáculo (...) É aí que se encontra (...) a banalidade do mal”<sup>37</sup>. Este voluntarismo prevalente —e, a meu ver, crescente— tem vindo, no seu afã assegurador, a ser responsável pelo desenvolvimento de um poder “invisível”, “objectivo”, impessoal, que não persegue já aquela segurança jurídica liberal-burguesa traduzida em normas “gerais e abstractas, que serão utilizadas por ignotas pessoas, para finalidades e em circunstâncias particulares que não conhecemos nem estamos em posição de conhe-

---

<sup>36</sup>Cf., a este respeito, Antoine FAIVRE: *Accès de l'Ésotérisme Occidental*, II, Paris, 1996, 27.

<sup>37</sup>H. ARENDT *apud* Jean-Marc COICAUD: *Légitimité et Politique. Contribution à l'Étude du Droit et de la Responsabilité Politiques*, Paris, 1997, sob epígrafe. O texto, refere o A., provém de uma conferência de Arendt na New School for Social Research.

---

---

cer”<sup>38</sup>, mas, antes, um “consenso” voluntário, que se encarrega de estabilizar um “sistema” policêntrico no plano legal, sem dúvida, mas que não faz desaparecer a crescente homogeneização graças à criação e desenvolvimento de técnicas adequadas de controlo, à extensão dos domínios a vigiar e à multiplicação de tarefas a realizar. Paralelamente a isto, o poder sofre a erosão da sua pretensão de ter a devoção do saber, não conseguindo, por um lado, metabolizar por completo a violência física em violência simbólica, e, por outro, fazendo desaparecer o “entusiasmo” dos súbditos que, como se sabe, é imprescindível à subsistência do próprio poder. Estão, pois, criadas as condições para uma destruição do homem, em virtude da derrelicção da alteridade.

\*  
\*\*

À necessidade de uma “frágil unidade da razão”<sup>39</sup>, que uma num discurso racional a identidade e o não-idêntico, não pude deixar de responder com uma exposição cujos conteúdo e forma reflectem a heterogeneidade e a fragmentação reinantes. Pareceu-me a melhor maneira de responder internamente àquela que julgo ser a verdadeira deusa do momento —a perplexidade—, a melhor forma de, face às ambivalências, examinar polissemias, desconcertos, tentações de demonstrações apodícticas. Ciente de tudo isto, e perante estas dificuldades, não pude deixar de reagir mesmo no âmbito da estrutura formal deste trabalho e, por isso, lembrando-me de Pascal, quando afirmou que *“la dernière chose qu’on trouve en faisant un ouvrage, est de savoir celle qu’il faut mettre la première”*, e embora sem pretender ir tão longe como o cineasta Jean-Luc Godard —que, quando lhe perguntaram se os seus filmes tinham princípio, meio e fim, respondeu que *“sim, mas não necessariamente por essa ordem”*—, aca-

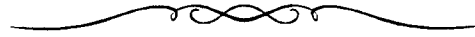
---

<sup>38</sup>Natalino IRTI: *L’Età della Decodificazione*, 3.ª ed., Milano, 1989, 5.

<sup>39</sup>Cf. Jürgen HABERMAS: *Profils Philosophiques et Politiques*, tr., Paris, 1974, 50.

---

bei por escrever um estudo onde cada tópico é, afinal, mediado pela totalidade do texto.



**P**orque nunca se é singular, repito —e ainda que o ritual dos agradecimentos seja comum, e às vezes dele se abuse—, é verdade que, como dizia Duhamel, “*miracle n’est pas œuvre*”, e, por isso, a minha disposição anímica nem sempre esteve (e nem sempre aguentou estar) sozinha, sendo não só fustigada com as mudanças do tempo que nunca páram, e vão, e correm pelo bem e pelo mal, mas também bafejada pelo contributo, indispensável em qualquer investigação, de todos quantos de algum modo contribuíram para o aperfeiçoamento deste texto. Embora todos os erros me pertençam, quero ainda assim —e incorrendo em inevitável injustiça— referir:

O Professor António Castanheira Neves, meu Professor e Mestre, a quem devo, desde os tempos de aluno da Faculdade de Direito de Coimbra, o interesse e o gosto pelos temas e problemas jus-filosóficos e político-filosóficos, seja pela abertura, espírito de diálogo e amizade com que sempre me orientou, encorajou e ouviu, seja pela reflexão suscitada a partir do seu magistério, da sua obra e do seu pensamento de *savant* e *sage*. O Professor António Afonso Pinheiro, que, ao longo da sua direcção científica da Área Departamental de Ciências Económicas e Empresariais da Universidade de Évora, me concedeu um apoio total, sempre com cordialidade e solidariedade pessoais e académicas. A Professora Maria José Stock, a quem se deve na Universidade de Évora o início dos estudos sobre a *πόλις*, que sempre rodeou com viva e amiga compreensão as minhas aspirações e os meus interesses. O Professor Augusto da

---

Silva, que soube, desde o primeiro contacto, com as suas constantes compreensão e subtilidade, potenciar as minhas preferências e minimizar os riscos correlativos.

Ajudando-me no quotidiano (o mesmo é dizer: na sua superação), tive a sorte de poder contar com aqueles que são os primeiros entre as causas segundas, *i.e.*, com os amigos e colegas que, de uma e de outra maneira —e numa proporção que só cada um conhece, mas para mim sempre desmesurada—, compreenderam a minha labilidade sem, todavia, lhe fazer excessivas concessões. Pelas diversas formas com que manifestaram amizade, acolhimento, benevolência crítica, ajuda; pela heterodoxia e bom humor na troca de ideias; pelas afectividade, compreensão, solicitude e sabedoria com que souberam apaziguar a impaciência, a angústia e até o excessivo optimismo que frequentemente me assaltaram —por tudo isto agradeço ao Professor Luís Martinho do Rosário, à Dr.<sup>a</sup> Ana Margarida Magalhães, à Dr.<sup>a</sup> Helena Carvalhinho, à Professora Natércia Godinho Mira, à D. Clarinda Teixeira, ao Senhor Florêncio Leite, ao Dr. Bernardino Páscoa, ao Professor Paulo Neto, à Dr.<sup>a</sup> Fátima Jorge e ao Eng. Henrik Persson-Neves. Uma menção especial para a Joana, pela elaboração do índice onomástico, outra para o Pedro, pela sua ajuda na elaboração da capa, e um agradecimento à Teresa, que assegurou as condições que, no fundo, lhes permitiram essa presença. Além da amizade, quero manifestar reconhecimento ao Professor Francisco Martins Ramos, por, na comum perplexidade sobre a incoerência entre o desejo e a ordem no mundo, um continuado (e, simultaneamente, amigo, divertido, irónico e denso) diálogo em torno da(s) fragmentação(ões) pós-moderna(s), suas (velhas) alegrias e suas (quixá novas) crueldades... De modo muito particular, aos Drs. João Vaz Rodrigues e Nuno de Salter Cid, individual e conjuntamente, não só pela sua sólida colaboração no dia-a-dia académico, mas também (e so-

---

---

bretudo) por constante —e contagiante— optimismo, radical disponibilidade, generosa, expressiva e densa amizade, excelentes diálogos, além de camaradagem e bom humor únicos e inexcedíveis. E, finalmente mas nunca por último, à Dr.<sup>a</sup> Maria de Fátima Raposo.

Quero referir igualmente duas pessoas já desaparecidas que, no decurso de um tempo sempre tão fugidio —e, por isso, paradoxalmente longínquo e próximo—, me marcaram com o seu convívio, a sua inteligência e a sua afectividade, e, assim, acabaram por marcar a sua presença neste trabalho de forma subterrânea, mas nem por isso menos significativa e intensa. Recordo Dona Maria Amália Cabral Basto, que me olhou com excessiva bondade, a quem devo, entre outros incentivos, um imprevisível e inestimável gosto pelas língua e cultura francesas. E o Professor Vítor Matos, cujas palavras<sup>40</sup>, abertura, empatia, erudição e perspicácia não só sempre me surgiram como a marca essencial do pensador vivo, mas também como um rumor antecipado do que deveria ser o discurso na Cidade.

\*  
\*\*

Dedico este estudo à memória de meu pai, António da Rocha e Cunha, a quem devo a précompreensão —afectiva, erudita e existencial— da máxima de Goethe: “*quem tem ciência e arte, tem também religião*”. Devo-lhe, ainda, a percepção —que só se tornou definitivamente nítida após o seu desaparecimento— da justeza da observação de Montaigne quando lamentava a perda do seu amigo maior Étienne de La Boétie: “*Apenas ele possuía a minha verdadeira imagem, e levou-a*”. E dedico

---

<sup>40</sup>V. MATOS E SÁ: *O Silêncio e o Tempo*, Coimbra, 1956, 41 (“As Palavras”): “Seguram desiguais o mesmo fio/que as trespassa —já foram/mais velhas, mais outras, precisas,/alheias, talvez, e voltaram, serão/vizinhas, repetem, parentes ou não,/não sabem: contêm./São círculos d’água e o sonho/de um centro qualquer como rosa/ou nome de barco, anúncio, decreto/ou poema;/poema como o limiar do estio/numa voz, nuns lábios e sempre.”

---



também estas páginas a meus filhos, Joana e Pedro, com um pedido de desculpa.

\*  
\*\*

Mesmo que conseguisse realizar o tão excelente como extraordinário conselho de M.<sup>me</sup> Du Deffand —“*dire d'un seul mot tout ce qu'un mot peut dire*”—, nem assim conseguiria exprimir a todos a minha gratidão.



II.

**Fragmentos, voltas & reviravoltas:  
sobre a traição do finito e  
o “homem de um quarto de hora antes”**

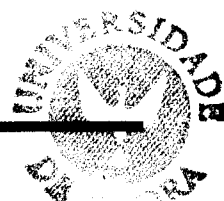
---

*“Cobras cegas são noctívagas.  
O orangotango é profundamente solitário.  
Macacos também preferem o isolamento.  
Certas árvores só frutificam de 25 em 25 anos.  
Andorinhas copulam no voo.  
O mundo não é o que pensamos.”*  
CARLOS DRUMMOND DE ANDRADE

**T**he best lack all conviction, while the worst are full of passionate intensity". Com estas palavras famosas, pôde William Butler Yeats diagnosticar o estado do discurso na Cidade do nosso tempo. Na verdade, a modernidade ocidental tem pretendido viver um destino "dotado de razão", *i.e.*, numa sociedade fundada no consenso e no diálogo. Todavia, o advento e a subsistência dos totalitarismos durante praticamente todo o séc. XX —bem como a manutenção (e, em muitos casos, o agravamento) de formas de exploração económica e exclusão social— deram lugar à suspeita de que o homem é não apenas um ser moldável em função de simples circunstâncias, mas também —e talvez sobretudo— um ser capaz de exercitar outros tipos de racionalidade muito dificilmente reconhecíveis na imagem moderna e iluminista de ser livre e racional. Os sucessivos avatares da razão, fundamentalmente caracterizados pela derrelicção do social e do político (a que já se chamou "porno-política"<sup>1</sup>), vieram colocar a questão de saber se não estará a humanidade perante a possibilidade de existência de uma "vontade maligna" apta para a destruição das formas de sociedade até

---

<sup>1</sup>Cf. Y. MICHAUD: *Violence et Politique*, Paris, 1978, 156 ss.



hoje tidas como “humanas”, para a vitória (em todo o caso pírrónica) da satisfação e da segurança sobre a dignidade e a responsabilidade<sup>2</sup>. As tragédias extremas que abalaram, neste século, as nossas natureza, civilização e cultura<sup>3</sup> modificaram tão radicalmente a nossa relação com o

---

<sup>2</sup>Cf. A. CASTANHEIRA NEVES: *O Actual Problema Metodológico da Realização do Direito*, Coimbra, 1990, 49-50, agora em ID.: *Digesta — Escritos acerca do Direito, do Pensamento Jurídico, da sua Metodologia e Outros*, II, Coimbra, 1995, 281-282; ID.: *Pessoa, Direito e Responsabilidade*, in *Revista Portuguesa de Ciência Criminal*, ano 6, fasc. 1.º, 1996, 9 ss., onde se nota como, após o abandono da “integração comunitária, o homem moderno viu-se solitário e vazio (...) viu-se na posse de uma liberdade de pensamento e de acção de que não sabia usar, porque referida a nada para além de si, e então o que sentiu foi medo dessa liberdade e não tardaria a procurar ‘mecanismos de fuga’ que o desonerassem, fosse o autoritarismo, fosse o anonimato dissolvente das diversas socializações, decerto não integrantes mas racionalmente organizativas e funcionalmente eficazes. Hobbes —vêmo-lo bem assim, se necessário fosse— foi verdadeiramente o pensador político-jurídico da modernidade” (17).

<sup>3</sup>Sobre a importância, utilidade, ou inutilidade, da distinção entre cultura e civilização, cf. N. ELIAS: *O Processo Civilizacional*, I, tr., Lisboa, 1989, 59 ss.; E. DE DAMPIERRE: “*Culture*” et “*Civilisation*”, in H. MENDRAS: *Éléments de Sociologie. Textes*, Paris, 1968, 34 ss.; E. LEACH: *Cultura/Culturas*, in *Enciclopédia Einaudi, 5: Anthropolos—Homem*, tr., Lisboa, 1985, 102 ss. Diz R. FOSSAERT: *O Mundo no Século XXI — Uma Teoria dos Sistemas Mundiais*, tr., Lisboa, 1996, 48 ss., que “as civilizações flutuam na bolsa dos valores que têm cotação nas sociedades posteriores. Para evitar estes acasos, convém associar a *civilização* com a *cultura* e com o *discurso social total*, explicitando estes três conceitos cuja extensão é potencialmente igual.” Considerando que as práticas e representações de qualquer natureza derivam, quer das actividades correntes a que os homens se dedicam nas suas redes de convivência, quer das especializações levadas a cabo pelos aparelhos ideológicos, o A. observa que o conjunto de práticas e representações surge, à escala de cada sociedade, como “um discurso social total, um entrelaçado de culturas populares e de uma cultura erudita promovida pelos aparelhos ideológicos existentes”. Mais adiante, acrescenta: “Arrastadas pelos arqueólogos e pelos etnólogos, cultura e civilização estenderam-se assim até englobarem o *discurso social total*, o qual inclui evidentemente todos os instrumentos, documentos e monumentos sem os quais as práticas e representações ideológicas seriam apenas vaporosas fantasias”. Partindo do princípio de que o mais importante para a teoria macrossociológica não é a perspectiva de equivalência entre cultura, civilização e discurso social total, mas, antes, os caminhos que a isso conduzem —“a cultura, ao alargar o seu alcance de elíptico para popular, atrai a atenção para as difusões ideológicas que se multiplicam nas sociedades complexas (...). A civilização ganha um valor hermenêutico, segundo dois eixos bem distintos: em sincronia, como indício de primado de uma sociedade, de uma cidade, de um aparelho, etc.; e em diacronia, como armazenamento de heranças reais, potenciais ou imaginárias”—, Fossaert observa que não

---

caminham *pari passu*. Com efeito, os movimentos de uns podem ser rápidos e os de outros lentamente amadurecidos (“em muitos mundos antigos, os impérios triunfam ao levantar do dia, as civilizações ao pôr do Sol”), daqui resultando deslocações e desvios —“A primazia de uma civilização afirma-se muito depois das cavalgadas guerreiras e nutre-se das riquezas já acumuladas pelas sociedades anteriores. Por outras palavras, os impérios centrais e as civilizações brilhantes não coincidem de modo exacto no mapa nem na cronologia”. Daí que a afirmação “civilizacional” se deva a patrimónios de diversa índole (genético, paisagístico, arquitecturado e incorporado, correspondendo este último ao discurso social total transmitido pelos homens, ou seja, “às riquezas práticas e imaginárias que as suas linguagens e os seus gestos veiculam, os saberes e aptidões de que dependem a sua produção, a sua vida quotidiana e as suas respostas às etapas maiores da vida e da morte”), não sendo possível desenharmos um único mapa para uma dada civilização.

São importantes, para a economia deste estudo, as poderosas reflexões de Georg Simmel em torno do destino, da crise e da patologia da cultura (cf. G. SIMMEL: *Le Concept et la Tragédie de la Culture*, [1911] in ID.: *La Tragédie de la Culture et autres essais*, tr., intr. V. Jankélévitch, Paris, 1988, 177 ss.). Sobretudo porque Simmel —ao enfatizar a progressiva separação entre cultura objectiva e cultura subjectiva, entre “a vida subjectiva que é sem repouso, mas limitada no tempo, e os seus conteúdos que, uma vez criados, são imutáveis mas intemporais”— abre caminho à crítica da prevalência da cultura objectiva sobre os “fragmentos vitais” que são os indivíduos. A patologia da cultura que representa esta divisão entre cultura objectiva e cultura subjectiva possui, segundo o A., uma lógica própria, que se traduz na problemática situação do homem moderno: “esse sentimento de estar rodeado de uma multidão de elementos culturais que, sem serem desprovidos de significado para ele, também não são, no fundo, significantes; elementos que, em massa, têm algo de acabrunhante, pois ele não pode assimilá-los interiormente a todos em particular, nem recusá-los pura e simplesmente, porque eles entram por assim dizer potencialmente na esfera da sua evolução cultural. Para caracterizar isto, poder-se-ia inverter palavra por palavra a fórmula que designava os antigos franciscanos na sua bem-aventurada pobreza, no seu absoluto despojamento de todas as coisas que tentariam ainda desviar a alma do seu recto caminho, atraindo-a para uma via passando por elas mesmas: *nihil habentes omnia possidentes* —em vez disto os seres humanos de culturas ricas e superlotadas são: *omnia habentes nihil possidentes*” (*ibid.*, 210 s.). Daqui decorre a tragédia da cultura —que corresponde à necessidade de o sujeito “superar o objecto como tal criando-se ele mesmo como objecto, para de seguida retornar a si-mesmo enriquecido por esta criação”— engendrar na autonomia do mundo “objectivo” uma dinâmica capaz de desviar “os conteúdos da cultura da própria finalidade da cultura” (*ibid.*, 211).

J. HABERMAS: *Georg Simmel sobre Filosofia y Cultura*, in ID.: *Textos y Contextos*, tr., Barcelona, 1996, 177 ss., debruça-se —embora Simmel não ocupe, aparentemente, grande espaço em toda a sua obra— sobre a problemática da cultura no pensamento do autor da *Filosofia do Dinheiro* em termos que importa registar. Apontando desde logo o carácter “peculiar” do pensamento de Simmel —a que não foram estranhas as reservas com que o mundo universitário alemão recebeu a sua obra (traduzidas numa difícil progressão académica), embora Ha-

---

bermas enumere outras fontes para essa negatividade (tais como a inveja causada pela sua popularidade junto dos estudantes e o anti-semitismo)—, *i.e.*, uma “mentalidade que se caracteriza por um sensibilíssimo sensorio para os estímulos da época, para as inovações estéticas, para as mudanças de tendência cultural e para os sobressaltos de orientação no sentimento vital concentrado nas grandes cidades, para as mudanças subpolíticas de atitude e para os fenómenos quotidianos, dificilmente apreensíveis, difusos e, no entanto, bem reveladores”, Habermas —notando a influência de Simmel em tantos e tão diferentes autores como Lukács, Bloch, Adorno, Horkheimer, Freyer, Gehlen e Schelsky, ainda que se trate de uma influência esparsa e de algum modo anónima— afirma que esta se deve precisamente a um diagnóstico fundado em termos de filosofia da cultura —que é o “processo que pende entre a ‘alma’ e as suas ‘formas’”—, interpretando Simmel a vida em conjunto “conforme o modelo de um processo de produção criadora no qual o artista genial efectua a configuração orgânica da sua obra aclarando com isso a totalidade das suas próprias forças essenciais”. Simmel, ao notar que “este processo cultural leva em si inscrito o risco de que a cultura objectiva se autonomize face aos indivíduos que são, contudo, quem a produziu”, mostra como o aumento da complexidade cultural torna a cultura objectiva cada vez mais longínqua e autónoma. Habermas sublinha que em Simmel, tal “como em Max Weber, as ordens da existência que representam a economia, o Estado e a família desenvolvem uma lógica própria, análoga à lógica própria que desenvolvem as esferas culturais de valor que representam a ciência, a arte e a moral; também a sociedade defronta a alma como um ingrediente da cultura objectiva”, desempenhando o dinheiro o papel de meio que o mercado utiliza no aprofundamento da divisão social do trabalho e, portanto, no incremento da complexidade da cultura; o dinheiro é uma “dessas ‘formas’ nas quais o espírito subjectivo se objectiva a si mesmo na busca que de si mesma a alma empreende”. Pode dizer-se, assim, que um dos grandes contributos de Simmel foi o de perceber que as relações sociais se coisificam e autonomizam ao mesmo tempo que os sujeitos se fragmentam. Habermas debruça-se também sobre as direcções que emergem desta influência: Weber, que baseia parte das suas análises em torno da racionalização nos elementos neokantianos de Simmel; Lukács, ao examinar as deformações da cultura burguesa enquanto fenómeno de reificação; Adorno e Horkheimer, quando examinam o processo de racionalização que se expande com a coisificação em si fundida; Gehlen e a sua crítica da subjectividade vazia, bem como aquilo que Habermas designa como a sua “glorificação neoconservadora” das “cristalizações culturais”, que, segundo o mesmo Habermas, aponta já para o funcionalismo luhmanniano, “que de Simmel apenas mantém as objectivações coaguladas em sistemas, enquanto que, ao contrário de Simmel, deixa que os próprios sujeitos degenerem em sistemas, isto é, se convertam no ‘sistema da personalidade’”, selando assim o fim do indivíduo. Diz Habermas que da influência de Simmel se pode dizer o mesmo que Gehlen diz da Ilustração: “as suas premissas estão mortas, só as suas consequências continuam a girar”, no sentido de que nenhuma das diversas correntes que emergem do pensamento simmeliano põe em dúvida a lógica da autonomização das obras culturais, ainda que existam consideráveis diferenças quanto ao sentido a dar a esse movimento —enquanto um Lukács nele verá “o fatal preço que há que pagar por uma

---

modernização capitalista da sociedade”, um Gehlen e um Luhmann “vêem um equivalente (e, por certo, digno de saudação) do carácter quase natural das grandes instituições”. Habermas pensa que a simultânea distância/proximidade de Simmel resulta não apenas da influência do seu diagnóstico da modernidade, mas ainda de uma espécie de “contágio” — não tanto de uma assimilação racional— da filosofia da vida. Citando uma frase da *Filosofia do Dinheiro*, sustenta que a filosofia da cultura de Simmel dá “expressão a esse ‘desassossegado e desassossegado arranco que se produz sob o umbral da consciência”, a esse impulso que “leva o homem actual do socialismo a Nietzsche, de Hegel a Schopenhauer, assim como três gerações mais tarde o leva de Marcuse a Heidegger”. Já a fraqueza do pensamento simmeliano radicar-se-á na dissociação que Simmel leva a cabo entre as patologias da modernidade e os seus contextos históricos, na metafísica que subjaz à consideração de uma tendência inscrita na própria vida no sentido de produzir o estranhamento entre a alma e as suas formas. A esta ontologização não escaparia igualmente o “feminismo” de Simmel.

Em obra recente, Teresa VERGANI: *Excrementos do Sol — A Propósito de Diversidades Culturais*, Lisboa, 1995, 23 ss., começando por afirmar que “Falar de cultura é expormo-nos a um saboroso exercício de desentendimento social”, acentua a necessidade de entendermos a construção cultural como algo que se “elabora, psicológica e antropológicamente, em torno de um sistema de significação que lhe confere um estatuto eminentemente holístico”. Daí que a cultura dê uma “forma de vida” que permite a felicidade, que emerge “sob a forma de alegria, gosto, prazer, apreço, satisfação, harmonia, felicidade ou fervor” — cultura é “aquilo que torna o todo (social) alegremente maior que a soma das partes”. A verdade é que, como sustenta a prof.<sup>a</sup> Vergani, a civilização técnica, ao estilhaçar as representações dos grupos humanos mais débeis, produz um discurso cultural que pressupõe uma sacralidade — a do “desenvolvimento”— que não pode incluir o “excesso disponível de significado flutuante” que permite, afinal, as diversas expressões da criatividade humana. É verdade que este discurso dominante está obcecado pela cultura, tão obcecado que recolhe, como exemplares de museu, as culturas periféricas, ao mesmo tempo que estandardiza e massifica — logo, elimina— o sistema de significações simbólicas. O “modo ter de existência” que se instalou e domina (cf. E. FRÖMM: *Ter ou Ser?*, tr., Rio de Janeiro, 1977, 81 ss.; G. FRIEDMANN: *O Poder e a Sabedoria*, tr., Lisboa, 1972, 21 ss.) exclui todos os demais e, como notou Frömm, transformou “tudo e todos em algo inerte e sujeito ao poder de alguém”, numa ânsia de posse que coisifica sujeito e objecto, mediante a ilusão de que são permanentes, reduzindo a sua relação à inércia. A modernidade tardia assume com clareza a abolição do “sistema de intercompreensão alicerçado na reciprocidade das diferenças” (VERGANI: *op. cit.*, 29), induzindo um “abuso da identidade”, uma negação do Outro, e tudo isso em nome de um discurso da “objectividade” contra a interpretação, contra a dimensão ontológica da comunicação, a “reciprocidade intrínseca entre identidade e alteridade”. T. VERGANI: *ibid.*, 30, resume, quanto a nós, a questão num excerto que, com a devida vénia, transcrevemos: “É curioso observar como a rudeza do nosso eurocentrismo se reflecte numa noção tão antiga e tão corrente como a dos 4 pontos cardeais. De facto, a rosa-dos-ventos não é mais do que um sis-

mundo que talvez possamos interrogarmo-nos sobre se existe um “mundo”. Entre os esforços de uma des-semantização do pensamento, por um lado (transformando a reflexão num exercício ahistórico), e os de uma máxima semantização (articulando factos referenciais com factos referenciados ao serviço da pura dominação do mundo pelo homem), por outro, levanta-se o problema dos terrores e abstracções de uma sociedade que, parafraseando Camus, se organizou, à direita e à esquerda, de forma totalitária. De um lado, o poder organizado mostrou-se mais poderoso que o dos antigos impérios e amo mais terrível que os velhos tiranos e déspotas<sup>4</sup>. Do outro, fractura social, transnacionalização e mundialização, regressos arcaicos e bárbaros, procuras de democracia interactiva, impasses liberais, retornos do político e da ética, novas classes predadoras do poder, eis algumas manifestações do impasse radical em que tom-

---

tema de dois eixos cartesianos ortogonais, cuja intersecção define a origem do referencial. Quando falamos em 4 pontos cardeais, *explicitamos a ausência da origem*: de tal modo atribuímos um valor absoluto e inquestionável ao centro que criámos, que nos consideramos no direito de o omitir. É como se falássemos de uma quantia numérica de dinheiro e nos esquecêssemos de dizer se se trata de francos suíços, escudos, dólares ou patacas. Outros povos, mais conscientes do *valor relativo e local do centro* que definem, falam de 5 e não de 4 pontos cardeais. O quinto ponto cardeal é precisamente o centro do seu sistema de referências, lugar onde o seu eu colectivo se situa face às 4 direcções primordiais: *origem a partir da qual um ponto de vista particular sobre o mundo pode exercer a sua capacidade de palavra globalizante sem se furtar ao diálogo inter-referencial.*”

<sup>4</sup>Como diz Octavio Paz, “os liberais julgavam que graças ao desenvolvimento da livre empresa, floresceria a sociedade civil e, simultaneamente, a função do Estado reduzir-se-ia à de simples supervisor da evolução espontânea da humanidade. Os marxistas, com maior optimismo, pensavam que o século da aparição do socialismo seria também o do desaparecimento do Estado. Esperanças e profecias evaporadas: o Estado do século XX revelou-se uma força mais poderosa que a dos antigos impérios e um amo mais terrível que os velhos tiranos e déspotas. Um amo sem rosto, desalmado e que opera não como um demónio, mas como máquina” (O. PAZ: *El Ogro Filantrópico*, apud P. DIETERLEN: *Paternalismo y Estado de Bienestar*, in *Doxa — Cuadernos de Filosofía del Derecho*, 5/1988, 175). Também o historiador François Furet afirma recentemente: “Existe um mistério do mal na dinâmica das ideias políticas no século XX” (F. FURET: *O Passado de uma Ilusão. Ensaio sobre a Ideia Comunista no Século XX*, tr., Lisboa, 1996, 41).

---



bou o domínio. Ironicamente, este domínio consiste, hoje, numa provocação que põe em causa a civilização, já que as armadilhas do desenvolvimento não consentem as ilusões “científicas” próprias da aurora da modernidade. Estas ilusões iniciam o seu caminho quando as leis naturais deixam de ser parte da criação ordenada pela *lex æterna* e passam a ser uma construção artificial da razão humana, quando, como significativamente diz Welzel, os teólogos são substituídos por “filósofos politizantes e juristas filosofantes”<sup>5</sup>. Mas não só: à queda de uma *Weltanschauung* medieval sucede o necessário individualismo enquanto fundamento da nova concepção, individualismo este que encontra no Estado instrumento para prover às carências e impulsos humanos<sup>6</sup>. A verdade, porém, é que o já longo caminho do indivíduo desde a dissolução da ordem tradicional trouxe não o pleno desenvolvimento do indivíduo, como julgava o liberalismo —o indivíduo que participa na esfera pública por necessidade e possui a sua esfera privada enquanto esfera de liberdade—, mas, antes, novas dependências deste.

Isso torna-se a ser muito visível a partir do começo da nova era que se desenha com o desmoronar da Modernidade burguesa e eurocêntrica —verdadeiro início da pós-modernidade— e não é, por conseguinte, uma percepção do “pós-modernismo” das décadas mais recentes. Com efeito, a realidade muda bruscamente a partir do momento em que, na

---

<sup>5</sup>H. WELZEL: *op. cit.*, 112.

<sup>6</sup>Nota J. HABERMAS: *La Doctrine Classique de la Politique dans ses Rapports avec la Philosophie Sociale*, in *Théorie et Pratique*, I, tr., Paris, 1975, 71 ss., que foi a introdução da perspectiva segundo a qual “conhecemos um objecto na medida em que o *produzimos*”, que tornou clara a ruptura com a tradição grega e cristã: “os pensadores modernos já não procuram as relações morais que permitem uma vida justa e harmoniosa, mas as condições efectivas que permitem sobreviver. O seu interesse imediato é a afirmação da existência física, a mais elementar conservação”. Ora, é com Hobbes que começa a verificar-se a intenção “explícita de fazer, a partir de então, repousar a acção política sobre a base incomparavelmente segura de uma técnica conduzida cientificamente”.

---

ressaca do conflito mundial de 1914-18 (que poderá ter sido a última guerra europeia, como sustentou Raymond Aron), caem impérios (europeus, como os russo, austro-húngaro e alemão, e não europeus, como o otomano e o chinês) e se verificam novos factos que representam uma brusca alteração qualitativa<sup>7</sup>, nomeadamente: (i) o fim do eurocentrismo, com o aparecimento na cena internacional de potências não europeias —como os Estados Unidos e o Japão— cujo posicionamento claramente afirmativo evidenciava uma agudização da sempre perene “vocação directorial”<sup>8</sup> das potências, pondo fim ao eurocentrismo até então dominante, com relevo para o domínio inglês<sup>9</sup>; (ii) o incomensurável aumento da capacidade de destruição dos novos armamentos como resultado do avanço do conhecimento tecnocientífico<sup>10</sup>; (iii) o aparecimen-

---

<sup>7</sup>Cf. H. KÜNG: *Proyecto de una Ética Mundial*, 3.<sup>a</sup> ed., tr., Madrid, 1995, 18 ss., onde chama a atenção para o facto de, já em 1947, o historiador Toynbee ter utilizado o termo “pós-moderno” para designar uma nova era em que a humanidade teria entrado, nomeadamente a partir da prevalência de uma política global mundial, e cujo marco histórico situou em 1875. T. DOCHERTY: *Postmodernism: an Introduction*, in T. DOCHERTY (org.): *Postmodernism —a Reader*, New York-London-Toronto-Sydney-Tokyo-Singapore, 1993, 1 ss., afirma ter sido Toynbee o primeiro a ter usado o termo “pós-moderno” em 1939 e a tê-lo criado em 1934, propondo o fim da Modernidade entre 1850 e 1875, embora, posteriormente, tenha vindo a situar o “pós-moderno” a partir de 1918.

<sup>8</sup>Sobre a ideia de “vocação directorial” das potências, e para uma perspectiva histórico-política, cf. A. TRUYOL Y SERRA: *La Sociedad Internacional*, nueva ed., reimp., Madrid, 1994; G. BARRACLOUGH: *Introdução à História Contemporânea*, 3.<sup>a</sup> ed., tr., Rio de Janeiro, 1975, 90 ss. E. BARBÉ: *Relaciones Internacionales*, Madrid, 1995, 142 ss. Sobre a natureza do poder internacional, cf. A. MOREIRA: *Teoria das Relações Internacionais*, Coimbra, 1996, 196 ss.

<sup>9</sup>Como diz M. MEDINA: *Teoría y Formación de la Sociedad Internacional*, Madrid, 1983, 531, a Inglaterra tornou-se, ao longo do séc. XIX, não só “a primeira potência política mundial, mas também moral, e durante todo o século XIX combinarão a Bíblia e os canhões, o maquiavelismo diplomático e o puritanismo moral, para acabar por criar o maior império que já se conheceu”.

<sup>10</sup>A. MOREIRA: *op. cit.*, 248, cita uma afirmação de Churchill, quando teve conhecimento da experiência atômica de Alamogordo em 1945, que de algum modo define o estatuto das novas possibilidades abertas pelo avanço técnico e científico no plano militar: “O

---

to de movimentos críticos da civilização ocidental, tais como os primeiros movimentos pacifistas, feministas e anticolonialistas organizados; (iv) a emergência explosiva de reacções contestatárias da modernidade em crise, com base nas doutrinas românticas e no marxismo<sup>11</sup>.

Esta mutação global planetária não parou e sofre imensos deslocamentos<sup>12</sup>. Podemos destacar os seguintes pontos de interesse para o nosso tema: (i) o desaparecimento progressivo da ideia de super-potência. Com efeito, sendo certo que, a partir de 1945, se estabelecem no firmamento internacional duas potências hegemónicas em termos absolutos (devido ao seu arsenal nuclear, à liderança incontestada de alianças político-militares, à cristalização de princípios ideológicos, à capacidade de regulação e controlo das crises que elas mesmas suscitam), a verdade é que uma e outra —os Estados Unidos bastante endividados, a União Soviética em queda total— acabam por cooperar (como, por exemplo, na crise do Golfo em 1990) e encontrar novo equilíbrio, agora com os Estados Unidos a desempenharem um papel de “polícia do mundo”, sem dúvida, mas não deixando de ter no horizonte o espectro do seu declínio. Quanto à ex-União Soviética, actual Rússia, esforçando-se embora por manter um papel de liderança mundial, sofre os efeitos da sua desestruturação económica, política, cultural, étnica, etc. Não pode, portanto, sustentar-se sem mais que existem super-potências com as características que lhes foram inerentes nos anteriores modelos de sistema internacio-

---

que era a pólvora? Uma banalidade. O que era a electricidade? Uma insignificância. Esta bomba atómica é a ira num segundo”. A clareza do estadista não oculta, porém, aquela ambiguidade que sempre contamina quem, preso à guerra em curso —e ainda que preparando a paz—, de um modo ou de outro “sabe” que o êxito da guerra pode vir a ser o fracasso da paz.

<sup>11</sup>Cf. B. de Sousa SANTOS: *Pela Mão de Alice —O Social e o Político na Pós-Modernidade*, Porto, 1994, 123 ss.

<sup>12</sup>Sobre a problemática da globalização, cf. Philippe Moreau DEFARGES: *A Mundialização*, tr., Lisboa, 1997, esp. 125 ss.

---

nal<sup>13</sup>. (ii) As soberanias, bem como as fronteiras, permanecem, mas há uma indubitável unificação tecnológica sobre toda a Terra, e, a partir daí, uma total interdependência económica, em virtude de as indústrias fundamentais no plano tecno-científico (aeronáutica, electrónica, telecomunicações, etc.) competirem num espaço planetário, deixando de haver mercados nacionais ou regionais seguros e isoláveis. A crise global do planeta no domínio ambiental faz emergir, ao menos nas opiniões públicas dos países mais desenvolvidos, uma noção de espaço comum bem para além dos espaços e interesses nacionais. As relações rigorosamente inter-estatais estão mais em crise do que nunca, por causa da densidade que atingiram as relações entre Estados e organizações internacionais, entre aqueles e empresas de capacidade transnacional, inclusivamente entre Estados e indivíduos. (iii) A par da dinâmica de globalização dos bens verifica-se uma dinâmica global de fragmentação, que acentua a permanência, aparentemente arcaica, de realidades étnicas e nacionais. Surgindo quase como uma espécie de tampão entre as sociedades particulares e o mundo, as actuais manifestações de nacionalismo parecem quase fundadas numa tremenda espessura dos tempos, contrariando a crescente uniformização. (iv) Em simultâneo, a fragmentação atinge igualmente os grandes espaços, que surgem como obstáculos à velocidade que se impõe à gestão dos tempos actuais. Deste modo, aparecem não só pulsões que pretendem aproximar os homens dos centros de decisão, mas também novas configurações regionais de espaços nacionais, que nem por isso deixam de se incluir na dinâmica mais ampla de mundialização. (v) Paralelamente ao desaparecimento da ideia de super-potência nos seus termos mais absolutos, surgem (e não por acaso) pequenas unidades políticas capazes de desestabilizar o sistema, embora parcialmente, tais como os actuais Estados “pariá” da ordem internacio-

---

<sup>13</sup>Sobre esta questão, cf. A. MOREIRA: *op. cit.*, 159 ss.

---

---

nal (Irão, Líbia, Iraque, etc.), e organizações (como as de narcotráfico) que constituem permanentes fontes de fragmentação e de desordem. (vi) As tentativas de introduzir ordem no caos são, também elas, algo caóticas, tendo vindo a verificar-se uma multiplicidade de intervenções da comunidade internacional em diversos pontos do globo (Angola, ex-Jugoslávia, Somália, Haiti, Libéria, Cambodja, etc.), de resultados incertos, traduzindo as diferentes perspectivas das potências mais importantes, frequentemente as suas próprias contradições internas, não sem que continue a perceber-se a necessidade de normas e sua execução no sistema internacional.

Daqui resulta uma enorme multiplicação de órgãos complexos nas suas estrutura e finalidades (pense-se na Organização Mundial do Comércio, ou em tribunais penais internacionais para julgar crimes contra a humanidade na sequência dos genocídios e etnicídios na ex-Jugoslávia e no Ruanda), e de cimeiras e encontros internacionais dedicados aos mais variados e decisivos temas (ambiente, mulheres, urbanização, direitos humanos, etc.). Todavia, nem por isso parecem ter mudado algumas circunstâncias básicas da vida humana, a começar pela extraordinária apetência dos homens para o esquecimento, como se as relações interhumanas decorressem sob o signo do confronto de totalidades, para nos inspirarmos aqui em Aron, que ultrapassam as sociedades particulares, as memórias, as culturas, que inclusivamente as dominam numa espécie de lógica própria que está para além dos valores aparentemente defendidos pelos sistemas políticos e culturais<sup>14</sup>. De facto, mais do que produto das

---

<sup>14</sup>Não é despidiendo lembrar que grande parte dos conflitos se verificam entre semelhanças. Na Guerra de 1914-18 uma Rússia autoritária combate ao lado de democracias liberais (Inglaterra, França, Portugal, etc.) contra regimes autoritários (Alemanha, Império Austro-Húngaro, Turquia). União Soviética e China defrontaram-se, não obstante a fraternidade ideológica marxista-leninista, em 1969, o mesmo sucedendo uma década mais tarde, desta vez entre China e Vietname. Democracias liberais, como os Estados Unidos, sustentaram

---

---

decisões dos homens, a evolução do actual sistema parece ancorada numa teia pautada: (i) pela “nova” guerra<sup>15</sup>. A guerra, enquanto relação entre Estados que estabelece uma hierarquia entre as unidades políticas envolvidas, enquanto produto de uma vontade “clauswitziana” que fixa fins de algum modo “racionais”, desapareceu a partir do momento em que escapa à decisão dos seus protagonistas. Com efeito, as duas Grandes Guerras do século XX apresentam rasgos de guerra “total”, de uma guerra que não se destina já a assinalar a supremacia de um Estado sobre outro, mas, antes, a destruir a ordem interna dos vencidos. Ao mesmo tempo que é considerada sinal de barbárie, sendo objecto de convénios internacionais restritivos da actividade bélica, a guerra assume, nas sociedades ocidentais, um cariz global, não se desenrolando somente entre exércitos profissionais, mas abrangendo os povos, o seu controlo, a sua administração e, frequentemente, o seu extermínio. Para isso tem de passar a existir toda uma retórica, devidamente manipulada pelo poder, em torno dos conceitos jurídicos básicos que pretendem controlar a guerra, tais como a “legítima defesa”, ao ponto de se instalar a ambiguidade bastante que já não permite situar vencedor e vencido em termos de certo/errado<sup>16</sup>. (ii) a “nova guerra” é, evidentemente, nuclear, já que, mesmo quando convencional, não deixa de se reportar ao perigo máximo, que tutela, de resto, a paz (que, por isso mesmo, é sempre uma *pax atomica*, *pax timoris*). O fogo atómico é um tabu que não se ousa quebrar, embora esteja presente em todos os cálculos estratégico-militares e, o que é mais, podendo banalizar-se. Daqui emergiu uma nova consequência: o armamento nuclear não conduziu a uma ordem supra-estatal, mas a uma “gestão” mais apurada das relações de força entre as unidades políticas,

---

longamente regimes ditatoriais um pouco por todo o mundo, sobretudo durante o período da “Guerra Fria”.

<sup>15</sup>Cf. A. MOREIRA: *op. cit.*, 82 ss.

<sup>16</sup>Cf. ID.: *ibid.*, 245 ss.

---

ou seja, levou a que se verificassem mais uma vez efeitos perversos: por um lado, a uma crescente ambiguidade quanto aos fins perseguidos e tidos por “justos”; o exemplo da guerra do Golfo é bem elucidativo: ao triunfo esmagador da tecnologia militar ocidental —e triunfo sob a égide do Direito—, contrapõe-se não apenas um Saddam Hussein vencido, sem dúvida, só que no poder, mas ainda uma zona estratégica fundamental em instabilidade. Por outro lado, paralelamente à eterna subsistência do Estado —perpetuamente condenado, todavia, seja pelas ideologias que o dissolvem num imenso lago comercial, seja por aquelas que o apontam como mero artifício de domínio—, reafirma-se mais e mais aquele antigo pensamento segundo o qual a política é a conquista e a manutenção do poder pela força e pelos meios organizativos adequados a esse fim. O humano é somente matéria da política<sup>17</sup>, e por isso mesmo simples factor a ter em conta no cálculo da política como absoluto, como “destino” (Napoleão). O perigo não é, pois, o de um pensamento “maquiaveliano” —que, afinal, reconhece o supra-político na *virtù* e na *fortuna*...<sup>18</sup>—, mas o de um pensamento (que, efectivamente, tem dominado) herdado do que Jaspers considera, e bem, o mais radical dos “realismos”: a teoria expressa no *Artha-sastra* de Sanakya, o “Kautilya” (“Tortuoso”), provavelmente posterior ao século IV a.C.<sup>19</sup>, onde se faz a apologia nua da utilidade, não enquanto valor, mas enquanto método, e que pode resumir-se no princípio segundo o qual é justo o que vence. A boa política consiste, pois, na mentira levada ao seu limite máximo de utilidade, na perfídia

---

<sup>17</sup>Cf., a este respeito, a importante obra, embora talvez demasiado esquecida, de Karl JASPERS: *La Bombe Atomique et l'Avenir de l'Homme*, tr., Paris, 1963, 467 ss.

<sup>18</sup>Sobre a *virtù* e a *fortuna* maquiavelianas, cf. Pierre MESNARD: *L'Essor de la Philosophie Politique au XVI<sup>e</sup> Siècle*, 3.<sup>a</sup> ed., 2.<sup>a</sup> tiragem, Paris, 1977, 35 ss.; J.-F. DUVERNOY: *Pour Connaître la Pensée de Machiavel*, Paris, 1974, 52 ss., 69 ss.; Pierre MANENT: *Naissances de la Politique Moderne —Machiavel, Hobbes, Rousseau*, Paris, 1977, 13 ss.

<sup>19</sup>Cf. JASPERS: *op. cit.*, 468, e A. TRUYOL Y SERRA: *Historia de la Filosofía del Derecho y del Estado*, I, 7.<sup>a</sup> ed. aumentada, Madrid, 1982, 85 s.

---

---

enquanto meio para enfraquecer o adversário —cujo exemplo clássico, no domínio da política externa, é a diplomacia “patológica” conduzida desde sempre pelo Império Bizantino<sup>20</sup>—, já que do que se trata é de obedecer a um certo e irresistível “curso das coisas”. Esta posição pressupõe que todos os actos são, em si mesmos, indiferentes, submetidos que estão ao facto que representa a violência e o seu êxito. Daí ser facto recorrente todos os actos de guerra, mesmo os mais sangrentos, encontrarem a sua justificação nesta indiferença, porquanto se trata, somente, de levar a cabo uma tarefa que obedece a determinações que, em última análise, se traduzem na natureza bestial do homem. Há aqui, como é óbvio, um silencioso deslize, que passa da “objectividade” à justificação, como se fosse possível, sem mais, transformar “factos”, que se pretende encontrarem-se para além da moral, em argumentos. Mas é isso que legitima a duplicidade histórica da política: como é sempre indispensável a existência de uma estrutura moral numa qualquer sociedade —na medida em que só ela permite, afinal, a obediência—, o puro poder<sup>21</sup> precisa de esconder a sua amoralidade para poder praticá-la. Partindo de um pressuposto pessimista, Carl Schmitt criticou esta ficção real, se assim pode dizer-se —a pensar, evidentemente, na paz de Versalhes e nas con-

---

<sup>20</sup>Cf. A. TRUYOL Y SERRA: *Noções Fundamentais de Direito Internacional Público*, tr., 2.ª ed., Coimbra, 1962, 190 ss.

<sup>21</sup>No sentido de *Herrschaft*, de possibilidade de *A* impor a *B* a sua vontade, mesmo contra a vontade deste e independentemente das razões de tal possibilidade. Cf., a este respeito, Raymond ARON: *Macht, Power, Puissance, prose démocratique ou poésie démoniaque?*, in ID.: *Études Sociologiques*, Paris, 1988, 43 ss., aqui 48 ss. Este ensaio foi publicado primeiro numa outra obra de Aron, intitulada *Études Politiques* (Paris, 1972). Como diz o A., a noção de *Herrschaft* —que, no dizer de Aron, foi, de forma “quase hilariante para o historiador de ideias”, traduzida por Parsons como *imperative control*— “faz desaparecer o face a face entre aquele que manda e aquele que obedece num *sistema de ordem imposta*”. Embora a noção de *Herrschaft* (que, diga-se de passagem, foi conceptualizada por Max Weber) tenha uma amplitude maior que a de simples poder institucionalizado, pode dizer-se, em suma, que consiste num “poder integral” sem relação recíproca de dependência.

---



dições “ilegítimas” impostas pelos vencedores à Alemanha<sup>22</sup>—, sublinhando como a “guerra” é, enquanto fenómeno social “total”, algo que, sendo excepcional, funda, por isso mesmo, a sua importância determinante<sup>23</sup>. E, por isso, critica o falso humanitarismo, desmistifica o conceito de humanidade enquanto “instrumento ideológico particularmente útil para as expansões imperialistas”<sup>24</sup>, sustentando mesmo poder aplicar-se a frase de Proudhon “*Qui dit humanité, veut tromper*”<sup>25</sup> às premissas que partem do princípio de que pode haver guerras “justas”, ou intervenções em nome dos “direitos humanos”. Contudo, esta posição de Schmitt mais não faz do que esconder um profundo realismo. A verdade é que, como contrapõe Habermas<sup>26</sup>, não se trata de lutar contra dogmatismos morais, que só podem ser efectivados se mascarados com as roupagens ideológicas da bondade “moral” de que estão imbuídos. O que se encontra por detrás do realismo político é o princípio de que o *ius ad bellum* é constitutivo do próprio poder, da soberania, tendo a sua raiz moderna

---

<sup>22</sup>Sobre o contexto, e além das obras de ESTEVEZ ARAUJO e GÓMEZ ORFANEL, citadas *infra*, cf. Jerry Z. MULLER: *La Critique Radicale Conservatrice de la Démocratie Libérale dans l'Allemagne de Weimar: Hans Freyer et Carl Schmitt*, in Zeev STERNHELL (org.): *L'Éternel Retour — contre la démocratie l'idéologie de la décadence*, Paris, 1994, 131 ss.

<sup>23</sup>Cf. C. SCHMITT: *La Notion de Politique*, in ID.: *La Notion de Politique \* Théorie du Partisan*, tr., Paris, 1992, 73. Contextualizando o pensamento do A., cf. G. GÓMEZ ORFANEL: *Excepción y Normalidad en el Pensamiento de Carl Schmitt*, Madrid, 1986, esp. 71 ss., 138 ss.; J. A. ESTÉVEZ ARAUJO: *La Crisis del Estado de Derecho Liberal — Schmitt en Weimar*, Barcelona, 1989, esp. 156 ss.; J. HABERMAS: *Carl Schmitt — los Terrors de la Autonomía*, in ID.: *Identidades Nacionales y Postnacionales*, tr., Madrid, 1989, 67 ss.; C. LARMORE: *Modernité et Morale*, Paris, 1993, 207 ss.; Giacomo MARRAMAO: *Poder y Secularización*, tr., Barcelona, 1989, 157 ss. Cf. tb. Julien FREUND: *L'Essence du Politique*, nouv. éd., Paris, 1986, 443 ss., e, ainda, J.J. GOMES CANOTILHO: *Constituição Dirigente e Vinculação do Legislador — Contributo para a Compreensão das Normas Constitucionais Programáticas*, Coimbra, 1982, 30 ss., esp. 37.

<sup>24</sup>C. SCHMITT: *ibid.*, 96.

<sup>25</sup>*Apud* ID.: *ibid.*

<sup>26</sup>Cf. J. HABERMAS: *La Paix Perpétuelle. Le Bicentenaire d'une Idée Kantienne*, tr., Paris, 1996, 81 ss., que seguimos.

---

na Paz de Westphalia (1648), sendo mais fácil uma sua limitação pelo delicado (e belicoso) equilíbrio dos poderes (*balance of power*) do que por uma limitação do poder extremo em si mesmo. Ora, tal não é verdade. O que sucede é que os limites intrínsecos do realismo, nomeadamente a *virtù* do homem político, são demasiado vagos para serem eficazes. Como diz Jaspers, a propósito de Tocqueville, quando se invoca a liberdade enquanto valor último, paixão suprema, raramente se consegue dizer o que significa a liberdade como liberdade política<sup>27</sup>. Depois, o realismo nunca é realista, em virtude de nunca poder ver a realidade tal como ela é, antes realizando movimentos erráticos e cegos, nunca conseguindo perceber o que é verdadeiramente possível, porque o possível percorre extremos potencialmente abissais —que vão do extermínio de milhões de pessoas, em sociedades dominadas pela coacção e pelo hábito, à revolta heróica em nome da dignidade— visíveis somente a partir do supra-político. E é por essa “cegueira” que Schmitt pode dizer algo como isto nos seus diários<sup>28</sup>: “O que é um ‘crime contra a humanidade’? Existem crimes contra o amor?” E acrescente: “Genocídios, conceito tocante; presenciei um exemplo deles: o extermínio dos funcionários prusso-alemães em 1945”. Ou ainda: “Existem crimes contra a humanidade e crimes pela humanidade. Os crimes contra a humanidade são cometidos pelos Alemães. Os crimes pela humanidade são cometidos contra os Alemães”. No fundo, e como nota Habermas, esta cegueira inclui a própria noção de justiça no conceito de guerra “total”, o que significa que tem de ir necessariamente mais longe, recorrendo a uma vontade estranha ao próprio Direito, e que Schmitt define assim: “o inimigo político não será necessariamente mau na ordem da moralidade ou feio na ordem estética, não desempenhará forçosamente o papel de um concorrente ao nível da eco-

---

<sup>27</sup>Cf. JASPERS: *op. cit.*, 471.

<sup>28</sup>*Apud* HABERMAS: *La Paix...*, *cit.*, 103-104.

---

---

nomia, poderá mesmo, momentaneamente, parecer vantajoso fazer negócios com ele. Acontece simplesmente que ele é o outro, o estrangeiro, e chega, para definir a sua natureza, que ele seja, na sua própria existência e num sentido particularmente forte, esse ser outro, estrangeiro e tal que, no limite, sejam com ele possíveis conflitos que não poderiam ser resolvidos nem por um conjunto de normas previamente estabelecidas, nem pela sentença de um terceiro, reputado neutro e imparcial. Porque, na ocorrência, só uma comunidade existencial de interesses e de acção torna possível essa certeza do discernimento e da intuição que autoriza uma intervenção no debate e no julgamento”<sup>29</sup>. Habermas —que opõe, obviamente, um ponto de vista universalista e pugna por um direito cosmopolita— nota que a crítica schmittiana tem um pano de fundo amoral, ainda que pretenda desmontar a hipócrita “ficção” universalista-moralista-humanista tipicamente ocidental. Assim, quando Schmitt emite um pensamento como este: “Dizemos: o cemitério central, e passamos em silêncio pelo matadouro. É que abater animais é evidente, e pronunciar a palavra ‘abater’ seria inumano”<sup>30</sup> —um pensamento que, diz Habermas, poderia ser da autoria de um Horkheimer—, está, não a desmontar a ideologia dos vencedores, que nunca deixa de esconder o sofrimento das suas vítimas, mas a usar uma compaixão universalista que ele precisamente combate com a sua defesa da dicotomia *freund/feind* e da soberania guerreira: “o que o anti-humanismo schmittiano deseja fazer valer (de acordo com Hegel, tal como o liam Mussolini e Lénine), não é o gado (*Schlachtvieh*), mas a batalha (*Schlacht*) —a carnificina (*Schlachtbank*) dos povos de que falava Hegel, e a ‘honra da guerra’”<sup>31</sup>. “Humanidade” é, por conseguinte, para Schmitt, uma categoria ideológi-

---

<sup>29</sup>C. SCHMITT: *op. cit.*, 64-65.

<sup>30</sup>*Apud* HABERMAS: *ibid.*, 111-112.

<sup>31</sup>HABERMAS: *ibid.*, 112.

---

ca, que pretende projectar uma sociedade universal que “já não conhecerá povos organizados em unidades políticas, nem, aliás, classes em luta umas com as outras, nem grupos inimigos”<sup>32</sup>, tal como o conceito de humanidade do século XVIII serviu como “negação polémica da ordem social desse tempo, aristocrática e feudal ou estratificada em ordens, e dos seus privilégios”<sup>33</sup>. A verdade, porém, é que este Estado pacificado graças ao antagonismo amigo/inimigo não escapa a essa espécie de “má consciência” que já vemos detectada por Étienne de La Boétie, quando, no seu *Discours de la Servitude Volontaire*<sup>34</sup>, verifica a opressão e a violência na sociedade *porque* dividida. Com efeito, se um Estado vê assegurada a paz interna graças à permanente e sistemática anulação do “inimigo”, e tudo isso em nome de um sujeito “concreto” que é o povoação —que ilustra bem como a política sobrevive ao Estado<sup>35</sup>—, é ne-

---

<sup>32</sup>SCHMITT: *op. cit.*, 97.

<sup>33</sup>ID.: *ibid.*

<sup>34</sup>E. DE LA BOÉTIE: *Le Discours de la Servitude Volontaire*, Paris, 1978.

<sup>35</sup>Não por acaso, SCHMITT: *ibid.*, 57, começa a sua obra dizendo “O conceito de Estado pressupõe o conceito de política”. Não abordamos aqui um tema em si mesmo autónomo: o da crítica de Schmitt à teoria de Hans Kelsen, crítica pontuada, de resto, por alguma aleivosia daquele, que chegou mesmo a críticas completamente ideológicas e disparatadas, tais como a de acusar Kelsen de ser “normativista liberal” simulador de espaços falsamente neutros e dominados por forças politicamente “irresponsáveis”, contrapondo como garantes da coesão social e de um direito hostil a “qualquer artifício normativístico” o partido e uma estirpe comum, citando Hermann Göring como autoridade doutrinal, apontando a necessidade de um Conselho, nomeado pelo *Führer*, que, “empaticamente”, mantém este em comunhão com o povo, etc. No fundo, pode dizer-se que Schmitt ergue, contra o normativismo kelseniano, a ideia de que quem é etnicamente puro vive imerso no *corpus mysticum*, bebendo os seus sentimentos e ideias de um “fundo orgânico” que garante, afinal, a autenticidade da Justiça. Todavia, Schmitt omitiu que Kelsen não esquece a efectividade, que inclui entre os requisitos do fenómeno normativo. KELSEN: *Derecho y Paz en las Relaciones Internacionales*, tr., México, 1943, 96, diz: “Objectar-se-á que é característica essencial do Direito que o poder que se encontra por detrás dele seja o Estado. Esta resposta é enganosa, porque o Estado, em si mesmo, não é outra coisa que uma ordem, um poder organizado, por assim dizer; e isto significa que é uma ordem eficaz de facto. Como poder, o Estado é a eficácia da ordem jurídica, e como ordem (ou, o que vem a ser o mesmo, como organização), é a própria or-

---

dem jurídica. O Estado, considerado como um poder situado por detrás do Direito, como esteio, criador ou fonte do Direito, é uma mera duplicação metafórica do conceito de ordem jurídica”. Kelsen apoia-se, como se percebe, na tese kantiana segundo a qual o espírito republicano é incompatível com a vontade despótica do governante, pois é público e, por isso, é já um controlo. Nestes termos, é claro que a soberania, porque se trata de um “poder originário”, acaba por minar a natureza do Estado de Direito —já que por definição um poder supremo não pode ser limitado—, a menos que seja integrado no ordenamento. Kelsen sustenta que a discussão sobre a soberania é “uma discussão sobre ideias preconcebidas a respeito da posição do Estado no mundo dos valores”, acrescentando: “No mundo da realidade física, não há coisa alguma que se pareça com a soberania. Uma coisa tal na natureza teria que significar onipotência ou *prima causa*” (KELSEN: *ibid.*, 104 s.). Segundo Lino RIZZI: *Legittimità e Democrazia —Studio sulla Teoria Politica di Hans Kelsen*, Milano, 1990, 46 ss., a ideia de um poder ilimitado surge, em Kelsen, como uma construção ideológica específica do Estado moderno, já que, e sempre segundo o jurista vienense, no mundo político antigo existiria coincidência entre direito e *summa potestas*. A soberania traria ao Estado moderno um carácter absoluto baseado na vontade do príncipe, que apenas poderia autolegitimar-se pela exibição da força enquanto “procedimento” destinado a obter o reconhecimento de si mesma. Assim sendo, contudo, uma tal “função” política não pode deixar de pôr em risco o pressuposto da relação de coexistência do Estado com outros estados. Haveria, portanto, um prolongamento, se não mesmo uma intrusão, da natureza teológica do conceito de soberania no domínio juridico-político ao pretender-se atribuir ao poder ilimitado do príncipe a capacidade para operar a unidade da comunidade politicamente organizada, transportando o dogma da soberania a qualidade “metafísica” do absoluto divino para o Estado. RIZZI: *ibid.*, 49, explica como Kelsen desmistifica, por sua vez, a ficção que atribui o poder ao Soberano: “a ideia de soberania ‘finge’ que o estado representa a ‘vontade’ de um sujeito preconstituído que exerce o poder. É um sujeito que deve decidir politicamente, mas que é apresentado como uma entidade ‘metapolítica’. A via para esta deformação passa mediante o uso instrumental do conceito jurídico de ‘pessoa’ como máscara, por detrás da qual se oculta a vontade do decisor.” A origem da decisão política torna-se, assim, incontrolável. É, em resumo, evidente que, ao contrário de Schmitt, para Kelsen o Estado democrático não é um simples epifenómeno de um processo mais fundo e amplo que concentra, mais e mais, o poder. Mas é igualmente nítido que para Kelsen o que urge é realizar a total separação entre esses dois mundos abissalmente separados que são o “ser” e o “dever-ser”, entre os “conteúdos materiais-empíricos e factuais” e a estrita e pura idealidade, tombando, como o demonstra A. CASTANHEIRA NEVES: *Questão-de-Facto—Questão-de-Direito ou o Problema Metodológico da Juridicidade*, I, Coimbra, 1967, 619 ss., numa “ciência que tão puramente o [direito] pretende conhecer que acaba afinal por eliminar dela o próprio direito”, com as mais “perturbantes consequências, se apesar de tudo não quiser abolir de si —para se não auto-negar como ‘ciência do direito’— um qualquer sentido jurídico” (624 s.). Sobre as infelizes páginas de Schmitt a respeito de Kelsen, cf. F. CORDERO: *Riti e Sapienza del Diritto*, Bari, 1981, 152

---

cessariamente bélico relativamente ao exterior, pois não pode deixar de continuar a realizar a sua tarefa de dividir os homens entre os que mandam e os que obedecem. La Boétie chama à perda de liberdade dos homens um “desencontro”, um encontro que fez nascer no humano o desejo de servir, desnaturando-o, instaurando o Mal absoluto e fundindo-o com a natureza das instituições históricas. Nas suas interpretações do texto do amigo de Montaigne, Pierre Clastres e Claude Lefort<sup>36</sup> põem, em termos naturalmente diferentes, o acento tónico na capacidade de o dominado exprimir um amor sem reservas relativamente àquele que domina. Ao contrário das sociedades que partilham igualmente a Palavra concedida pelos deuses, o homem das sociedades históricas prefere esse estranho “vício” que é obedecer<sup>37</sup>, estranho porque não fundado na prática ou na utilidade. Ora, tal sucede porque, como diz La Boétie, o tirano, tendo apenas dois olhos, duas mãos, um corpo, usa os olhos, as mãos e os corpos dos dominados —porque ao corpo do tirano subjaz um outro corpo, que, separado dos outros, tudo vê, age sobre tudo, “nada deixa subsistir fora de si”<sup>38</sup>. Dono da existência de todos e de cada um, é a imagem da sociedade “reunida” e “possuindo uma só e mesma identidade orgânica”, uma imagem que “condensa a divisão e a indivisão”, que surge sozinho, mas concentra “em si mesmo as forças de todos os membros, de todos os órgãos dos homens”. Um Uno que “realiza, como se de lugar algum, a retracção sobre si do social”<sup>39</sup>. Pois bem, é este desejo uni-

---

ss., e, claramente em defesa de Kelsen, Ernesto GARZÓN VALDÉS: *Notas sobre la Filosofía del Derecho Alemana Actual*, in ID.: *Derecho, Ética y Política*, Madrid, 1993, 235 ss.

<sup>36</sup>P. CLASTRES: *Liberté, Malencontre, Innommable*, e C. LEFORT: *Le Nom d'Un*, in LA BOÉTIE: *op. cit.*, respectivamente 229 ss., 247 ss.

<sup>37</sup>LA BOÉTIE: *ibid.*, 108: “*Quel monstre de vice est cecy, qui ne merite pas encore le tiltre de couardise, qui ne trouve point de nom asses vilain, que la nature desadvoue avoir fait, et la langue refuse de nommer?*”

<sup>38</sup>LEFORT: *ibid.*, 267.

<sup>39</sup>ID.: *ibid.*, 268.

---

---

ficador que, em Carl Schmitt, se chama a *salus populi*, que corresponde a algo de fundamental e irreduzível a quaisquer categorias que não sejam abissais.

Longe, pois, da “legalidade”, mas completamente imbuído da ideia de destino, estamos perante uma autêntica destruição dos conceitos jurídicos, onde não importam, nem a generalidade da norma, nem a centralidade do contrato enquanto elemento constitutivo do vínculo social no liberalismo, e, mesmo, enquanto “antecipação” concreta do contratualismo jusnaturalista<sup>40</sup>. O que agora importa é, de facto, a relação de domínio nua, traduzida inclusivamente na incerteza da lei —recorrendo a expedientes hermenêuticos como a vontade do *Führer*— a fim de evitar o que Schmitt chamou “os abusos jurídicos cometidos mediante a lei positiva”<sup>41</sup>, tudo na convicção de que a excepção contém o elemento básico, a “noção limite” que Schmitt define logo no início de uma das suas obras mais célebres: “É soberano aquele que decide da situação excepcional”<sup>42</sup>. E, por isso, trata de tentar demonstrar pormenorizadamente a incapacidade de o direito controlar tal noção limite<sup>43</sup>, evidenciando como as doutrinas jurídicas “puras” se debatem, sem o solucionar, com tal problema. Com efeito, poder-se-ia pontuar a sua argumentação do seguinte modo: (i) mesmo “a ordem jurídica repousa, tal como qualquer ordem, sobre uma decisão e não sobre uma norma”<sup>44</sup>; (ii) uma “filosofia da vida concreta” tem de forçosamente se interessar pela excepção, que

---

<sup>40</sup>Cf. E. BLOCH: *Droit Naturel et Dignité Humaine*, tr., Paris, 1976, 155.

<sup>41</sup>SCHMITT *apud* BLOCH: *ibid.*, 156.

<sup>42</sup>C. SCHMITT: *Théologie Politique — Quatre Chapitres sur la Théorie de la Souveraineté* (1922), in ID.: *Théologie Politique*, tr., Paris, 1988, 15.

<sup>43</sup>ID.: *ibid.*, 15-45.

<sup>44</sup>ID.: *ibid.*, 20.

---

tudo prova, ao contrário da norma, “que apenas vive pela exceção”<sup>45</sup>; (iii) a delimitação jurídica da soberania é um contra-senso, especialmente sustentado pelo normativismo kelseniano, que acaba por pretender uma unidade do Estado “pura” e despida de qualquer elemento sociológico, definindo a soberania como um “poder supremo, juridicamente independente, deduzido de nada”<sup>46</sup>, definição essa apta para ser colocada “ao serviço dos mais diversos interesses políticos”. Ora, se o normativismo é incapaz de dominar esta noção, é porque “Todos os conceitos fortes da teoria moderna do Estado são conceitos teológicos secularizados”<sup>47</sup>, histórica e estruturalmente, acrescenta, o que confere um enorme peso à dicotomia amigo/inimigo, ao poder do estado de exceção e à responsabilidade do governante no momento necessário da escolha. O porquê desta diluição, tema obviamente weberiano e heideggeriano, encontramos muito claramente descrito sob o subtítulo ‘A era das neutralizações e das despolitizações’<sup>48</sup>, falando do termo do processo de neutralização dos domínios da vida cultural por causa da técnica: após acentuar que o espírito técnico é a “crença num poder, num domínio ilimitados do homem sobre a natureza e até sobre a natureza física do homem, num recuo indefinido das fronteiras que a natureza lhe impõe”, afirma: “A técnica já não é um terreno neutro no sentido de processo de neutralização e qualquer política forte servir-se-á dela. (...) as grandes massas continuam adeptas de uma obscura religião da tecnicidade pois elas são, como todas as massas, ávidas de conclusões extremas e inconscientemente convencidas de nela terem encontrado a despolitização absoluta, procurada desde há séculos, que significa o fim de toda a guerra e a alvorada

---

<sup>45</sup>ID.: *ibid.*, 25.

<sup>46</sup>ID.: *ibid.*, 28.

<sup>47</sup>ID.: *ibid.*, 46.

<sup>48</sup>ID: *La Notion de Politique...*, *cit.*, 131 ss., esp. 149 ss.

---



---

da paz universal. Mas a técnica não sabe senão intensificar a paz ou a guerra, está igualmente pronta para servir uma e outra, (...) é sempre em nome da paz que é conduzida a guerra mais horrível, que a mais terrível opressão se exerce em nome da liberdade e a mais atroz inumanidade em nome da humanidade. (...) sabemos que o sector dominante da nossa existência espiritual não pode ser um domínio neutro e que é um erro resolver um problema político colocando como antítese o mecânico e o orgânico, a morte e a vida. (...) Porque a vida não afronta a morte, nem o espírito o nada. O espírito luta contra o espírito e a vida contra a vida, e da virtude de um saber íntegro que nasce a ordem das coisas humanas. *Ab integro nascitur ordo*". Assim, é evidente que a secularização é uma espécie de ilusão sobre a passagem da teologia cristã à ordem tecnocientífica, nomeadamente uma ilusão sobre as possibilidades de se obter uma ordem suficientemente neutra para não serem repetidas as guerras de religião, que, todavia, falha, em virtude da instrumentalidade da técnica e da sua capacidade para dominar o homem racional moderno. E liberal. Porque, com efeito, o que pretende Schmitt dizer é, em bom rigor, que a razão "autónoma", politicamente plasmada no liberalismo, na eficácia empresarial, na legitimidade legal-racional<sup>49</sup>, na burocratização, é a fatora do aparecimento da técnica enquanto mecanismo inteligente, sem alma, condutor do homem ao declínio irreversível<sup>50</sup>. Esta capacidade omni-explicativa de Schmitt tem na sua base a insistência em que, para

---

<sup>49</sup>Sobre a relação da filosofia política de Schmitt com as teses weberianas, cf. Pier P. PORTINARO: *Max Weber e Carl Schmitt*, in Renato TREVES (org.): *Max Weber e il Diritto*, Milano, 1981, 155 ss.

<sup>50</sup>P. PORTINARO: *ibid.*, 181, chama a atenção para o facto de Schmitt na sua última obra importante (*Der Nomos der Erde*) propor, no fundo, uma estrutura resultante de uma "unidade sintética dos processos de apropriação, distribuição e produção, nos quais os homens se encontram colectivamente coenvolvidos e independentemente das suas vontades individuais. Em particular, *nomos* apresenta-se agora como um ordenamento concreto, no qual direito e economia vêm substancialmente a coincidir".

---

---

além das rupturas “modernas”, subsiste algo que, na sua permanência, significa muito mais. Na sua *Teologia Política* é evidente que se interpreta a teoria política dos séculos mais recentes em termos de teísmo/deísmo<sup>51</sup>, e aí a soberania desempenha, como já vimos, um papel de “limite”, indizível em termos normativos, embora não extra-jurídicos —confusão operada, segundo Schmitt, pelo normativismo iluminista e liberal—, o que significa, como diz Marramao, que a soberania se encontra paradoxalmente fora e dentro do sistema vigente: fora, porque de outro modo não poderia fazer do sistema jurídico-político objecto de decisão; dentro, porque o detentor da soberania tem competência para suspender a constituição no seu todo. A compreensão deste ponto fulcral está, no fundo, vedada aos pré-juízos do deísmo liberal-iluminista, pois este realizou um processo de transformação do poder último numa máquina inerme, neutra. Agora, a “validade geral de uma proposição jurídica está identificada com a legalidade da natureza, que é válida sem excepção”<sup>52</sup>, e até a misteriosa e quase alquímica *volonté générale* de Rousseau sofre uma “determinação quantitativa: o povo torna-se soberano”, perdendo-se por completo o elemento personalista e decisionista da noção de soberania. É verdade que, aqui e ali, sobrevivem gotículas da representação de Deus (tal como nos Estados Unidos, com a ideia de que o povo representa a voz de Deus), mas, no fundamental, a democracia, *à la* Kelsen, tornou-se uma “ciência relativista, impessoal”. De acordo com Schmitt, o processo não foi linear, mas terminou, feito o saldo —e exceptuando os hegelianos de esquerda, que foram os “mais conscientes destes novos dados”, optando por um “ateísmo consequente”—, ou num panteísmo da imanência, ou num positivismo indiferente. Daí que a decisão tenha, afinal, de ser

---

<sup>51</sup>Cf. G. MARRAMAIO: *Pouvoir et Puissance —à propos de Carl Schmitt*, in C.-M. HERRERA (org.): *Le Droit, le Politique —autour de Max Weber, Hans Kelsen, Carl Schmitt*, Paris, 1995, 69 ss., que seguimos.

<sup>52</sup>C. SCHMITT: *Théologie Politique*, cit., 57.

---

somente (e este “somente” tem um peso incomensurável) “existencial” e anti-normativa, e nesse sentido Schmitt seja teoricamente, segundo Marramao, não um reaccionário dedicado a uma utopia regressiva-autoritária, adepta de uma sociedade “harmoniosa” (tese que imputa a Habermas), mas, antes, um pensador do novo que rompe, em absoluto, com o sistema vigente. A decisão é, pois, a origem do novo, irreduzível a qualquer poder constituído. Só que se o *Träger* da soberania apenas surge facticamente, o político constitui-se numa a-histórica autonomia enquanto a norma nunca deixa de ser formalista. Karl Löwith critica, em consequência, Schmitt: “não pode dizer na realidade onde está situado o político, a não ser como estando numa totalidade que vai mais além de qualquer sector determinado da realidade, neutralizando-os todos da mesma maneira, embora numa direcção inversa à da despolitização”<sup>53</sup>. Depois, se tudo, afinal, pode ser “político”, apenas dependendo da intensidade do antagonismo amigo/inimigo, como o sustenta Schmitt, o conceito de político não se relaciona de maneira fácil com a esfera teológico-política. A não ser que pretenda, antes de mais, estabelecer uma ruptura entre esse “critério” de demarcação do político e uma ideia de democracia baseada na vontade racional-contratual, que, como afirma Marramao, é por ele vista como “passiva”, pois dissolve os conflitos na negociação, vê os inimigos como concorrentes, corporativiza os grupos e corpos mediante uma “refeudalização” funcional da sociedade. O drama situa-se, em suma, na morte, na demissão, do Estado. Num Estado que, no entanto, não deveria constituir o alvo principal, já que não representa em bom rigor o verdadeiro arcano do poder. E nisto Carl Schmitt não é revolucionário. Ou romântico.



---

<sup>53</sup>K. LÖWITH *apud* G. MARRAMAIO: *Poder y Secularización, cit.*, 168.

---

Também hoje nos encontramos perante um momento que de algum modo recorda a sensação de urgência vivida por aqueles que, em finais do séc. XVIII, tiveram de reagir face à decomposição da ordem reinante e à emergência dos novos acontecimentos revolucionários. A então geral radicalização —social, política, filosófica e epistemológica<sup>54</sup>— acabou por provocar uma ambivalência no pensamen-

---

<sup>54</sup>Cf. em geral G. RAULET: *Aufklärung. Les Lumières Allemandes —Textes et Commentaires*, Paris, 1995, 15 ss., e sobre a tarefa da *Popularphilosophie*, ao transformar a *Aufklärung* numa ideologia prática, 76 ss., onde Raulet destaca a importância de Thomasius (1655-1728) como “um monumento do pensamento burguês em ascensão”, que fez valer as exigências da vida prática em nome da personalidade individual. Todavia, nota Raulet, a sua “modernidade” embate na contradição de, ao pretender reencontrar o espírito na própria natureza, no que é inspirado por Böhme e Paracelso, se pronunciar, em simultâneo, pela liberdade interior do pietismo e pela negação da liberdade individual (contra as teses de um Pufendorf). E. BLOCH (*Droit Naturel et Dignité Humaine, cit.*, 281 ss.) fala de Thomasius como um daqueles exemplos típicos do “faz o que deves” da burguesia ascendente. E é desde logo no facto de leccionar os seus cursos na Universidade em alemão vulgar que começa por se ver o seu radicalismo, contrariando a exclusividade do uso do latim, porquanto só isso permitia uma maior difusão sociológica das “Luzes”, falando Bloch inclusivamente do desenvolvimento de uma “forma linguística nacional com um conteúdo europeu e burguês”. F. WIEACKER (*História do Direito Privado Moderno*, tr., Lisboa, 1980, 356 ss.) diz mesmo que a influência pública deste “homem irrequieto e também inclinado à polémica —no entanto, também eloquente, honrado e corajoso— teve mais eficácia como educador e reformador do seu país, mesmo como divulgador e agitador da cultura jurídica do seu tempo, do que através do seu aperfeiçoamento teórico do direito natural.” Mas não apenas aqui Thomasius foi precursor. Bloch destaca igualmente o seu trabalho como editor da primeira revista cultural, as *Teutsche Monate*, que se afirma quer pela inovação na forma dialogada e na forma narrativa, quer pela ironia crítica concreta dirigida à Leipzig do tempo: “a hipocrisia dos ortodoxos, o pedantismo de uma prática universitária reduzida a uma escolástica senil, e, ao menos clandestinamente, a impertinência do Estado policial do príncipe” (BLOCH: *ibid.*, 285). A vivacidade dos temas e problemas abordados na revista surgem como antítese do “espírito subalterno” que existia então, podendo a visão de Thomasius sobre a sociedade do tempo resumir-se nesta sua apreciação: “Temos decerto prazer em ver a forma do nosso corpo no espelho, mas o retrato da nossa alma, que, no entanto, deveríamos conhecer melhor, tomamo-lo na maior parte das vezes pelo de outros homens” (*Apud* BLOCH: *ibid.*, 289). Quanto à sua inclinação pelos pietistas, Bloch sustenta que se trata de um amor pelos perseguidos contra a ortodoxia luterana. Não é possível, obviamente, examinar nos limites de uma nota a impor-

---

tância deste tipo de movimentos na evolução do pensamento moderno, mas importa aqui sublinhar o papel dos “radicais” da Reforma. As suas perspectivas correspondiam genericamente à ideia de que a confirmação da fé na Bíblia podia ser encontrada pelos homens “em casa”. Aí, o indivíduo debruçava-se sobre as Escrituras e encontrava a palavra da vida, bastando a inspiração do espírito para lhe demonstrar a verdade. O pietismo, animado por Philipp Spener (1635-1705), sobretudo a partir de 1675, possui duas orientações-base: o carácter prático do cristianismo e a reedificação das comunidades evangélicas mediante assembleias oficiosas de fiéis (*collegia pietatis*) dirigidas pelos pastores. Constituía-se como crítica, não absoluta, do luteranismo. Com efeito, se este representasse a luz definitiva, como compreender a não conversão geral dos Judeus? Baseando-se em passagens das Escrituras (nomeadamente Isaías e Zacarias [v.g., 14, 6-7], onde se diz: “E acontecerá, naquele dia, que não haverá mais luz, mas sim frio e gelo. E haverá um único dia —Iahweh o conhece—, sem dia e sem noite, mas à tarde haverá luz” [*A Bíblia de Jerusalém*, 6.ª imp., São Paulo, 1993]), Spener distingue três períodos na história do cristianismo: o obscurantista, onde reinou o catolicismo; o segundo, correspondendo à Reforma, que é um período de semi-luminosidade; e, finalmente, o terceiro, o da total luminosidade, que ainda não chegou. O sentido prático do cristianismo tinha na sua base a convicção de que a razão não desempenha qualquer papel na relação com Deus, pois só o Verbo divino pode fazê-lo, e fá-lo plasmado nas Escrituras. A própria força de acção do Espírito Santo manifesta-se no coração dos homens, impondo-lhes uma obediência activa. É no coração que se manifesta o dever que, primeiro interiormente, ordena o cumprimento da lei divina. Daqui resulta um conhecimento de Deus que não é um qualquer saber, mas, sim, uma força interior, não sendo suficientes —sendo, antes, sintomas de degenerescência da Igreja— os meios eclesiásticos exteriores. O pietismo pretendia combater, assim, uma espécie de *opus operatum* infiltrada no espírito dos fiéis, um raciocínio segundo o qual bastaria ser-se baptizado e participar na liturgia para ser-se cristão, quando, afinal, as meras expressões exteriores não conseguiriam salvar o crente. Trata-se, portanto, de uma doutrina para a qual o julgamento dos homens tem de assentar na sua vida e não na sua doutrina. O pietismo possuía uma visão pessimista dos homens do seu tempo, considerando que o fundamento verdadeiro do cristianismo —a renúncia a si mesmo em favor de Deus e do próximo— se tinha perdido por completo, pugnando por uma piedade activa nascida de uma inspiração interior fundada, afinal, na universal inteligibilidade das Escrituras, numa prática moral derivada do Sermão na Montanha, sem Igreja nem clero. Spener temperou, contudo, este potencial radicalismo pela introdução de assembleias cuja direcção estava confiada a sacerdotes. A verdade é que a sua doutrina era seguida em meios que sofriam igualmente a influência de Böhme (1575-1624), cujos adeptos eram claramente anti-confessionais. Daí os *collegia pietatis* de Spener possuírem uma função de integração, devendo funcionar como garantia de uma Igreja derivada da efectiva santidade dos seus membros. Este projecto de Spener acabou, contudo, por não resultar, em grande parte porque não foi possível implantar associações “livres” no seio de uma Igreja que não tinha, à partida, uma organização suficientemente institucionalizada para permitir “canais” laterais que não fossem secessionistas. Os homens que sonhavam com uma “Igreja de santos” acabavam, ao associar-se espon-

---

taneamente em *collegia*, por fundar efectivos conventículos separatistas e anti-confessionais. O pietismo deu antes lugar a um enorme movimento de profetas e visionários que se consideravam “regenerados” face ao luteranismo oficial, seguindo uma religião “pneumática”, *i.e.*, espiritualizada, pouco ou nada vinculada às organizações religiosas do “mundo” (sobre o pietismo em geral, cf. L. KOLAKOWSKI: *Chrétiens sans Église. La conscience Religieuse et le Lien Confessionnel au XVII<sup>e</sup> Siècle*, tr., Paris, 1969, 615 ss.).

Esta ideia de uma iluminação interior é —e só aparentemente isto poderá ser visto como um paradoxo— parente da *Aufklärung*, e por isso não será de espantar que Thomasius tenha tido simpatias por este tipo de movimento antidogmático, embora a intolerância antimundana em que o pietismo tombou o tenha afastado. Seja como for, porém, importa aqui sublinhar que nem por isso deixou de coincidir na ideia de uma “luz” espontânea que brota da existência. Bloch aponta aqui uma raiz comum —o milenarismo de Gioacchino de Fiore (*circa* 1130-1202)—, que profetiza uma terceira idade, *histórica* e não somente escatológica, guiada por monges contemplativos em êxtase, numa espécie de “democracia mística” (BLOCH: *ibid.*, 292) obviamente não institucional, destinada a aperfeiçoar e curar um mundo em degenerescência. A popularidade das profecias joaquimitas foi enorme (vide a este respeito H. DE LUBAC: *La Postérité Spirituelle de Joachim de Flore. I —De Joachim à Schelling*, Paris/Namur, 1987), nomeadamente pela propaganda de uma ala franciscana, os Franciscanos Espirituais, que chegaram a forjar profecias cuja paternidade atribuíam a Joaquim. Segundo N. COHN (*Na Senda do Milénio. Milenaristas Revolucionários e Anarquistas Místicos da Idade Média*, tr., Lisboa, 1981, 91 ss.), foram as profecias de Joaquim que influenciaram em grande medida a visão da sociedade medieval sobre o imperador Frederico II, que, de resto, potenciava essas perspectivas messiânicas pelas características invulgares acumuladas na sua personalidade. Pois bem, são estas raízes da *Aufklärung* alemã —“que a distingue sensivelmente do movimento das Luzes da Europa ocidental, mais claro, mais claramente capitalista” (BLOCH: *ibid.*)—, estas reminiscências mais imaginativas, que encontram eco na perspectiva de Thomasius, mais voltado para uma “razão do coração”, não sendo por isso de surpreender que o filósofo seja “anti-cartesiano”. Também por isso não é de admirar que se possa dizer que a sua doutrina jurídica nunca se “apresenta filosoficamente, mas como teoria da vida social” (E. WOLF: *El Problema del Derecho Natural*, tr., Barcelona, 1960, 150), preocupando-se com o direito natural não somente enquanto compreendendo as normas de conduta ditadas pela razão, mas enquanto *iustum* —categoria autónoma relativamente às outras duas formas de conduta, a que chama *honestum* e *decorum*. Para Thomasius o agir deve inspirar-se a um tempo nestas três categorias; se o *honestum* se refere ao aspecto interior do homem, sendo objecto da moral, as outras duas categorias versam sobre o lado externo: o *decorum* reporta-se às acções moralmente indiferentes, mas que são indispensáveis para o tráfico entre os homens; e do *iustum* fazem parte as acções que não admitem em qualquer caso o cumprimento de outras que se traduzam em actos injustos e nocivos para a esfera de direitos subjectivos de cada um. No plano político-filosófico, Thomasius segue, com algumas variantes, as teses de Pufendorf, ao frisar que o estado de natureza não é um puro estado de guerra, já que os homens são não apenas capazes de reconhecer, racionalmente, um Legislador supremo e de

compatibilizar as suas próprias acções com as suas normas, mas ainda, porque racionais, são discursivos, logo, sociais, aspirando a uma vida feliz e pacífica. Todavia, este “aristotelismo” é temperado pela ideia de que o Estado não surge —como a família, por exemplo— por instinto natural, mas, antes, induzido pela necessidade que os homens sentem de se colocarem ao abrigo dos danos que podem causar uns aos outros. Sociável e amante da liberdade por natureza, o homem sacrifica a sua liberdade natural a uma autoridade que tem sobre si poder de vida ou de morte, surgindo, assim, o Estado como uma união artificial de vontade e força originariamente pertença de indivíduos livres. Thomasius alterou, ao longo da sua obra — nomeadamente das *Institutiones jurisprudentiæ divinæ* (1688) aos *Fundamenta juris naturæ et gentium* (1709)—, a sua perspectiva relativamente ao estado de natureza, em virtude das dificuldades que apresentava a sua teoria política. Com efeito, e como já foi notado por J. GOUGH: *op. cit.*, 206 ss.), Thomasius, que sustenta a socialidade intrínseca do estado de natureza, não poderia manter a sua primeira ideia de um *duplex pactum et unum decretum*, *i.e.*, de um pacto (com o qual os homens concordam, unanimemente, em formar uma união perpétua que os transforma em cidadãos), seguido de um *decretum* (nos termos do qual se decide sobre a forma de governo a adoptar) e de um novo pacto (segundo o qual o governo promete defender os súbditos, que lhe prometem, por seu turno, obediência), sem se questionar sobre a utilidade do primeiro contrato de união que, no entanto, se fosse omitido da sua construção, poria a questão das minorias dissidentes. O problema é, pois, como diz GOUGH (*ibid.*, 208), saber “se a *socialitas* do estado de natureza, no qual as acções dos homens são governadas pela obediência às leis da natureza ou divinas, é compatível com a liberdade individual que também está inscrita no estado de natureza, no qual os homens agem segundo a sua vontade em todas as coisas”. Por isso, Thomasius acabará por insistir numa terceira via entre aristotélicos e hobbesianos, considerando o medo causa básica do Estado. A sua teoria do direito reflecte o geral princípio da autonomia, postulado do pensamento moderno, o que significa, como diz CASTANHEIRA NEVES (*O Instituto dos “Assentos” e a Função Jurídica dos supremos Tribunais*, *cit.*, 526 ss.), que o homem moderno se volta “para si próprio, postulando como fundamentos únicos, do seu saber e da sua acção, a razão e (ou) a experiência”, razão “autofundamentante nos seus axiomas e sistematicamente constituinte” e “unicamente a experiência empírica”. Daí as sucessivas autonomias: “autonomia humanocultural perante a teologia”, “autonomia da ciência perante a metafísica”, “autonomia do normativo (do prático-normativo) perante a ontologia”, “autonomia do político (do prático-político) perante a ética”. E Thomasius fá-lo de forma muito acentuada: o seu “pessimismo de raiz luterana-pietista” (WIEACKER: *ibid.*, 358) —que se traduzia na ideia de que a vontade está submetida às paixões—, bem como a aceitação de diversos axiomas sensualistas de Locke —ambos com raízes no voluntarismo normativo e nominalismo de Occam, mediados por Lutero (cf. CASTANHEIRA NEVES: *ibid.*, 528 s., e WIEACKER: *ibid.*, 359)—, permitir-lhe-á separar direito e moral, tudo dentro desse movimento de combate dos pré-juízos sob uma razão prudencial individual. Não existe qualquer espécie de ética social objectiva —tal como na doutrina aristotélico-tomista do corpo social—, mas, tão-somente, uma ética que rege a ordem interna de cada indivíduo. É dentro de si que o indivíduo conquista a paz inte-

to ocidental<sup>55</sup>: por um lado, a ideia do homem como “unidade expressiva”, em intercâmbio com o Universo, a necessitar de se reunir à Natureza numa posição não analítica e objectivante; por outro, a ideia da liberdade moral separada de motivações de prazer, da lei moral obrigatória *a priori*. Esta auto-determinação pela vontade moral teria, no entanto, de cumprir-se neste vale de lágrimas que é o mundo, e, em consequência, seria não só de difícil realização, mas ainda à custa da sua separação da

rior que, ao completar-se com a paz exterior, assegurada pelo *iustum* e, em segunda linha, pelo *decorum*, alcança a felicidade. Nos seus *Fundamenta* Thomasius afirma que o respeito pelo *iustum* impede um máximo mal como a guerra, a observância do *decorum* evita a falta de reciprocidade no tráfico entre os homens (um mal médio), e as regras do *honestum* previnem os conflitos interiores (um mal mínimo). Direito passa, por conseguinte, a exigir um sujeito que aja intersubjectivamente, e — o que o distingue dos simples costumes (*decorum*) — cujos actos sejam susceptíveis de sobre eles se exercer a coercibilidade, o que desde logo afasta das competências do poder zonas de imunidade íntima e pessoal. A vida social e comunitária encontra-se, assim, fora do âmbito do *ius divinum*. Mais: o *iustum* e o *decorum* limitam-se a gerir o bem-estar e a utilidade nas relações sociais. Daí que o direito natural seja visto numa perspectiva “sociológica” (cf. WOLF: *ibid.*, 154) ou “historicista” (WIEACKER: *ibid.*, 359 s. e F. MEINECKE: *Le Origini dello Storicismo*, tr., Firenze, 1973, 35, que, referindo as influências do pietista Gotfried Arnold sobre Thomasius, diz ainda: “O pietismo foi não a única, mas uma das vias principais, por onde se chega ao historicismo através do *Sturm und Drang*”). Thomasius enquadra-se, pois, no ambiente voluntarista e protopositivista que já caracteriza “o jusnaturalismo que assimilou o racionalismo sistemático-dedutivista do séc. XVII” para o qual “o direito não é sem a sua expressão na lei, ainda que o seu conteúdo normativo seja racionalmente constituído” (CASTANHEIRA NEVES: *ibid.* 529 s.). E, no entanto, a par da negação do carácter “jurídico” do direito natural, da supremacia da “obrigação coactiva” como nota básica da obrigação jurídica, importará acentuar a fundamental importância da esfera do *honestum*. BLOCH (*ibid.*, 299 ss.) insiste na necessidade de se compreender a separação direito/moral à luz de um significado que ultrapassa a época. Com efeito, ela não ilustraria apenas o nascente individualismo burguês contra o Estado absolutista, mas iria mais além, mais além mesmo da moral luterana; não sendo passível de normatização, a esfera moral elevar-se-ia, na concepção de Thomasius, acima da “não-moralidade de qualquer direito burguês, direito que apenas é demonstrável”. Seria algo mais que um espaço interior, constituir-se-ia como “convicção” capaz de se opor ao despotismo do Estado, capaz de lutar “pela humanização da vida pública”. Esta moral indicaria, pois, o caminho ao direito.

<sup>55</sup>Cf., sobre todo este ponto, Charles TAYLOR: *Hegel e la Società Moderna*, tr., Bologna, 1984, 11 ss., que seguimos.



---

natureza. Ora, este dilema acabou por incitar os homens a buscar insistentemente a unidade entre estes dois ideais. Daí o entusiasmo pela Grécia como momento em que o homem ainda não tinha tido necessidade de se dividir, de entrar em guerra consigo mesmo, de lutar contra a simplicidade em nome da alta cultura, de opor a sua elaborada liberdade auto-consciente à comunhão com a natureza, ou seja, ao desejo e à sensibilidade. Daí o espírito romântico<sup>56</sup> —já que pressupondo uma imagem do homem não apenas enquanto reflexo da natureza, mas ainda como manifestação do poder de consumação subjacente na própria natureza— censurar ao mundo ilustrado a vida cindida do *Verstand*, mecanicista e incapaz de (r)estabelecer a ligação do pensamento com a realidade. Diz Eugenio Trías que Kant descobre, na “intersecção entre o mundo da graça (ou âmbito supra-sensível) e o mundo do testemunho (...) o *faktum* da razão que constitui o imperativo categórico, o qual permite estabelecer a ideia de *liberdade*”, permitindo-lhe especificar uma “fé racional” que determina a conduta e é “respeitosa” para com o “Absoluto”, *i.e.*, o “Sujeito Legislador” da lei moral. Ora, o facto é que essa autêntica aventura do inteligível não consegue chegar ao núcleo básico, ao Limite, que já no Renascimento e no pensamento hermético se descrevia como uma “Radiante Treva”, que cega por emanar tanta luz. Impunha-se, pois, tentar chegar ao fundamento inconsciente do espírito, evidente sob formas simbólicas, estéticas. Numa era que se pretende racional e analítica, e em oposição a esta, não pode deixar de surgir um pensamento capaz de regressar à unidade sintética do homem com o Todo mediante o mito.

---

<sup>56</sup>Cf. o *magnum opus* de Georges GUSDORF: *Fondements du Savoir Romantique* (vol. IX de *Les Sciences Humaines et la Pensée Occidentale*), Paris, 1982; W. BENJAMIN: *O Conceito de Crítica de Arte no Romantismo Alemão*, tr., São Paulo, 1993; J. HERNÁNDEZ PACHECO: *La Conciencia Romántica*, Madrid, 1995; A. BÉGUIN: *El Alma Romántica y el Sueño*, tr., reimp., Madrid, 1993; D. INNERARITY: *Hegel y el Romanticismo*, Madrid, 1993; Eugenio TRÍAS: *La Edad del Espíritu*, Barcelona, 1994, 603 ss.

---

---

Afirma Daniel Innerarity que a mitologia política do idealismo e do romantismo tinha de surgir contra a “pluralização sofisticada dos interesses, frente ao contratualismo individualista”<sup>57</sup>, contra a ausência de eticidade e a impossibilidade burguesa de pensar o comum. No fundo, acentua, tratava-se de arranjar uma instância de legitimação ao abrigo das mudanças aceleradas da época, “separatistas”, atomizadoras, babilónicas e babilónicas!

Mudanças que reflectem uma era onde o pensamento kantiano soluciona a diferença entre virtude e liberdade mediante a possibilidade de o “bom” cidadão não ter de ser um homem “virtuoso”<sup>58</sup>, podendo mesmo ser um demónio, não tendo, portanto, de ser um homem *livre*, bastando-lhe agir correctamente por medo às sanções legalmente previstas. Uma era onde Kant surge como radical —ao pressupor que o homem genuinamente livre dispensa a nomologia liberal, que parte do princípio de que o universalismo nunca pode ir tão longe que as leis possam prescindir de um mínimo de coerção capaz de inibir os demónios (necessariamente “inteligentes”)—, porquanto insiste na possibilidade de o homem poder vir a realizar a sua bondade. Num mundo assim, de vontades puras e santas, tudo quanto fosse imposto ao indivíduo como dever seria imediatamente assumido como conteúdo do querer, não valendo já as leis enquanto normas que regulariam o que ainda não estivesse regulado, porque passariam, pura e simplesmente, a descrever o existente, o que “é” —o direito seria o que “é”, porque o que “é” seria direito<sup>59</sup>. Só que isso seria bem pouco “prático”, e, assim, Kant tem neces-

---

<sup>57</sup>D. INNERARITY: *op. cit.*, 47.

<sup>58</sup>Cf. A. DOMÈNECH: *De la Ética a la Política —De la Razón Erótica a la Razón Inerte*, Barcelona, 1989, 268 ss.

<sup>59</sup>Para a análise de Kant, cf. A. CASTANHEIRA NEVES: *O Instituto dos “Assentos” e a Função Jurídica dos Supremos Tribunais*, Coimbra, 1983, 553 ss.

---

---

sidade de conceber “a vontade concreta —fosse a da acção, fosse a legislativa—, não obstante a sua motivação empírica ou a sua irreduzível contingência material,” como “determinada e fundamentada transcendentemente pelo racional absolutamente autónomo e universal —por aquele absoluto autónomo e universal que os princípios *a priori* da razão pura ofereciam e impunham”<sup>60</sup>. Mas, por isso mesmo também, não pode deixar de acreditar que as instituições boas e justas —cosmopolitas— fazem parte dessa grande finalidade, para o que os homens têm de percorrer um caminho mais longo do que a neutralidade liberal, benevolente para com “demónios inteligentes”, e muitíssimo mais longo do que aquilo que Ernst Bloch designa a “miséria’ política alemã”<sup>61</sup>; para Kant o homem tem de agir positivamente, moldando o seu eu empírico de acordo com o imperativo categórico, mas (i) sempre tendo em vista que a liberdade é limitada pelas necessidades impostas pela coexistência —logo, nada tem a ver com a felicidade empírica—, e (ii) sempre com o Deus judaico-cristão como garantia última, e tão determinante que não pode deixar de impedir a aproximação da felicidade à vontade “pura”. A meio caminho, pois, entre a liberdade simplesmente delimitada pelo proprietário individualista e a felicidade do homem. E, por isso, pode Bloch dizer que “a natureza como medida, e mesmo como medida do que seria mais elevado que a natureza, apenas se manteve, em Kant e depois dele, na estética, e não na filosofia do direito”<sup>62</sup>.

Compreende-se, deste modo, que o romantismo tenha contestado a tendência moderna para a minimização do universo, colocando “todos os âmbitos da realidade sob a perspectiva da experimentação fisicalis-

---

<sup>60</sup>ID.: *ibid.*, 556.

<sup>61</sup>E. BLOCH: *op. cit.*, 75.

<sup>62</sup>ID.: *ibid.*, 78.

---

ta”<sup>63</sup>, subordinando unilateralmente o individual a um universal abstracto, reprimindo a natureza com o “despotismo da lei”. Assim, a ideia de reunificação da virtude e da liberdade surge como solução que supõe uma pluridimensionalidade que implica o “desenvolvimento de todas as forças que alcançam a sua plenitude de maneira harmoniosa”<sup>64</sup>. E, na verdade, não é de admirar que um Schelling se inspire na concepção böhmeana da imaginação como faculdade de tornar visível a ideia, sintetizando o infinito, quase a transformando em “energia”. À imaginação renascentista capaz de, na realidade, atingir de alguma forma a “plenitude invisível do mundo”, acrescenta-se agora uma subjectividade intencional que vai tornar a imaginação capaz de fazer nascer o espírito em cor e formas<sup>65</sup>, e, com isso, dando origem a todo o mundo sensível. Tudo isto é concebível para este pensamento —muito visível em Franz von Baader— porque lhe subjaz a ideia de que o homem, antes do pecado original, como microcosmos que é, tinha poder para “comunicar” a sua luz (divina), entrando, como Adão original, na Natureza, projectando nas criaturas o seu poder, servindo de mediador entre a Natureza e Deus. A reabilitação da sensibilidade como novo fundamento da virtude e da liberdade tem, por conseguinte, na sua base a revolta contra o determinismo racionalista, e faz da Natureza a grande metáfora por exce-

---

<sup>63</sup>D. INNERARITY: *op. cit.*, 54.

<sup>64</sup>ID.: *ibid.*, 56.

<sup>65</sup>Cf., sobre este ponto, A. FAIVRE: *op. cit.*, 201 ss. Mircea ELIADE: *Méphistophèles et l'Androgyne*, Paris, 1981, 145 ss., conta que o romantismo alemão considera o andrógino o tipo de homem perfeito do futuro, tal como Cristo, um homem cujo corpo será imortal. Este tema é recorrente em autores como Wilhelm von Humboldt, Franz von Baader e Friedrich Schlegel. Como nota Eliade, este tema chega ao romantismo pelo pensamento de Jacob Böhme. Veja-se, ainda, A. BÉGUIN: *op. cit.*, 78 ss. Chamando a atenção para a existência de elementos cabalísticos e místicos na obra de Schelling, cf. J. HABERMAS: *Idéalisme Dialectique et Passage au Matérialisme: Conséquences de l'Idée Schellingienne d'une Contraction Divine pour la Philosophie de l'Histoire*, in ID.: *Théorie et Pratique*, I, cit., 187 ss., esp. 198 ss.

lência, onde se confunde o eu e o objecto, a acção e o entendimento<sup>66</sup>. Esta Natureza, normalmente “nocturna”<sup>67</sup>, é o cadinho onde se confundem sonho e realidade, é, obviamente, uma forma de oposição ao tempo “produtivo”, onde o homem frutifica as suas possibilidades e disso retira os respectivos lucros, mas que aqui é visto como tempo de morte e erosão. Esta Natureza é um hino ao impossível como elemento essencial do desafio máximo que se põe ao humano —o “irrealizável operativo”<sup>68</sup>, o irrealizável que, no entanto, garante a paradoxal operatividade da contradição entre possível e impossível. E a isso corresponde, sem dúvida, o “instante” romântico, o momento em que, e como diz Novalis, por se tocarem interior e exterior do mundo, escolhe a alma a sua sede. Não há em tudo isto nenhuma contradição com a razão —com a “razão” romântica, bem entendido—, porquanto ela é vista, recordando Böhme, como “reflexo da aurora”, e também não se veja na sensibilidade romântica qualquer espécie de proximidade com a sensibilidade “pós-moderna”. Foi já observado<sup>69</sup> (e fazemos nosso o argumento) que o pensamento contemporâneo —basta pensar num Kierkegaard, num Heidegger ou mesmo em Wittgenstein— vê na poesia uma forma de a humanidade constatar, dignamente, o fracasso do *logos*, como forma possível de continuar a falar de temas tais como Deus, o mundo ou a alma. E isso não

---

<sup>66</sup>Cf. F. BONARDEL: *Philosophie de l'Alchimie —grand œuvre et modernité*, Paris, 1993, 416 ss.

<sup>67</sup>Cf. A. BÉGUIN: *op. cit.*, 106 ss., 121 ss.

<sup>68</sup>Cf. F. BONARDEL: *op. cit.*, 418-419. Com efeito, este irrealizável operativo permite poder sustentar-se que “se fosse impossível viver sabendo-se mortal, o homem apenas poderia assumir o seu destino sobre o modo da revolta e do medo; mas, se fosse realizável tornar-se imortal, os dados não estariam ainda mais viciados?”. Pode, assim, subscrever-se, como refere a Autora, a frase de Jorge Luis Borges (em *O Aleph*): “ser imortal é insignificante”, bem como a frase de Simone Weil: “Amar o que não existe —que absurdo? É uma loucura. Ora, aí está a salvação da alma.”

<sup>69</sup>Cf. J. HERNÁNDEZ PACHECO: *op. cit.*, 82 ss.

---

---

porque a razão se tenha mostrado “menor” ou incapaz num certo sentido, mas, antes, porque se mostrou demasiado poderosa e, em consequência, insensível, capaz de, sob o império da racionalidade tecnocientífica, dominar o mundo em vez de revelar a verdade, erodindo a natureza até ao seu extermínio, usando o homem —“sintetizando-o” quase literalmente!— até este desaparecer sob a carapaça de uma razão que ele entende por antonomásia —a Razão. O “pensamento débil” saúda o efêmero, o momentâneo, as micro-racionalidades, o fragmentário, os estilos comunitários, porque vê em tudo isso escapes, formas de fuga à opressão, demonstrações vivas de uma razão afinal enfraquecida porque esgotada pelos seus êxitos unilaterais. Ora, é precisamente o contrário da racionalidade romântica; para o romantismo o estético é um reforço —porque faz parte— da racionalidade, é uma exigência para que a razão possa aspirar com verdade ao princípio do “Uno-o-Todo”, para que seja mais razão, e não uma inteligibilidade kantianamente restringida. A sensibilidade faz parte de um horizonte mental onde toma lugar o verdadeiro pensamento. Ela permite a teorização do “amor social” a partir do reconhecimento da co-existência como experiência intuitiva que não é prisioneira dos corpos, sendo o sentimento romântico da solidão um protesto contra o ataque global da sociedade de massa —individualista, contudo— a uma originária ordem de “simpatia” entre os homens. Daí a “ciência total” romântica ter de aspirar a ser o que Gusdorf qualifica de “antropo-cosmo-teologia”<sup>70</sup> —que tem de englobar a Natureza, a História, a Humanidade e até Deus—, *i.e.*, um “saber dos confins, ao encontro da alma e do corpo, na fronteira do consciente e do inconsciente, da ciência e do amor”<sup>71</sup>. Diz Walter Benjamin<sup>72</sup> que o pensar romântico é

---

<sup>70</sup>G. GUSDORF: *op. cit.*, 364.

<sup>71</sup>ID.: *ibid.*, 366. O A., neste mesmo período, diz que, assim como Beatriz foi a “mediadora” de revelações para Dante, também Novalis foi encontrar na figura de Sophie von Kühn (1782-1797) uma mediadora igual, a sua noiva adolescente, escrevendo ao seu

---

auto-activo, e que se a reflexão sobre o pensar através de si mesmo, “o pensar do pensar, foi compreendida *a priori* pelos românticos como um conhecimento do pensar, isso se explica a partir do facto de eles já pressuporem aquele pensar primeiro, originário, material, o sentido, como realizado”. Deste modo, face a uma doutrina da “animação universal”, como diz Bonardel, não há critérios racionalistas que valham, pois do que se trata é de uma racionalidade do instante, do *mot d’esprit* (Witz), tudo surgindo como uma “suprema lógica”.

A liberdade é, nestes termos, algo de supraindividual, que nasce mesmo do desenvolvimento de todas as dimensões humanas, não podendo a “pura” razão deixar de se corporizar em formas sensíveis, sociais e políticas, para melhor realizar a nova racionalidade. Diz Innerarity que essa é uma condição para ser superada a “pura interioridade que se eleva acima do tempo sem poder realizar as suas aspirações”<sup>73</sup>, e, na verdade, essa vai ser a tentativa hegeliana, que de algum modo desaguou no seu panlogismo<sup>74</sup>. Todavia, do lado romântico tal não sucedeu verdadeira-

---

amigo Friedrich Schlegel que “o meu estudo predilecto chama-se no fundo como a minha noiva; ela chama-se Sofia. A filo-Sofia é a alma da minha vida e a chave que dá acesso ao meu eu mais íntimo. (...) Escrever e casar-me, eis a finalidade última de quase todos os meus desejos. É a Fichte que devo o primeiro impulso.” Gusdorf associa, no que é acompanhado por KOLAKOWSKI: *op. cit.*, 622-623, a plenitude de amor no romantismo a “pulsões” de entusiasmo místico por um “Todo maravilhoso”, claramente anti-confessional e anti-institucional, patentes em correntes pietistas do século XVII, representadas por um Ludwig von Zinzendorf, por exemplo, que as passaram inclusivamente à *Aufklärung*, na medida em que o pietismo, ao conceber a adesão à comunidade cristã sob forma de conversão consciente da miséria humana afastada de Deus, ou seja, mediante reconciliação com Ele por uma *experiência de vida*, acaba por se aproximar desse “pietismo espiritual”, despido de obediência confessional, também procedente de uma experiência de vida, que é o romantismo.

<sup>72</sup>Cf. W. BENJAMIN: *O Conceito...*, *cit.*, 61.

<sup>73</sup>D. INNERARITY: *op. cit.*, 57.

<sup>74</sup>Cf. C. TAYLOR: *op. cit.*, 33. Diz E. BLOCH: *Sujeto—Objeto: el Pensamiento de Hegel*, tr., 2.<sup>a</sup> ed., México-Madrid-Buenos Aires, 1982, 353 ss., que, no entanto, uma geração após a sua morte, na Alemanha, Hegel já tinha sido esquecido, e isso, acrescenta Bloch, em virtude

---

---

mente, pois isso pressuporia uma síntese de filosofia “positiva” e de filosofia “negativa” que não apareceu. Reinstala-se, por conseguinte, a cesura entre estes dois mundos, já que desaparece a ideia da necessidade de um “Abismo” fundamentante da base material sobre a qual a razão tem lugar. Tem, pois, razão Eugenio Trías<sup>75</sup> quando diz que “o *hiato* entre razão e revelação, ou entre o fundamento *real* e a reflexão filosófica, promove um constante balancear entre uma interpretação *positivista* do *positum* (que será para Feuerbach a natureza material, e para Marx e Engels o mundo material-social da economia política) e uma interpretação radicalmente crítica a respeito de todas as pretensões da Razão por suturar esse *hiato* (assim Kierkegaard)”. Cesura trágica, acrescenta o Autor, na qual o pensamento contemporâneo ainda se encontra. De qualquer modo, a afirmação da necessidade de existência de um processo evolutivo que vai “pressentindo” a Grande Revelação tem na sua base fortes conteúdos proféticos, nomeadamente joaquimitas, anelando um reino do Livre Espírito onde se verificará a união intuitiva de todos os elementos que compõem o verdadeiro “Espírito”. E é nas obras dos homens concretos que se vão soltando fragmentos desse futuro encontro com o infinito, mas entenda-se que desses homens concretos se soltam também formas simbólicas do inconsciente, testemunho de um sagrado perdido mas que existe. É aqui que surgem, como elementos desse Todo, as lendas, mito-

---

os quadros mentais dominantes já não corresponderem àquela convicção hegeliana de que se ia “redigindo as ordens de gabinete do Espírito do Mundo no seu texto original”, e, pelo contrário, sucederem epígonos que, no fundo, trataram Hegel “como, cem anos antes, havia sido tratado Spinoza: como um cão morto”. Sucederam pigmeus, afirma Bloch, “filósofos” que sempre abundam e que passam a vida como o asno da fábula, dando coices em leões mortos” (355). O reencontro alemão com Hegel dar-se-á, segundo Bloch, no princípio deste século, “com as correntes neo-românticas e com uma série de elementos de nova emoção e afinidade, com a vaga, mas subjectivamente autêntica, necessidade de sair do mecanicismo” (357). A tónica da época, continua Bloch, propiciava o desejo de fugir da pobreza de divino, tal como nos tempos da *Fenomenologia* de Hegel.

<sup>75</sup>Cf. E. TRÍAS: *op. cit.*, 630.

---



---

logias, festas e outras cerimónias, que têm como protagonista o espírito do povo, que constituem, afinal, a “substância ética da comunidade”, essa substância que virá a demonstrar nada ter a ver com os Direitos do Homem<sup>76</sup>, com a autonomia ilustrada, na medida em que postula a sua aptidão para realizar um destino eterno.

É assim que a nova ideia de liberdade —que implica surja uma reunificação como única possibilidade de o outro não ser o obstáculo à realização da “entrega” ao mundo e, por aí, obstáculo a uma universal harmonia— provoca sempre cruzamentos, se não mesmo contradições. Um Kierkegaard, por exemplo, não compreende a exterioridade, a “generalidade da evolução pública anónima”<sup>77</sup>, a dispersão do microcosmos que é o indivíduo na evolução “universal” em simples contingências e etapas “históricas”, com a total negligência do existente já constituído e das suas decisões. Ernst Bloch<sup>78</sup> conta uma anedota, segundo a qual Hegel teria dito “Tudo o que nos meus livros procede mim, é falso”, para contrapor: “Kierkegaard teria dito, com o mesmo rotundo acento (...): Tudo o que os meus livros dizem que não é meu, é falso”, continuando: para Kierkegaard “o pensador real é, por si mesmo, o salto, a contradição que pisa o terreno da verdade”. Assim, não pode ser de modo algum a favor da comunidade “organizada” pelo sistema; o indivíduo tem de se comprometer —logo, apaixonadamente— para superar a consciência em si mesma desdobrada. Também aqui está presente a necessidade de conversão radical e interior, sob pena de passar a ver-se uma estrutura burocrática a trabalhar pela expansão nivelada do essencial. O indivíduo tem

---

<sup>76</sup>Cf. Bertrand BINOCHE: *Critiques des Droits de l'Homme*, Paris, 1989, 74 ss.

<sup>77</sup>K. LÖWITH: *De Hegel à Nietzsche*, tr., Paris, 1969, 143. Sobre Kierkegaard foi-nos muito útil tb. Richard J. BERNSTEIN: *Praxis y Acción —Enfoques Contemporáneos de la Actividad Humana*, tr., Madrid, 1979, 107-132.

<sup>78</sup>Cf. E. BLOCH: *Sujeto—Objeto...*, cit., 367.

---

---

de assumir a responsabilidade de si, “convertendo-se naquele que é”<sup>79</sup>, escolhendo em absoluto, passando da experiência de si como produto histórico de contingências à constituição de si mesmo. Mas, então, e como observa Habermas<sup>80</sup>, o Kierkegaard que pugna pela identidade do eu, “que se estabelece mediante reconstrução da própria biografia à luz de uma auto-responsabilidade absoluta”, não pode deixar de pensar, contra Hegel, sob pressupostos kantianos, que garantam a liberdade subjectiva, não em instituições políticas, mas na mais pura interioridade e, por isso, num mundo que não é “naturalmente” racional. Todavia, ao criticar o cristianismo burguês —que pretende representar o “espaço público”, mas se limita à superficialidade—, e escapando, quer a Marx, quer a Stirner, não pode esquecer que fala do homem “concreto”, e até o mais intimista dos homens concretos tem de realizar a universalidade do eu —ao menos parcial e transitoriamente— na vida civil, e, desse modo, conferir um mandato de autoridade a quem governa. É certo que se trata de uma escolha desesperançada, mas a verdade é que também o indivíduo nunca logrará uma total identificação com as suas verdadeiras possibilidades. Poderá contraobjectar-se com o exemplo de Cristo, mas este mártir, homem-Deus, sintetiza em Si o universal. É por isso que Habermas sustenta não ser o projecto kierkegaardiano compatível com qualquer espécie de nacionalismo, porquanto não pode admitir identidades grupais, que mais não fazem do que gerar relações de pré-juízo, embora não possa ser igualmente compatível com o “patriotismo constitucional” que, referindo-se a condições de comunicação de formas de vida plurais e coexistentes, permitindo a “apropriação de tradições intersubjectivamente partilhadas”, é incompatível com as escolhas unilaterais de qualquer

---

<sup>79</sup>Søren KIERKEGAARD *apud* J. HABERMAS: *Conciencia Histórica e Identidad Post-tradicional*, in ID.: *Identities Nacionales...*, *cit.*, 99.

<sup>80</sup>ID.: *ibid.*, 100.

---

---

indivíduo, além de “o plexo histórico de formas de vida que se reproduzem de geração em geração”<sup>81</sup> extravasar claramente a justificação moral-individual, ainda que se possa estabelecer uma semelhança entre o arrependimento do indivíduo e a melancolia benjaminiana relativamente aos exterminados e vencidos.

Todavia, o “destino eterno” materializa-se na nação organicista, vista como única forma de revelar, sinuosamente, o Sagrado, numa progressiva evolução “do inconsciente à consciência”, contraditoriamente, cristalizando-se de forma historicista. Como se o humano concreto acabasse —porque mediador— por despertar o espírito inconsciente que se encontrava na natureza, num ressurgimento, tardio e relativamente menor, das teses renascentistas. E impõe-se, aqui, uma consideração no sentido de desagrar o radicalismo da sucessão dos modelos e das correntes. Com efeito, as voltas e reviravoltas que se verificam na história social e intelectual são parte dos sucessivos “conglomerados” que se herdam. O historicismo é, evidentemente, um destes casos. Como Enrique Zuleta demonstra<sup>82</sup>, trata-se de uma corrente do pensamento que não é imune a um certo espírito anti-sistemático que também habita em parte o Iluminismo, em luta contra as sistemáticas manifestações do jusnaturalismo racionalista. Nem de outro modo poderia ser, como de resto temos vindo a perceber, em virtude de nunca existir uma matriz completamente dominante. É evidente, porém, que o espírito mecanicista, politicamente puro em estado hobbesiano, gosta do sistema e repele a *praxis*. É igualmente claro que, de Wolff a Kelsen, passando por Kant, há a ambição de uma construção total deduzida a partir de certos conceitos básicos como, por exemplo, o “dever moral”, embora o empirismo lockeano

---

<sup>81</sup>ID.: *ibid.*, 103.

<sup>82</sup>Cf. E. ZULETA PUCEIRO: *Paradigma Dogmático y Ciencia del Derecho*, Madrid, 1981, 59 ss.

---

---

apenas admita o sistema se verificado pela experiência. Diz-nos Zuleta que a situação é confusa porque a crítica ilustrada à ideia de sistema tinha o sentido de uma condenação da abstracção na sua versão escolástica, embora ao mesmo tempo já contivesse sob forma relativamente incipiente o “ideal metódico do cientismo posterior, com a sua visão da realidade obtida a partir da experimentação e da verificação dos encadeamentos causais existentes entre factos e realidade”<sup>83</sup>. E tudo isso porque, acrescenta, “a Ilustração vê no sistema tanto a trama orgânica de uma realidade que se desenvolve projecta através de um progresso indefinido, como uma hipertrofia da imaginação que, ultrapassando o marco das evidências empíricas, busca a coerência e harmonia de uma ordem existente só no âmbito da razão, e fá-lo com a força irracional do entusiasmo construtivista”<sup>84</sup>. Se esta confusão obriga à manutenção do debate em torno da filiação teórica do pensamento de um Savigny, o que aqui importa é sublinhar que também nas perspectivas historicistas teve fundamental importância o romantismo, que, na verdade, já obrigava o historicismo a ser “uma filosofia da história universal que partia da vivência de um plano universal-histórico das culturas e das épocas históricas e, portanto, supra-nacional”, embora, a partir daqui, aparecessem como “protagonistas das épocas e das culturas, os povos”<sup>85</sup>. Já não podia partir-se da ideia de um legislador tão racional que fosse insensível à existência. Na sua primeira fase/face, a de um Novalis, o romantismo é revolucionário, espontâneo, colectivo —é abissal. No seu segundo momento, que Wieacker fixa como sendo o de Brentano ou o dos irmãos Grimm, é o romantismo que irá descobrir “na arte e na poesia uma Idade Média alemã”, que passará muito rapidamente de uma ideia nacional democrático-

---

<sup>83</sup>ID.: *ibid.*, 62.

<sup>84</sup>ID.: *ibid.*

<sup>85</sup>F. WIEACKER: *op. cit.*, 407.

---

---

liberal, relacionada com a reorganização do Estado prussiano após Napoleão, para uma espécie de romantismo organicista e cristão, prenunciador da Santa Aliança anti-liberal e conservadora<sup>86</sup>. E, então, já se trata de um modelo que se manifesta politicamente como anti-ilustrado, que vê no iluminismo uma espécie de *complot* contra a tradição e a ordem, contra o costume enquanto valor histórico, contra a nação enquanto organismo “vivo”. E, por isso mesmo, pode Wieacker dizer que “nenhuma das duas descobertas que fizeram da história e do conceito de povo os senhores, no princípio do século XIX, das ciências do espírito teve uma participação decisiva na renovação por Savigny da ciência do direito: nem a compreensão histórica através da varinha mágica da ideia da evolução orgânica, nem a descoberta do inconsciente ou subconsciente colectivo (o ‘espírito do povo silenciosamente actuante’) como causa última da cultura e da história”<sup>87</sup>, antes ficando a sua conexão com o romantismo pela ideia de unidade da consciência cultural da época. Mas isso já é o suficiente para se perceber que se reivindica de maneira muito clara e segura, e muito anti-iluminista, a ideia de uma sociedade que é mais do que a soma dos seus componentes, que é uma síntese permanentemente formada no presente de uma existência mística autónoma, com raízes profundas no passado e —por que não dizê-lo?— no futuro, uma sociedade que já só tem de responder a “necessidades lógicas imanentes”, como no-lo diz Enrique Zuleta, que, transcrevendo Schleiermacher, diz tudo: “Aqui sinto a comunidade que me liga com todos como um complemento da minha força a cada momento da minha vida. Cada um ocupa-se da sua tarefa determinada, conclui a obra de outro, que não conhecia, e prepara a de um terceiro que nada sabe dele. Assim se acrescenta sobre a extensão total da terra a obra do homem. Cada um sente

---

<sup>86</sup>ID.: *ibid.*, 411-412; Cf. E. ZULETA: *op. cit.*, 66.

<sup>87</sup>ID.: *ibid.*, 413.

---

---

como como vida própria o efeito das forças alheias. Como uma corrente eléctrica, a artística máquina desta comunidade conduz ao seu termo qualquer ligeiro movimento do indivíduo, fortalecendo-o com uma cadeia de outros mil, como se estes fossem seus membros e o que cada um fez rematasse no momento a obra daquele”<sup>88</sup>.

Esta tendência encontra o seu pano de fundo, e com o todo relativismo que sempre se impõe, no *Sturm und Drang*<sup>89</sup>. Mas, por entre as composições e recomposições, deve reconhecer-se que há neste movimento algo de muito mais “jovem” do que nos produtos posteriores. Trata-se de um momento em que o apelo à liberdade e à auto-expressão são muito mais forte, pertencendo a uma racionalidade outra que aquela plasmada na sociedade do seu tempo: económica, tecnológica, segura. Como todo o movimento anti-filistino, não vê que morrer tenha outro significado para além da sacralidade do martírio, que sobreviver seja mais do que inércia ou cobardia. Nisto também há, diz com razão Isaiah Berlin, um dedo do iluminismo —ou antes, dos seguidores que sofreram o “trabalho da obra”— enquanto externalidade<sup>90</sup>. Como se sabe, foi a leitura de Rousseau que fez Kant abandonar o ideal da “bela alma”, buscando o princípio norteador na vontade do homem livre e, portanto, Kant é uma excepção no panorama ilustrado<sup>91</sup>. Enfrentando o problema

---

<sup>88</sup>Apud E. ZULETA: *ibid.*, 73.

<sup>89</sup>Cf. I. BERLIN: *Limites da Utopia*, São Paulo, 1991, 166 ss., que seguimos.

<sup>90</sup>Cf. ID.: *ibid.*, 173 ss.

<sup>91</sup>Sobre a relação Rousseau/Kant, cf. J. RUBIO CARRACEDO: *El Influjó de Rousseau en la Filosofía Práctica de Kant*, in E. GUIÁN (org.): *Esplendor y Miseria de la Ética Kantiana*, Barcelona, 1988, 29-74. O A. Assinala as seguintes discrepâncias entre os dois pensadores: enquanto em Rousseau a justiça provém do contrato social, em Kant resulta da ideia racional de Estado, sendo o contrato uma mera “legalidade”; em Rousseau a liberdade natural do homem está submetida à *volonté générale*, enquanto para Kant somente a liberdade “exterior” se submete ao poder; Rousseau opta pela “democracia directa” e Kant pela representação;

---

---

que já Hobbes e Rousseau enfrentaram, Kant vai sustentar a insociável sociabilidade do homem, meio de que se serviria a natureza para lograr seja o homem a levar a cabo a realização de uma sociedade onde coexistam, num ponto óptimo, a máxima liberdade e o poder. Tudo isto se passa no mundo dos costumes, onde reina a liberdade e a possibilidade: a natureza é o ser, o mundo dos costumes é o dever-ser, onde dominam os juízos morais. Mas isso significa que os traços fundamentais da racionalidade segundo Kant (“a finitude da razão humana, o seu carácter interessado, a sua necessidade de suportar um processo de auto-explicação, o facto de ser constituída pelo sujeito racional (...) e (...) a sua exterioridade radical face à natureza unida à exigência de impor a sua marca na natureza sob a forma de um dever”<sup>92</sup>) mostram uma enorme distância entre a razão pura e a realidade empírica. Barbara Freitag<sup>93</sup> sintetiza a questão dizendo: “A liberdade não tem, para Kant, realidade fora da razão e não existe senão sob a forma de uma ideia produzida por essa mesma razão”. E acrescenta mais adiante: “As leis fixadas pela vontade legisladora do homem racional orientam-se segundo duas categorias de valores: o preço e a dignidade humana. O preço representa para Kant um valor exterior e a manifestação de interesses particulares, ao passo que a dignidade representa um valor interior de interesse geral”. Vê-se, assim, que Kant se preocupa, sobretudo, com a fundamentação de uma moral autónoma assente na razão, como uma metafísica dos costumes de algum modo fora da política e da sociedade. Todavia, acentua Berlin, ao abrir a caixa de Pandora que foi sustentar que o valor moral de um acto se ba-

---

para Rousseau a autonomia passa pela reunião dos cidadãos em assembleia, enquanto Kant faz repousar no chefe de estado o poder.

<sup>92</sup>Yirmiyahu YOVEL: *Kant et la Philosophie de l'Histoire*, Paris, 1989, 221.

<sup>93</sup>Cf. B. FREITAG: *Itinerários de Antígona — A Questão da Moralidade*, Campinas, 1992, 50 ss. Cf., igualmente, Adela CORTINA: *Dignidad y no Precio: mas allá del Economicismo*, in E. GUIJÁN: *op. cit.*, 140 ss.

---

seava na livre escolha do indivíduo que age, colocando-o acima da necessidade, sem dependência relativamente à Natureza, a perspectiva kantiana não favorecia, aparentemente, a reacção alemã aos salões de Paris, embora também se não assemelhasse ao mecanicismo francês. Mas, não assim a partir do momento em que a razão se apresenta em acção, como vontade; aí, o inevitável obscurecimento da razão passa a ser efectivo, pois a vontade transforma-se no único emblema que diferencia o homem da natureza, e é quando, segundo Berlin, a doutrina kantiana “se contamina com a tendência ‘*stürmerisch*’”. Porque a razão kantiana é uma razão dividida: princípio de liberdade e autonomia, no plano do dever-ser, mas no plano do ser só aparecem conteúdos contingentes, tais como as necessidades materiais. Ao contrário do sentimental e confuso Rousseau, Kant nunca efectuou a distinção entre as desigualdades (a desigualdade entre os homens e a desigualdade natural dos homens), porquanto para este apenas importa falar da igualdade natural, sendo, pois, muito difícil dar uma verdadeira resposta à questão de saber o que é a racionalidade da acção moral, já que se violenta com imensa força a realidade empírica. Seja como for, e embora já tenham aparecido análises que vêem no facto de a alma humana kantiana transportar em si mesma o imperativo categórico uma lei moral imanente próxima dos *dharma* dos Sábios indianos<sup>94</sup>, a verdade é que a moral da Ilustração em geral não representava, somente, a versão kantiana. Como enumera Rouanet<sup>95</sup>, o Iluminismo fundou a moral com três respostas: (i) na objectividade da lei natural, anterior a qualquer lei positiva, a mesma lei que faz existir na alma o sentimento inato da justiça, como diz Rousseau; (ii) no interesse que o indivíduo tem em não incorrer na sanção dos outros membros da

---

<sup>94</sup>Cf. A este respeito A. FAIVRE: *op. cit.*, 297.

<sup>95</sup>Cf. Sérgio Paulo ROUANET: *Ética Iluminista e Ética Discursiva*, in *Tempo Brasileiro*, 98/1989 (“Jürgen Habermas: 60 anos”), 23 ss.

---



comunidade, tese sustentada pelo empirismo inglês benthamiano, e também euro-continental com Helvétius; (iii) na própria razão, vista ora no seu uso teórico, ora no seu uso prático —tese de Kant.

“A” moral ilustrada, no seu todo, era, todavia, individualista, ainda que não ignorasse o lado social, partia do pressuposto de que os homens eram átomos e por necessidade sociais. Ora, esta moral basicamente individualista gerou, segundo Rouanet, duas consequências fundamentais: por um lado, a ética ilustrada deixou de “acentuar os deveres e as obrigações sociais do homem, deslocando a ênfase para a sua felicidade e auto-realização como indivíduos”; por outro, colocou-os num ponto de vista “externo” relativamente ao seu próprio mundo social<sup>96</sup>. Daí a Ilustração ter sido —em diferentes graus, naturalmente— libertadora do prazer, inclusivamente sob um prisma histórico-sociológico, apontando para a felicidade terrena, de que até nem se esqueceu a Declaração de Independência norte-americana, para a auto-realização individual, o que nos coloca bem longe da virtude a que se obriga o membro da *polis*. Outra consequência foi a crescente autonomia do indivíduo face à estrutura política vigente, submetendo esta ao exame dos princípios racionais que se encontram para além do concreto, ou seja, o descentramento do indivíduo relativamente à eticidade (*Sittlichkeit*), à moralidade social. Ora, esta posição pode pôr, em princípio, um problema: o intelectual iluminista acaba por, bem longe da *phronesis* que aconselha um saber aproximativo, nunca ultrapassar o fosso entre o ser e o dever-ser, preocupado que está com a realização “interior” da razão. Larmore<sup>97</sup> coloca o problema quando fala precisamente das principais objecções do “romantismo”

---

<sup>96</sup>S. P. ROUANET: *ibid.*, 38. Sobre esta questão, bem como sobre a problemática do Iluminismo, é essencial cf. M. B. PEREIRA: *Modernidade e Secularização*, Coimbra, 1990, 3-63; ID.: *Modernidade e Tempo —para uma leitura do discurso moderno*, Coimbra, 1990, 48 ss., e *passim*; ID.: *Crise e Crítica*, in *Vértice*, 456-7/1983, 100-142.

<sup>97</sup>Cf. C. LARMORE: *op. cit.*, 167 ss.

---

(que, segundo este Autor, vem de Herder até ao actual “comunitarista” Alasdair MacIntyre, embora reconheça não ser possível efectuar generalizações em torno do romantismo, em virtude de este ser contraditório) aos princípios de autonomia kantianos. Partindo estes de uma posição precisamente descentrada e “experimental”, qualquer espécie de adesão a um tipo de vida concreto tem de ser necessariamente contingente. Ora, e ao contrário, os “românticos” sempre argumentaram (e argumentam) que os modos de vida apenas exprimem o seu valor substancial se encarados de um ponto de vista “interno”<sup>98</sup>, ou seja, se encarados como “constitutivos” daquilo que se tem por válido, o mesmo é dizer que “certos modos de vida (costumes partilhados, vínculos geográficos e linguísticos, e ortodoxias religiosas) formam a própria noção de valor sobre a qual nos fundamentamos para efectuar as escolhas que são as nossas”<sup>99</sup>. O ponto de vista da moralidade subjectiva é, em suma, vazio, incapaz de corresponder à condição humana, em virtude de uma pureza (de uma ética da convicção, afinal) tão radical que não é capaz de ponderar os méritos reais dos costumes e, em consequência, uma ética apta para se afundar no seu radicalismo, de acordo com a velha máxima *fiat iustitia, pereat mundus*<sup>100</sup>. O individualismo iluminista seria, pois, responsável pelas consequências histórico-políticas de se exigir ao homem comum bastante mais do que as intuições morais espontâneas do dia-a-dia.

---

<sup>98</sup>Usamos a expressão de um ponto de vista “interno”, e “externo”, no sentido socio-jurídico utilizado por Herbert HART: *Le Concept de Droit*, tr., 2.<sup>e</sup> tirage, Bruxelles, 1980, 127 ss., quando fala da aceitação das normas.

<sup>99</sup>LARMORE: *op. cit.*, 168.

<sup>100</sup>Critica, mas ironicamente, S. P. ROUANET: *op. cit.*, 42, afirma que “mais um passo, e os neo-aristotélicos denunciariam Kant à polícia, acusando-o de ter inspirado as acções terroristas da *Fracção do Exército Vermelho* — Gudrun Ensslin como uma Antígona enlouquecida, invocando contra Creonte, não a lei da cidade, mas uma lei mais alta, obtida pelo imperativo categórico, que acabará levando à destruição de Tebas — ou de Bonn”.

---

---

Tudo isto é verdade, mas nem por isso Berlin tem menos razão quando sustenta que, no plano histórico-cultural, a invocação da liberdade absoluta acabou por se estender “para além dos limites da razão”, contaminando desse modo iluministas e românticos, na medida em que começou a ser —como é, de resto, “sociologicamente” natural— sobreposta à vontade. Então, do que se ouve falar é da independência prometeica do homem. Berlin<sup>101</sup> chama a atenção para a diferença estrondosa existente entre o momento em que tal afirmação da razão/vontade é débil, e um segundo momento em que o binómio surge completamente assumido, comparando a tese do *aufklärer* Lessing na peça *Minna von Barnhelm* (1768) e a de Schiller *Os Bandidos*, dezoito anos depois. Na primeira, é descrito um orgulhoso oficial prussiano, o major Tellheim, que, injustamente acusado de um crime, recusa defender-se, preferindo a desgraça, sendo sua amante Minna que, com bom senso e habilidade, o vai salvar, conseguindo a sua reabilitação. O major é um herói, algo ridículo como diz Berlin, mas um herói. Na peça de Schiller, porém, encontramos-nos perante uma personagem (Karl Moor) que já não transforma o trágico em comédia; não, muito pelo contrário: traído por um irmão, deserdado pelo pai, vai vingar-se da injustiça, vingando outras vítimas também, formando uma quadrilha de salteadores, roubando, matando, renegando o amor que sente por uma mulher —“ele precisa estar livre para descarregar o seu ódio, para infligir a destruição ao mundo detestável que o transformou em criminoso”, diz Berlin— e, quando se entrega às autoridades, sabendo que será severamente punido, é, afinal, um criminoso “nobre”, bem acima da sociedade hipócrita que o ignorou. Eis-nos, pois, na presença da vontade/razão/liberdade, desafiadora das convenções e da natureza, malévola sem dúvida, eventualmente mesmo macabra, mas “perfeita”. Há aqui ambivalências —a natureza surge, si-

---

<sup>101</sup>I. BERLIN: *op. cit.*, 177.

---

---

multaneamente, como boa e má—, mas tudo se conjuga para que pensar se ligue, indissolúvelmente, ao sentir e ao viver, sendo, a partir desta fusão, completamente possível afirmar que o romantismo pode passar à fase seguinte: a da autenticidade anti-cosmopolita, àquela autenticidade “regional” onde se juntam memórias, hábitos, naturezas, singularidades, poesia popular, continuidades espirituais, que buscam os valores “à sua maneira”, retomando palavras de Berlin: “A civilização é um jardim que se enriquece pela beleza e a variedade de suas flores, plantas delicadas que os grandes impérios conquistadores —Roma, Viena, Londres— esmagam e exterminam”<sup>102</sup>. A partir daqui, encontramos-nos perante a recusa do cosmopolitismo, de princípios universais racionalmente aceites, daquilo em que consiste boa parte da tradição ocidental, que assenta no pressuposto de que há para todas as perguntas “legítimas” uma única resposta verdadeira, de que é possível conhecer tais respostas, de que estas não podem ser contraditórias. E aqui concordamos com Berlin quando defende que esta subversão da tradição racional é levada a cabo, não em nome do sentimento, mas da vontade, não em nome de uma “fraternidade universal”, mas na de uma liberdade que significa “*sich selbst sein*”, como defende Hegel<sup>103</sup>. A razão activa passa, pois, a autoafirmação que tudo pode fazer, inclusivamente determinar as suas finalidades, sendo o importante apenas a “autenticidade” que, como é óbvio, está muito para além do simples e utilitarista prazer<sup>104</sup>. Assim, a reivindicação da auto-determinação das comunidades —*ergo*, dos homens— tem uma dupla leitura: revolucionária, “francesa”, política em sentido estrito, individualista, “alemã”, organicista, fundada no pressuposto de uma as-

---

<sup>102</sup>ID.: *ibid.*

<sup>103</sup>*Apud* ID.: *ibid.*, 180.

<sup>104</sup>Aliás, BERLIN: *ibid.*, 184, cita, a propósito da afirmação da autenticidade romântica uma frase de Hölderlin, segundo o qual o prazer não passaria de “água morna sobre a língua”.

---

condição originária (*Urvolk*), “étnica”. Éric Weil<sup>105</sup> quis resumir as diferenças dizendo: “nacionalismo ocidental de carácter político, preocupado com a libertação do indivíduo, cosmopolita nas suas intenções, afirmando a pluralidade dos valores sob a pluralidade, suprema, da liberdade de pensamento e de expressão, tendo as suas raízes numa sociedade evoluída (...) nacionalismo do leste, expressão de um sentimento de inferioridade de grupos linguísticos não possuindo organização política própria, constituindo-se no mito de um valor *natural*, numa pré-história idealizante, numa ‘consciência de si’ que apenas comporta direitos (sempre desprezados pelos outros), numa ideologia que não está destinada a justificar uma realidade, mas a transformar a realidade na qual se encontram”. Louis Dumont<sup>106</sup> insiste igualmente na diferença entre o individualismo moderno e o “holismo” romântico (embora diferencie o universalismo de um Hegel e de um Fichte do historicismo “monádico” de um Herder), mas assinala com clareza que o discurso político fichteano afirma uma “hierarquia dos povos em nome dos próprios valores universalistas”<sup>107</sup>, coexistindo com o seu romantismo um forte “acento universalista e individualista”, ou seja, um paradoxal (se não mesmo confuso e incoerente) holismo —claramente utópico no seu projecto de um estado comercial fechado<sup>108</sup>— hierárquico e igualitário, onde um povo particular oposto a outros, como o Eu ao Não-Eu, “encarna, numa época determinada, a humanidade, o Eu humano inteiro”<sup>109</sup>. Eis, por conseguinte, uma aplica-

---

<sup>105</sup>Cf. E. WEIL: *Les Origines du Nationalisme*, in ID.: *Essais et Conférences*, II, Paris, 1971, 149 ss.

<sup>106</sup>Cf. L. DUMONT: *Essais sur l'Individualisme*, Paris, 1983, 115 ss.

<sup>107</sup>ID.: *ibid.*, 124.

<sup>108</sup>Sobre esta antecipação algo saint-simonista, cf. E. BLOCH: *op. cit.*, 81 ss., e ID.: *El Principio Esperanza*, II, tr., Madrid, 1979, 114 ss. Sobre Fichte, cf. Luc FERRY: *Philosophie Politique*, 2— *Le système des philosophies de l'histoire*, Paris, 1984, 139 ss.

<sup>109</sup>L. DUMONT: *op. cit.*, 127.

---

---

ção do moderno individualismo ao plano colectivo, “abissal”. Na verdade, ao plano em que se considera a nação como um simples “enquadramento empírico” do indivíduo emancipado, opõe-se um “indivíduo colectivo”, orgânico, que se ordena relativamente aos outros indivíduos colectivos em termos hierárquicos. Opõe-se? Mas, como, se, pela razão/vontade, nos encontramos perante um Homem que, em plena revolução industrial, descobre o mundo “nocturno da alma”, grandioso e trágico, tem de reagir a esta verdadeira “realidade” que está bem para além da regularidade quotidiana —a realidade que é vista como um turbilhão, cheia de incertezas e acasos, que nenhum sistema pode enquadrar, relativamente à qual o homem comum é cego, que nenhuma meticulosidade burguesa consegue saciar, que as convenções humanas mal conseguem ocultar?

\*\*

Encontra-se, pois, o homem num momento em que se arrisca, mesmo fora da hipótese de uma guerra planetária, a sucumbir sem ter conhecido a felicidade. O esgotamento da vida —traduzido, quer na ambição de poder, quer no individualismo desapaixonado voltado sobre si mesmo— acabou numa espécie de coacção economicista que despoja a existência e, neste sentido, o absurdo nos conflitos que decorrem é que não parecem ser suficientemente “grandes”, na medida em que se limitam a ser geridos por máquinas que satisfazem consumos. A desagregação política, e a consequente quebra de legitimidade, parece que já nem se exprime pelo domínio dos homens, mas pela ameaça/vontade das coisas. Contudo, e em simultâneo, a concomitante revolta da vida já não permite que as categorias ideológicas e as preocupações em torno dela se encontrem a viajar numa mesma viagem, puxando-se, *à la* Münchhausen, pelos cabelos, ou, lembrando palavras de Heraclito, purificando-se em vão aspergindo-se de sangue, como se, mergulhadas na lama, pudes-

---

sem lavar-se com lama. Ora, se deixou constituir certeza a morte quotidiana dos deuses radiosos do dia, sempre que cai a noite —e usamos de novo palavras de Camus—, se a sucessão da luz e da sombra já não se encontra necessariamente inscrita na promessa do horizonte, só pensando o não-poder sem quantidade será possível escapar ao pensamento da exactidão. Tal como no País das Maravilhas, só dizendo, como Alice à Lebre de Março, que não se pode tomar mais chá, porque simplesmente ainda não se tomou nenhum<sup>110</sup>, será concebível evitar a limitação da exactidão onde se mistura a quantidade. Caso contrário, continuaremos a viver uma “enternedora ânsia de legalidade”<sup>111</sup>.



Um dos mais importantes intérpretes de Nietzsche começa um dos seus escritos dizendo: “Devemos iniciar uma tendência oposta à seguida por Nietzsche. (...) Não pôr tudo a descoberto como fazia Nietzsche.”<sup>112</sup> E, com efeito, foi a reflexão nietzscheana, no poema de Zarathustra, que se esforçou por superar a violenta antinomia entre pensamento e vida mediante um “argumento” de quase identidade

<sup>110</sup> “[...] —Toma mais um pouco de chá —disse a Lebre de Março para Alice, com muita convicção.

—Se eu ainda não tomei nenhum chá... respondeu Alice, ofendida. —Por isso, como é que posso tomar mais!...

—O que tu queres dizer é que não podes tomar *menos* —afirmou o Chapeleiro—, mas podes muito bem tomar *mais* do que nenhum. [...]” (L. CARROLL: *Alice no País das Maravilhas*, tr., Mem Martins, 1977, 82).

<sup>111</sup> Utilizamos, *et pour cause*, uma frase que Carl SCHMITT: *La Revolución Legal Mundial. Plusvalía política como prima sobre legalidad jurídica y superlegalidad*, in *Revista de Estudios Políticos*, nueva época, n.º 10, 1979, 5 ss., atribui a Rudolf Smend.

<sup>112</sup> G. COLLI: *El Libro de Nuestra Crisis*, tr., Barcelona, 1991, 27.

---

entre o homem e o mundo, de interpenetração entre a vontade humana e um mundo que a ela se dá. Pressupondo o sábio aviso de Marc Richir, segundo o qual Nietzsche é provavelmente um “monstro” demasiado moderno para que se possa alimentar a presunção de o examinar completamente, já que falta um método que efectue a aproximação da (aliás complexa) “monstruosidade” enquanto tal<sup>113</sup>, poderá dizer-se que o “diabolismo” de Nietzsche, como desafio de existência que é, visa pôr em evidência a precariedade do mundo sem, no entanto, deixar de inaugurar uma dialéctica circular de interioridade pela qual a harmonia do Todo é pressuposto e resultado da sua própria destruição, na medida em que se trata de um movimento incessante do/no seu interior, na medida em que existe uma radical identidade entre Ideia e História. A revolta é, assim, vivida como transmutação da inautenticidade da vida, assumindo-a quando ela lhe escapa, rumo ao advento de uma nova era, de um cosmos regenerado capaz de chegar ao Ser, de uma salvação pela liberdade do ente que chega ao Ser pela sua revolta. Não encontrando qualquer outro criador fora de si, a terra é domínio do homem. Nestes termos, um dos lados do “diabolismo” consiste num duplo movimento do homem: para trás, rejeitando o passado, e para a frente, reconstruindo o que há-de vir, em contínuo vaivém do imanente, numa ambiciosa tarefa transcendente (na medida em que se *é*, se *vive*). Daqui resulta uma visão trágica e estética —mais: maldita— baseada numa inquietude que a um tempo ameaça e impulsiona a razão. O desafio nietzscheano pretende, assim, exprimir a “reconversão da moderna ontologia do ser fundado num consenso racional no que chamaria uma axiologia do sentido baseado na intuição emocional e o sentimento como (con)sentimento”<sup>114</sup>, ao sustentar,

---

<sup>113</sup>Cf. M. RICHIR: *Du Sublime en Politique*, Paris, 1991, 10.

<sup>114</sup>A. ORTIZ-OSÉS: *La Nueva Filosofía Hermenéutica. Hacia una Razón Axiológica Posmoderna*, Barcelona, 1986, 9.

---



em *Der Wille zur Macht*: “Valorar o Ser? Mas se o valorar constitui o Ser!”<sup>115</sup>. Por isso, a verdade já não se mede segundo critérios “lógicos” de demonstração, mas enquanto racionalização de um conjunto de valores onde um certo desejo simultaneamente se manifesta e dissimula, desejo esse cujo campo de manobra constitui o próprio espaço de legitimação da verdade do discurso. Esta “passional axiologia nietzscheana”<sup>116</sup>, e continuando a seguir a lição de Ortiz-Osés, exprime uma “vontade de vida” que se afirma mediante a “interpretação por interpenetração” do dualismo entre a “biófila vontade de ‘potência’ e a reactiva vontade de ‘poder’”<sup>117</sup>, *i.e.*, entre a vida “verdadeira” como valer-valência e a sua “inflexão no homem e sua vontade de poder qual tradução e interpretação —relação— da potência”<sup>118</sup>. Daí o mundo ter indubitáveis contornos cosmo-naturalísticos contra qualquer espécie de cultura estabelecida, valendo o positivo e o negativo, porquanto o essencial é salvaguardar o valor da vida, do desafio que é a afirmação da diferença, ainda que se manifeste relativamente ao poder divino<sup>119</sup>. Pode dizer-se, assim, que existe uma identidade absoluta —a mais “descarada interpretação”, diz Ortiz-Osés— entre a vontade de poder nietzscheana e a vontade de amor do Nazareno, precisamente porque ambas afirmam a vida mediante uma radical coimplicação cúmplice de tudo com tudo, onde “tudo o que se faz se enlaça indissolúvelmente com o que se fará”<sup>120</sup>.

---

<sup>115</sup> *Apud* ID.: *ibid.*

<sup>116</sup> ID.: *ibid.*, 17.

<sup>117</sup> ID.: *ibid.*

<sup>118</sup> ID.: *ibid.*, 18.

<sup>119</sup> Sendo, assim, possível sustentar o amor de Lúcifer por Deus, na medida em que é da diferença assumida que nasce o amor. Cabe igualmente lembrar a frase segundo a qual “Bem-aventurados os pobres de espírito, mormente quando se lhes dá sempre razão” (F. NIETZSCHE: *Assim Falava Zaratustra*, 10.<sup>a</sup> ed., tr., Lisboa, 1994, 33).

<sup>120</sup> NIETZSCHE: *Humano, demasiado Humano*, *apud* ORTIZ-OSÉS: *ibid.*, 20.

---

A inversão dos valores (*Umwertung*) proclamada por Nietzsche não podia, em consequência, deixar de aspirar a ser uma “terapia” para uma cultura extenuada em virtude de um pretense “espírito científico”, crença, desde Sócrates, na “possibilidade de penetrar as leis da natureza e na virtude de panaceia universal conferida ao saber”<sup>121</sup>, e, por isso, incapaz de se metamorfosear nos termos míticos e trágicos do espírito dionisíaco. O homem complexo e elaborado que assume esta necessidade —que falta à cultura ocidental— é o homem “integral”, no qual as diferentes forças se encontram subjugadas a uma só finalidade: a de “uma grande mas sóbria paixão”<sup>122</sup>. Esta paixão/criação não se encontra desvinculada de uma pretensão de orientação da acção. Na verdade, diz Habermas<sup>123</sup>, coloca-se a Nietzsche o problema de não poder libertar-se “da exigência filosófica de *conceber* o que é e o que deve ser, e ao ter de sustentar, simultaneamente, que essa exigência é *filosoficamente* irrealizável”<sup>124</sup>, coloca-se-lhe “um problema que de modo algum se coloca ao positivismo”, a cuja ideologia não resiste a clássica pretensão metafísica de, mediante uma compreensão do mundo, dizer, a um tempo, o que é e o que deve ser. Precisamente porque não quer elidir tal pretensão, intenta uma busca do fundamento que permita novamente a orientação da acção mediante uma reflexão sobre o niilismo: “Por que é, pois, necessário o surgimento do niilismo? (...) porque o niilismo é a lógica, pensada até ao fim, dos nossos grandes valores e ideais —porque temos de viver primeiro o niilismo para chegar assim até ao que propriamente seja o valor desses ‘valores’”<sup>125</sup>. Ora, a crítica nietzscheana da moral ocidental é um exercí-

---

<sup>121</sup>Cf. ID.: *A Origem da Tragédia*, 5.ª ed., tr., Lisboa, 1988, § 17, 124.

<sup>122</sup>Cf. F. BONARDEL: *op. cit.*, 306.

<sup>123</sup>Cf. J. HABERMAS: *Sobre Nietzsche y Otros Ensayos*, tr., Madrid, 1982, 31 ss.

<sup>124</sup>ID.: *ibid.*, 34.

<sup>125</sup>NIETZSCHE *apud* HABERMAS: *ibid.*

---

cio que, tendo na base a profunda interconexão entre teoria e processo vital, aponta para uma “vinculação imanente entre conhecimento e interesse”<sup>126</sup>, na medida em que se é certo poder a ciência “averiguar o curso da natureza”, já não lhe é possível conhecer o amor ou a exaltação, por exemplo, e, assim, valorar as experiências vitais. Por isso, torna-se necessário ao sujeito cognoscente não perder a sua capacidade de participação na “trama vital”<sup>127</sup>, mesmo que ao preço de uma perda da objectividade, compreendendo-se deste modo o relativo alcance da afirmação de Nietzsche, segundo a qual “não é a vitória da *ciência* o que assinala o nosso séc. XIX, mas a vitória do *método* científico sobre a ciência”<sup>128</sup>. Deste modo, um niilismo pensado até ao extremo deve conceber o conhecimento desde aquele momento em que lhe é possível despojar-se de ilusões (aqui cientistas) e, portanto, manter com a praxis um laço originário. Daí ser necessário sublinhar como é o homem capaz de, pelo entendimento, projectar mundos simbólicos que não só reflectem ilusões e fantasias, aptos para virtualmente as satisfazer e/ou compensar, mas também se dirigem para o domínio da natureza, criando a segurança afinal conferida pela ilusão objectivista de que as suas interpretações são verdadeiras e as suas ficções genuíno conhecimento<sup>129</sup>. O objectivismo, que justifica aquilo que será, em suma, o esquecimento do homem de si mesmo como sujeito, acaba, pois, por se manifestar na expressão de “metáforas comuns” socialmente impostas em razão da sobrevivência, podendo definir-se o sentido desta ocultação da vida pela asserção

---

<sup>126</sup>HABERMAS: *ibid.*, 37.

<sup>127</sup>ID.: *ibid.*, 39.

<sup>128</sup>NIETZSCHE *apud* HABERMAS: *ibid.*, 43. Certo que, como acrescenta HABERMAS, esta asserção não é proposta contra as ciências da natureza, mas, tão-somente, contra as ciências do espírito, porquanto tal exigência ter-se-ia defrontado “com o inalterável *corpus* da investigação”.

<sup>129</sup>Seguimos HABERMAS: *ibid.*, 45 ss.

---

nietzscheana de que ser verdadeiro é “mentir segundo uma convenção estabelecida”<sup>130</sup>.

---

<sup>130</sup>NIETZSCHE *apud* HABERMAS: *ibid.*, 46. Daí que Nietzsche reveja, desde a lógica da linguagem, a crítica transcendental da consciência de Kant, radicando os juízos sintéticos *a priori* na estrutura da linguagem. Assim, os pré-juízos da razão são indubitavelmente transcendentais no sentido de “iniludíveis condições subjectivas de toda a possível interpretação linguística da realidade; mas não são de maneira nenhuma transcendentais no sentido de validade apriorística, *i.e.*, incondicionada” (HABERMAS: *ibid.*, 49). O aparato categorial contido na linguagem tem a sua lógica na compulsão da história natural, na necessidade efectiva da reprodução da vida. Subordinados à contingência da nossa linguagem, os pré-juízos da razão não são verdadeiros em si, resultando, antes, a verdade “da função necessitante do ter-por-verdadeiro” (HABERMAS: *ibid.*). Por isso, acaba NIETZSCHE por concebê-los como juízos de valor —mais: como “juízos fisiológicos de valor”—, *i.e.*, “exigências fisiológicas de conservar um determinado tipo de vida” (NIETZSCHE: *Para Além do Bem e do Mal*, § 20, *apud* HABERMAS: *ibid.*, 51, que entende deverem ser entendidas estas palavras em sentido não estritamente naturalista). Nestes termos, a moral corrompe, pois não passa de um efeito domesticador, fabricando homens “bons”, ou seja, indiferenciados: “Em todos os tempos se quis ‘reformar’ os homens: a isto, acima de tudo, se chamou moral. [...] Tanto a *domação* da besta-homem, como a *educação* de um determinado género-homem recebeu o nome de “melhora” [...] Chamar ‘melhoramento’ a domesticação de um animal é, para os nossos ouvidos, quase uma piada. Quem conhece o que acontece nas *ménageries* duvida que o animal ‘melhore’. Debilita-se, isso sim; torna-se menos pernicioso, torna-se um animal doente em virtude de emoção depressiva do medo, pela dor, pelas feridas, pela fome. —As coisas não se passam de modo diverso com o homem domado, que o sacerdote ‘aperfeiçoou’. Na alta Idade Média, em que a Igreja era efectivamente, acima de tudo, uma *ménagerie*, dava-se caça de preferência aos mais belos exemplares da ‘besta-loira’ — ‘melhoravam-se, por exemplo, os germanos nobres. Mas, qual era, depois, o aspecto de um tal germano ‘melhorado’, encerrado num claustro? O de uma caricatura de homem, de um aborto: tornara-se ‘pecador’, fechava-se numa jaula, estava aferrolhado entre ideias terríveis... Ali jazia ele, doente, triste, malévolo para consigo mesmo; cheio de ódio contra os instintos da vida, cheio de suspeita contra tudo o que ainda era forte e feliz. Em suma, um ‘cristão’... Em termos fisiológicos: na luta contra a besta, pô-la doente *pode* ser o único meio de a enfraquecer. Bem o compreendeu a Igreja: *estropeou* o homem, debilitou-o —mas pretendeu tê-lo ‘melhorado’” (ID.: *Crepúsculo dos Ídolos*, tr., Lisboa, 1988, 56 s.). A obra da moral acaba por ter um nome: niilismo, tipologicamente dividido em passivo, *i.e.*, indiferença, incapacidade de libertação face ao Nada, ao contrário do niilismo activo que pressupõe a vontade de poder, ainda que sob a forma de um *não* auto-destrutivo. Esta recusa hostil da vida é, *malgré tout*, a manifestação de uma vontade: “O homem prefere a *vontade do Nada* ao *nada* da vontade”. (ID.: *Genealogia da Moral*, tr., 5.ª ed., Lisboa, 1990, 3.º ensaio, § 28, 142). Os niilismos passivo e activo correspondem, portanto, a uma era catastrófica, de tormento, de cisão entre

---

Da destruição da pretensão objectivista do conhecimento segue-se que não são viáveis quaisquer juízos morais objectivos. Como, de resto, sustenta Nietzsche em *A Gaia Ciência*, a pretensão de encontrar no Eu o imperativo categórico é a expressão “óbvia” de um egoísmo cego e medíocre<sup>131</sup>, precisamente porque revela não se ter o Eu encontrado ainda a si mesmo, não ter procurado ainda “um ideal próprio, absolutamente próprio”<sup>132</sup>. Daqui decorre, também, a impossibilidade de a acção eticamente relevante não ser passível de imitação, porquanto “impenetrável” e incognoscível para o próprio agente, ou seja, o sentido interior que acompanha a acção não passa de ilusão architectada a partir de “suposições até ao momento presente”<sup>133</sup>, que têm na sua base “afectos” —i.e., interesses— exprimindo a instrumentalidade vital<sup>134</sup>. Algo que

---

fortes e fracos. Em todo o caso, porém, definidos pela morte da diferença, pela transformação das necessidades da massa em valor “cósmico”, em banalidade. Tal como o niilismo geral, o ponto de vista —moral— que o define acaba por se transformar numa teoria da hierarquia, num exercício da vontade de poder. Assim, o valor referido à força é uma posição que permite, a um tempo, a suas interpretações “nobre” e “servil”. Só que a universalidade em que tombou a moral —de que o imperativo categórico kantiano é supremo exemplo— acabou por impedir a possibilidade de retirar do valor a força, suprimindo a distância —logo, a diferença—, introduzindo o domínio do impessoal, separando a acção do vital, negando a natureza, instalando o ressentimento, apagando a inocência.

<sup>131</sup>Cf. ID.: *A Gaia Ciência*, § 335.

<sup>132</sup>Cf. ID.: *ibid.*

<sup>133</sup>ID. *apud* HABERMAS: *ibid.*, 52.

<sup>134</sup>Ocorre-nos uma certa similitude com a schopenhauereana suposição dos valores nascidos a partir dos “interesses” de alguns *aquí* num mundo de *iniqui*, embora aqui não se deva supor, à maneira dos moralistas ingleses do séc. XVIII, que os valores nascem *in the good taste of men of sense*, conduzidos ao bem por um *gentlemenlike approval*. Antes se trata da manifestação da vontade de poder como *summum bonum* —quase metafísico!—, que, anelando a substituição do burguês “bem educado” pelo aristocrata “elevado” (e, sobretudo, enlevado!), acaba por estar para além da própria vontade dos indivíduos. Neste sentido, poderá dizer-se que é a vontade de poder que “funda”, por assim dizer, o aristocrata, a pessoa, pois nesta se cristaliza todo um conjunto de actos que reflectem a invariável *ordo* que é a vontade de poder. Até certo ponto, ao menos, poderá dizer-se que o “aristocrata” não existe enquan-

---

“quer crescer” interpreta segundo os seus valores específicos outra coisa que quer crescer, e, interpretando os factos, usa um meio para se tornar senhor desta; a própria interpretação é um cálculo das suas possibilidades face à interpretação que, afinal, se lhe opõe<sup>135</sup>. Existe por todo o lado um conflito de interpretações, não só porque o ser é, em si mesmo, vontade de poder<sup>136</sup>, mas também porque ele precisa de resistências. Ca-

---

to ser biológico, mas enquanto “pessoa” portadora de uma unidade. Daí, por ex., o aristocrata não poder experimentar prazer sem a suprema força da alegria e não poder estar alegre se sacrificar a vontade de poder a um momentâneo voluntarismo. A vontade de poder é, assim, um dado prévio e fundador da existência enquanto formação axiológica.

<sup>135</sup>Daí HABERMAS: *ibid.*, 58-59, concluir que “uma tal criação de sentido, hipostasiada em vontade de poder, é algo absoluto. Nela desaparece a diferença entre um projecto próprio da espécie, que há-de supor-se em condições contingentes, e as projecções de ilusão nas quais cobram frágil forma as nossas fantasias desiderativas. Nela se dissipa aquela diferença que Nietzsche tinha assinalado [...]: a diferença entre a produção de esquemas explicativos do mundo ao serviço do domínio da natureza e a produção de aparência ilusória ao serviço da ‘adaptação’“. Todavia, acrescenta, só com base nesta diferença teria podido Nietzsche notar também a compatibilidade de duas categorias do conhecimento: ciência e reflexão. “O processo de configuração a que a nossa espécie recorre —sob as solicitações da, por assim dizer, exteriormente racionalizada natureza— possui uma estrutura que não inventámos, mas, antes, pela qual estamos constituídos”.

<sup>136</sup>C. JUNG: *Psicologia do Inconsciente*, 2.<sup>a</sup> ed., tr., Petrópolis, 1980, 22 ss., expõe longamente o sentido pessoal do ensinamento de Nietzsche a respeito da vontade de poder. Dizendo que “Nietzsche viveu  *muito além do instinto*, nas alturas do heroísmo”, sustenta, porém, que o filósofo falava no “sim” e vivia o “não” para a vida, já que o “homem superior” quer dormir sem soporíferos, quer uma família, “quer ter valor e ser reconhecido pelo rebanho, quer tantas coisas banais e, por que não?, quer simplesmente ser burguês” (*op. cit.*, 24). Ora, não tendo vivido o instinto da vida, viveu, contudo, o da autoconservação, precisamente o da vontade de poder. Buscando uma totalidade que superasse a dicotomia bem/mal, Nietzsche rendeu-se ao “momento do delírio dionisíaco”, à “besta louca”: “assim subjugado, torna-se um herói ou um deus, com uma grandeza muito acima do humano”, a “seis mil pés além do bem e do mal” (ID.: *ibid.*). A este momento chama Jung a “identificação com a sombra”, que em Nietzsche se tornou crónica e, por isso, acabando em “crispação”. O “animal extático” comporta-se, afinal, em termos não naturais, e tão-somente culturais. A vontade de poder corresponde ao princípio do eu, normalmente esquecido em detrimento do princípio do instinto, mas que, quando conhecido pelo homem, o faz tombar “no conflito de Fausto”, *i.e.*, na visão do instinto e, depois, na do “eu e de todo o seu fundo estarrecedor” (ID.: *ibid.*, 26). Aí, sustenta Jung, tudo quanto “há de insignificante, mesquinho e covarde em nós recua

---

da posição é definida pela diferença que, simultaneamente, corresponde à relação de poderes e suprime toda e qualquer espécie de estabilidade. O carácter relacional das posições exprime-se, naturalmente, de forma unilateral, pois a variação existente implica que a força dominante aspire incorporar a força dominada, imprimindo-lhe o sentido de uma função num autêntico “acto criador” que “trabalha” a “matéria”, *i.e.*, a força dominada<sup>137</sup>. Deste modo, a síntese para que tende o todo resultante da

---

diante disso e se safa, lançando mão de um bom subterfúgio: descobrimos a nossa ‘alteridade’ em ‘outrem’, ou melhor, descobrimos outra pessoa que pensa, age, sente e deseja tudo aquilo que condenamos e desprezamos” (ID.: *ibid.*, 26 s.). Talvez Nietzsche, contudo, tenha percebido que é esse adversário interior quem realmente é o inimigo. Afinal, “Nietzsche tinha Wagner *dentro de si*; por isso, invejou-lhe o Parsifal” (ID.: *ibid.*, 27).

Jung generaliza esta ideia da vontade de poder a um nível macroscópico quando estabelece uma equivalência entre o heroísmo individual, cujo rumo na vida é incondicional, orientado pelo destino, e, portanto, incontornável pela razão, e os momentos globais de irracionalidade, como a I Guerra Mundial, que mais não foi do que “um terrível ajuste de contas com a intencionalidade racional da civilização” (ID.: *ibid.*, 42). Há, assim, a necessidade de uma “conscientização” da existência da “sombra” como parte da personalidade, para que seja possível a verdadeira tensão entre os opostos, evitando a estagnação. Caso contrário, encontrar-nos-emos perante o princípio da sistemática necessidade de exclusão do oposto do princípio supremo de cada indivíduo, e/ou de cada comunidade homogênea, transformando-o, pura e simplesmente, no mal. Normalmente, o mecanismo de exclusão faz corresponder ao valor de um o desvalor do outro, o que, provocando a impossibilidade de uma racionalização do valor oposto, igualmente interdita o reconhecimento do próprio valor. Em regra, existe uma relativa simbiose entre o princípio supremo e a sua “sombra”, mas só uma das atitudes “foi desenvolvida como função de adaptação” (ID.: *ibid.*, 48), podendo a outra investir, autónoma e antagonicamente, contra aquela. Por isso, o homem “fáustico”, para quem “Deus está morto”, não pode prescindir dos deuses, igualmente precisando dos demónios. Mesmo quando apura a sua função cognitiva ao extremo, mais não faz que cair na ironia da história de um doente mental contada a Jung: “Dr., hoje à noite desinfectei o céu inteiro com cloreto mercúrico, mas não descobri deus nenhum” (ID.: *ibid.*, 63). O desconhecimento da oposição interior de contrários e da sua energia traduz-se sempre numa forma de repressão, do passado ou de um potencial futuro, e, portanto, numa institucionalização militante da “desordem estabelecida” (E. MOUNIER), no pressentimento e secreto temor da existência, dentro de nós, do “mais perigoso revolucionário” (JUNG: *ibid.*, 68).

<sup>137</sup>Assim, NIETZSCHE: *Para Além do Bem e do Mal*, tr., Lisboa, 1982, 6.º cap., § 211, pode dizer: “Os verdadeiros filósofos, porém, são os comandantes e os legisladores: dizem: ‘Deve ser assim!’; só eles é que determinam o Para onde? e o Para quê? do homem, dispoindo para tal

---

---

afirmação da submissão de umas relativamente às outras é, em si mesma, a afirmação da mais tensa diferença, que, na sobreabundância da força, aumenta as possibilidades de um corpo pelas simultâneas subordinação e coordenação.

A síntese impossibilita retornos às pulsões, logo, implica que o jogo de posições onde se manifesta a vontade de poder se dê no âmbito de uma forma —o Estado— que, abrangendo os próprios doadores, rompe com a natureza e enforma, doravante, as relações de domínio, nomeadamente tornando impossíveis pulsões da natureza, reprimindo-as pelo processo de interiorização, de edificação da má consciência. E esta é vivida em função da tipologia das interpretações, ou seja, das formas de domínio. Assim, ao senhor corresponde uma mitificação do Outro que o antecedeu —o antepassado ou mesmo um deus—, mas trata-se de uma veneração que o isenta da má consciência, lhe permite o orgulho de sentir divinizado o animal que habita em si<sup>138</sup>. Ao dominado associa-se, antes, um aprofundamento da negatividade relativamente à natureza; a má consciência introduz uma tonalidade pessimista que se “degrada” num esquema interpretativo subterrâneo e torvo —que separa Deus e natureza—, negando a imanência pela sua transcendentalização, numa operação que inclusivamente exclui aquela. Já não é, pois, tolerada a coexistência entre os deuses e os homens. Mais: à inocência da “autenticidade” da cultura aristocrática opõe-se a via colubrina do escravo que, vingando-se, extirpa os juízos morais do contexto dentro do qual se desenvolveram e, mediante a sua insulação, os transforma em absolutos, em “ideias”. Com este avassalador crescendo da culpa é abolida

---

do trabalho anteriormente feito por todos os trabalhadores filosóficos, todos os dominadores do passado —eles é que agarram, com mão criadora, o futuro, e tudo o que é e foi serve-lhes de meio, de instrumento, de martelo. O seu ‘conhecer’ é *criação*, a sua criação é legislação, a sua vontade de verdade é —*vontade de poder*. [...]”.

<sup>138</sup>Cf. ID.: *A Genealogia da Moral*, 2.º ensaio, § 23, 81.

---



qualquer noção de “sociedade”, *i.e.*, de hierarquia<sup>139</sup>, irrompendo o reino metafísico da moral. A identificação de todos os indivíduos com o divino suprime a diferenciação, as assimetrias, a possibilidade de uma “correcta” hierarquização, do equilíbrio, tornando-se evidente a falência da vontade de poder, da *virtù*, *i.e.*, da habilidade, que deve emanar da autêntica potência aristocrática, não apenas quando vemos a “boa” hierarquização que o Estado representa ser substituída pela força do terror, mas ainda quando se veneram exclusivamente as virtudes genericamente niveladoras.

Ao homem múltiplo goetheano<sup>140</sup>, opõe-se o homem “gregário” que inventa a modalidade da singularidade dependente. Que inventa, em suma, uma política cuja única hierarquia radica num “pastor” que, de todos amado, assegura a existência do Estado pela paz e pela estabilidade.

\*  
\*\*

O “perspectivismo”<sup>141</sup> nietzscheano não pode encobrir a dificuldade que deriva da dualidade existente entre a acção exterior —que não passa de uma “grosseira aparência”, para usarmos expressão do filósofo em *A Gaia Ciência*— e a sua essência interior que, como já foi dito, permanece impenetrável para o próprio agente. A opacidade da acção,

---

<sup>139</sup>ID.: *A Vontade de Poder*, § 365: “O cristianismo é também a *abolição da sociedade*: favorece tudo o que ela despreza, cresce entre os homens desacreditados e condenados, os leprosos de toda a espécie, os pecadores, [...] as prostitutas, o povo mais embrutecido; despreza os ricos, os sábios, os nobres, os virtuosos, a gente ‘correcta’”.

<sup>140</sup>ID.: *apud* F. BONARDEL: *op. cit.*, 305: “Um outono radioso e sublimado na arte de saborear as coisas e de as deixar amadurecer, —na expectativa, um sol de Outubro subindo até aos cumes do espírito: algo de dourado e de rico em açúcar, algo de doce, *não* de mármore— *eis* o que apelido de goetheano”. Para um exame da importância de Goethe no contexto do espírito alemão do séc. XIX, cf. K. LÖWITH: *De Hegel à Nietzsche*, *cit.*, 17 ss.

<sup>141</sup>Cf. M. M. CARRILHO: *Perspectivismo*, in M. M. CARRILHO [org.]: *Dicionário do Pensamento Contemporâneo*, Lisboa, 1991, 253 ss.

referida igualmente por Kant, acaba por ter de ser conhecida a partir dos seus dados empíricos e da explicação que permita estabelecer uma correlação entre causas e efeitos. Todavia, isso é privar o homem de uma estrutura teleológica que dê sentido à sua existência enquanto indivíduo. E o Eu acaba por mais não ser do que um marco entre uma causalidade externa e a inteligibilidade do subjectivismo puro<sup>142</sup>, que consiste na mera manifestação da vontade de poder. Por isso é que o Eu querente se mitifica e auto-identifica a partir da capacidade de sujeitar o mundo circundante. O Outro não é essencial ao Si: o dominador não se preocupa com a má consciência porque a sua interpretação é produzida a partir de Si<sup>143</sup>. Autopoieticamente, se assim se pode dizer, tudo quanto o rodeia depende de Si como princípio de sujeição, porque tudo é “sensato”, *i.e.*, tem sentido, na exacta medida em que participa da sua própria constituição.

Deste sistemático relativismo de valores —que traduz uma devastadora supremacia da preferência estética e não, apenas, uma avaliação cultural— vislumbrar-se-á, igualmente, o reverso da razão instrumental? A trágica afirmação nietzscheana é, como já foi notado<sup>144</sup>, o culminar do

---

<sup>142</sup>NIETZSCHE: *Para Além do Bem e do Mal*, § 19, escreve: “‘Livre arbítrio’ —eis a expressão para esse estado complexo de prazer do querer que comanda e ao mesmo tempo se identifica com o executante— que goza o triunfo obtido sobre os obstáculos, mas que imagina que é a sua vontade quem no fundo triunfa dos obstáculos. O que quer acrescenta, assim, a sensação de prazer que lhe proporciona o comando, as sensações de prazer dos instrumentos que executam e realizam, das ‘subvontades’ ou ‘subalmas’ que obedecem — porque o nosso corpo não é senão uma colectividade de numerosas almas. ‘L’effet c’est moi’ [...]”.

<sup>143</sup>ID.: *Genealogia da Moral*, 1.º ensaio, § 10, 29, onde, a dado passo, se afirma: “[...] no desdém aristocrático há muita negligência e descuido, muita alegria íntima e pessoal, para que o objecto possa transformar-se numa caricatura [...]”.

<sup>144</sup>Seguimos F. SAVATER: *El Pesimismo Ilustrado*, in AA.VV.: *En Torno a la Posmodernidad*, tr., Barcelona, 1990, 111 ss.; ID.: *Ética como Amor Propio*, Madrid, 1988, 204 ss.

pessimismo ilustrado<sup>145</sup>, que, desde a proto-ilustração hobbesiana e espinozista até Schopenhauer e Nietzsche (e Freud) —não foi já dito que “Nietzsche e Freud não operam revoluções, mas deslocamentos”?<sup>146</sup>—, dispensa a benevolente vontade do Deus monoteísta, eliminando-O como forma de atentar contra o nosso “narcisismo metafísico”, traduzido na ilusória ideia de que somos os protagonistas da aventura cósmica, que, conseqüentemente, acabará em todo o caso “bem”<sup>147</sup>. O optimismo

---

<sup>145</sup>É útil ponderar, com SAVATER: *ibid.*, 203, o sentido do pessimismo tal como foi examinado por N. BOBBIO: *Las Ideologías y el Poder en Crisis*, tr., Barcelona, 1988, 150 ss., esp. 155, que distingue entre pessimismo da inteligência, compatível com o optimismo da vontade, e pessimismo da vontade —a que podemos chamar resignação ou mesmo derrotismo. Enquanto o pessimista teme o pior, porque deseja o melhor, o derrotista espera o pior. Aquele teme porque espera, este não tem medo “porque perdeu toda a esperança, porque desespera”. O medo pessimista é, pois, como afirma SAVATER, “o reconhecimento lúcido do inevitável factor *novidade* nos acontecimentos humanos”. Este A. (*El Pesimismo...*, *cit.*, 120-122), de resto, cria um diálogo entre “Ótimo” e “Péssimo”, hipoteticamente ocorrido no séc. XVIII, sobre as possibilidades de o homem voar. Enquanto aquele fala, entusiasmado, sobre a inevitabilidade de o ser humano vir a poder voar, porque o *quer*, este desengana-o com a imutável lei da gravidade. Ora, quando, dois séculos mais tarde, Ótimo e Péssimo, regressando à vida, deparam com a aviação, o primeiro sofre uma amarga desilusão, fala do preço que a civilização humana pagou para poder voar: os acidentes, os custos de Hiroshima e Dresden, a involução psíquica e moral; o segundo, admirado, maravilha-se com a capacidade de o homem mobilizar recursos, *apesar de continuar a não poder iludir a lei da gravidade* e de outros inconvenientes. Conclui o A.: “E Péssimo de imediato se inscreveu numa Escola Aeronáutica para chegar a piloto, enquanto Ótimo encabeçou um grupo de manifestantes ecologistas que se opunham à construção de outro aeroporto em Frankfurt.”

<sup>146</sup>F. CHÂTELET: *Uma História da Razão*, tr., Lisboa, 1993, 153.

<sup>147</sup>É igualmente NIETZSCHE quem, profeticamente, chama a atenção para a perda da autocompreensão moderna na sua parábola sobre a morte de Deus. Um louco grita numa aldeia: “Onde está Deus?”. As pessoas, que já não crêem, riem-se e dizem que não sabem, que talvez Deus tenha emigrado. O louco clama: “Para onde foi Deus?”, e responde: “Dir-vos-ei! Nós matámo-Lo, vocês e eu!... Mas como o fizemos?... Quem nos deu a esponja para apagar todo o horizonte? Que fizemos ao separar esta terra do seu sol?... Aonde iremos agora? Para longe de todos os sóis? Não cairemos incessantemente? Para trás, para os lados, para a frente, em todas as direcções? Haverá ainda algum caminho para cima e para baixo? Não estaremos errando por um vácuo infinito? Não sentiremos o sopro do espaço vazio? Não ficou mais frio? A noite não será mais noite, avançando por de todos os lados?... Deus está morto! Deus permanece morto!... E nós matámo-Lo! O louco calou-se, então, fitando de no-

---

ilustrado —cujo paradoxo Savater encontra no exemplo de Condorcet, escondendo-se do terror jacobino enquanto traça as grandes linhas do sempre vitorioso progresso humano<sup>148</sup>— representa, tão-somente, uma das faces da ambivalência deste pensamento<sup>149</sup>.

---

vo os seus ouvintes. Também eles ficaram em silêncio, olhando para ele... ‘Vim cedo demais’, disse então... ‘Este tremendo acontecimento ainda está por suceder’” (*Apud* R. MAY: *O Homem à Procura de Si Mesmo*, 7.<sup>a</sup> ed., tr., Petrópolis, 1979, 46).

<sup>148</sup>SAVATER: *El Pesimismo...*, *cit.*, 111.

<sup>149</sup> Talvez o melhor representante do “progressismo gradualista” das Luzes seja Voltaire quando, ao longo da sua obra, evidencia a não fungibilidade da confiança no progresso com uma espécie de salvação laica. Que faz correr Voltaire? Quando Babouc — enviado do génio Ituriel—, em viagem à corrupta Persépolis, percebe que o bem e mal se encontram inextricavelmente ligados, acaba mesmo por se afeiçoar à cidade, “cujo povo era educado, doce e benfeitor, ainda que superficial, maldizente e cheio de vaidade” (VOLTAIRE: *Le Monde comme il va*, in *Zadig et autres Contes*, Paris, 1993, 103), e seu mestre Ituriel conclui por nada fazer, pois “*si tout n'est pas bien, tout est passable*” (ID.: *ibid.*). Voltaire reflecte a ideia de um século de “luz” (no singular), entendendo por isso uma mutação interior nos espíritos. Acreditando numa revolução “ideológica” —não chega a esperar de Luís XVI uma “grande e pacificadora revolução”? (Carta a Madame Du Deffand em 28.7.1774, *apud* R. MORTIER: *Clarté et Ombres du siècle des Lumières*, Genève, 1969, 40)—, para ele a “luz” não derrubará a “hierarquia estabelecida, já que o povo necessita de uma”, nem acabará com a “seita dominante”, mas espera que se verifique uma progressão do deísmo e da tolerância, um crescimento do “público cultivado”, uma diminuição do poder político da Igreja. A chamada “ambiguidade” voltaireana deixa de o ser se a considerarmos, com Pomeau (cf. MORTIER: *ibid.*, 74), produto da “impaciência do homem de progresso que choca com a incompreensão dos humildes”, ou seja, resultado de um pensamento que não escolhe entre fechar as verdades ao povo e exibi-las todas de uma vez, mas, antes, gradua —com alguma amargura, diga-se desde logo— a natureza das “verdades” a difundir junto do público. Deplorando que a “populaça” dirija os actores políticos, Voltaire evidencia antes de mais “realismo” no plano da acção; num documento sobre os meios a empregar para uma melhor difusão das verdades, pugna por uma linguagem inteligível para os espíritos mais rudes, pelo espírito de justiça e tolerância, por “fazer sentir aos homens como a moral é bela e os dogmas são impertinentes” (MORTIER: *ibid.*, 77), pela justificação e legitimação dos sábios mediante o esclarecimento de todos. Por isso, pôde dizer-se que, para o ilustrado Voltaire, a verdade apenas pode infiltrar-se num meio progressivamente permeável, sendo necessário que desça por degraus, exprimindo-se pelo simples exemplo relativamente a determinados estratos da população. Assim, afirma duvidar que a grande massa dos homens do seu tempo possa ser suficientemente instruída para aceder ao conhecimento das verdades —tais ho-

---



Porque as “Luzes” são ambivalentes. O quadro histórico-político mostra, com efeito, que, embora nos encontremos num momento em que já se anunciam os primeiros lentos movimentos que irão desembocar na crise palpável dos anos ‘70 deste séc. XVIII (e que hão-de criar a conjuntura revolucionária), a verdade é que nem por isso deixa de sentir-se o peso da censura absolutista. A irregularidade dos resultados da En-

---

mens “morriam de fome antes de se tornarem filósofos” (VOLTAIRE *apud* MORTIER: *ibid.*, 78). Este conservadorismo é, contudo, mitigado pelo entusiasmo pragmático com que o filósofo examina as capacidades dos —e historicamente exercitadas pelos— homens. Ao mesmo tempo que duvida das possibilidades da “populaça”, Voltaire maravilha-se ante operários das manufacturas de Genebra —que ocupam tempos livres com a leitura. Não desespera do humano, mas dele desconfia. “Apóstolo da razão, mas proprietário inquieto”, confia nas suas virtualidades, não esquecendo os cortejos de barbárie. Tudo isto é possível neste brilhante espírito desde que saibamos encará-lo como uma simultânea rejeição quer do libertinismo esotérico e elitista, quer do enciclopedismo optimista confiante na capacidade de todos os homens acederem às verdades que apenas exigem dos homens um “sentimento comum”. Evidente exemplo de pessimismo encontramos-lo em LA METTRIE: “Não chega a um sábio estudar a natureza e a verdade; ele deve ousar dizê-la em favor do pequeno número dos que querem e podem pensar; porque para os outros, que são voluntariamente escravos dos preconceitos, é-lhes tão possível atingir a verdade, como às rãs voar” (*apud* MORTIER: *ibid.*, 73). E mesmo quando os optimistas pugnam por uma extensão da educação a todos —e com isso abrindo o capítulo da formação (*eo ipso* política) do *citoyen*—, não deixam de admitir o “realismo” ilustrado voltaireano como premissa básica. Diderot, recusando embora a ideia da “populaça” como incapaz *per se* de alcançar maturidade política, defendendo as virtudes da educação, afirmando lapidarmente que a “ignorância é o quinhão do escravo e do selvagem” (Diderot), nem por isso deixa de sublinhar as dificuldades históricas da empresa das Luzes, temendo os “caprichos” da “multidão”, chegando, *melancolicamente* —e é útil sublinhá-lo, para nos lembrarmos da “melancolia” de Habermas—, a conjecturar a possibilidade de, no futuro, não ser possível atravessar uma rua de Paris sem “acotovelar um Necker, um Malesherbes ou um Turgot” (Diderot). Não devemos, evidentemente, opor estas duas alas do projecto iluminista, pois não está em causa o seu amor pelos homens. Nem pode sustentar-se existir no pessimismo ilustrado uma qualquer espécie de “maquiavelismo”. A difusão da verdade é, claro, matéria de moralidade, não sendo possível pactuar com estratégias simplesmente circunstanciais. Do que se trata é de notar na ausência de fervor quase religioso da posição de um Voltaire um outro tipo de perspectiva: a do radicalismo do presente.

---

*ciclopédie* nos seus artigos é, aliás, reveladora da paradoxal existência de um estado de censura num regime que se apresenta como um “despotismo da fraqueza”<sup>150</sup>, i.e., um regime onde as representações sociopolíticas que o legitimam estão minadas, e minadas pelas próprias elites<sup>151</sup>.

A tudo isto não é estranha a modificação do tipo de sociabilidade até então vigente; trata-se, agora, da formação de uma nova cultura que vê de forma integrada a vida privada individual e a vida pública. A expansão demográfica de grandes cidades (como Paris), a descaracterização dos indivíduos que nelas vivem, tudo conspira para uma publicização da existência e para a formação de uma “opinião pública”<sup>152</sup>, que se exprime mediante um “estilo de vida” baseado, por um lado, no reconhecimento

---

<sup>150</sup>Seguimos Stéphane RIALS: *La Déclaration des Droits de l'Homme et du Citoyen*, Paris, 1988, 27 ss. Sobre o Estado absolutista em geral, cf. G. POGGI: *A Evolução do Estado Moderno*, tr., Rio de Janeiro, 1981, 71 ss. Gregorio PECES-BARBA: *Tránsito a la Modernidad y Derechos Fundamentales*, Madrid, 1982, 25 ss. Obra esclarecedora sobre o papel dos intelectuais “sociológicos” na França pré-revolucionária é Robert DARNTON: *Boémia Literária e Revolução — o Submundo das Letras no Antigo Regime*, tr., reimp., São Paulo, 1989.

<sup>151</sup>S. RIALS: *ibid.*, 29, dá um excelente exemplo revelador do descrédito do regime absolutista: em 1784 a fina flor da Corte aplaude as tiradas mais corrosivas contra a monarquia, em *Mariage de Figaro*, de Beaumarchais, sem, acrescenta Rials, “estar aliás forçosamente pronta para disso tirar as consequências...”. A este exemplo poder-se-iam acrescentar outros, tais como a profusa difusão, a partir de certo momento, de folhetos e libelos (frequentemente escandalosos, onde se unem política e pornografia). Rials ilustra muito bem o progressivo descrédito da monarquia, visível em acontecimentos (como, por exemplo, a morte do delfim, em Junho de 1789, que, de forma inclusivamente algo insólita, não suscitara já qualquer luto nos órgãos de poder) e em manifestações como as intrigas políticas nos centros de decisão, bem como incertezas e contradições psicológicas do monarca, mas, simultaneamente, fala da desorientação das elites, visível nas ambivalências com que os seus diversos sectores se iam manifestando.

<sup>152</sup>São já clássicos e indispensáveis J. HABERMAS: *Historia y Crítica de la Opinión Pública — La Transformación Estructural de la Vida Pública*, tr., Barcelona, 1981, aqui 53 ss., 65 ss., 69 ss.; e Reinhart KOSELLECK: *Le Règne de la Critique*, tr., Paris, 1979, 43 ss. Importa referir ainda outra obra que, no entanto, não pudemos compulsar: R. SENNETT: *The Fall of Public Man*, New York, 1974.

---

da efectiva diversidade e, por outro, na despersonalização da sociabilidade. Estamos no momento em que a modernidade institui com clareza a distinção entre a razão e o desejo, ou seja, entre o domínio do Estado, por um lado, e o domínio privado das necessidades, por outro, com a finalidade de instituir a neutralidade imparcial no âmbito público. De facto, o que sucede é o afastamento de tudo quanto se pode associar à particularidade. Um aspecto importante que é necessário apontar é o de o espaço público criado nesta altura ter estabelecido, para além do aparecimento de uma imprensa de opinião, uma rede de lugares (como os cafés) onde a discussão política era pública, sem contar com os teatros e salões literários onde participavam mulheres aristocratas e burguesas, que logo a seguir começou a desaparecer. À vida que alguns historiadores têm qualificado de rude, mas divertida, do século XVIII, sucede uma sociedade “republicana” preocupada com um universalismo moral e político obrigado a exprimir pontos de vista completamente exteriores aos interesses privados, num movimento de homogeneização política, cultural, linguística, que acabou por se tornar extensivo ao corpo, ao sexo e às mulheres. O público “esclarecido” apenas pode exprimir uma razão que nada tenha a ver com as paixões, porquanto a sua função é encontrar o interesse geral. Há, assim, uma dicotomia entre o *citoyen*, igual a todos os outros, que apenas intervém na formação da “vontade geral”, e o indivíduo afadigado na gestão utilitarista dos seus negócios. É verdade que a Ilustração criou as suas cerimónias e festas com uma função de renovação das afinidades<sup>153</sup>, mas a verdade é que o pensamento burguês, mais ou menos liberal, continuou na senda de uma vida pública exclusivamente voltada para os interesses gerais da comunidade, persistindo na ideia de que as necessidades subjectivas seriam satisfeitas mediante a troca no âmbito da sociedade civil. É perfeitamente modelar a concepção

---

<sup>153</sup>Cf., a este respeito, Bronislaw BACZKO: *Lumières de l'Utopie*, Paris, 1978, 235 ss.

hegeliana segundo a qual o indivíduo não é, enquanto participante na esfera pública, pessoa, mas, tão-somente, um sujeito político que tem de exprimir a sua vontade para fins “universais” no Estado, por seu turno servido pela classe “universal” dos burocratas. O facto é que este espaço público era muito selectivo, acabando o *Staatsbürger* por, além de não ser criança, não poder ser mulher, nem analfabeto e ser proprietário. A razão universal passou, pois, a reflectir, não tanto o livre curso das opiniões, mas um modelo de racionalidade que tinha de excluir aqueles que com ele se não conformassem, afastando-os do espaço público. É assim que, ao menos em parte, se compreende a convergência entre a abertura política típica do liberalismo e o crescente puritanismo da sociedade ocidental durante todo o século XIX. O espaço privado não podia, como é evidente, divergir muito relativamente à unidade universal da esfera pública, e, por isso, a organização familiar acabou por ter de impor aos seus membros algo diferente dos “sonhos” burgueses do século XVIII — a família como espaço de afectividade e igualdade—, a saber: limitações à procriação fora do casamento, à sexualidade das mulheres (guardiãs da “pureza” sempre ameaçada pelos homens), à sexualidade em geral<sup>154</sup>, bem como uma concepção geral de que a razão e o trabalho representam a masculinidade, enquanto o desejo e o espaço doméstico revestem a feminilidade. Trata-se, portanto, de um universalismo que remeteu o espaço íntimo para os limbos de um campo “bio-cultural”. É por isso que, como o demonstra Lionel Trilling<sup>155</sup>, a sociedade moderna, sobretudo a partir do século XVIII, estabelece uma distinção entre sinceridade e autenticidade. Este Autor faz nascer o “cristal” da sinceridade moderna num verso de Hamlet, onde Polonius, no meio de conselhos inúteis e al-

---

<sup>154</sup>São importantes, sobre este tópico, a *História da Sexualidade* de Foucault, e as diversas obras de Erich Frömm dedicadas à desintegração da afectividade na civilização ocidental.

<sup>155</sup>Cf. L. TRILLING: *Sincérité et Authenticité*, tr., Paris, 1994, que seguimos.

---



---

go senis, diz “(...) sê fiel a ti mesmo/e seguir-se-á, como a noite ao dia,/que não poderás trair homem algum”<sup>156</sup>. Todavia, a diferença é que a sinceridade não implica, forçosamente, autenticidade, na medida em que a primeira implica uma representação de si face ao público —ser honesto, leal, verdadeiro— que exige cada um se apresente como um ser sincero, que desempenhe o seu papel de ser verdadeiramente tal como pretende que a sociedade o veja, e isso pode não ser igual a autenticidade. Esta é incomensuravelmente mais exigente, pois implica “um movimento de queda através de todas as superestruturas culturais, em direcção a um ponto determinado onde todo o movimento se conclui e recomeça”<sup>157</sup>. Ora, a partir do século XVI produziu-se, segundo Trilling (que refere uma ideia de Frances Yates), uma mutação qualitativa fundamental no psiquismo do homem moderno, que aponta para a sua “urbanização”, para a sua entrada no mundo “real” da sociedade e da política, sendo esse conjunto de factos paralelo ao aparecimento da franqueza como nova palavra de ordem, desde a teologia protestante até à vida na corte —“Quando os teólogos calvinistas falavam sem subterfúgios ao príncipe soberano, eles retiravam a sua autoridade moral e intelectual da sua relação com o Verbo divino, mas também da sua consciência de que a multidão soberana —o povo—, à qual se dirigia o seu discurso sobre a sociedade, estava pronta para receber esse mesmo Verbo sem dissimulação”<sup>158</sup>. Começa a sentir-se, a partir deste século, uma grande necessidade de expor a pessoa em autobiografias, e, já no século XVIII, as *Confissões* de Jean-Jacques foram uma autêntica demonstração de autoridade do seu Autor em matéria de franqueza e de crítica social, pois, independentemente do que possa sentir-se pelo homem aí descrito,

---

<sup>156</sup> *Apud* L. TRILLING: *ibid.*, 17.

<sup>157</sup> *ID.*: *ibid.*, 27.

<sup>158</sup> *ID.*: *ibid.*, 39.

---

---

“ele está lá, ele é homem e sofre”. Só agora é que o homem é mesmo indivíduo, tem consciência do seu espaço interior. A modernidade socializou, por assim dizer, a sinceridade, cuja grande obra emblemática é, de acordo com Trilling, *Le Neveu de Rameau*, de Diderot, onde vê uma segunda intenção para além do juízo hostil sobre a sociedade: com efeito, o “poder de sedução (...) explica-se mais pela sua intenção segunda, aquela que sugere que o julgamento moral não é último”<sup>159</sup>. Já Rousseau não recua perante a auto-humilhação em nome da total transparência, reconhecendo a sua alma atormentada, e louva a fraternidade dos cidadãos genebrinos em razão da sua convivialidade próxima, negando qualquer utilidade à criação (sugerida por D’Alembert) de um teatro, pois este iria falsificar a simplicidade e a rectidão moral dos indivíduos. Esta negatividade tem na sua base, não um específico puritanismo, mas a ideia de que o teatro deforma o homem. Uma ideia que Rousseau colocava na galeria daquelas que lutam pela autonomia humana, em virtude de lutar pela autenticidade, e por estar convencido de que —sendo a autenticidade um problema moral— era necessário “prestar atenção à voz da Natureza em nós”<sup>160</sup>, *i.e.*, ao “sentimento da existência”, ao contacto do eu com a sua face mais autêntica. E já vemos aqui a autenticidade a desempenhar o seu papel político —negado e vencido pela interpretação kantiana da autonomia moral—, porque desenvolvida paralelamente à noção que Rousseau tinha de uma liberdade “autodeterminada” (como diz Charles Taylor<sup>161</sup>), uma liberdade que existe quando o eu decide interiormente, decide por si, e que, em virtude da alquímica *volonté générale*, acaba por ser a mesmíssima —e perigosíssima— liberdade dos outros. Todavia, enquanto a ideia de liberdade fez o seu curso hegel-marxiano,

---

<sup>159</sup>ID.: *ibid.*, 49.

<sup>160</sup>C. TAYLOR: *Le Malaise de la Modernité*, tr., Paris, 1992, 35.

<sup>161</sup>Cf. ID.: *ibid.*, 36 s.

---

---

e também organicista, já a da autenticidade voltou-se sobretudo para a particularidade romântica, conferindo densidade moral ao modo de cada um ser, excluindo as determinações exteriores sobre o eu, efectivando, tão-somente, a originalidade de cada um.

De qualquer modo, a “institucionalização” de uma esfera pública racional e restrita levou ao afastamento da pessoa na exacta medida em que relevou o papel do indivíduo. Hannah Arendt<sup>162</sup> dá-nos uma apreciação justa do momento ao falar da crueldade na política, relacionando-a com a questão da autenticidade, ao dizer-nos que “por mais profundamente sincera que uma motivação possa ser, uma vez exibida e exposta aos olhos do público, torna-se objecto de suspeita mais do que de penetração”, devido a uma “triste lógica” do coração humano. E essa inclinação tem efeitos políticos importantes precisamente quando o coração — que, como se sabe, possui um lado negro em luta consigo mesmo — passa à categoria de virtude política. Mesmo para o eu, sustenta Arendt, não existe a nudez do coração. Daí que a suspeita grasse relativamente a tudo e a todos. Assim, Robespierre, que fazia da virtude uma filosofia pública, nunca estava certo da autenticidade da imagem que tinha da sua própria autenticidade, pois a “verdade” da autenticidade de um Rousseau é que, em contrapartida, vive com uma *âme déchirée*, e essa é uma “verdade que não pode prevalecer fora da vida da alma e dentro do domínio dos assuntos humanos”<sup>163</sup>. Porque quando prevalece o transporte dos conflitos da *âme déchirée* para o domínio político — e tal foi, segundo Arendt, o caso de Robespierre e seus epígonos —, eles “tornam-se assassinos por serem insolúveis”; transformam-se, passando de sinceridade a meras aparências, porquanto o acto nunca pode revelar, em si, a “motivação mais íntima do agente”; pior: fazem germinar a hipocrisia, e mesmo os esfor-

---

<sup>162</sup>Cf. H. ARENDT: *Sobre a Revolução*, tr., Lisboa, 1971, 94 ss.

<sup>163</sup>ID.: *ibid.*, 96.

---

---

ços no sentido de trazer tudo à luz do dia acabam por não passar de teatro, e teatro ruidoso<sup>164</sup>, que foge, por assim dizer, de novo para a escuridão, em virtude das suas incertezas —“é infelizmente na essência destas coisas que todo o esforço para tornar o bem manifesto termina com o aparecimento do crime e da criminalidade na cena política”, pois “no domínio dos assuntos humanos, ser e parecer são de facto uma e a mesma coisa”<sup>165</sup>. Pode, por conseguinte, sustentar-se que a agudização do espaço público subjugado por uma ideia voltada para uma liberdade fundada na razão moral, kantiana mesmo sem sabê-lo, excluindo por completo a autenticidade pessoal, trouxe uma maior espessura e ambiguidade à Ilustração. Com uma ponta de escuridão. Porque, simultaneamente, aumenta a vigilância sobre o eu à medida que a sociedade burguesa se consolida. Não se trata, portanto, de uma convergência entre o público e o privado, mas de um crescimento separado. Assim, a sociedade vitoriana acaba por, com a sua moral rigorista, partir do princípio de que “o indivíduo que aceite o que uma rubrica do catecismo anglicano chama ‘o seu lugar e os seus deveres’ está seguro de que tem uma personalidade íntegra”<sup>166</sup>, o que significa que o eu “genuíno” nada tem a ver consigo mesmo, mas tudo a ver com os outros, com a aparência que tem de evidenciar para que os outros julguem o eu completamente sólido e íntegro. Todavia, era inevitável que esta ansiedade psicossociológica se reflectisse na sociedade em geral, e, por isso, passa a assistir-se a uma orquestração completa das aparências: existem cadeiras para as mais diversas funções, as cores (escuras para as elites, garridas para as classes baixas) transformam-se em imperativos categóricos que praticamente ajuízam da moral de cada um, inventam-se aparelhos para debelar o onanismo, etc. Ao

---

<sup>164</sup>Cf. a descrição e a apreciação de TRILLING: *op. cit.*, 92-93, sobre a celeberrima festa do Ente Supremo, que ocorreu em 8 de Junho de 1794, presidida por Robespierre.

<sup>165</sup>ID.: *ibid.*, 97.

<sup>166</sup>ID.: *ibid.*, 140.

---

de cada um, inventam-se aparelhos para debelar o onanismo, etc. Ao contrário do homem ilustrado, que se divertia, meio sincero, mas abertamente disfarçado quando se impunha, o homem da primeira revolução industrial cultiva a interioridade ao ponto de a socializar e a passar para as convenções sob formas estereotipadas, logo, evacuando efectivamente o sentimento e dando vivas à passividade. Razão incapaz de criticar o seu destino, território onde “os homens pagam o acréscimo do seu poder tornando-se estranhos relativamente àquilo sobre que o exercem”<sup>167</sup>, como vieram a suspeitar, mais tarde, Adorno e Horkheimer.



O pessimismo ilustrado corresponde a uma atitude prática que trouxe ao movimento da Ilustração “o sentido da realidade definitiva do corpo”, a “permanência e universalidade da natureza humana”, o fundamento do amor social no “amor próprio”<sup>168</sup>. Daí o pessimismo não corresponder a um qualquer específico niilismo se entendermos este como o reconhecimento da impotência do homem na sua fuga ao perpétuo nada, e contra o qual se tecem “as verdades e as instituições”<sup>169</sup>.

---

<sup>167</sup>T. W. ADORNO & M. HORKHEIMER: *La Dialectique de la Raison*, tr., Paris, 1974, 27.

<sup>168</sup>SAVATER: *El Pesimismo...*, cit., 128.

<sup>169</sup>ID.: *ibid.*, 119. Nestes termos, SAVATER discorda que o pessimismo tenha algo a ver com a tese, defendida por E. SEVERINO, segundo a qual o pensamento ocidental se define na sua essência por um niilismo representado pela hipóstase helénica do nada “mais obscuro que qualquer treva, mais exangue que qualquer palidez, mais diáfano que qualquer transparência, mais indigente que toda a pobreza” (*Apud* ID.: *ibid.*). Contra esta loucura niilista, levantar-se-ia a não-loucura da eternidade.

O cumprimento integral do movimento ilustrado será, assim, levado a cabo por Nietzsche que, para além do pessimismo teológico schopenhauereano, “chama transvaloração dos valores não à recusa do poder legislador da razão no seu uso prático, mas à aceitação experimental de que tal poder legislador não se funda mais do que num pressuposto teológico que já não pode confessar o seu nome”<sup>170</sup>. Perante a maldição que “pesa sobre a vida”, ou seja, sobre os seus mais profundos instintos, face à “maquinaria” que promove a mediocridade como meta e sentido da vida, o homem isolado “desespera e submete-se”. Todavia, serão os homens “que não têm necessidade de artigos de fé extremos”<sup>171</sup>, que sabem cultivar algum acaso e algum absurdo, aqueles que revelarão ser os mais fortes, porque, afinal, mais moderados. Esta “cordura empreendedora” (palavras de Savater), evidencia a recusa do fim dos tempos, um certo retorno ao modo pagão de valorar, porquanto pressupõe a continuidade entre o *bios* e a ordem social, entre o indivíduo e o corpo social que o envolve<sup>172</sup>, resistindo quer a regressões obscurantistas —sem que tal signifique a promoção do progresso—, quer a perdições contidas em promessas de salvação pelo terror ou pela guerra<sup>173</sup>.

Contudo, a afirmação nietzscheana é de algum modo mais que o pessimismo “calmo” ilustrado. A centelha pagã não pode, como igualmente observa Savater, esquecer que se encontra justaposta ao anelo to-

---

<sup>170</sup>ID: *Ética...*, *cit.*, 203. Neste sentido, discordamos da afirmação do A., segundo a qual Nietzsche é sistematicamente mal interpretado por “alguns recuperadores da Ilustração passada por água benta, como Habermas” (ID.: *El Pesimismo...*, *cit.*, 124). Cf. nota 14 *supra*.

<sup>171</sup>NIETZSCHE *apud* SAVATER: *Ética...*, *cit.*, 206.

<sup>172</sup>Daí SAVATER: *ibid.*, 208, escrever que a máxima ameaça niilista provém da “realização totalitária de um paganismo fervoroso e *redentor*. O nazismo e o estalinismo são híbridos desapiedados que carecem ao mesmo tempo do equilíbrio legislador dos pagãos e da caridade cristã”.

<sup>173</sup>Cf. ID.: *ibid.*

---

talizador do cristianismo. Ou, para usarmos o inevitável pensamento heideggeriano, que, na época final da metafísica, esta se transmuta no seu contrário, tornando-se a ordem totalmente realizada de um certo mundo, onde nada se pode distinguir da actividade concreta de organização do ente. Na verdade, a “maldição sobre a vida” reinante, traduzida no império da técnica, não só se encontra conexa com a essência da modernidade enquanto Nova Idade (*Neuzeit*) —determinada pela redução da verdade a certeza que se autocertifica—, mas também é o tempo em que sobreabundam os processos pelos quais o homem se encontra continuamente em busca de novos pontos de “autocertificação”, *i.e.*, processos mediante os quais a vontade de poder se autocertifica, afinal, das suas “fontes” por um domínio absoluto da razão calculadora<sup>174</sup>. Dizer que nos encontramos na época do *Weltbild* quer dizer que o movimento do mundo é garantido pela permanente auto-superação das *Weltanschauungen* e pelo seu conflito, já que o domínio da terra constitui o programa da época. Por isso, o triunfo do sujeito é necessariamente acompanhado pela exaltação da objectividade do objecto. Para Heidegger, não se escapa a um mundo simultaneamente do indivíduo, do objecto e do anoni-

---

<sup>174</sup>Cf. M. HEIDEGGER: *Essais et Conférences*, tr., Paris [1958], 1980, 93; ID.: *Chemins qui ne Mènent nulle Part*, tr., Paris [1962], 1980, 119 ss. Assim, o A. fala, por ex., do Reno usado como fonte de energia, dizendo: “A fim de ver e de medir, mesmo que de longe, o elemento monstruoso que aqui domina, detenhamo-nos um instante sobre a oposição que surge entre [...] ‘o Reno’, emparedado na central de *energia*, e ‘o Reno’, título dessa obra de *arte* que é um hino de Hölderlin” (*Essais...*, 22). Seria errado, evidentemente, pressupor no A. uma qualquer espécie de anti-tecnicismo primário. Com efeito, a Heidegger o que importa, antes de mais, é *examinar* os pressupostos ontológicos do projecto moderno de domínio da natureza. Daí que análises como as de J.-M. AUZIAS: *Clefs pour la Technique*, Paris, 1966, 172 ss., ao falar da irracional redução da técnica ao simples papel instrumental —levada a cabo por uma corrente filosófica “atecnológica onde se reencontram o rio Jaspers, o rio Heidegger, o rio Sartre”, além de Gabriel Marcel (que o A. examina)—, sejam simplistas, porquanto considera que estes pensadores caem no contrasenso de “acusar a técnica do que ela não criou e de esquecer muito simplesmente [...] *quem* são os homens, *quais* são os interesses [...] que simultaneamente desfiguram o homem e a técnica” (*op. cit.*, 179-180).



mato pela superação simplesmente estética, mas, antes, pelo pensar a miséria do tempo presente até ao fim<sup>175</sup>, porque, no fundo, repetindo o seu uso célebre das palavras de Hölderlin, “onde se encontra o perigo, também cresce o que salva”<sup>176</sup>.

Com efeito, as visões instrumental e antropológica da técnica são solidárias entre si, porquanto a sua exactidão na percepção de alguns fenómenos nada tem a ver com a verdade da técnica<sup>177</sup>. Pelo contrário, constroem o ser humano a colocar-se numa relação de exactidão relativamente à técnica<sup>178</sup>. Nomeadamente pelo excessivamente restrito conceito moderno de causalidade que, vendo-a somente pela dimensão da causa eficiente, esquece o seu sentido originário (*Verschulden*) no sentido de “responder por”, “desvelar”, “deixar vir à presença” (*Ver-an-lassen*)<sup>179</sup> — em suma: esquece que a essência da técnica não é algo de técnico. A me-

---

<sup>175</sup>ID.: *Chemins...*, 123 ss.

<sup>176</sup>Apud ID.: *Essais...*, 38. O poema *Patmos* começa precisamente assim: “Perto está,/E difícil de prender, o Deus./Mas onde há perigo, cresce/Também o que salva. [...]” (HÖLDERLIN: *Poemas*, *cit.*, 407).

<sup>177</sup>Cf. B. ROMANO: *Tecnica e Giustizia nel Pensiero di Martin Heidegger*, Milano, 1969, 28 ss.; J. BEAUFRET: *Dialogue avec Heidegger. 2— Philosophie Moderne*, Paris, 1973, esp. 143 ss.; K. AXELOS: *Introdução ao Pensamento Futuro*, tr., Rio de Janeiro, 1969, *passim*, *maxime* 69 ss.; S. COTTA: *O Desafio Tecnológico*, tr., Coimbra, 1972; V. MATOS [E SÁ]: *A Dimensão Técnica do Homem*, Lisboa, 1966 (sep. de *O Tempo e o Modo*, n.º 34/35); M. RENAUD: *A Essência da Técnica segundo Heidegger*, in *Revista Portuguesa de Filosofia*, XLV, 3, 1989, 349 ss.; J. ENES: *Linguagem e Ser*, Lisboa, 1983, esp. 25 ss. e 125 ss.; K.-H. VOLKMANN-SCHLUCK: *Introducción al Pensamiento Filosófico*, tr., Madrid, 1967, 82 ss.; R. GUILÉAD: *Être et Liberté. Une Étude sur le Dernier Heidegger*, Louvain/Paris, 1965; L. FERRY: *Philosophie Politique. 1—Le droit: la nouvelle querelle des anciens et des modernes*, Paris, 1984, 7 ss.; L. FERRY & A. RENAUD: *Heidegger e os Modernos*, tr., Lisboa, 1989, 69 ss.; V. NEMÉSIO: *Era do Átomo/Crise do Homem*, Lisboa, 1976; J.-M. AUZIAS: *op. cit.*; C. PARIS: *Mundo Técnico y Existencia Auténtica*, Madrid, 1973.

<sup>178</sup>Como diz J. ENES (*op. cit.*, 32): “Assim, se estabelece um estatuto existencial que assigna a cada homem uma tarefa a cumprir.”

<sup>179</sup>HEIDEGGER: *Essais...*, *cit.*, 15-16.

---



---

tafísica fundou uma era interpretando de certa maneira o ente e adoptando uma determinada acepção da verdade<sup>180</sup>. Heidegger enuncia as manifestações mais importantes dos Tempos Modernos: (i) a ciência e (ii) a técnica enquanto “transformação autónoma da prática”, cuja essência é idêntica à da metafísica moderna; (iii) a entrada da arte no horizonte da Estética, passando a arte “por uma expressão da vida humana”; (iv) a cultura como “realização dos valores supremos pelo cuidado consagrado aos mais altos bens do homem”, passando a pertencer à “natureza da civilização enquanto cultura cultivar-se ela mesma por seu turno e tornar-se assim uma política dos problemas culturais”; (v) o despojamento dos deuses (*Entgötterung*), i.e., não um “grosseiro ateísmo”, mas o duplo processo pelo qual, “de um lado, a concepção geral do mundo (*Weltbild*) cristianiza-se, na medida em que o fundamento do mundo é posto como infinito, como incondicionado, como absoluto, e, do outro, o cristianismo transforma o seu ideal de vida numa visão do mundo (a visão cristã do mundo), e assim adapta-se ao gosto dos tempos. O despojamento dos deuses é o afastamento relativamente a Deus e aos deuses”. Tal como é impensável alguém dizer que a poesia de Shakespeare representa um progresso relativamente à de Ésquilo<sup>181</sup>, também não poderá sustentar-se que a ciência moderna é mais exacta do que a grega. O que sucede é que “a experiência exploradora moderna é não apenas uma observação mais rigorosa, mais precisa e mais vasta quanto ao grau e à extensão da observação, mas ela é o procedimento —essencialmente diferente quanto ao seu género— da confirmação da lei no quadro e ao serviço de um projecto exacto da natureza”<sup>182</sup>. Daí o pensador sustentar que o carácter de exploração organizada (*Der Betrieb*) da investigação torna necessário o

---

<sup>180</sup>HEIDEGGER: *Chemins...*, *cit.*, 99 ss.

<sup>181</sup>ID.: *ibid.*, 101.

<sup>182</sup>ID.: *ibid.*, 108. Cf. B. ROMANO: *op. cit.*, 64 ss.

---

---

carácter institucional. Tal desenvolvimento em “rede” representa bem “a *Sicherstellung* do primado do procedimento sobre o ente (Natureza e História) que, na investigação, se torna então objectivo”<sup>183</sup>. O sábio desaparece, substituído pelo investigador, que “delibera nas sessões e se informa nos congressos”, retirado “no anonimato oficial de todo o trabalho de utilidade geral”, residindo o “verdadeiro sistema das ciências na síntese do procedimento com a atitude a tomar quanto à objectivação do ente, resultando sempre esta síntese da planificação do ente visado”<sup>184</sup>. A ciência moderna torna-se investigação quando apenas o que se torna objecto passa a ser reconhecido como ente<sup>185</sup>, e isso para maior certeza da representação dessa objectivação. Pode dizer-se, pois, que pertence à essência da ciência moderna um modo preciso de colocar o homem face às coisas, sendo desvalorizada qualquer outra forma que não caiba na perspectiva da “experimentação organizada”. O advento do reino do subjectivismo e do individualismo inicia-se com a “interpretação do ente e da verdade iniciada por Descartes”<sup>186</sup>. Cabe a este, segundo Heidegger, o papel de mover a sua posição metafísica no âmbito de um novo começo, sem dúvida, mas sempre dentro do horizonte de uma mesma questão — “o que é o ente?”<sup>187</sup>— já implicada nas metafísicas platónica e aristotélica. Mas só a interpretação cartesiana “cria a condição de possibilidade de uma teoria do conhecimento ou de uma metafísica do conhecimento”<sup>188</sup>, que será desenvolvida pelo pensamento alemão posterior, “criando assim as condições do séc. XIX, o ainda mais obscuro de todos os séculos dos

---

<sup>183</sup>ID.: *ibid.*, 111.

<sup>184</sup>ID.: *ibid.*, 112.

<sup>185</sup>ID.: *ibid.*, 113.

<sup>186</sup>ID.: *ibid.*, 114.

<sup>187</sup>ID.: *ibid.*, 129.

<sup>188</sup>ID.: *ibid.*

---

Tempos Modernos”<sup>189</sup>. Tempos que solicitam a pergunta do Poeta. Assim, já Hölderlin pergunta “para quê Poetas em tempos de indigência?” (*dürftiger Zeit*)<sup>190</sup>, e, segundo Heidegger<sup>191</sup>, “tempos” significa aqui a idade de que nós mesmos ainda fazemos parte — “Com a vinda e o sacrifício de Cristo começou, para a experiência historial de Hölderlin, o fim do dia dos deuses”. Só que um tal afastamento não nega, no entanto, “a persistência de uma relação cristã com Deus nos indivíduos e nas igrejas. (...) significa que já nenhum deus reúne, visível e claramente, os homens e as coisas sobre si, ordenando assim, a partir de tal reunião, a história do mundo e a estada humana nessa história. Mas ainda algo de pior se anuncia na falta de um deus. Não somente os deuses e deus desapareceram, mas o esplendor da divindade se extinguiu na história do mundo”<sup>192</sup>. Tempo de angústia cada vez mais estreito, “tão estreito que já não é mesmo capaz de reter a falta de deus como falta”<sup>193</sup>.

---

<sup>189</sup>ID.: *ibid.*

<sup>190</sup>Versão de P. QUINTELA da Elegia “O Pão e o Vinho” dos *Poemas* de HÖLDERLIN *cit. supra*, 261. Parece-nos não haver distorção de sentido se dissermos igualmente “tempos de angústia”. Vale a pena transcrever, também na versão do Prof. Paulo Quintela, a passagem pertinente: “(...) Mas, amigo!, viemos tarde de mais. Decerto vivem os deuses,/Mas lá em cima, noutra mundo, por sobre as nossas cabeças./ Infundamente ali agem e pouco parece importar-lhes/Se nós vivemos ou não, tanto os Divinos nos poupam./Pois nem sempre consegue um vaso fraco prendê-los,/Só de tempo a tempo o homem suporta plenitude divina./E a vida é depois sonhar com eles. Mas o desvairo/Ajuda como o sono, e a aflição e a noite dão forças/Até que heróis bastantes tenham crescido no berço de bronze,/Corações, como outrora, semelhantes aos deuses em força./ Trovejantes vêm eles então. Entretanto às vezes melhor me parece/Dormir do que viver assim sem companheiros, ter/De esperar assim; e o que fazer e dizer entretanto/Não sei; e para quê Poetas em tempos de indigência?/Mas eles são, dizes tu, como os santos sacerdotes do deus do vinho,/Que iam de terra em terra em noite sagrada. (...)” (*op. cit.*, 260-261).

<sup>191</sup>HEIDEGGER: *Chemins...*, *cit.*, 323 ss.

<sup>192</sup>ID.: *ibid.*, 323-324.

<sup>193</sup>ID.: *ibid.*, 324.

Tempo de “extremo olvido do ser”, cuja indigência um poeta como Rilke experimentou e assumiu. Com efeito, para Heidegger —embora se confesse não preparado para uma “interpretação global” da poesia de Rilke, pois “a região de desenvolvimento de um diálogo entre a poesia e o pensamento apenas pode ser iluminada, tocada e pensada por uma postura lenta e paciente”, além de que seria necessário ser suficientemente “forte para fazer entrar a essência íntima” da poesia e do pensamento em “extremo desacordo, para fundar assim a concórdia do seu acordo”<sup>194</sup>— o poeta salienta “o ser do homem relativamente ao ser dos simples ‘seres’ “ mediante uma comparação no igual para “tornar visível a sua diferença”. O Mesmo, a parte essencial, é a natureza no sentido de “ser do ente”; mas para Rilke a natureza não o é por oposição à história: “nesta palavra natureza, empregue por Rilke, ressoa ainda, na sua novidade, o eco da palavra φύσις”.<sup>195</sup> A natureza, a vida, “designam aqui o ser no sentido do ente integral”. A natureza é “subsolo”, o que há de mais secreto, “na medida em que ela é a parte essencial do ente que nós mesmos somos”. Ora, o homem, porque em face dos objectos, não se encontra na posição de abandono que propicia a “abertura” (*die Offenheit*) que não limita porque em si mesma liberta de todo o limite. O homem está, diz Rilke, perante o mundo por causa do desenvolvimento singular da nossa consciência. Assim, o poeta não quer denominar por *das Offene* “o céu, o ar e o espaço, pois esses também são, para o contemplante (...), ‘objecto’ e, conseqüentemente, *opaques* e fechados. O animal, a flor, há que admiti-lo, são tudo isso sem disso dar conta, e têm assim perante eles e acima deles essa liberdade de uma abertura indescritível, liberdade que apenas possui, talvez, os seus equivalentes (aliás, momentâneos) nos primeiros instantes do amor, quando um ser humano descobre no outro a

---

<sup>194</sup>ID.: *ibid.*, 332.

<sup>195</sup>ID.: *ibid.*, 335.

---

sua própria imensidade (...)”<sup>196</sup>. Deste modo, enquanto a planta e o animal se encontram “implicados na rede da percepção pura”, já o humano, com a “intensificação” da consciência, se exclui do mundo. Por isso, pode o poeta dizer: “Nós nunca temos, nem num só dia,/o puro espaço diante de nós para onde se abrem/infinitamente as flores”<sup>197</sup>. Sob o “cone de sombra de uma metafísica nietzscheana um pouco temperada”<sup>198</sup>, Rilke vê o homem como encarando o mundo enquanto objectivo: “o homem produz para si mesmo a natureza”, criando nela o que lhe faz falta, manipulando o que o incomoda, expondo “as coisas lá onde as avalia para compra e consumo”<sup>199</sup>. O “aberto” torna-se objecto, a vontade transforma-se numa “imposição deliberada da objectivação” —a vontade é o ser do ente.

O desvelamento, que foi *poiesis* —quer enquanto *physis*, quer enquanto *tékhnē*<sup>200</sup>—, era entendido não como meio para atingir certo fim,

<sup>196</sup> *Apud* ID.: *ibid.*, 343.

<sup>197</sup> RILKE: *As Elegias de Duíno*, 8.ª ed. bilingue, tr. Maria Teresa Dias Furtado, Lisboa, 1993, 77.

<sup>198</sup> HEIDEGGER: *Chemins...*, *cit.*, 344.

<sup>199</sup> ID.: *ibid.*, 346.

<sup>200</sup> Que compreendia em si não apenas a produção artesanal, mas ainda “o campo da arte entendida como posição em função da verdade do Ser” (B. ROMANO: *op. cit.*, 35). Sobre a *tékhnē* cf. F. E. PETERS: *op. cit.*, 224 ss., onde se destaca que o termo entra no discurso filosófico na *República* e no *Protágoras* de Platão com o sentido de “habilidade no fazer”, um sentido pouco especializado. Com Aristóteles a *tékhnē* surge como “característica (*hexis*) mais dirigida à produção (*poietike*) do que à acção (*praktike*). Emerge da experiência (*empeiria*) de casos individuais e passa da experiência à *tékhnē* quando as experiências individuais são generalizadas (...) num conhecimento de causas: o homem experimentado sabe como mas não porquê (...). Assim, é um tipo de conhecimento e pode ser ensinado (...)” (F. E. PETERS: *ibid.*, 225 s.), distinguindo-a o seu elemento racional do acaso (*tyche*). V. DE MAGALHÃES-VILHENA: *Progresso Técnico e “Blocagem” Social na Cidade Antiga*, tr., Lisboa, 1966, 12 ss., acentua que o termo τεχνή “não se deixa circunscrever pela nossa palavra ‘técnica’. A τεχνή diz mais: (...) é parir, produzir, criar, mas é também artifício, astúcia, engenhosidade, habilidade nas obras do espírito (...) um método para acrescentar pelo conhecimento ao mesmo passo teórico e prático (...) o poder do homem”, designando “ao mesmo tempo as

mas como *aletheia* (*Wahrheit*)<sup>201</sup>. A *tékhnē* correspondia a um saber que guiava a conduta, como saber que conduz a uma elaboração, mas que, conjuntamente com a *praxis*, se realizava no campo da *physis*, não sendo esta produzida mediante um saber previamente elaborado, antes procedendo de si mesma. Para o pensamento moderno o conhecimento traduz-se em saber como pode uma coisa ser produzida, conhecendo, então, que ela existe. A *tékhnē* transmite, assim, algo do seu carácter ao conhecimento da natureza enquanto “conhecimento da produção, submetida a leis, das coisas naturais”<sup>202</sup>. A técnica é, deste modo, prevalecente no tríptico teoria/*tékhnē*/*praxis*, não enquanto *tékhnē*, obviamente, mas enquanto conhecimento racional das leis que regem as causas da produção. Na essência da natureza passou a imperar, pois, a vontade, já que tudo passou a ser uma possibilidade da vontade humana. Mais: passou a existir uma “dominação essencial da vontade sobre a natureza, porque a vontade governa e dirige a produção da própria natureza, *i.e.*, a sua forma essencial de ser, e é, por isso mesmo, o último e determinante operar da natureza”<sup>203</sup>, constituindo tal domínio a “verdadeira *praxis*”, e, desse modo, cunho específico da natureza humana.

---

técnicas industriais, as técnicas intelectuais e as técnicas corporais”, sendo, assim, simultaneamente, “ocupação que exige, antes de tudo, conhecimentos práticos. Mas por ser igualmente artifício, engenhosidade, invenção, é também conhecimento racional do que é exacto e justo”. Assim, a extensão do domínio “técnico” é, entre os gregos, e segundo o A., bastante considerável, abrangendo “a) técnicas de aquisição, de produção (agrícolas e industriais) e de consumo; b) técnicas militares, entre as quais a poliorcética; c) técnicas do corpo, ou somáticas; d) técnicas intelectuais e artísticas; e, finalmente, e) técnicas de regulação social”.

<sup>201</sup>Por isso, diz Heidegger que *tékhnē* não “significa nem trabalho artesanal, nem trabalho artístico, nem sobretudo trabalho técnico, no sentido moderno. *Tékhnē* nunca significa qualquer género de realização prática” (HEIDEGGER: *Chemins...*, *cit.*, 65-66).

<sup>202</sup>VOLKMANN-SCHLUCK: *op. cit.*, 89.

<sup>203</sup>ID.: *ibid.*, 97.

---

Ao contrário do que se passa na Cidade Antiga, o homem “mecânico”, “cartesiano”, prefigura a perfeição que a obra ostentará. Para nos apercebermos bem das diferenças, e da natureza da *tékhnē*, é necessário referir a análise de Jean-Pierre Vernant<sup>204</sup>. Com efeito, este Autor mostra-nos qual foi a evolução do pensamento “técnico” nos gregos, começando exactamente por destacar como começa, entre os sécs. VII e V a.C., o termo τέχνη por se aplicar tanto ao saber-fazer dos *demiourgoi* como à tecelagem feminina, e, ainda, aos sortilégios de um Proteu. Com efeito, da imprescindível habilidade na metalurgia aos sortilégios mágicos tudo é *métis*. Nem podia deixar de ser assim, porquanto foi já largamente examinada<sup>205</sup>, por exemplo, a cumplicidade existente entre a “ciência” do xamã e a origem mística dos cristais de quartzo —as “pedras de luz”— com que ele se guarnece. Conta Eliade que desde tempos remotos se conferiu valor religioso a meteoritos<sup>206</sup>, de onde a passagem de todo o complexo simbólico e mágico-religioso para a idade dos metais — podendo falar-se mesmo da precedência do símbolo sobre a utilidade—, sucedendo à “sacralidade celeste” a “sacralidade telúrica”, ligada ao triunfo do ferro sobre o cobre e o bronze, tornando-se o ferreiro “o principal agente de difusão de mitologias, ritos e mistérios metalúrgicos”<sup>207</sup>. O fer-

---

<sup>204</sup>Cf. J.-P. VERNANT: *Remarques sur les Formes et les Limites de la Pensée Technique chez les Grecs*, em ID.: *Mythe et Pensée chez les Grecs. Etudes de Psychologie Historique*, II, 4.º tirage, Paris, 1980, 44 ss.

<sup>205</sup>Seguimos neste ponto M. ELIADE: *Ferreiros e Alquimistas*, tr., Rio de Janeiro, 1979.

<sup>206</sup>ELIADE: *ibid.*, 18 ss., dá alguns interessantes exemplos: o *palládion* de Tróia, reconhecido como estátua da deusa Atena, o meteorito de Pessinonte, na Frígia, adorado como imagem de Cibele, a *Ka'aba* de Meca. Diz-nos ainda este A. que “quando Cortez perguntou aos chefes aztecas de onde tiravam as suas facas —eles lhe apontaram o céu”. Importante ainda a referência de a palavra suméria AN.BAR, o mais remoto vocábulo que designa o ferro, ser constituída pelos sinais pictográficos “céu” e “fogo”, sendo traduzida por “metal celeste”.

<sup>207</sup>ID.: *ibid.*, 22.

---

reiro é o “senhor do fogo”, é, como no-lo diz Eliade, o demiurgo que descobre como trabalhar mais depressa que a Natureza e produzir algo diferente. É o grande interventor no processo cósmico, manifestando uma força que obviamente não pode ser deste mundo, e força “ardente”<sup>208</sup> que permite encontrar um denominador comum entre xamãs, ferreiros, oleiros, heróis e reis —os “senhores do fogo”, precisamente. Esta mesma ideia encontra-se, aliás, em Yeats, que demonstra a persistência, na mitologia irlandesa, da importância do ferreiro enquanto divindade —Goibnui é o deus dos ferreiros— que trabalha tanto a pedra como o metal<sup>209</sup>. A começar por S. Patrício (377-460), que evangelizou a Irlanda, quando pregou contra os encantamentos dos ferreiros. Assim, diz-nos que os principais ofícios sempre estiveram relacionados com a magia, sendo o do ferreiro particularmente associado a um muito forte poder mágico: “se um ferreiro virasse a bigorna de pernas para o ar e dissesse palavras maldosas, poderia causar-lhe gravíssimo dano”, diz um habitante de Kiltartan; “se houver um sétimo ferreiro na sucessão de sete gerações, terá o poder de fazer muitas coisas estranhas”, acrescenta um homem de Burren Hills; “o sétimo ferreiro de uma família pode fazer o que lhe der na gana”, sustenta uma mulher de Coole; “os ferreiros têm poder, e se puderdes retirar

---

<sup>208</sup>ID.: *ibid.*, 62 ss., dá inúmeros exemplos desta capacidade de transcendência da natureza humana, tais como o de, em alguns povos arcaicos, existir o mito de as Mulheres Ancestrais possuírem originariamente o fogo nos seus órgãos genitais, o que segundo o A., reflecte uma antiga ideologia matriarcal, ou o da capacidade de os xamãs tocarem o fogo, resistirem ao frio, tudo indicando poderes que conferem “o acesso a certo estado extático ou (...) a um estado não-condicionado de perfeita liberdade espiritual”. Eliade examina e descreve um extenso conjunto de mitos, originários do Ártico, da Sibéria, do Pamir, etc., onde é perceptível a importância da função mágico-religiosa da transformação metalúrgica. De resto, nota ainda ELIADE: *ibid.*, 81, que a ferração foi, pelo menos até tempos recentes, na Escandinávia e no norte da Alemanha, não só um rito iniciático de ingresso nas sociedades secretas de homens (*Männerbünde*), mas também um rito de casamento.

<sup>209</sup>Cf. W. B. YEATS: *As Tribos de Danu. Escritos sobre a Tradição e a Mitologia Irlandesa*, tr., s.l., 1995, *passim*, mas vd., *v.g.*, 158, 166, 199.



a aguadilha de uma forja, com ela podereis curar seja o que for”, afirma outro homem. Os exemplos sucedem-se todos no sentido de conferir ao homem que trabalha o ferro poderes excepcionais, que advêm do contacto com o ferro —grande dissuasor dos sortilégios: “muitas histórias se contam de pessoas encantadas e criaturas que assumem a sua verdadeira forma quando lhes apontamos uma arma e as miramos pela linha do cano”, relata Yeats. Os ferreiros adquirem, em suma, as propriedades do ferro. Por isso, a τέχνη está implicada com a *métis* enquanto inteligência prática que se encontra também presente nas receitas mágicas. O pensamento clássico fala, por exemplo, da astúcia dos animais que povoam o mar, cuja vitória na luta pela sobrevivência apenas se adquire pela *métis* que, por sua vez, usa *tékhne*: “Pela *tékhne* (...) os polvos confundem-se com a rocha sobre a qual se estendem”<sup>210</sup>. Proteu, para escapar a uma emboscada, usa a sua *dolíe tékhne*, e transforma-se sucessivamente em leão, dragão, pantera, porco gigante, água corrente, árvore, o que demonstra um simultâneo poder de metamorfose e um conhecimento de todos os abismos<sup>211</sup>. Quando, na *Odisseia*, Hefestos, avisado pelo Sol de que sua esposa lhe é infiel no leito conjugal, se precipita para a sua forja e fabrica cadeias inquebráveis que dispõe em volta do leito e no tecto — “como uma teia de aranha, tão ligeira, tão delicada que o próprio olhar de um deus não teria podido vislumbrá-la”<sup>212</sup>—, a fim de surpreender os dois amantes —Afrodite e Ares—, estes acabarão por não poder escapar em virtude de cadeias forjadas pelo seu saber (*tékhne*) e pela sua alta prudência (*polúphron*). Os outros deuses, convidados a testemunhar o acontecimento, admiram o trabalho de Hefestos, as suas *tékhnai*, i.e., a ar-

---

<sup>210</sup>Cf. M. DETIENNE & J.-P. VERNANT: *Les Ruses de l'Intelligence —la Métis des Grecs*, Paris, 1978, 35.

<sup>211</sup>ID. & ID.: *ibid.*, 111.

<sup>212</sup>ID. & ID.: *ibid.*, 268.

---

madilha que montou e as cadeias que fabricou. Ora, Hefestos é, como afirma Eliade<sup>213</sup>, um caso único na religião e mitologia gregas (embora de origem não grega), porque foi gerado por Hera sem união amorosa, destaca-se das outras divindades pela sua fealdade e deformidades físicas, em virtude de ter sido lançado por Zeus (ou por sua mãe Hera, de acordo com outra versão) do alto do Olimpo<sup>214</sup>. Tendo caído sobre a ilha de Lemnos, foi recolhido por duas Nereidas (Tétis e Eurínome) e aprende, numa gruta no meio do oceano, durante nove anos, a ser ferreiro e arte-são. Como conta Burkert<sup>215</sup>, há notícias de uma grande festa de purificação na ilha de Lemnos, “que culminava quando era acesa uma nova chama que era distribuída pelos artífices”. Os seus trabalhos são, simultaneamente, arte e prodígios mágicos, desde colares a peças complexas e autómatos —trípodes sobre rodas que rolam automaticamente, mulheres-autómato de ouro, um escudo onde se vê a imagem do mundo humano cercado das estrelas celestes—, evidenciando a sua vocação de divindade apta para exercer uma poderosa força mágico-religiosa de governo, comando, força. Um deus que compartilha o poder divino com os “segredos do ofício” de artesãos tais como os ferreiros e com o domínio do fogo igualmente na posse de xamãs e mágicos. O poder de Hefestos encontra-se em nítida conexão com o sentido mítico-político do ofício de ferreiro desde a Idade do Bronze e, como nota Burkert, pode falar-se mesmo num “reinado dos ferreiros” na tradição hitita, tal como entre os frígios a Grande Deusa tem a ver com o ofício de ferreiro. O “artesanato” que Hefestos representa apresenta em Atenas (embora não noutras cida-

---

<sup>213</sup>Cf. M. ELIADE: *História das Crenças e das Ideias Religiosas*, I— *Da Idade da Pedra aos Mistérios de Elênsis*, tomo 2, tr., Rio de Janeiro, 1978, 97 ss. Para a situação de Hefestos na concepção da divindade nos poemas homéricos, cf. M. H. DA ROCHA PEREIRA: *Estudos de História da Cultura Clássica. I—Cultura Grega*, 7.ª ed., Lisboa, 107 ss.

<sup>214</sup>De acordo com ELIADE: *ibid.*, trata-se de uma prova iniciática de tipo xamânico.

<sup>215</sup>Sobre todo este tema, cf. W. BURKERT: *op. cit.*, 328 ss.

des helénicas) um significado especial: tem direito a um sacrifício na festa das fratrias; uma festa dos ferreiros —*Chalkeia*— faz parte do calendário; Hefestos tem direito a um templo monumental; o seu nome pode substituir a palavra “fogo”; acrescenta ainda Burkert que a sua epifania era uma —ainda hoje existente— chama de gás natural perto de Olimpo, na costa sul da Ásia Menor. Mesmo os seus defeitos físicos são indícios de poderes especiais<sup>216</sup>. E até os momentos burlescos e as gargalhadas que provoca (e que se lêem na *Odisseia* e na *Ilíada*) acabam por demonstrar uma extraordinária capacidade de autodistanciamento do próprio deus, que desse modo resolve situações delicadas. Os deuses ferreiros Cabiros<sup>217</sup> de Samotrácia (cujo culto se situa em Lemnos —antes e depois da conquista ateniense no séc. VI— e Tebas) adensam, nas religiões dos Mistérios, esta problemática. O valor religioso e cultural do “segredo” incluía, nos “Mistérios”, todas as invenções (técnicas, artes, metalurgia, etc.), na medida em que se pensava que só os iniciados saberiam garantir o êxito do que estivesse a ser realizado. As técnicas estavam repletas de um sentido sagrado. Daí os Cabiros serem, simultaneamente, confraria secreta e guilda de trabalhadores dos metais. O mito faz deles filhos e netos de Hefestos, encontrando-se associados ao burlesco alcoólico. Segun-

---

<sup>216</sup>M. ELIADE: *Ferreiros e Alquimistas*, cit., 81-82, conta que o Deus-Ferreiro chama-se, na mitologia japonesa, “a divindade zarolha do Céu”, e que as divindades com defeitos físicos —inseparáveis, frequentemente, das *Männerbünde*— se relacionam com a ideia de “mistério” que rodeava “estrangeiros”, “homens das montanhas”, “anões subterrâneos”, todos em regra temíveis metalúrgicos, abrangendo ainda essa fama as próprias fadas. Esta ideia de povos baixos, habitando as profundezas da terra e dedicados ao trabalho metalúrgico é visível noutras partes (como entre os dogons). Acrescenta Eliade que nas “sociedades de homens” guerreiras europeias e orientais é muito frequente o ferreiro (e, por extensão, o ferrador) ter lugar especial nos seus rituais iniciáticos. Foi com o cristianismo que o domínio do fogo passou a ser considerada actividade diabólica, surgindo o demónio em muitas imagens a cuspir fogo —“talvez tenhamos aqui a última transformação mitológica da imagem arquetípica do ‘Senhor do Fogo’”.

<sup>217</sup>Cf. BURKERT: *ibid.*, 536 ss.

---

do Burkert, estão, por detrás do mito, festas de artesãos, especialmente ferreiros. Também em Tebas —onde as iniciações denunciam igualmente a presença de associações de ferreiros— as dedicações votivas do santuário são dedicadas a um Cabiro representado por um Dioniso “barbudo refastelado a beber”; os vasos que provêm do santuário mostram ilustrações de caricaturas grotescas, com pigmeus de rostos distorcidos, barrigas proeminentes e órgãos genitais bamboleantes, num processo que contraria a normatividade socialmente instituída e aponta para um retorno ao “princípio”; num dado momento da iniciação, os iniciados passam a usar anéis de ferro. Todas estas tradições foram conhecidas pelos gregos e por eles incorporadas<sup>218</sup>.

\*  
\*\*

Tem, pois, razão Vernant quando afirma que, aos olhos do grego antigo, a obra em vista da qual ele trabalha é uma forma de algum modo pré-existente e que o ultrapassa. É esta concepção que explica a não passagem, na Grécia clássica, de uma técnica inconsciente de si mesma a uma tecnologia propriamente dita. É certo que os sofistas “teorizaram”, se assim se pode dizer, a *tékhnē* humana no sentido do eficaz, já que não se preocuparam com o problema da acção com vista a valores, mas, tão-somente, com vista a meios. Mas nem por isso ultrapassaram o sistema tecnológico prévio, prevalecendo uma “técnica de simples adaptação às coisas”<sup>219</sup>. Técnica de simples *organon*, “olha-se o fogo cozer no forno como o camponês olha o trigo crescer”. Ora, isto é tanto mais surpreendente quanto parecia existir um adequado aparato conceptual no sentido de um pensamento técnico. As invenções produzidas pelos construtores de máquinas (μηχανοποιοί) não tiveram efeitos na mentalidade pré-

<sup>218</sup>BURKERT: *ibid.*, 539, conta que o próprio Heródoto foi iniciado.

<sup>219</sup>VERNANT: *Mythe et Pensée...*, *cit.*, 46. Deste A., e salvo indicação contrária, são as próximas citações.

---

mecânica. Vernant conta que lá onde são usadas com fins utilitários, as máquinas são “concebidas sob forma de instrumentos multiplicando a força humana”; quando utilizam outras fontes de energia, e desenvolvem movimento próprio, são obras que “se situam, conforme toda uma tradição de objectos maravilhosos, à margem do domínio propriamente técnico”. São *thaumata*, bizarros objectos que suscitam espanto e prazer do homem transformado em espectador.

Para além dos limites decorrentes de uma sociedade escravagista, Vernant insiste na existência de um pensamento cuja ordem de representação não partilha os pressupostos do pensamento técnico cartesiano, que transforma a ciência em ciência aplicada, ou seja, um “pensamento técnico artificialista, mecânico, experimental, solidário da ciência”. O pensamento técnico grego pressupõe, antes, essências imutáveis, não se preocupando com a consideração da eficácia prática, no sentido da demonstração aplicada. Trata-se de uma *ἐμπειρία* que não é pensamento experimental, mas “saber prático obtido por tacteamentos”. A disjunção entre teoria e prática pode, portanto, suceder naturalmente, inviabilizando a eficácia do cálculo teórico, mas a verdade é que se trata de dois planos assumidos como distintos. Assim se compreende, pois, que a mecânica aristotélica seja lógica e dialéctica, definindo-se mesmo num sentido próximo da astúcia, do expediente, que salva da *aporia* face a uma força natural superior. E esta vitória da “*tékhne* sobre a *physis*” acontece como se fosse um debate sofista, onde um fraco argumento pode, mediante certos procedimentos, triunfar sobre um argumento forte. Deste modo, a capacidade de a mecânica fazer triunfar o mais pequeno sobre o maior, surge como sendo um fenómeno estranho (*ἄτοπον*), e os instrumentos que o realizam têm de possuir algo de extraordinário e espantoso

---

(θαυμάσιον)<sup>220</sup>. A teoria vai dilucidar o mistério tudo fazendo derivar da natureza do círculo —que é, segundo Aristóteles, por natureza ambíguo, é mesmo uma realidade contraditória, porquanto os pontos situados nas duas extremidades do seu diâmetro se movem com o mesmo movimento em direcções opostas, sendo a um tempo côncavo e convexo, móvel e imóvel— e aqui se vê, nota Vernant, a coincidência paradigmática entre a argumentação dialéctica e a acção sobre a natureza. O pensamento grego vai conceber a “acção sobre a natureza nas mesmas formas e sobre o modelo da acção sobre os homens”, onde a *dynamis* da palavra dá o triunfo no *agôn* judiciário. Assim se explica igualmente que Arquimedes, após inventar máquinas balísticas, nunca tenha teorizado sobre elas. A *empeiria* encontra-se, por conseguinte, perante forças de algum modo obscuras e mal conhecidas, e o “engenheiro” —o *mechanopoiios*— está mais próximo do mágico que usa largamente a *métis*, na medida em que não teoriza, nem se limita ao exercício prático cego. Vernant refere Plutarco que viu nas máquinas de guerra inventadas por Arquimedes — onde “o engenheiro, semelhante à *psyche* do monstro, animava todos os movimentos”— o fruto de um saber menos humano que demoníaco. A reflexão técnica não se emancipa porque permanece prisioneira de um

---

<sup>220</sup>Não devemos esquecer aqui uma interpretação que Helder GODINHO: *O Mito e o Estilo*, Lisboa, 1982, esp. 7-52 —na senda do pensamento de Gilbert Durand— faz do espanto. Admitindo que o humano “se joga entre uma Ordem que permanece e um decurso que flúi”, mas que flúi com referência à Ordem, o Autor sustenta que indivíduos e sociedades são profundamente atingidos pelo espanto do belo e/ou do facto horrível, que no fundo nos falam “da presença da Ordem e da relação com ela”, na “presença de um *para-lá* do decurso, muitas vezes misterioso no seu conteúdo e sempre misterioso no simples facto de se nos apresentar com um sentido que excede o imediato”. Encontramo-nos, assim, perante a presença de um “excesso de sentido que nos escapa”, mas que nos dá um sentimento de pertença ao Todo. A própria estética acaba por ser a “*vivência* de uma ordem intuída para além do objecto que a cataliza”. Daí o Autor reivindicar que —gerando-se todo o conhecimento a partir deste espanto que liga vida e Ordem, através desse pano de fundo que é a Grande Ordem cósmica— se construa uma nova concepção do mundo “que ponha a estética no seu centro”.

estado intermédio onde se confronta com o pensamento lógico e a arte do taumaturgo. O demiurgo, recordemos, tem o poder de conferir às suas obras a marca do extraordinário. No fundo, e como o demonstra Castoriadis<sup>221</sup>, a *tékhne* “procede sempre a partir do que já lá está, ela é reunião, ajustamento recíproco, transformação apropriada dos materiais”, sendo os deuses os seus primeiros detentores, construindo — transformando, juntando, misturando— o mundo a partir de elementos díspares com o seu saber. Todavia, quando o demiurgo perde tal poder, a partir da idade clássica, nem por isso ele passa para o artesão, que continua a limitar-se a observar uma insondável tradição<sup>222</sup>, submetendo-se à ocasião, ao momento em que o curso das coisas exterior ao indivíduo exige que este aí insira a sua vontade, ao *kairos*, ocupando uma posição subalterna na Cidade. A forma pré-ordena a acção. A astúcia passa para o sofista e para o “engenheiro”, constituindo a *praxis* do primeiro algo muito diferente, apontando para o domínio sobre o outro pela palavra. O homem continua, apesar de tudo, mais pequeno que a sua tarefa.



**E**ncontramos na literatura portuguesa duas vívidas tentativas de “descrição” da *tékhne*. Uma delas é da autoria do escritor e estadista Manuel Teixeira-Gomes (1860-1941). Foi já notado pela

<sup>221</sup>Cf. C. CASTORIADIS: *Les Carrefours du Labyrinthe*, 2.<sup>e</sup> tirage rev., Paris, 1978, 222ss.

<sup>222</sup>Cf. ORTEGA Y GASSET: *Meditação da Técnica*, tr., Rio de Janeiro, 1963, 79 ss.

crítica o misto de sensualidade e helenismo patentes na sua obra<sup>223</sup>. De *Agosto Azul*<sup>224</sup>, podemos retirar vários textos que o comprovam, mas em “Uma copejada de atum”<sup>225</sup> é bastante evidente a perspectiva da acção humana enquanto modo de deixar surgir algo como presente, e não enquanto manipuladora de propriedades mecânicas ou outras das coisas para as fazer agir sobre outras coisas<sup>226</sup>. Já no início do seu exílio, Teixeira-Gomes escreve de Tunes a João de Barros, em 24 de Dezembro de 1926, recordando a costa do Algarve e o mar da sua terra como um antigo amor que nunca esmoreceu nem o desiludiu, “antes ampliado e sublimado pela separação e pela ausência”, amor cujas profundezas sondou, em cujas encapeladas ondas rolou, descrevendo expressamente uma copejada de atum. Mas descrevendo exactamente o quê? Acima de tudo um saber que não pretende desembocar num “produto”. Diz-nos o Autor que daquela vez o atum “era muito, acudira bem ao ‘atalho’, e entrara no copo, onde esperaria a madrugada seguinte para ser pescado”, sublinhando em parágrafo autónomo a expressão “onde esperaria”. Nota a ansiedade dos pescadores, impotentes face à natureza que, obedecendo ao seu ciclo (o período de pesca não ultrapassa um mês, além de que a “boa monção de águas claras” é rara) e às suas contingências (a possível

---

<sup>223</sup>Cf. por todos A. J. SARAIVA & O. LOPES: *História da Literatura Portuguesa*, 11.<sup>a</sup> ed. actualizada, Porto, 1979, 1025 s.; e D. MOURÃO-FERREIRA: *Sob o Mesmo Tecto. Estudos sobre Autores de Língua Portuguesa*, Lisboa, 1989, 35 ss.

<sup>224</sup>M. TEIXEIRA-GOMES: *Obras Completas de M. Teixeira-Gomes — Agosto Azul*, 4.<sup>a</sup> ed., pref. Urbano Tavares Rodrigues, notas de U. Tavares Rodrigues, H. Carvalhão Buescu & V. Wladimiro Ferreira, Venda Nova, 1986.

<sup>225</sup>ID.: *Agosto Azul*, 123 ss..

<sup>226</sup>Uma boa descrição da evolução e dos problemas enfrentados pelo maquinismo na sua lógica “interna” encontramos-la em K. MARX: *Le Capital*, I, tr., Paris, 1969, 271 ss. (c. XV).

---



presença, na armação, do ruaz<sup>227</sup> implicará a destruição dos artefactos construídos para a copejada), pode frustrar os seus propósitos, as suas necessidades e o seu saber. E, de seguida, descreve como se realiza a captura do atum: “A copejada faz-se levantando uma rede móvel chamada ‘céu’, que está no fundo do copo, e vai lentamente trazendo o peixe à superfície da água, onde ele é apanhado pela gente da companhia debruçada sobre as barcas, e tendo preso no pulso direito, por uma corda, um pequeno arpão móvel. O peixe corre em círculo à roda das barcas, e, quando lhes passa ao alcance, o pescador mete-lhe o arpão e puxa-o para dentro da barca, onde ele entra e cai pelo seu próprio impulso, desprendendo-se do arpão automaticamente, apenas transpõe a borda da lancha. Uma criança de dez anos pode, assim, pescar peixes de dez arrobas<sup>228</sup>. A partir daí, Teixeira-Gomes passa a desenhar um grande quadro onde, para além da riqueza literária, de que não podemos aqui cuidar, acompanhamos uma espécie de tensão entre a natureza e o encantamento produzido por uma prática que traz a coisa à presença. Assim se compreende o início da pesca ao alvorecer<sup>229</sup>, o ultimar dos preparativos<sup>230</sup>, o silêncio — “inesperado e sempre admirável na gente do mar, e

---

<sup>227</sup>Transcrevemos, numa nota que julgamos não completamente fora do contexto, o que TEIXEIRA-GOMES: *ibid.*, 127, diz do ruaz: “(...) é um monstro da forma do tubarão, com oito metros e mais de comprimento. Este monstro, porém, não ataca o homem, e eu tive disso a prova, porque uma vez, nadando longe da costa, alguns vi e por eles fui visto, sem me fazerem mal; eu é que não sei como escapei do susto!”

<sup>228</sup>ID.: *ibid.*, 128.

<sup>229</sup>ID.: *ibid.*: “(...) a Lua não empalidecera ainda de todo e apenas a nascente dois fios de carmim, tenuíssimos, assinalavam, no céu polido e esverdeado, o ponto por onde ia surgir o Sol.”

<sup>230</sup>ID.: *ibid.*, 128 s.: “(...) ensebando os cabos, experimentando as roldanas, e reforçando as pulseiras dos arpões.” De notar como o Autor coloca fora desta faina uma outra: “À volta da armação aglomerava-se grande número de lanchas de carga, vindas, durante a noite, dos portos vizinhos, onde o telégrafo levara aviso da grande copejada em perspectiva. Essas lanchas, pela ordem da sua chegada, destinavam-se a carregar o peixe que se pescasse,

---

sobretudo em algarvios de tão falaruca fama. (...) para não espantar o peixe, como a superstição aconselha”—, e o processo de levantar a armação: primeiro, o episódio da fuga da sardinha à voracidade do atum, e logo ali apanhada e consumida sem especiais preparos; depois, a chegada à superfície dos primeiros atuns, mais difíceis de capturar<sup>231</sup>. Finalmente, “entre borbulhões de espuma”, surge uma enorme massa de peixe, em sucessivas camadas, numa densidade tal que os pescadores pescam quase à toa: “O sangue e a água, misturados, soltavam-se aos cachões, envolvendo os peixes em línguas de púrpura cristalina, e ao centro da rede faziam remoinho, abrindo um poço fundo e largo, por cujas paredes transparentes giravam, desvairados, os grandes bichos cintilantes”<sup>232</sup>. À medida que os homens capturam o peixe, enquanto se levanta a armação, o Autor espanta-se com a colossal carnificina, com o cenário “nunca igualado, nem aproximado pela fantasia do mais asiático dos imperadores romanos”. E não por acaso o quadro é fechado com uma cena de mitologia: um pescador “atarracado, embezerrado, e arruivado”, “com um tronco de coiraza grega”, de “formidável musculatura”, atira-se à água e some-se entre os peixes para, logo a seguir, surgir montado num “enorme atum, que, para desembaraçar da estranha carga, entrou a correr vertiginosamente, saltando sobre o outro peixe que lhe impedia a passagem, ou mergulhando subitamente, para reaparecer alguns metros mais longe, sempre com o tritão às costas, agarrado com a mão esquerda a uma das alhetas, agitando a outra mão no ar, e dando gritos de triunfo. O rapaz estava transfigurado; resplandecia de audácia e mocidade, entre as gran-

---

para o conduzir à lota de Vila Real de Santo António, o grande mercado de atum, concorrido de italianos e espanhóis.”

<sup>231</sup>ID.: *ibid.*, 130: “Mas é que os primeiros atuns que apareciam, tendo ainda campo avonde para nadar, fugiam das barcas, enquanto os marujos, abrindo os braços, e com grandes pancadas no costado das lanchas, os incitavam às sortes, como se fossem bois.”

<sup>232</sup>ID.: *ibid.*, 130-131.

---

des salsadas de água rubra que lhe lambiam o corpo, e luzia, ao sol, como um vivo mármore cor-de-rosa”<sup>233</sup>. Seguindo-lhe o exemplo, outros rapazes se atiram e cavalgam peixes, fechando uma pesca com mais de “treze centos” de cabeças capturadas. “O sol ardia já como fogo, e em volta da armação formara-se um círculo imenso ensanguentado, onde as lanchas, carregadas de peixe, bordejando, abriam silhagens de carmim, que se lhes reflectia nos bojos das velas pandas”<sup>234</sup>. Que o Autor tenha sentido necessidade de se purificar<sup>235</sup>, em águas limpas, “depois daquela hecatombe”, em “mergulhos fundíssimos, até onde o peso morto do corpo me podia levar”, deixando-se rebocar meio-adormecido para terra, pode ser já uma revelação psicológica de algum modo menos relevante para a economia do nosso estudo. Importa-nos aqui destacar que se os pescadores —observados de um ponto de vista externo pelo Autor e pelos proprietários da armação de atum— pensassem em “produto”, no sentido em que é pensada a captura do atum pelos actuais pesqueiros-fábrica, nada teriam encontrado da sua própria relação com o mundo — onde a *tékhne* responde à *physis* que, por sua vez, é *poiesis*—, pois é certo que, como diz Beaufret, “rodar um botão eléctrico não é uma reedição, apenas mecanicamente modificada, do que foi outrora ‘acender uma tocha na noite’”<sup>236</sup>.

A outra é dada por Wenceslau de Moraes (1854-1929). Vivendo no Japão em plena modernização da era Meiji, iniciada em 1868, o escritor não se cansa de, ao longo de toda a sua obra, sublinhar o hábito de

---

<sup>233</sup>ID.: *ibid.*, 132.

<sup>234</sup>ID.: *ibid.*, 132-133.

<sup>235</sup>Cf. U. TAVARES RODRIGUES: “Prefácio”, *cit.*, 9, no sentido de o autor narrador ter necessidade de se purificar, mergulhando, por isso, “até à exaustão, nas águas limpas e frescas do oceano (materno)”.

<sup>236</sup>J. BEAUFRET: *op. cit.*, 151.

---

convívio com a natureza presente na alma japonesa. Mais: de acentuar a ideia de uma “coimplicidade” entre homem e natureza: “Aqui, comtudo, a natureza (...) não é da natureza tropical, esplendida, selvatica, omnipotentemente magnifica; é uma natureza domesticada, que ama o homem, que se faz bella e se veste de mimosas côres, como as *musumés*, para agradar-lhe; dir-se-hia que as arvores, intimamente conscientes das atenções que os olhos lhes dispensam, teem pequeninas almas humanas, sensitivas.”<sup>237</sup> A natureza é domesticada na medida em que se domestica, se compatibiliza com o humano. Daí a paisagem surgir como uma agregação de pretextos para adoração do humano que, por sua vez, já faz parte dessa mesma paisagem: “O japonéz *vê* a paisagem pelos olhos, como nós; mas, mercê dos seus dotes sensitivos, quer também *cheiral-a*, quer também *ouvil-a*, quer também *sentil-a*; pedindo para isto a concorrência das florescencias, dos insectos, das aves, dos batrachios, da legenda, de todas as manifestações da criação e da memoria.”<sup>238</sup> Compreende-se, assim, que “o caminhar, durante longas horas e por ingremes ladeiras, até deffrontar com um agradável panorama, entra nos deveres da existência, como para nós, occidentaes, o fazer periodicas visitas ás pessoas das nossas relações.”<sup>239</sup> A emotividade deste modo gerada é, segundo o escritor, propiciadora de uma “compreensão” da natureza em termos de “vae-vem de emotividade estetica, como que de um movimento pendular do sentimento, entre a natureza e a arte; dando, como resultado ultimo, a fixação do character nacional, tal como hoje o conhecemos. A alegria peren-

---

<sup>237</sup>WENCESLAU DE MORAES: *Serões no Japão*, Lisboa, s.d. [1925], 213.

<sup>238</sup>ID.: *ibid.*, 222. Igualmente em *Ó-Yoné e Ko-Haru*, Porto, 1923, 216, o A. fala da simbiose entre o humano e a natureza dizendo muito impressivamente: “Quando Ko-Haru relanceava a paizagem, não seria então da impressão dos seus aspectos pittorescos que ella fazia provisão, para levar consigo (...) Seria bem pelo contrário, ella propria que se dava, soltando de si farrapos de alma, (...) que iam voar até à serra, poisar sobre os pinheiros, poisar sobre os carvalhos, poisar sobre todos os detalhes apraziveis (...)”.

<sup>239</sup>ID.: *Serões...*, *cit.*, 223.

---

ne das massas, o carinhoso amor pelo solo patrio, o conseqüente patriotismo, o aprazimento nas coisas simples, a sobriedade, um fundo artistico comum a toda a gente, teem, como explicação primordial, a suggestão da paisagem japoneza”<sup>240</sup> que, “immutavelmente serena, ergue-se, como uma tremenda força de integração”<sup>241</sup>, contra a ocidentalização da época do Meiji<sup>242</sup>... Em *O Culto do Chá*<sup>243</sup> o escritor abrange no culto quer o plantio, quer todas as fases subseqüentes da produção, de tal maneira e a tal ponto que se torna inextricável todo o processo. Logo na descrição da natureza aqui examinada é patente a ideia da actividade humana dentro dos mistérios ordenados pela natureza: “(...) a povoação inteira [Uji] acorda da sua modorra provinciana; desperta em esperanças, em júbilo, em actividades incansáveis, para votar-se aos cuidados da preciosa folha (...)”<sup>244</sup>. Falando dos campos de chá, fala igualmente do ambiente humano inebriado pelo quadro natural: galgando-se a ponte sobre o rio Uji, rico de tradições, “(...) entra-se no bairro das *chayas*, dos hotéis, em tal quadra povoada de fregueses galhofeiros e de gentis mulheres, as *guei-*

---

<sup>240</sup>ID.: *ibid.*, 223-224.

<sup>241</sup>ID.: *ibid.*, 224.

<sup>242</sup>De resto, o escritor (ID.: *Relance da História do Japão*, Porto, 1924) sublinha-o vigorosamente quando, descrevendo a transição para a modernidade, afirma: “O japonês de hoje é diferente do japonês de há cinquenta annos. Qual o melhor? Sem dúvida, o de há cinquenta annos. O japonês terá perdido algumas das suas qualidades, as boas principalmente; terá ganho algumas das qualidades do homem branco, as más principalmente; (...)” (ID.: *ibid.*, 203). E, relembando a integração social e política da época dos Tokugawa, descrevendo a fortíssima estratificação social e a “complicadissima machina de repressão que se fazia sentir em todos”, o A. não deixa de associar a este período o desenvolvimento do “amor pelo trabalho, o amor pelo lar, pela vida de família; accudindo aos espiritos ideias novas, docemente carinhosas” (ID.: *ibid.*, 153).

<sup>243</sup>ID.: *O Culto do Chá*, de acordo com a 2.ª ed. de 1933, com ortografia actualizada, Lisboa, 1993. Sobre a “arte” do chá no Oriente (embora não no Japão), e com óbvias implicações na problemática da *tekne*, cf. John BLOFELD: *Thé et Tao. L’Art Chinois du Thé*, tr., Paris, 1997.

<sup>244</sup>ID.: *ibid.*, 16.

---

*shas*, que cantam ou dedilham no inseparável *shamicen*, e vêm depois os campos, vastos campos de chá a sucederem-se pelos campos fora, cuidados como jardins, em longos alinhamentos de arbustos, copados, arredondados, lembrando enormes manjericos, de delicada rama de um verde-escuro bronzeado; no azul distante, alguns famosos templos se recortam<sup>245</sup>. A colheita é, tão-somente, uma das fases de um processo mágico “constituente” da própria natureza. O humano nela se inclui, indo as moças de Uji “no afã do seu mister, dispersas pelas campinas fora, como borboletas; indo de um ramo a outro ramo, de um arbusto a outro arbusto, por vezes ocultando-se entre o verde mais denso da folhagem. Os dedos róseos, miudinhos, a escorrerem de orvalho e multiplicando-se em gestos delicados, vão colhendo os rebentos tenros do chá (...); as vozes unem-se às vozes, em ritmos comoventes de velhas canções locais<sup>246</sup>. A manufactura —“onde todos trabalham, risonhos, palestrando”—, onde se escolhe, escalda, seca, grelha, enrola e empacota o chá, é radicalmente diferente da forma como no Ocidente se trata, ou reprocessa, o produto: “Não são agora as camponesas, esbeltas e trajando roupas novas, que acodem ao mister; trabalham máquinas a vapor, fumegam as chaminés e guincham engrenagens; e ocupa-se no preparo um mundo feminino inqualificável, escória das cidades, esfarrapado, piolhoso, horripilante, que a gente vê sair das fábricas à tarde como uma leva de mendigas, cheias de pó, de pústulas, de miséria. O fabrico do chá ao gosto americano consiste num segundo aquecimento em grandes fornos e na adição de vários produtos, como o pó de uma certa pedra, *soopstone*, e o azul-da-prússia.”<sup>247</sup> A “técnica” de produção de chá é, em suma, uma *arte*, por-

---

<sup>245</sup>ID.: *ibid.*, 17.

<sup>246</sup>ID.: *ibid.*, 18.

<sup>247</sup>ID.: *ibid.*, 21-22. O escritor opera, aqui, uma nítida demarcação entre “*povo*” e “*plebs*”, tal como ocorre na historiografia de Michelet, para quem o povo se degrada em plebe —após a sua promoção revolucionária com o acesso à pequena propriedade para os campo-

---

neses— por causa do crescente desaparecimento da produção artesanal em favor da maquinofactura, com a conseqüente explosão urbana e o aparecimento de multidões marginalizadas, a quem o Estado liberal não pode oferecer condições de cidadania, reservando-lhes um estatuto sub-humano. Daí a promoção de medidas contra esta nova “servidão”, promovendo o povo à cidadania, o que “significava, na retórica de então, opor ao vício (à ‘taberna’) a educação e a associação” (A. SANTOS SILVA: *Tempos Cruzados. Um Estudo Interpretativo da Cultura Popular*, Porto, 1994, 107 ss., aqui 108). K. MARX: *op. cit.*, 177 ss. e 530 ss., descreveu e analisou as condições em que se realizou este processo, a transformação da propriedade feudal em propriedade privada moderna, tendo por conseqüência a formação de multidões não apenas miseráveis, mas ainda despojadas da sua identidade. Daqui resultou, segundo Marx, uma enorme massa de “mendigos, ladrões e vagabundos” (ID.: *ibid.*, 543) que, em Inglaterra, foram desde o século XVI objecto de uma fortemente repressiva legislação contra a mendicidade. Neste contexto, é igualmente importante referir a importância do solidarismo francês do século XIX enquanto formulação teórica fundamentante de uma nova “cidadania”, porquanto, como sustenta F. EWALD: *L'État providence*, Paris, 1986, 358 ss., se trata da forma que na III República se engendra para exprimir uma “economia das obrigações sociais resolutamente liberta da religião”, uma forma de pensamento republicano superar uma certa inconsistência face ao liberalismo e ao socialismo. Partindo da noção durkheimiana de solidariedade orgânica enquanto fundamento da unidade coerente da comunidade, onde todos são indispensáveis, embora não sejam semelhantes, o solidarismo encara cada homem como um devedor, devedor quanto mais não seja da solidariedade natural que recebe ao nascer. Ora, como deverá ele pagar a sua dívida para com os predecessores? Mediante a sua solidariedade “positiva” que o Estado regulará, a fim de incentivar cada vez mais a coesão social. Com efeito, a expressão, a partir de 1848, da “fraternidade” enquanto categoria de algum modo “constitucional” —ainda que equiparada a pouco mais do que “caridade”—, passou a possuir um cunho marcadamente “positivo” —e, por isso mesmo, nitidamente não-liberal— a partir do momento em que, como afirma Ewald, a esfera das obrigações deixou de se referir exclusivamente ao respeito dos direitos de outrem —deixando as obrigações positivas no âmbito da “moral”—, passando a incluir obrigações positivas enquanto condições da própria liberdade, já que sendo impossível determinar a dívida de cada indivíduo ao todo social, passa a admitir-se à partida a mutualização dos riscos e dos custos, sendo abertos a todos o acesso às vantagens. Só que o pressuposto básico de que parte o solidarismo, para a sua formulação de uma economia das obrigações, está fundado naquilo a que Ewald chama “uma certa experiência do mal”. Um mal que ultrapassa a dimensão do indivíduo, que o principal inspirador do solidarismo, Léon BOURGEOIS (*apud* F. EWALD: *ibid.*, 360), equipara à doença contagiosa, e, numa significativa homenagem a Pasteur, define do seguinte modo: “(...) é ele [Pasteur] quem, formulando de modo decisivo a teoria microbiana, mostrou como cada um de nós depende da inteligência e da moralidade de todos os outros. É ele quem nos fez compreender como cada um dos nossos organismos individuais, pelo inumerável exército de infinitamente pequenos que encerra, parte, por assim dizer, para o assalto de todos os organismos do mundo, é ele quem, por conseguinte, nos ensinou o

quanto tudo só tem sentido desde que encarado na sua globalidade e, em consequência, do cultivo da folha ao consumo, passando pelo fabrico dos boiões e outros recipientes de faiança ou porcelana destinados à conservação do chá e do seu aroma. O autor não deixa de sublinhar que esta arte é imune à estratificação social (“toda a gente toma chá —ricos e pobres, nobres e plebeus—”<sup>248</sup>), e que faz mesmo parte da normatividade instituída: à hora das refeições, na recepção de um visitante, na troca comercial, nos templos, o chá “não constitui simplesmente uma norma rotineira, um hábito banal, tornou-se como que o símbolo da doce hospitalidade japonesa, um rito de bonomia desta gente, exercido religiosamente entre amigos, entre estranhos também, porque ao estranho, que larga à porta as sandálias, vem ao nosso lar e nos saúda, deve-se já um sorriso e a sua parte de conforto”<sup>249</sup>. Repetidos da manhã à noite —“actos da vida íntima”—, os momentos do culto do chá —propiciando o bem-estar e infiltrando no cérebro “não sei que subtil embriaguez, lúcida todavia, que nos torna mais afectivos às sensações de agrado e mais aptos às elaborações do pensamento”<sup>250</sup>— acabam, nos seus momentos mais cerimoniais (*chá-no-yu*) —onde a ortodoxia chega a impor trezentos

---

nosso mútuo dever. Provou-nos que cada um de nós poderia ser um túmulo para os outros seres vivos, e que, em consequência, constituía para nós um dever destruir estes germes mortais, quer para assegurar a nossa própria vida, quer para garantir a de todos os outros”. Aqui está a dupla vertente —científica e moral— desta nova moral positiva. Assim se constitui, como diz Ewald, uma nova perspectiva que se recusa a admitir a utopia liberal de uma ordem social “natural” —“a utopia solidarista é exactamente o inverso: a sociedade nunca será suficientemente natural; a natureza impede-a de coincidir consigo mesma; e, na impossibilidade de dela se libertar, compete à sociedade dominar e vincular aquela à única ordem que lhe convém: a ordem que se impõe a si mesma” (EWALD: *ibid.*). Sobre o solidarismo cf. ainda Nicole & André-Jean ARNAUD: *Une Doctrine de l'État tranquillisant: le Solidarisme Juridique*, in *Archives de Philosophie du Droit*, 21/1976, 131 ss.

<sup>248</sup>W. DE MORAES: *ibid.*, 23.

<sup>249</sup>ID.: *ibid.*, 25.

<sup>250</sup>ID.: *ibid.*, 29.

---



movimentos da mão—, por exigir um cenário (um pavilhão —cujo arranjo interno obedece a preceitos rigorosos, da paisagem nos quadros de parede à caligrafia das sentenças—, construído num jardim capaz de reduzir uma paisagem rústica a proporções minúsculas, mas sempre fazendo sobressair uma filosofia “de paz, de triunfo, de saudade”<sup>251</sup>) e uma linguagem aos participantes. Não é, pois, de espantar que se tenha transformado numa forma de manifestação de poder, e por isso o Autor descreve a lendária cerimónia com que, em 1585, um generalíssimo do Império, Taiko-sama (Toyotomi Hideyoshi), obsequiou a população, ocupando o recinto a área de quinze quilómetros quadrados: “O convívio com os partidários e os amigos, o desfilar do povo alegre e reverente, a verde paisagem de repouso, a solenidade hipnótica dos gestos, tudo contribuía para oferecer um curto aprazimento àquela gente, que assim ia apagando da memória os amargores sofridos, estreitando simpatias, retemperando forças para as próximas lutas”<sup>252</sup>. Quando, por fim, o Autor narra a história trágica (aliás, sua contemporânea) dos amores de O-Hana, exímia na arte do *chá-no-yu*, e Naotarô, tragédia que decorre em torno da incompatibilidade preexistente entre as respectivas famílias, conta que foram ambos os corpos encontrados a boiar no rio Uji cujas águas tão milagrosas são, diz uma velha canção local, que nelas se podem lavar todos os males do coração. Rio real que se transforma também em rio mítico, que os amantes escolhem para único ouvinte dos seus últimos segredos. Eis a *tékhnē* não apenas como modo de produção, que engloba o artesão e o artista (*poiésis* em sentido lato), mas ainda modo de descoberta, de saber, de desvelamento da *aletheia*.

---

<sup>251</sup>ID.: *ibid.*, 32.

<sup>252</sup>ID.: *ibid.*, 35-36.

---

O homem moderno entende a técnica por uma provocação (*Herausfordern*)<sup>253</sup>, pois a natureza não é um objecto face ao sujeito, mas antes é manipulada, colocada (*ge-stellt*) para que forneça algo<sup>254</sup>. É mediante o próprio homem que tal ocorre, sendo *Ges-tell* o princípio da técnica que rege o modo de desvelamento no qual esta se desenvolve. Só que se trata de uma *repræsentatio* (*Vorstellen*), i.e., de uma específica relação do eu com o objecto, na qual "(...) a coisa encontrada é levada ao eu que se representa, é apresentada de novo a este, é-lhe apresentada, colocada perante ele numa presença"<sup>255</sup>. A objectivação do ente é absoluta, tendo como fundamento o sujeito, e só enquanto objecto é. Representa-se a natureza e a história na base um pensamento

---

<sup>253</sup>Cf. HEIDEGGER: *Essais...*, *cit.*, 20: "Contudo, o desvelamento que determina a técnica moderna não se manifesta numa produção no sentido da *poiesis*. O desvelamento que determina a técnica moderna é uma pro-vocação (*Herausfordern*) pela qual a natureza fica adstrita a libertar uma energia que possa como tal ser extraída (*herausgefördert*) e acumulada. [...] A crosta terrestre desvela-se hoje como bacia hulfífera, o solo como entreposto de minerais."

<sup>254</sup>ID.: *ibid.*, 22: "O desvelamento que determina completamente a técnica moderna possui o carácter de uma interpelação (*Stellen*) no sentido de uma pro-vocação. Esta tem lugar quando a energia escondida na natureza é libertada, quando o que assim é obtido transformado, o transformado é acumulado, o acumulado por sua vez distribuído e o distribuído novamente substituído. Obter, transformar, acumular, distribuir, substituir são modos do desvelamento." Ou, como diz AXELOS: *op. cit.*, 75-76: "Todo o ente —seja uma maçã, o sorriso de uma criança ou uma máquina— é focalizado de modo técnico-científico, é estudado de maneira histórico-genética, é transformado praticamente. Todo o ente é também interpretado de forma mitológica e de acordo com a história das religiões e as ciências do espírito. Todas as suas formas de manifestação são distribuídas habilmente dentro da mitologia, da religião, da poesia e da arte. Por fim, todo o ente é considerado e tomado pela linguística, pela lógica, pela epistemologia e pela logística como palavra, conceito ou sinal enquanto a metafísica se apronta para questionar incansavelmente com os recursos do seu pensamento especulativo o ser deste ente. [...] Será que nem assim tudo está em ordem?"

<sup>255</sup>ID.: *Le Principe de Raison*, tr., Paris [1962], 1983, 79.

---

calculante<sup>256</sup>, e, deste modo, a provocação determinada pelo cálculo conduz à uniformidade que se impõe ao próprio homem. Como diz Taminiaux<sup>257</sup>, para Aristóteles os fenómenos físicos manifestavam-se do seu próprio fundo, sendo o discurso científico fidelidade à experiência no sentido de percepção das propriedades reveladas pela face mesma das coisas. Ora, continua, “sabe-se que a invenção da física moderna significou a abolição de todas estas diferenças. Do que se suspeita menos, é que semelhante abolição supunha uma mutação do conceito de verdade”<sup>258</sup>. Com efeito, passa a ser requisito de fenomenalidade que o espírito de um Eu se dê a si mesmo um pré-conhecimento, transformando-se a verdade em “conformidade que se assegura a si mesma. Verdade-certeza. (...) A coisa da natureza manifesta a partir de agora a sua verdade, é verdadeiramente fenómeno, na medida em que resulta de acordo com um projecto emanando da *mens*”<sup>259</sup>. O “‘Eu’ torna-se o sujeito insigne, relativamente ao que somente as outras coisas se determinam como tais”<sup>260</sup>.

A partir daqui —do momento em que conhecer é assenhorear-se de um poder—, poderá sustentar-se que o grande risco do nosso tempo não é o da bomba atómica—acontecimento de última hora num processo de alienação—, mas o de algo mais longínquo: “O que desde há muito ameaça o homem de morte, e não de uma morte qualquer, mas da morte da sua própria essência, é o incondicional do puro que-

---

<sup>256</sup>ID.: *Chemins...*, *cit.*, 140-141: “Representar significa aqui: a partir de si, pôr alguma coisa à sua vista, assegurando-se dela, confirmando e garantindo o assim fixado. Este garantir, este confirmar, é necessário que seja um calcular, pois somente a calculabilidade garante uma certeza antecipada e constante do *repräsentandum*, [...] A representação é objectivação investigante e possessiva.”

<sup>257</sup>J. TAMINIAUX: *Recoupements*, Bruxelles, 1982, 118 ss., esp. 125 ss.

<sup>258</sup>ID.: *ibid.*, 126.

<sup>259</sup>ID.: *ibid.*

<sup>260</sup>HEIDEGGER *apud* TAMINIAUX: *ibid.*, 127.

---

rer, no sentido da auto-imposição deliberada em tudo e contra tudo. O que ameaça o homem no seu ser, é essa opinião que se tem em demasiada conta, e segundo a qual basta decompor, transformar, acumular e dirigir pacificamente as energias naturais para que o homem torne a condição humana suportável para todos e, de uma maneira geral, 'feliz'. Mas a paz deste 'pacificamente' mais não é do que a febre não agitada do frenesim da auto-imposição unicamente orientada sobre si mesma"<sup>261</sup>. Nestes termos, se, afinal, o "desvelamento provocan-

---

<sup>261</sup>HEIDEGGER: *Chemins...*, *cit.*, 353-354. Ocorre-nos neste ponto lembrar HERMANN HESSE: *O Jogo das Contas de Vidro. Ensaio de biografia do Magister Ludi José Servo, acrescentada de suas obras póstumas*, [1943] 8.<sup>a</sup> ed., tr., Rio de Janeiro, s.d., 6 ss., que coloca nas palavras de um historiador imaginário, Plinius Coldecabras, uma descrição de "A época folhetinesca" que antecedeu a instituição do "Jogo de Avelórios" em Castália (País da Castidade), no ano de 2200, onde uma elite se dedica à música e à astronomia, e a uma actividade puramente lúdica e intelectual num universo imóvel. Depois de afirmar que a evolução da vida espiritual europeia foi, desde a Idade Média, determinada por duas tendências — "a de libertar o pensamento da crença em qualquer influência autoritária, o que significa a luta da razão, que se sentia soberana e emancipada", e "a procura oculta, mas apaixonada, de legitimar a sua própria liberdade, a procura de uma autoridade nova, com base na própria razão, e adequada a esta"— o Autor evoca o *Zeitgeist* dessa era folhetinesca: "Conforme parece, os 'folhetins' eram produzidos aos milhões, [...] sendo o nutrimento principal do leitor ansioso de instruir-se. Esses 'folhetins' falavam a respeito de milhares de assuntos eruditos, ou melhor, 'cavaqueavam' sobre eles e, conforme parece, os mais inteligentes folhetinistas consideravam com ironia o seu próprio trabalho [...] Havia épocas em que era apreciadíssimo o questionário feito a personalidades conhecidas, sobre assuntos do dia, ao qual Coldecabras dedicou um capítulo especial, e em que, por exemplo, químicos ou virtuosos de piano opinavam sobre política, ou actores apreciados, dançarinos, atletas, aviadores e até mesmo poetas se expressavam sobre as vantagens ou inconvenientes da vida de solteiro, sobre as prováveis causas das crises financeiras, etc. [...] Naquela época milhares e milhares de pessoas, que na maioria se entregavam a trabalhos pesados e tinham uma vida difícil, ficavam nas suas horas livres curvadas sobre quadrados e cruzes compostos de letras, enchendo os espaços vazios, de acordo com certas regras. [...] Essas pessoas aprendiam com empenho a guiar automóvel, a jogar difíceis jogos de cartas, e dedicavam-se sonhadamente a decifrar palavras cruzadas —porque se encontravam diante da morte, do medo, da dor e da fome, quase sem defesa; da igreja não tinham mais o conforto, e do espírito não recebiam mais o conselho. Os mesmos que liam tantos artigos e ouviam tantas conferências, não se outorgavam tempo nem esforços para se tornarem fortes contra o medo, para combaterem o pavor da morte, e viviam a tremer descrendo do futuro. [...] A insegurança e contrafacção da vida espiritual daquela

te” coloca a natureza num plano ininteligível relativamente ao desvelamento da *tékhnē* grega, é porque o homem é ele mesmo precedido pelo desvelamento. A interpelação provocante permite uma radical ulterior disponibilidade do provocar. O modo como está presente tudo o que é encontrado pelo desvelamento provocante adquire o *status* de *Bestand*, de reserva sempre reutilizável, não no simples sentido de objecto em si (*Gegenstand*), mas precisamente no de condição do que é encontrado pelo desvelamento que provoca<sup>262</sup>. Só porque o homem está pro-vocado a libertar as energias da natureza tem lugar o desvelamento solicitante, logo, ele faz parte desse *Bestand* —“e de uma maneira ainda mais original que a natureza”, como o comprova o “modo como se fala correntemente de material humano, do efectivo de doentes de uma clínica”, tal como a transformação da madeira em papel corresponde à solicitação dos jornais e revistas que, “por sua vez, interpelam a opinião pública, para que esta absorva as coisas impressas,

---

época, a qual em muitos sentidos demonstrava possuir energia e grandeza, é por nós, homens de hoje, explicada como um sintoma do horror que se apossou do espírito ao encontrar-se, no final de uma época de aparentes vitórias e prosperidade, diante do nada: uma enorme pobreza material, um período de tempestades políticas e bélicas, e uma desconfiança de si próprio brotada com ímpeto das trevas, de um dia para outro, uma desconfiança da sua própria força e dignidade, e até mesmo da sua própria existência. [...] de modo que naqueles tempos, à medida que as exigências e a produtividade do espírito baixavam a um nível modestíssimo, apossava-se dos intelectuais terrível incerteza e desespero. É que se acabara de descobrir (descoberta já pressentida desde Nietzsche, aqui e acolá) que a juventude e o período criador da nossa cultura pertenciam ao passado, que a decrepitude e o ocaso haviam surgido, e em razão dessa descoberta pressentida por todos, e por muitos formulada sem rebuços, se esclareciam muitos sinais inquietantes dos tempos: a mecanização insulsa da vida, a profunda queda da moral, a falta de crença dos povos, a falta de veracidade da arte.”

<sup>262</sup>HEIDEGGER: *Essais...*, *cit.*, 23: “Mas um avião comercial, colocado na sua pista de partida, é, contudo, um objecto! Certamente. Podemos representar-nos assim este aparelho. Mas então ele oculta o que é e o modo como é. [...] ele não se desvela como *Bestand* senão na medida em que se encontra solicitado para assegurar a possibilidade de um transporte. Para tal é necessário que ele seja solicitável, *i.e.*, pronto para descolar, e que o seja em toda a sua construção, em cada uma das suas partes.”

---

a fim que ela mesma possa ser solicitada a uma formação de opinião de que se recebeu a encomenda”<sup>263</sup>.



A queda no domínio do inautêntico e do medo, no mero querer incondicionado, na transformação do homem em animal calculante, em funcionário da técnica<sup>264</sup>, no *Arbeitswelt* funcional, representa igualmente uma tendência globalmente dessacralizadora, mas, sobretudo, levanta a possibilidade de o homem deixar de poder reconhecer, por assim dizer, tudo quanto se encontre fora da unicidade determinada pelo dispositivo que o pro-voca (*Gestell*)<sup>265</sup>. Poderíamos radicalizar a ideia falando de um “sistema instantâneo de deportação”, para usarmos expressão de P. Virilio<sup>266</sup>. Com isso aludimos à consequência da *superexposição* em que se traduz a *ilusão proxémica* na Cidade de hoje. Com efeito, a aparência de uma *Cidade sem portas* é correlativa da substituição não só da “estética da aparição de uma *imagem estável*”, mas também da “estética do desaparecimento

---

<sup>263</sup>ID.: *ibid.*, 24. Cf. M. RENAUD: *op. cit.*, 360: “[...] podemos dizer que, até agora, a técnica moderna é abordada mediante o binómio verbal de *provocar e encomendar*.”

<sup>264</sup>Cf. B. ROMANO: *op. cit.*, 54 ss.

<sup>265</sup>*Gestell* designa, assim, um determinado tipo de desvelamento onde as coisas emergem como o que é colocado perante o homem para ficar à sua disposição. Neste sentido, concordamos com G. VATTIMO: *O Fim da Modernidade*, tr., Lisboa, 1987, 136, quando fala de “imposição”. Perfilhamos, contudo, a tese de D. JANICAUD: *La Puissance du Rationnel*, Paris, 1985, 265 ss., que diz apresentar a tradução de *Gestell* como “dispositivo” a vantagem de “articular, ao menos implicitamente, o projecto reflexivo com a organização técnica”, pois é inegável a importância, no destino moderno, da exigência de se “entrar no dispositivo geral de encomenda-stock, produção-consumo” (JANICAUD: *ibid.*, 271).

<sup>266</sup>P. VIRILIO: *O Espaço Crítico*, tr., Rio de Janeiro, 1993, 12.

---

de uma *imagem instável*”, por uma transmutação das representações baseada, pois, não em formas e volumes materialmente duráveis, mas, antes, em “imagens cuja única duração é a da persistência retiniana”<sup>267</sup>. Trata-se do fim da dicotomia público/privado (e do tempo que passa), substituída pela deriva num “éter electrónico desprovido de dimensões espaciais, mas inscrito na temporalidade única de uma difusão instantânea” (o tempo que se *expõe*)<sup>268</sup>. Daqui decorrem duas consequências: (i) a transparência das aparências, que permite a iluminação da “luz de uma tecnologia que favorece uma espécie de desdobramento da personalidade do tempo”<sup>269</sup>, uma *telepresença*, de onde colocar-se em questão a “característica *estereoscópica* não somente do relevo das aparências e da terceira dimensão espacial, mas sobretudo da quarta dimensão, o relevo temporal gerado desta vez pelo desdobramento entre as proximidades espacial e temporal, o relevo de um mundo a partir de agora superexposto à amplificação electro-óptica da sua profundidade de campo”<sup>270</sup>; como sublinha o A., poderemos encontrarmo-nos na iminência da produção de um desdobramento da personalidade, no sentido da “criação técnica de um dos mitos mais antigos: o mito do duplo, de um duplo *electro-ergonómico* de presença espectral, outra denominação do fantasma ou do morto-vivo”<sup>271</sup>; reduzido a nada, o espaço degrada-se, confundindo-se o horizonte aparente e o horizonte profundo, tudo em benefício de um horizonte precisamente *trans-aparente*; do mesmo modo, torna-se questão a inte-

---

<sup>267</sup>ID.: *ibid.*, 19.

<sup>268</sup>ID.: *ibid.*, 10.

<sup>269</sup>ID.: *ibid.*, 103.

<sup>270</sup>ID.: *ibid.*

<sup>271</sup>ID.: *ibid.*, 105.

---

ligibilidade de um mundo que, como sustentou o físico Zhao Fusan<sup>272</sup>, é cada vez menos exótico, sim, mas não cada vez mais uniforme; o mundo passaria a ser “endótico”, onde se esquece quer a exterioridade espacial, quer a exterioridade temporal, em prol do instantâneo presente; com este horizonte verifica-se, em suma, a possibilidade de uma sociedade do esquecimento porque “telepresente”, de uma sociedade sem interpretação, com declínio do volume e da extensão, onde o tempo se “expõe”; (ii) uma desqualificação do “aqui” pelo “além”, do imediato pelo diferido, e, fundamentalmente para a nossa perspectiva, a radical depressão do princípio da “longa duração” da Cidade e do Direito, na medida em que a “incontinência generalizada das transferências e das transmissões”<sup>273</sup> gera descolonizações, descentralizações, desurbanizações, hiperconcentrações, todas cataclísmicas, rumo a uma “excentricidade generalizada, periferia sem fim”, a um “confinamento interactivo obrigatório”. A satisfação global com que hoje se anunciam novas redes, infraestruturas, conexões comunicativas, produtos informáticos, etc., não pode esconder que, na realidade, do que se trata é do abandono da fábrica pelo trabalho, que se torna presente no social de forma imediata. O social apresenta-se, deste modo, como um sistema de precondições mecânicas, um universo que contém dentro de si “novelos” de riqueza prontos para se reproduzirem.

Morre, assim, a unidade geomorfológica do Estado, com a criação de entidades “extraterritoriais internas”, eventualmente —como no caso da tentativa de criação de *homelands* no sistema de *apartheid*— predadoras dos direitos de cidadania política. Esta introversão multiplica a crise numa “desmesura que afecta simultaneamente os locais, os homens, a justiça e o direito, politicamente comparável à crise da noção de dimen-

---

<sup>272</sup> *Apud* ID.: *ibid.*, 107.

<sup>273</sup> ID.: *ibid.*, 95.

---



são, (...) advento de uma desinformação 'transpolítica' só comparável ao excesso de informações"<sup>274</sup>. Daqui decorre um intenso "nomadismo", embora de natureza diferente. Nomadismo perverso, já que se trata da ascensão de certos homens à categoria de "cibernautas" que, telecomunicando, podem estar em toda a parte e nenhures, enquanto outros ficam excluídos não apenas das tecnologias, mas ainda da "morada" do sentido e da racionalidade social institucionalizada. A "glocalização"<sup>275</sup> (global + local) emergente transporta o germe de um novo tipo de totalitarismo: (i) porque deifica o longínquo —e um longínquo espectral— em detrimento do próximo; (ii) porque potencia o ideal protético do homem biónico<sup>276</sup>; (iii) porque "fluidifica" o espaço real do encontro em favor do contacto deslocalizado, numa fluidez que é, antes de mais, uma atitude mental,

---

<sup>274</sup>ID.: *ibid.*, 97.

<sup>275</sup>Cf. Pascale WEIL: *A quoi rêvent les années 90 — Les nouveaux imaginaires. Consommation et communication*, nouv. éd., Paris, 1994, 185.

<sup>276</sup>P. WEIL: *ibid.*, *maxime* 97 ss., analisa a actual extraordinária importância do princípio "é necessário que o Ser pareça", ao contrário da década de '60, que pugnava por um "melhor parecer para melhor ser". Segundo a Autora, tal sucedia porque o estatuto social era "legível", sendo possível descodificar no parecer os "sinais do sucesso de um indivíduo". Hoje, estes códigos turvaram-se a um ponto tal que o "Parecer não desapareceu, mas é interpretado como a expressão de uma verdade interior: o nosso imaginário vincula o Parecer à fonte do Ser". Daí aquilo que Pascale Weil designa pelas alianças interna e externa (saúde/beleza), do físico e do psíquico (cujo melhor exemplo é o do *spot* publicitário a um champô: "Keranove anti-stress"), das performances e do prazer (ou seja, a introdução do agradável na dietética ou na medicina, contrariando a tradição judaico-cristã na medida em que deixa de ser recompensa pós-esforço, mas condição, meio, instrumento, do esforço). Daí, enfim, uma lógica de prevenção/regulação, traduzida na indistinção entre comótica e cosmética, e, sobretudo, numa visão do "natural" que pressupõe a possibilidade da sua "fabricação", por assim dizer. Com efeito, o artifício está, precisamente, em parecer transparente, legitimando-se uma "reconstrução" da natureza: linhas de cosmética que propiciam cores "naturais", por exemplo, texturas "invisíveis", em suma — não já natureza mas "biocosmética". Daqui decorre, simultaneamente, diz-nos a A., respeito pela natureza-espaço e violação da natureza-tempo.

---

não no sentido de abandono<sup>277</sup>, de fusão, mas no de sensorialidade calculadora que não se con-funde, antes se apropria da —e negocia a— imensidão; (iv) porque este nomadismo, sendo virtual, deslocaliza a proximidade<sup>278</sup>, propiciando um poder não-democrático, embora instantâneo e global. Pode concluir-se dizendo que se trata de uma “*intensividade transpolítica destrutora da permanência das leis, da longa duração do direito, da persistência de um Estado civil*”<sup>279</sup>, de que os genocídios ou a deterioração dos grandes centros urbanos são exemplos, tudo acentuando o advento de um “*Estado-destino pós-industrial e transpolítico fundado sobre a ameaça, o risco apocalíptico, e já não sobre o inimigo político, o concorrente económico, o adversário ou o parceiro social, verdadeira contagem regressiva da História*”<sup>280</sup>.

\*  
\*\*

A permanente usura a que todos os entes são sujeitos pela técnica ratifica-se na cegueira do homem relativamente ao esquecimento do ser<sup>281</sup>. É, pois, a vontade que preside à provocação da natureza rumo ao

---

<sup>277</sup>Recorde-se (vd. *supra*) o “abandono” de que fala Manuel Teixeira-Gomes quando mergulha (*i.e.*, se purifica) nas profundezas marinhas: “Após vários mergulhos fundíssimos, até onde o peso morto do corpo me podia levar, passei debaixo um cabo que lançaram do bote e deixei-me rebocar para terra, já meio adormecido...” (M. TEIXEIRA-GOMES: *op. cit.*, 133).

<sup>278</sup>Sobre esta problemática, cf. Maria José STOCK: *Regionalização, Democracia (Participativa) e Proxémia: algumas Reflexões*, in *Economia e Sociologia*, 62/1996, 15 ss..

<sup>279</sup>P. VIRILIO: *op. cit.*, 97 s.

<sup>280</sup>ID.: *ibid.*, 99.

<sup>281</sup>HEIDEGGER: *Essais...*, *cit.*, 81-82: “[...] O homem, transformado no *animal rationale*, o que significa hoje o vivente que trabalha, mais não pode do que errar pelos desertos da terra devastada. [...] Destruição e devastação encontram a realização que lhes convém no facto de o homem da metafísica, o *animal rationale*, ser colocado (*fest-gestellt*) como besta de trabalho. Esta posição confirma a extrema cegueira do homem no respeitante ao esquecimento do ser.”

---

impossível<sup>282</sup>. A concepção da natureza como um mecanismo, a sua visualização técnica, é a grande continuidade desde Bacon e Descartes até Marx e Nietzsche. Quando este desdenha da trivialidade dos espíritos positivos, dos denominados “engenheiros”<sup>283</sup>, mais não faz que exprimir a essência metafísica da técnica moderna. Assim é a soberania da técnica: penetrando toda a actividade humana, há que eliminar a própria possibilidade de uma acção direccionada para fins que limitariam a vontade. Estes passam a ser eminentemente variáveis, instituídos em função da soberania da vontade. Vontade humana, sem dúvida, permeando as representações e instituições humanas, mas sobretudo vontade humana de conhecimento da totalidade e, por isso, necessitada de uma firme visão do mundo. Ora, como diz Volkmann-Schluck, se é certo já não importar a pergunta sobre o que é o Ente, nem por isso deixa a soberania da vontade de exigir “da metafísica que esta recue até à sua não-essência e nela se afirme”, oferecendo-se como “metafísica na sua não-essência, no seu estado anormal”<sup>284</sup>, como *Weltanschauung*. Na base de qualquer época encontra-se, evidentemente, a governá-la um modo de desvelamento e ocultação do ser, mas a modernidade caracteriza-se por um traço novo: a metafísica moderna é a última metafísica do Ocidente. Ela “concluiu enfim a parábola das suas possibilidades”, transmutando-se no seu oposto, passando a modo de funcionamento de uma determinada estrutura cultural, pois “o Ser do Ente apresenta-se como a eficácia operativa do real submetida ao mandato da vontade”<sup>285</sup>. Vem à luz a essência do ente como vontade de vontade, perfeitamente compatível com o mundo concebido enquanto organização e domínio do ente. A metafísica transfor-

---

<sup>282</sup>Cf. B. ROMANO: *op. cit.*, 61-62.

<sup>283</sup>Cf., a este propósito, J. BEAUFRET: *op. cit.*, 150.

<sup>284</sup>VOLKMANN-SCHLUCK: *op. cit.*, 104.

<sup>285</sup>VOLKMANN-SCHLUCK: *op. cit.*, 105.

---

ma-se em cosmovisão<sup>286</sup>, o que significa uma imagem que o sujeito reconstrói permanentemente, um modo de utilização do ente, um processo de objectivação do real. Mas ainda uma certa forma de encobrimento, uma certa forma de a vontade assegurar o seu poder sobre o obrar prático<sup>287</sup>, ocultando-se a —e perante— si mesma.

A vontade de poder leva ao extremo “o projecto universal de subjectivação e de objectivação inerente à *mathesis*”<sup>288</sup>, já que quer uma, quer outra, fazem, respectivamente, do ente não apenas um objecto-reserva disponível, mas um valor atribuído no cálculo pelo qual tal vontade se assegura da sua própria intensificação<sup>289</sup>. No seu comentário a Rilke, Heidegger começa por notar que a “maré americana” de acumulação de “coisas vazias e indiferentes”<sup>290</sup> mais não é do que “o contra-golpe, concentrado sobre si mesmo do desenvolvimento essencial da vontade europeia moderna sobre uma Europa para a qual, no cumprimento da Metafísica por Nietzsche, são pelo menos pensados antecipadamente al-

---

<sup>286</sup>“Exigência que se exprime na fórmula mais grosseira, mas também mais clara, de todas: necessitamos de uma *Weltanschauung* para poder fazer política. Fica de pé, de todo o modo, a questão de saber se aqueles que se situam por detrás desta exigência não deformam igualmente na sua mais falsa corrupção a essência da política, que tão graves perigos já corre por si” (VOLKMANN-SCHLUCK: *op. cit.*, 105-106).

<sup>287</sup>Cf. ID.: *ibid.*, 108, que seguimos.

<sup>288</sup>J. TAMINIAUX: *op. cit.*, 129.

<sup>289</sup>Cf. ID.: *ibid.* Da “convivência” entre Nietzsche e Marx fala igualmente o A. quando sublinha encontrar-se o pensamento deste no terreno da onto-teologia moderna da subjectividade. Com efeito, os indivíduos produtores, “apropriando-se das forças produtivas, convertidas em totais, planetárias, investindo sem limite contra a natureza, dilatarão só por isso as suas faculdades até ao estádio da totalidade.” Deixando de existir segredo na existência das coisas, na medida em que deixa de existir natureza, graças ao ilimitado crescimento das forças produtivas, deixa também de existir segredo no “próprio coração do pensar: o humanismo acabado é o desenvolvimento sem entraves do que Marx chama uma auto-actualização (*Selbsttätigkeit*) completa. Convivência, pois, de Marx com a palavra de Nietzsche: ‘O Ser? [...] um vapor’” (ID.: *ibid.*, 130).

<sup>290</sup>HEIDEGGER: *Chemins...*, *cit.*, 350.

---

guns aspectos pelos quais é verdadeiramente digno de ser posto em questão um mundo onde o ser começa a reinar enquanto vontade de vontade”<sup>291</sup>. Daí, acrescenta, encontrar-se a humanidade do homem em processo de diluição, “no interior do propósito deliberado de uma produção, no valor corrente de um mercado que não somente abarca, como mercado mundial, a terra inteira, mas que, enquanto vontade de vontade, encontra apoio na própria essência do ser e faz, assim, vir todo o ente ao julgamento de um cálculo geral cujo reino é mais tenaz lá mesmo onde os nomes não aparecem como tais”<sup>292</sup>. Ser empenhado num querer querido na vontade de vontade, o homem técnico encontra-se separado *contra* a pura percepção do aberto<sup>293</sup>, e é este “sentido de auto-imposição em tudo e contra tudo”<sup>294</sup>, a “opinião segundo a qual a produção absoluta poderia ser tentada sem perigo” —mantendo em simultâneo o valor de outros interesses como as ideias religiosas<sup>295</sup>—, a opinião segundo a qual “a produção técnica ‘meterá o mundo na ordem’”, a verdadeira ameaça a um conhecimento a partir do ser. Não é, pois, o totalitarismo do querer que está em causa, mas o próprio querer, já que se pretende em si mesmo incondicionado.

Todavia, se o *Gestell* é um modo da *aletheia*, do desvelamento — embora o mais espesso modo de o Ser se esbater na reserva do permanentemente disponível e explorável—, é na essência deste mesmo perigo que habita o “favor que é a viragem do olvido do ser rumo à preservação

---

<sup>291</sup>ID.: *ibid.*

<sup>292</sup>ID.: *ibid.*, 351-352.

<sup>293</sup>ID.: *ibid.*, 353.

<sup>294</sup>ID.: *ibid.*

<sup>295</sup>ID.: *ibid.*, 354. O A. julga negativamente a crença nesta possibilidade dizendo: “como se pudesse haver ainda, num qualquer compartimento anexo, uma espécie de permanência separada que pudesse oferecer mais do que efémeras escapatórias na ilusão, de que faria parte, entre outras, a fuga rumo aos deuses da Grécia antiga”.

---

do ser”<sup>296</sup>, o processo pelo qual o “Ser acontece (...) dá a ver, e se reserva no que tem de próprio”<sup>297</sup>. Este *Ereignis*, este acontecimento de apropriação, transparece através da escuridão do *Gestell*, esboça-se mediante a ultrapassagem do pensamento calculante da técnica e surge como “enigmática pertença da nossa finitude ao equívoco da reserva e do aparecimento”<sup>298</sup>. E é assim porque a ambiguidade do nosso tempo se apresenta de algum modo como uma confusão com os sentidos maiores das fascinações supremas, com o jogo do mundo<sup>299</sup>. Certo que vivemos, como sustenta Axelos, numa errância, pois os “homens são os *plazómenoi*, os batidos e impelidos pelo Ser da *Physis*, pelo destino”<sup>300</sup>, um errar vagante articulado dentro do Todo-Uno (o *En to Pan*) heracliteano. Esta errância, esta “idade do tempo do mundo que já surgiu mas ainda não principiou realmente, é *planetária*”<sup>301</sup>, mas nem por isso se torna passível de um simples “desenho”. Com efeito, apesar de tudo parecer liso nesta idade, os *plazómenoi* não deixam de sentir o não-sentido da disputa do tempo exacto no vazio. A libertação da essência da técnica, que requer a essência do homem, assemelha-se “à de um homem que 'supera' (*verwunden*) a sua dor no sentido em que, longe de a vencer e de a esquecer, ele a habita”<sup>302</sup>.

Nem por isso, contudo, deixa de perecer a regra de sempre de buscar um Princípio a partir do qual o mundo se torne inteligível. Com efei-

---

<sup>296</sup>ID. *apud* R. SCHÜRMAN: *Le Principe d'Anarchie. Heidegger et la question de l'agir*, Paris, 1982, 261.

<sup>297</sup>TAMINIAUX: *op. cit.*, 140.

<sup>298</sup>ID.: *ibid.*, 141.

<sup>299</sup>Cf. as iluminantes observações —que seguimos em parte— de E. PORTELLA: *Fundamento da Investigação Literária*, 3.<sup>a</sup> ed., Rio de Janeiro/Fortaleza, 1981, esp. 139 ss.

<sup>300</sup>K. AXELOS: *op. cit.*, 77.

<sup>301</sup>ID.: *ibid.*, 79.

<sup>302</sup>HEIDEGGER: *Le Tournant*, in *Questions IV*, tr., Paris [1976], 1985, 144.

---

to, que sucede ao “velho problema da unidade entre pensar e agir, uma vez que ‘pensar’ já não significa: assegurar-se um fundamento racional sobre o qual colocar o conjunto do saber e do poder, e que ‘agir’ já não significa: conformar as suas tarefas quotidianas, privadas e públicas, com o fundamento assim estabelecido?”<sup>303</sup> A resposta apenas pode ser uma — a “pulverização da base especulativa onde a vida encontraria o seu fundamento, a sua legitimidade, a sua paz”<sup>304</sup>— e a consequência outra: não só o discurso sobre a acção fica privado do fundamento numenal, mas também o próprio agir perde a sua *arkhé*. Torna-se, assim, possível falar do “paradoxo do princípio de anarquia”<sup>305</sup>, na medida em que, simultaneamente, ainda se situa no âmbito do *ti to on* (“o que é o ser?”) e o “arranca já ao esquema do *pros hen* que lhe foi congénito”<sup>306</sup>. Porque epocal, a legitimação dos esquemas que se aplicam a um raciocínio sobre o agir já não pode proceder como “ponto de mira” historicamente variável<sup>307</sup>, mas sempre dependente do *telos* determinado pela *arkhé*. Na idade da desconstrução da metafísica o agir encontra-se desprovido de princípio enquanto princípio de inteligibilidade, mas não enquanto “princípio de transição, enquanto “espaço em branco”. Daqui decorre a necessidade de —escapando quer à relação atributiva do *hen* numenal, quer ao simples empirismo dos factos— combater o *nomos* enquanto artefacto da razão, embora não enquanto “injunção contida no decreto do ser”<sup>308</sup>, *nomos* cuja modalidade de “assalto” é, na era técnica, representada pelo de-

---

<sup>303</sup>R. SCHÜRMANN: *Que Faire à la Fin de la Métaphysique?*, in M. HAAR [org.]: *Martin Heidegger*, Paris, 1983, 452.

<sup>304</sup>ID.: *ibid.*

<sup>305</sup>Cf. ID.: *ibid.*, 458.

<sup>306</sup>ID.: *ibid.*

<sup>307</sup>“Cidade perfeita, reino celeste, vontade da maioria, liberdade numenal e legisladora, consenso pragmático transcendental” (ID.: *ibid.*, 457).

<sup>308</sup>HEIDEGGER *apud* SCHÜRMANN: *ibid.*, 466.

---

senraizamento do homem. Esta violência, este “índice infalível da economia metafísica”<sup>309</sup>, tem na sua base a opção pela gramática fundada na lógica, resultando numa busca por “dizer” o ser. A violência é, pois, isto mesmo —forçar os entes a convergir com as palavras, usá-las como procedimento adequado para a objectivação: “a metralhadora, a máquina fotográfica, a ‘palavra’, o cartaz publicitário, têm todos a mesma função fundamental de pôr os objectos em segurança”<sup>310</sup>. Daí poder dizer-se, seguindo Schürmann, que “enquanto concepção, *Begreifen*, a representação é já ataque, *Angreifen*”<sup>311</sup>, e, portanto, presente desde a aurora da civilização ocidental. O desenraizamento hoje visível mais não é do que a cúspide de um processo de reforço sucessivo dos “resíduos” da metafísica. A esta destrutiva violência deverá opor-se estouta “violência” que é saber esperar o desvelamento do ser pelo “acordo originário”<sup>312</sup> entre o “perigo” técnico e o “que salva”, num movimento que tudo contém mas não pode ser objectivado. A repetição ontológica operada por Heidegger<sup>313</sup>, a da passagem da *Seinsvergessenheit* ao ocultamento do ser<sup>314</sup>, pos-

---

<sup>309</sup>SCHÜRMAN: *Le Principe d'Anarchie...*, cit., 324.

<sup>310</sup>HEIDEGGER *apud* SCHÜRMAN: *ibid.*, 325.

<sup>311</sup>ID.: *ibid.*

<sup>312</sup>Cf. M. RENAUD: *op. cit.*, 366 ss..

<sup>313</sup>Como nota RENAUD: *ibid.*, 375, a extrema dificuldade em compreender o pensamento heideggeriano na fase da *Kehre* radica no esbatimento das fronteiras entre poesia e filosofia, ligando a carácter de “‘mostração’ que vem da meditação filosófica e a mostração da linguagem poética”, não tomando mesmo em conta dimensões éticas e antropológicas da técnica, correndo-se o risco de “crescer a opinião segundo a qual, reflectindo sobre a técnica, Heidegger já não fala da técnica!”

<sup>314</sup>MARLÈNE ZARADER: *La Dette Impensée. Heidegger et l'Héritage Hébraïque*, Paris, 1990, 147 ss., aborda, a este propósito, a problemática do Deus *oculto* (e não apenas desconhecido) —já presente em Isaías 45,15: “Entretanto, tu és um Deus que se esconde, ó Deus de Israel, o Salvador” (*A Bíblia de Jerusalém*, 6.ª imp., São Paulo, 1993, 1435, cujo comentário crítico explica: “Este v. isolado encerra uma lição teológica: Iahweh já não age directamente na História como outrora, oculta-se atrás de seus instrumentos [Ciro]; porém, continua sen-



sibilitada pela *Kehre*, traduz-se no extático estar dentro da abertura aberta do ser, na dissolução da teleocracia pela emersão do ser como evento,

do para seu povo cuja onipotência se torna patente mediante sua obra criadora [vv. 18-19])” — como leitura especificamente judaica da Bíblia, nomeadamente com a doutrina do *Zimzum* de I. LURIA. Com efeito, é este kabalista de Safed quem, no séc. XVI, coloca a hipótese —pretendendo responder à questão de saber como pode haver um mundo se Deus está por todo o lado— de um Deus que torna o mundo possível precisamente porque se *retrai sobre Si mesmo*, “literalmente ‘abismado’ —e isto *para* que o mundo seja” (ZARADER: *op. cit.*, 149). Ora, é o Deus que se retira que torna possível o Deus que se revela, numa paradoxal unidade; as trevas são, deste modo, fonte de toda a luz; a claridade é o “resíduo que Deus deixou como vestígio no seu insulamento” (ROJTMAN *apud* ID.: *ibid.*). Pode, assim, dizer-se que Deus *é* na medida em que se retrai em benefício da sua criação, e, nas belas palavras de ROJTMAN (*apud* ID.: *ibid.*), que, no termo do processo de Criação, “o que nos fica entre os dedos é uma vibração, a percepção de uma relação”. O *Zimzum* traz, pois, consigo a ideia da auto-limitação de Deus, acto primordial. Esta “misteriosa dialéctica” está de acordo com a necessidade de dar forma sempre mais clara à luz do infinito. Como diz G. SCHOLEM: *A Cabala e a Mística Judaica*, tr., Lisboa, 1990, 69 ss., “o facto da limitação de Deus no próprio *Zimzum* é um elemento do poder de julgar, entendido como poder limitativo”. Sem o *Zimzum* não seria possível desvelar os poderes do fogo da ira divina que, dissolvidos na luz do infinito, “eram eles mesmos infinita luz e, porém, núcleos de toda a escuridão” (ID.: *ibid.*). O ser do mal —anteriormente integrado na luz infinita— projecta-se, assim, na Criação, onde a harmonia do infinito deixa de poder existir, e é nessa sua “alienação” (em sentido hegeliano, acrescenta SCHOLEM: *ibid.*, 70) que, “para ser ela mesma, deve exorcizar de si o mal”. Acentuando as teses lurianas, NATHAN DE GAZA (cf. SCHOLEM: *ibid.*, 71 ss.) veio, no séc. XVII, sustentar existirem na Divindade (*Ein-Sof*) duas luzes —a luz “cheia de pensamento” e a luz “vazia de pensamento”—, não se encontrando ínsita na segunda a ideia de Criação, antes consistindo “simplesmente em repousar e fluir sobre si própria”, representando o “atributo de Deus que nos é alheio, que [...] tem o carácter do persistente, do passivo, do introvertido”, que “nada quer para além de si mesma”. Quando, no *Zimzum*, a primeira luz se retraiu do espaço primordial, a segunda luz opôs, pela sua passividade, resistência às emanções, tornando-se, *eo ipso*, raiz do mal. “A luz do pensamento entra assim em conflito originário com a esfera que em Deus não deseja ser penetrada por ela” (SCHOLEM: *ibid.*, 72, itálico nosso). Esta luz vazia de pensamento torna-se, pela sua acção na Criação, princípio destruidor, e ao longo do processo cosmogónico desenvolve-se toda uma luta entre dois aspectos da única e mesma Divindade, abismando-se esta em si mesma na luz vazia de pensamento. Todavia, e importa sublinhar este ponto, estas disposições destrutivas “só o são a partir do desejo positivo de que nada exista para além da luz do *Ein-Sof*” (SCHOLEM: *ibid.*, itálico nosso). Também Shmuel TRIGANO: *La Demeure Oubliée. Genèse Religieuse du Politique*, nouv. éd. augm., Paris, 1994, 277 s., ao falar do uso do negativo pelo sabbatianismo, aborda a problemática de Luria.

possibilitando o deixar vir à presença como *phyein*<sup>315</sup>, contrariando a uniformidade calculante, a monotonia da realidade, mediante algo que se subtrai ao domínio da vontade: a *Gelassenheit*<sup>316</sup>.



**P**aródia aguda da lógica será qualquer outra espécie de “alternativa” que não possua um *a priori* prático baseado nesta posição de deixar o campo livre às coisas. Neste sentido, poder-se-á perceber uma crítica ao “democentrismo” institucional *para além* dos irracionalismos, anti-tecnicismos e ecologismos políticos existentes. Com efeito, o momento actual traduz-se numa acentuada indecisão.

Continuação da busca do preenchimento do vazio do Ser com a técnica, por um lado. Ou seja, persiste-se em transformar a totalidade do ente pela técnica, quer pela ideia de que é necessário alargar e aprofundar a criação de meios que combatam a violência natural com uma “contra-violência” material, quer pela constatação da (não só constante, mas também progressiva) precariedade do ente. Por outro, contudo, sentimento de que a “fatalidade” da abertura é sempre destino e retrac-

---

<sup>315</sup>R. SCHÜRMAN: *Que Faire à la Fin de la Métaphysique?*, cit., 465 ss., fala da “natural propensão” do agir para se identificar com representações de fins. Enquanto Aristóteles, na *Ética a Nicómaco*, é decididamente “teleocrata”, Heidegger procura, ao contrário, dissociar a *praxis* dos fins. Tal como os *Holzwege* (caminhos que não levam a lado algum), o agir —desde que fora do pressuposto de uma compreensão calculadora do esquema causal, onde impera a “causa final”, desde que “liberto das representações de *arkhé* e *telos*”— é “sem porquê”, aferindo-se a medida das acções pela “modalidade sempre mutante segundo a qual as coisas emergem e se mostram”, tomando o *poiein* a *physis* por medida, sendo *kata physin*. Citando Heidegger, pode concluir-se dizendo que é “um homem avisado aquele que produz atendendo ao que floresce de si mesmo, *i.e.*, ao que se desvenda” (HEIDEGGER *apud* SCHÜRMAN: *ibid.*, 466).

<sup>316</sup>HEIDEGGER: *Sérénité*, in *Questions III*, tr., Paris, [1966] 1989, 161 ss.

ção. Percepção de que a bicéfala essência da técnica reclama uma fluidez consistente. Ora, a dificuldade da empresa reside na pressa da redução produtivista, na barata negação da ambiguidade do Nada, impossibilitando a correspondência do momento técnico à exigência do próprio ser do mundo. O jogo máximo —naturalmente o Uno— apenas poderá cumprir-se numa interpelação da existência pela “presença sem fundo (*abgründig*)”<sup>317</sup>, reclamando um “agir sem fundo”<sup>318</sup>.

Dizemos que desta interpelação —poderíamos substituí-la por “duelo”?—, que reúne duas forças provocantes e provocadas, resulta uma “indecisão” porque se cristaliza efectivamente sob duas formas: (i) o esvaziamento da “razão” democrática, materializada nas instituições a que o indivíduo se subsume; (ii) a vivência de *uma* irracionalidade como finalidade e conteúdo vivo da razão<sup>319</sup>. Não, portanto, *da* irracionalidade, pois isso pressuporia uma univocação inexistente<sup>320</sup>, mas da racionalidade e da irracionalidade como meios para superar quer o perigo da ce-

---

<sup>317</sup>SCHÜRMAN: *Le Principe d'Anarchie...*, *cit.*, 330.

<sup>318</sup>Assim, SCHÜRMAN: *ibid.*, 329, cita Meister ECKART quando este diz: “O justo nada procura nas suas obras. São servos e mercenários aqueles que buscam alguma coisa nas suas obras e agem em vista de qualquer porquê”.

<sup>319</sup>Seguimos A. ORTIZ-OSÉS: *Filosofia de la Vida (así no habló Zaratustra)*, Barcelona, 1989, 115 ss.

<sup>320</sup>ID.: *ibid.*, 117: “há racionalidades e lógicas bem irracionais, como é o caso da logística bélica, e irracionalidades peremptoriamente racionais como ocorre com o [...] acto de amor”. Neste sentido, HEIDEGGER: *Chemins...*, *cit.*, 348 ss., pondera como a “ciência moderna e o estado totalitário constituem, ao mesmo tempo, enquanto consequências necessárias do desenvolvimento essencial da técnica, a sua sequência”, já que a vida é objectivada por uma técnica pretensamente racional. “Que se creia seriamente encontrar hoje, nos resultados e na situação da física atómica, possibilidades de estabelecer a liberdade humana e de erigir uma nova doutrina dos valores, apenas é mais um exemplo do domínio da representação técnica cujo desenvolvimento, contudo, já se subtraiu há muito tempo ao domínio das ideias e opiniões pessoais. (...) O facto de o homem se tornar sujeito e o mundo objecto, apenas é uma consequência da essência da técnica em vias de se instalar, e não o inverso” (ID.: *ibid.*, 348-349).

gueira, quer o vazio do *logos* sem *pathos*, rumo a uma afirmação vital. Ora, na actual transição são visíveis as manifestações da “coimplicidade”, para usarmos sempre palavras de Ortiz-Osés, entre as duas visões presentes da vida: a da vida “inábil”, que busca evitar que a vida seja um momento crítico da morte, e a da re-visão do mundo: a visão “vidrada”, “líquida”, arquetípica, da vida, fundada numa perspectiva submersa, de onde se pode resolver o mundo, tal como Inácio de Loyola quando, ao olhar um rio, anelando a “santa indiferença”, “se lhe começaram a abrir os olhos do entendimento, não que tivesse visto alguma visão, mas entendendo e conhecendo muitas coisas, (...) e isto com uma *clarividência* tão grande que lhe pareciam todas as coisas *novas*”<sup>321</sup>. Esta possibilidade renovada, desprendida e serena, mas indubitavelmente radical, é de grande espessura axiológica, na medida em que pode dizer-se não haver flutuação sem vacilação —e sem habilidade<sup>322</sup>. Deixar “flutuar” o ego, descentrando-o, adoptando uma atitude contrária à atitude própria do *Gestell*, é, pois, a única forma de permitir que o pensamento mude a face do mundo<sup>323</sup>, ou seja, o único modo de, administrando o desvelamento —para além da decisão política “histórica”—, salvaguardar os elementos antagónicos<sup>324</sup>. A tragédia do homem moderno é, afinal e em suma, esta: pela *tékhné* pode domar as forças exteriores e interiores, “irrompe” e “arroteia”, pois aí se encontra o “vigor de instauração do dizer poético, do projecto do pensador, das estruturas de construção, da criação política”<sup>325</sup>; trata-se de uma violência contra a *dikhé* do Ser, e esta oposição

---

<sup>321</sup>Apud ORTIZ-OSÉS: *ibid.*, 20.

<sup>322</sup>Pensamos ter traduzido sensatamente, *i.e.*, com sentido, a expressão de ORTIZ-OSÉS: *ibid.*, 21-22: “[...] no hay flotación sin fluctuación, pero tampoco sin flote [...]”.

<sup>323</sup>Cf. HEIDEGGER: *Essais...*, *cit.*, 278.

<sup>324</sup>Pode dizer-se que é graças ao *polemos* que existe diferença e ordem (cf. ID.: *Introdução à Metafísica*, 2.ª ed., tr. e int. E. CARNEIRO LEÃO, Rio de Janeiro, 1978, 89-90).

<sup>325</sup>ID.: *ibid.*, 179.

---

determina a própria essência do homem. Entre ambas, decorre o *polemos* no palco que é a obra do homem, e é nesse combate que se verifica o risco próprio do ser humano: como *to deinotaton* “o que há de mais estranho no estranho”<sup>326</sup>, é sempre “lançado pendularmente entre conjuntura —ordem que articula— e des-conjuntura —desordem que desarticula—, entre o nobre e o vil”<sup>327</sup>, logo, como aquele que se encontra sempre na senda do ainda não dito e pensado<sup>328</sup>. Mas como possuir aquela “clarividência” de Inácio de Loyola sem fazer apelo ao que, no fundo, lhe subjaz: a *vis imaginationis* renascentista, que ele, homem da Contra-Reforma, no entanto ainda transporta? Numa das suas poderosas reflexões para o futuro, Italo Calvino<sup>329</sup> fala da imaginação recorrendo a Dante —que diz chover na sua fantasia—, daí retirando a ideia de que as visões deste como se lhe apresentavam, de acordo com uma lógica própria do mundo imaginário, quase “como projecções cinematográficas ou recepções televisivas num écran separado da que para ele é a realidade objectiva da sua viagem ultraterrena”, numa espécie de “cinema mental” que funciona no leitor de um livro que quer “ver” uma cena que emerge do texto. O mesmo se passa com a imaginação de Santo Inácio, que se serve de uma visualidade metafórica, passando do verbo à visão “profunda” como forma de alcançar o verdadeiro sentido. Ora, mesmo sem o argumento de autoridade que é “saber-se” que as imagens que chovem na fantasia são de origem divina (como nos casos de Santo Inácio e Dante, pois este também disso não tinha dúvidas), mesmo admitindo que “chovem” por causa do inconsciente individual ou colectivo, o

---

<sup>326</sup>ID.: *ibid.*, 172.

<sup>327</sup>ID.: *ibid.*, 183.

<sup>328</sup>Cf. B. ROMANO: *op. cit.*, 202 ss.

<sup>329</sup>Cf. I. CALVINO: *Seis Propostas para o próximo Milénio (Lições Americanas)*, tr., 2.ª ed., Lisboa, 1994, 101 ss.

---

facto é que, como subscreve Calvino, apenas se tem consciência de que a fonte é um iceberg. E porquê? Porque em bom rigor nunca nos separamos da antiga ideia de que é a *vis imaginationis* que (r)estabelece a comunicação com a *anima mundi*. Não chega, pois, ser, tão-somente, uma espécie de imaginação aplicada ao saber —à tecno-ciência, para se falar francamente—, mas uma imaginação outra que tem de ajustar-se a uma filosofia da natureza que o modelo técnico tem vindo politicamente a reprimir. Italo Calvino inclina-se para uma modalidade da imaginação, inspirado no herético Giordano Bruno e no seu *spiritus phantasticus*, a partir da ideia de que é necessário atingir, em todas as formas de conhecimento, um “golfo da multiplicidade”, ou seja, a partir da ideia de que a imaginação é um “repertório do potencial” —“do hipotético, do que não é nem foi nem talvez seja alguma vez, mas que poderia ser”<sup>330</sup>. Que esse espírito tem vindo a sucumbir —a golpes de socialidade, nos últimos tempos travestida de proximidade—, não restam dúvidas, pois a civilização técnica pretende, realmente, escapar ao inumerável, à possibilidade de a imaginação participar na verdade do mundo.



**F**azer sem imagem” (Rilke<sup>331</sup>), a produção técnica funda o mundo na “objectividade das ficções calculadas”, objectividade que deve a sua “presença a uma atribuição cuja actividade deve a sua

<sup>330</sup>ID.: *ibid.*, 111.

<sup>331</sup>*Apud* HEIDEGGER: *Chemins...*, *cit.*, 366 e *Elegias de Duíno*, *cit.*, 9.<sup>a</sup>, 85: “Aqui é o tempo do dizível, aqui a sua pátria./Fala e proclama. Mais do que nunca/perecem as coisas, as que se podem viver, pois/o que as substituí, tomando o seu lugar, é um fazer sem imagem.”

presença à *res cogitans*, i.e., à consciência<sup>332</sup>, podendo, por isso, dizer-se que o “invisível do objectivo pertence à interioridade da imanência da consciência”<sup>333</sup>. Só que, acentua Heidegger, assim como a “esfera da interioridade invisível se determina como a região de presença de objectos calculados” (a cartesiana consciência do *ego cogito*)<sup>334</sup>, igualmente conhece numa maior profundidade a pascaliana dimensão da “lógica do coração” — “é apenas na intimidade invisível do coração que o homem se inclina a amar: os antepassados, os mortos, a infância, os que virão”<sup>335</sup>—, que ultrapassa o numérico do cálculo e permite uma extravasão para o todo. Heidegger cita de novo Rilke, na *Nona Elegia*, quando o poeta diz: “Nasce-me no coração uma existência supranumerária”<sup>336</sup>. E é assim, compreendendo desta forma o “ser sem abrigo”, que o poeta encara a possibilidade de ele salvar o homem, porquanto capaz de nos dar abrigo “no mais interior e invisível do vasto espaço interior do mundo”, de dar à sua essência sinal “para uma devolução da aversão contra o aberto”<sup>337</sup>. Numa das suas cartas a Lou Andreas Salomé<sup>338</sup>, Rilke examina a sua relação com o seu livro *Malte Laurids Brigge* como uma “linha de partilha de águas”, correndo estas para um lado e descendo o seu autor pelo outro lado, “no meio de uma aridez sem fim”. Todavia, não é um naufrágio, o soçobrar do autor, do investimento numa “causa perdida”, mas do salvamento dos valores dessa causa mediante a própria perda — que só

---

<sup>332</sup>ID.: *ibid.*

<sup>333</sup>ID.: *ibid.*

<sup>334</sup>ID.: *ibid.*, 367.

<sup>335</sup>ID.: *ibid.*

<sup>336</sup>ID.: *ibid.*, 368 e *Elegias de Duíno*, cit., 9.<sup>a</sup>, 87: “Olha, eu vivo. De quê? Nem a infância nem o futuro/passam a ser menos... Uma existência excessiva/para mim jorra, no coração”.

<sup>337</sup>ID.: *ibid.*, 369.

<sup>338</sup>*Carta de Duíno*, de 28.12.1911, in RILKE: *Querida Lou*, tr., Sintra, 1994, 29 ss.

---

assim “se poderiam tornar visíveis”—, sendo vivido “não como um naufrágio, mas como uma ascensão estranhamente sombria a uma região longínqua e desolada do céu”<sup>339</sup>. E logo de seguida se interroga: “A que título ficarei admirado se a vida, na sua verdadeira dimensão, me trata com um tal desprezo, nos momentos em que cedo; e, no fim de contas, que trabalho é esse, se, no seu âmbito, não se podem viver todas as coisas e aprender todas, e se ficamos fora dele, e deixamos que nos empurrem, nos prendam e nos larguem, que sejamos implicados na felicidade e nos erros, sem nunca compreender nada de nada?”<sup>340</sup>

Neste momento, neste dia mais curto que todos, sob cujo horizonte se perfila um “inverno sem fim”<sup>341</sup>, é que se impõem remédios que não sejam meros expedientes, remédios que venham de lá onde está o perigo (Hölderlin). O quê senão o querer daqueles cujo “querer” é, essencialmente, outro? Quem senão aqueles que cantam com gravidade o deus do vinho, e experimentam o rasto dos deuses em fuga e persistem nessa mesma pista?<sup>342</sup> “Abelha do invisível”<sup>343</sup> (Rilke), só assim será possível ao

---

<sup>339</sup>ID.: *ibid.*, 31.

<sup>340</sup>ID.: *ibid.*, 32.

<sup>341</sup>HEIDEGGER.: *ibid.*, 355.

<sup>342</sup>Cf. ID.: *ibid.*, 326 s., onde se acrescenta: “Ser poeta em tempos de angústia, é então: cantando, estar atento ao rasto dos deuses em fuga. Eis porque, no tempo da noite do mundo, o poeta diz o sagrado. Eis porque, na expressão de Hölderlin, a noite do mundo é a ‘noite sagrada’“. O poeta é, deste modo, um medidor, um aferidor, da dimensão humana face à divina; é o hermeneuta dos sinais dos deuses em fuga —do que floresce, do que emudece, do que se afasta e do que se aproxima. Tem sentido, pois, lembrar aqui a doutrina kabalística do *Deus occulto* (nota *infra*). São de citar aqui os versos de HÖLDERLIN: *Poemas, cit.*, na versão de P. QUINTELA, 261-262: “(...) O pão é fruto da terra, mas está pela luz abençoado,/E do Deus trovejante vem a alegria do vinho./Por isso ao gozá-los pensamos nos deuses, que outrora/Aqui estiveram e que hão-de voltar no tempo devido;/Por isso os poetas cantam também graves o Deus do Vinho,/E esse louvor não soa vã invenção aos ouvidos do Velho. (...)”

<sup>343</sup>ID.: *ibid.*, 371. A citação completa de RILKE (*Cartas de Muzot*, de 13.11.1925) é: “Nós somos as abelhas do invisível,/nous butinons éperdument/le miel du visible/pour



homem ser livre: numa interioridade fora da relação mantida com os objectos objectivados, sem dúvida, mas num dizer a um ser que já “tenha cumprido a transformação do visível representável em invisível pressentido pelo coração” e, assim, seja “recebido na pura percepção por uma e outra face da esfera do ser”<sup>344</sup>. Todavia, quando passa a balança habitual do homem ordinário — “que pesa e avalia constantemente, e, contudo, não conhece o peso próprio das coisas”<sup>345</sup> — para o lado do Anjo das *Elegias*, i.e., o ser no qual já se cumpriu a transformação do visível em invisível? Quando, na solidão, se não fecha na presença do mundo, quando se pode estar só no seio do Todo<sup>346</sup>, quando se impõe a distância como condição da intimidade.

Quando? Quando existem aqueles que arriscam mais do que o dizer no cálculo da produção. Quando arriscam o próprio dizer, que é necessariamente o dizer da transformação da “perdição do ser sem abrigo em salvação da existência do mundo”<sup>347</sup>. Porque, com efeito, há, para Heidegger, um combate primordial “inerente ao advento da verdade”<sup>348</sup>. Enquanto *alétheia*, a “verdade é não-verdade na medida em que lhe per-

---

*l'accumuler/dans la grande ruche d'or/de l'Invisible*” (em francês no original, *apud* HEIDEGGER: *cit. supra*, e A. BUZZI: *Introdução ao Pensar. O Ser. O Conhecer. A Linguagem*, 6.ª ed., Petrópolis, 1976, 240). Também WENCESLAU DE MORAES: *Ó-Yoné e Ko-Haru*, *cit.*, 215 ss., fala do espírito de cada indivíduo como “enxame de abelhas, para as quais o nosso próprio sêr foi a colmeia transitória”, espírito esse que ou se impregna “dos aspectos feiticeiros da terra, para levar consigo a impressão d’elles, como fazendo parte da bagagem para a grande viagem de ascensão, espaços arriba...”, ou, antes, paire, desça ou poise como insecto sobre as coisas que amou.

<sup>344</sup>ID.: *ibid.*, 375.

<sup>345</sup>ID.: *ibid.*, 377.

<sup>346</sup>Cf. G. MARCEL: *Rilke, Témoin du Spirituel*, in *Homo Viator*, nouv. éd., Paris, 1963, 288.

<sup>347</sup>HEIDEGGER: *ibid.*, 380.

<sup>348</sup>R. GUILÉAD: *op. cit.*, 155, cuja interpretação seguimos, e HEIDEGGER: *Chemins...*, *cit.*, 66 ss.

---

tence o domínio de proveniência do ainda-não-aparecido”<sup>349</sup>, do ente. “O Ser apodera-se dos entes e estes, do seu lado, devem suportar o Ser”<sup>350</sup>, *i.e.*, tensão e luta que sustenta a diferença na qual o Ser se dá. Ente e Ser encontram-se, a um tempo, separados e colocados em relação a partir deles mesmos. É na oposição entre desvelamento e reserva que a verdade floresce enquanto tal<sup>351</sup>, numa obra, instituindo-se enquanto “combate entre mundo e terra”<sup>352</sup>, pois esse combate é “intimidade de uma pertença recíproca para aqueles que nele se defrontam”<sup>353</sup>. “Mundo” não é aqui entendido como conjunto de “coisas dadas”, ou como “quadro figurado que se somaria à soma dos entes dados”<sup>354</sup> — “*Um mundo ordena-se em mundo. [Welt weltet] (...) Um mundo nunca é um objecto consistente colocado perante nós para ser tomado em consideração. Um mundo é o sempre inobjectivo sob a lei do qual nós nos compreendemos, tanto quanto as vias do nascimento e da morte, da graça e da maldição, nos mantêm no desvelamento do ser. Lá onde se decidem as opções essenciais da nossa História, que recolhemos ou abandonamos, que desconhecemos ou pomos de novo em causa, aí ordena-se um mundo. Uma pedra não tem mundo. As plantas e os animais igualmente não têm mundo, mas fazem parte do afluxo velado de um ambiente que é o seu lugar. A camponesa, pelo contrário, tem um mundo porque ela habita no aberto do ente*”<sup>355</sup>. Ora, é dessa existência que nasce o projecto de um mundo

---

<sup>349</sup>ID.: *ibid.*, 67.

<sup>350</sup>GUILEAD: *ibid.*

<sup>351</sup>HEIDEGGER: *ibid.*

<sup>352</sup>ID.: *ibid.*, 70.

<sup>353</sup>ID.: *ibid.*, 70-71.

<sup>354</sup>ID.: *ibid.*, 47.

<sup>355</sup>ID.: *ibid.*, 47 s.

---

“no qual coisas e homens mostram uma outra face, estranha e nova”<sup>356</sup>. É neste caminhar que surge a “proximidade do poeta que canta”<sup>357</sup> e que, fazendo-o, aponta o lugar onde avulta o ser. Um dizer-Poema que, além de lugar de proximidade e afastamento dos deuses, prepara “para um povo historial as noções da sua essência, *i.e.*, do seu modo de pertença à História do mundo”<sup>358</sup>. Exposto aos raios dos deuses<sup>359</sup>, é o poeta o “entusiasmado”, capaz do fôlego de que falava Herder, do “sopro divino” que, “pairando como um som mágico sobre os nossos lábios”, “rodeando-nos com o seu fogo”, permite aos humanos sê-lo<sup>360</sup>. Um dizer que diz mais porque não se fixa numa coisa —e “já se estilhaçou na sua sonoridade, para que só o cantado se manifeste”<sup>361</sup>. Se aqui se institui a história, que nos abre um mundo e permite aceder aos entes, é porque se está perto da fonte —embora sempre no caminho. Só deste modo poderá tentar evitar-se um mundo devastadoramente opaco.

Nos tempos de angústia extrema —extrema, porque são tempos que a olvidam—, cabe a este canto subtrair o homem à recusa do testemunho do seu ser-aí. Quando o seu dizer é um canto que não solicita o que quer que seja para produzir. Quando é um apelo que faz vir. Quando o seu canto é existência.

Ao contrário do que possa parecer, subjaz a este pensamento uma intenção política “total”, porquanto o que pretende é a criação de condi-

---

<sup>356</sup>GUILEAD: *ibid.*, 157.

<sup>357</sup>HEIDEGGER: *Questions III*,

<sup>358</sup>ID.: *Chemins...*, *cit.*, 83.

<sup>359</sup>Cf. GUILEAD: *ibid.*, 161.

<sup>360</sup>*Apud* HEIDEGGER: *Chemins...*, *cit.*, 381-382.

<sup>361</sup>ID.: *ibid.*, 381.

---

ções para a intuição de uma identidade na totalidade objectiva<sup>362</sup>, ou seja, capaz de reunir todos os homens. Mas, ao mesmo tempo, o apelo começa por ser selectivo, metafórico, dirigido a alguns que “se reconhecem entre si e se constituem no Uno, pois o Uno é o que habita dentro deles e de ninguém mais nascerá a segunda idade do mundo”<sup>363</sup>. Estas palavras são de Hegel, de um Hegel “secreto” é claro, pois o que está em jogo é o convencimento de que se os poetas são aqueles que abrem o caminho a quem irá renovar o mundo. Este tema é recorrente no romantismo alemão, e consagra a preocupação com o advento de um futuro renascimento da divindade numa humanidade alheada do essencial por culpa da Ilustração. Porque a natureza deixou de ser “mistério”, a unidade entre o sujeito e o objecto ficou irremediavelmente comprometida, apenas podendo revelar-se mediante um “retorno aos deuses”. Daí um contínuo fascínio com a antiguidade helénica, nomeadamente com os Mistérios de Elêusis, de que já falámos, um interesse convicto de que aí vigorava uma natureza “orgânica”, e não somente “mecânica”, de onde os deuses podiam ser contemplados na sua realidade, de que então existiam condições para a humanidade rumar ao supra-sensível. Para que se verificassem, de novo, condições análogas, seria necessário que o esotérico se tornasse exotérico, *i.e.*, que os mistérios deixassem de ser segredo e fizessem parte da cultura popular —o que, aliás, não deixa de ser interessante por constituir uma evidência da influência iluminista num movimento que a contesta—, o que, em última análise, equivalia à necessidade do aparecimento das novas divindades. Este fascínio pelos Mistérios subjazia

---

<sup>362</sup>Sobre este ponto seguimos Manfred FRANK: *El Dios Venidero*, tr., Barcelona, 1994, 243 ss., e tb. Miguel Baptista PEREIRA: *Fenomenologia e Transcendência*, in *Revista Filosófica de Coimbra*, 6-11, 1997, 55 ss.; D. JANICAUD: *L'Ombre de cette Pensée —Heidegger et la Question Politique*, Grenoble, 1990, 141 ss.; Paul VEYNE: *René Char en ses Poèmes*, Paris, 1995, 302 ss.. Cf., ainda, a reflexão de María ZAMBRANO: *Les Clairières du Bois*, tr., 2.<sup>a</sup> ed., Toulouse, 1989, 42-43.

<sup>363</sup>HEGEL *apud* M. FRANK: *ibid.*, 266.

---

à utópica ideia de que um “retorno” da Natureza seria desde logo o anúncio da nova comunidade. Daí o elogio da noite enquanto mensageira libertadora e prenunciadora da futura alegria que habitaria a Nova Mitologia e a comunidade de amor que então seria constituída. Contamos Frank que a nada disto era estranho o ambiente sócio-político vivido na Alemanha do tempo, onde pululavam as associações livres identificadas com as primitivas comunidades cristãs, que se viam como sementes de uma Nova Idade. Hegel, por exemplo —em carta, de Janeiro de 1795, a Schelling<sup>364</sup>—, fala de Hölderlin e do seu interesse pelas “ideias de alcance universal”, desejando que “chegue cedo o reino de Deus e não encontre as nossas mãos ociosas, caídas no nosso regaço”, e terminando com as seguintes palavras: “Razão e liberdade continuam a ser o nosso lema e ponto de união à Igreja invisível”. Schelling diz que “o espírito do mundo” prepara um grandioso espectáculo nunca visto, pondo um ponto final na finitude existente. Ora, cabe aos poetas preparar essa vinda. Hölderlin, em “O Pão e o Vinho”<sup>365</sup>, associa a noite a uma produção global do Todo: a noite é o invisível, mas, por isso mesmo, capaz de ser “misteriosa” e “sonhadora”, habitando o espírito mais livre porque “em libérrimo espírito”, concedendo “o esquecimento e a ebriedade sagrada”, “o verbo fluente”, “taça mais cheia”, “vida mais ousada”, propiciando a retenção do passado, preparando os espaços abertos, mas somente àqueles que estão vigilantes. Nota Manfred Frank que há em todo este poema um cântico ao deus do vinho, Diónisos, cuja “taça” é a taça do mito, de onde brota a vida e a sabedoria, esse deus meio-delirante, risonho e alegre, mas que é o “deus que chega”, que chegará ao Ocidente, ao contrário do deus da mitologia grega, que tinha chegado à Hélade vindo de terras longínquas asiáticas. O deus de Hölderlin é, portanto, um deus

---

<sup>364</sup> *Apud* ID.: *ibid.*, 262.

<sup>365</sup> Cf. a versão de Paulo QUINTELA in *Poemas*, *cit.*, 251 ss.

---

que há-de regressar à sua terra —o Ocidente que, com a sua partida, iniciou a história—, que há-de vir, mas que ainda não chegou. E quando o poeta fala da “Grécia feliz”, onde “ninguém suportava a vida sozinho”, alude à comunidade religiosa onde cada um, mais do que fazer parte do Todo, sente que é o Todo, ao contrário da sociedade civil burguesa e iluminista, onde cada um é igual aos outros em sociedade e nada mais. Encontramos uma excelente justificação da natureza da comunidade em Nietzsche, que vê no deus o fluxo da vida —e também o caos e a desmesura— e o êxtase que permitem aos homens romperem as barreiras entre si. Interrogando-se sobre o que é o dionisíaco, Nietzsche inclina-se para pensar que é na época da sua juventude civilizacional que os gregos evidenciam preferência pela tragédia, ou seja, esta provém do “prazer, da energia, de uma transbordante saúde, de uma enorme plenitude”<sup>366</sup>, ao contrário da sua época de decadência, em que se tornam “mais serenos e mais científicos”. Nietzsche atinge, com as suas interrogações, o que designava por doutrina cristã, e a sua “dimensão *hostil à vida*, a má vontade furiosa e vingativa contra a própria vida”<sup>367</sup>, e sustenta haver um “voluptuoso arrebatamento que (...) se ergue a partir do fundamento mais íntimo do ser humano e até da natureza”, o elemento dionisíaco, o êxtase, que, na aproximação da Primavera, desperta e “em cuja progressão desaparece o que é subjectivo, até atingir um pleno esquecimento de si próprio”<sup>368</sup>. Então, sob essa magia, “estrita-se não apenas a união entre um ser humano e outro: também a natureza alienada, hostil ou subjugada volta a celebrar a sua festa de reconciliação com o seu filho pródigo, o ser humano”<sup>369</sup>. Ao contrário de Apolo, que delimita as formas e

---

<sup>366</sup>F. NIETZSCHE: *O Nascimento da Tragédia ou Mundo Grego e Pessimismo*, ed. A. Marques, tr., Lisboa, 1996, 12.

<sup>367</sup>ID.: *ibid.*, 15.

<sup>368</sup>ID.: *ibid.*, 27.

<sup>369</sup>ID.: *ibid.*, 27-28.

---

a sua harmonia, Diónisos desfaz os equívocos, faz surgir o elementar: a união do homem com a natureza. Sob o seu domínio, o que conta é a intensidade, a vida e a morte, o prazer e a dor, encontramos-nos no âmago do mundo, lugar pré-individual, ilimitado. À multiplicação dos fenómenos, ao sem-sentido das aparências —ao modelo apolíneo—, opõe-se o que precisamente lhe dá sentido: o mundo dionisiaco, “Evangelho da harmonia dos mundos”, onde, “cantando e dançando, o ser humano se expressa como membro de uma comunidade superior”, onde, “sentindo-se como Deus, ele próprio vagueia tão encantado e elevado como viu os deuses vaguear em sonhos”, onde, de artista, o ser humano se torna “obra de arte”. Não é preciso acrescentar mais para verificar que é a este deus do vinho, deus da comunidade, da fraternidade reencontrada, que remonta a esta esperança numa “unificação da vida”. Comunidade “mística” e política, portanto —completamente contrária à sociedade atomizadora ilustrada—, que, como diz Manfred Frank, possui também raízes na comunhão de que fala o Evangelho segundo S. João (14-16), e que fundamentalmente se constrói numa união orgânica, mais elevada, onde se anulam os indivíduos, onde vigora uma justiça a que alude uma passagem de “Pão e Vinho” a que já aludimos neste estudo: “Uma coisa é certa: seja ao meia-dia ou caminhe-se/Já pra a meia-noite, uma medida sempre se mantém,/A todos comum, mas a cada um também uma própria lhe é dada”<sup>370</sup>. E por isso o poeta lamenta a perda das cerimónias comunitárias desse tempo longínquo em que os homens não tinham esquecido os deuses, tempo cuja noite era mágica e acolhia a espera e a intuição —em vez do sono actual, liberal e burguês. A crítica é tão profunda que o poeta lança um lamento/grito final: “Entretanto às vezes melhor me parece/Dormir do que viver assim sem companheiros, ter/De esperar assim; e o que fazer e dizer entretanto/Não sei; e para quê Poetas

---

<sup>370</sup>HÖLDERLIN: *Poemas, cit.*, na versão de Paulo QUINTELA, 255.

---

em tempos de indigência?”<sup>371</sup>. Se estes são “como os santos sacerdotes do deus do vinho/Que iam de terra em terra em noite sagrada”, levanta-se a hipótese, como o faz Frank<sup>372</sup>, de os poetas serem sagrados como as ménades que, em dança sagrada, de noite, chegavam a fazê-lo no cume do Monte Parnaso em companhia do deus<sup>373</sup>. Os entusiasmos de Hölderlin, partilhados na sua juventude com Hegel e Schelling, por uma nova era, passando uma certidão de óbito à *Aufklärung*, convencido de que tudo ia mudar, “vendo” os seus vaticínios numa Grécia passada e fictícia, cristalizam-se sobretudo nesta ideia de uma nova e invisível Igreja —invisível por tudo abarcar—, uma Igreja que religará o homem com a alma do mundo. Não há nisto apenas uma vaga saudade de uma inocência perdida, de uma simplicidade primitiva. Não, muito pelo contrário, todos esses rasgos, que reflectiam a antiga felicidade dos homens, devem reflorir com consciência, e passar, de uma felicidade incompleta, a uma felicidade mais perfeita numa nova era. O poeta não pode aceitar o envelhecimento do humano, acreditando, antes, que à primeira idade harmoniosa dos helenos, à segunda idade cristã e esgotada, deve suceder uma nova e terceira era, não prometeica (e nisto há divergência com alguns dos grandes autores românticos), mas estética, onde tudo o que se encontra cindido se re-une, onde Diónisos poderá religar-se com Cristo. Não podemos aqui decidir se o poeta é ou não um joaquimita<sup>374</sup>, embora

---

<sup>371</sup>ID.: *ibid.*, 261.

<sup>372</sup>Cf. M. FRANK: *op. cit.*, 282.

<sup>373</sup>Cf., a este respeito, E. R. DODDS: *Les Grecs et l'Irrationnel*, tr., Paris, 1977, 265 ss. O A. sublinha a importância da dança “inconsciente” num contexto antropológico, chamando a atenção para a frequência de episódios destes durante os séculos XVI e XVII, onde “nem a extrema juventude, nem a idade, ofereciam a menor protecção contra semelhante mania na Itália no século XVII” (267). Cf. ainda M. H. DA ROCHA PEREIRA: *Estudos de História da Cultura Clássica*, *cit.*, 317 ss.

<sup>374</sup>Sobre a influência de Joaquim de Fiore em Hölderlin, cf. H. DE LUBAC: *op. cit.*, 336 ss.

---



---

sejam visíveis traços das suas profecias, o que importa é acentuar que há nesta reacção à falta de verdade de uma época, à “fuga dos deuses”<sup>375</sup>, uma reacção à tendência de o homem ocidental, “porque se entende a si mesmo como histórico, poder ser desenraizado com uma inundação da mera *historie*”<sup>376</sup>. Nietzsche, ao criticar a concepção cristã de Deus<sup>377</sup>, põe a questão dizendo: “(...) um povo orgulhoso necessita de um Deus a quem *sacrificar*. A religião é, nestas condições, uma forma de agradecimento. E um agradecimento a si mesmo: para isso se precisa de um Deus. —Tal Deus deve poder servir e prejudicar, deve poder ser amigo e inimigo —e dever-se-á admirá-lo tanto no bem como no mal. A castração *antinatural* de um Deus para o converter num Deus unicamente do bem, seria, neste caso, totalmente indesejável. Tanta necessidade se tem de Deus mau como de bom. Não é exactamente à tolerância, à filantropia, que se deve a própria existência... Que valeria um Deus que não conhecesse nem a cólera, nem a vingança, nem a inveja, nem o engano, nem a astúcia, nem a violência, que ignorasse até os maravilhosos *ardeurs* da vitória e da destruição?” Ora, o Deus cristão, que outrora representava a “força de um povo”, passou a moralizar, “rasteja para a caverna de cada virtude privada, faz-se o Deus de toda gente, particulariza-se, torna-se cosmopolita”, tornou-se, em suma, “welfarista”. Ora, esta impotência conhece um resultado, que Nietzsche sintetiza assim: “De facto, não há para os Deuses outra alternativa: *ou* são a vontade de poder —e enquanto o forem serão Deuses de um povo— *ou* são a impotência do poder —então tornar-se-ão, forçosamente, *bons*”. Só que o indiscutível maior radicalismo de Hölderlin está, na época do totalitarismo, da tecnoburo-

---

<sup>375</sup>Cf. Otto PÖGGELER: *Filosofia y Política en Heidegger*, tr., Barcelona-Caracas, 1989, 134 ss.

<sup>376</sup>ID.: *ibid.*, 139.

<sup>377</sup>F. NIETZSCHE: *O Anticristo —Ensaio de uma Crítica do Cristianismo*, tr., Lisboa, 1988, 33 ss.

---

cracia, da tarefa, da tagarelice<sup>378</sup>, da *res extensa*<sup>379</sup>, do “homem de um quarto de hora antes”<sup>380</sup>, bloqueado, pois até o Everest deixa de ser o pínaculo do mundo quando a NASA manda tirar, pelo *Discovery*, fotografias do seu cume a 290 km de altitude. Poderá o homem aceitar e experimentar verdadeiros encontros com o divino numa era em que as imagens nada têm a ver com a verdade do encontro? Todavia, talvez por isso mesmo, porque Ocaso esgotado por um projecto fáustico, seja possível que o “fogo da linguagem”<sup>381</sup> possa determinar um tempo novo, “tempo dos deuses que fugiram e do deus que virá”<sup>382</sup>, tempo de “dupla carência e negação”, não já daqueles, mas ainda não deste. Martin Buber<sup>383</sup> critica esta “espera” do Deus, dizendo que nunca encontrou, no plano filosófico, tanta ignorância relativamente aos profetas de Israel, porquanto estes nunca anunciaram um Deus “no qual se fiaram os esforços dos seus ouvintes por lograr segurança”; sempre proclamaram, num abismo de insegurança, um Deus que exigiu, mais e mais, “que as suas criaturas humanas adquirissem realidade, adquirissem humanidade”, um Deus para quem a hora histórica sempre foi tão real como hoje. Daí que Buber veja nisto uma pretensão semelhante à de alguns místicos que julgam con-

---

<sup>378</sup>M. HEIDEGGER: *El Ser y el Tiempo*, tr., reimp., México-Madrid-Buenos Aires, 1980, § 35, 186 ss.

<sup>379</sup>ID.: *ibid.*, § 19, 104 ss.

<sup>380</sup>F. NIETZSCHE: *Humano, demasiado Humano*, § 269, tr., ed. A. Marques, Lisboa, 1996, 246 s.: “Encontra-se, ocasionalmente, um homem que, com as suas opiniões, está acima do seu tempo, mas, no entanto, só na medida em que antecipa as opiniões vulgares da década seguinte. Ele tem a opinião pública antes de ela ser pública, ou seja, caiu nos braços de uma maneira de ver que merece tornar-se trivial, um quarto de hora antes dos outros. A sua fama, porém, costuma ser muito mais sonora que a fama dos verdadeiramente grandes e superiores.”

<sup>381</sup>Cf. F. BONARDEL: *op. cit.*, 314.

<sup>382</sup>M. HEIDEGGER: *Hölderlin y la Esencia de la Poesía*, in ID.: *Arte y Poesía*, tr., reimp., Madrid, 1995, 147.

<sup>383</sup>Cf. M. BUBER: *Eclipse de Dios*, tr., 2.<sup>a</sup> ed., México, 1993, 102 ss.

---

---

templar a divindade “em si mesma, isto é, como anterior à criação”, podendo tombar facilmente na magia, onde quem invoca já não escuta, porque, no fundo, convoca uma entidade com quem dialoga. Ora, segundo Buber tal não é verdade: sempre os homens foram interpelados pelo Uno que, “por si mesmo, os desconcerta e extasia”, que permite que o que existe seja por si mesmo. Mas, mesmo quando se verifica o diálogo entre o homem que espera e “O Que Virá”, o resultado dessa verdade corre riscos medonhos, tais como o de um determinado momento histórico determinar originalmente a essência da verdade —“ditando” a história Ao Que Virá—, obrigando a acreditar num absolutamente novo com problemáticas e inumanas manifestações, não sendo capaz de cumprir minimamente a recomendação de Voltaire, quando dizia “*vous êtes des animaux calculants. Tâchez d’être des animaux pensants*”.

Deste modo, a posterior serenidade heideggeriana tem muito a ver com as suas decepções históricas, que o pensador certamente incluiu no rol das forças que controlam o ente, e, portanto, como rasgos da era da errância<sup>384</sup>. A racionalidade não passa, pois, de uma ficção, já que mais importante do que encontrar normas que fixem o bem e o mal é o homem encontrar o caminho que permita perceber que a “única tarefa do pensar é trazer à linguagem, sempre novamente, este advento do ser que permanece e em seu permanecer espera pelo homem”<sup>385</sup>. Quando se pensa que “a terra do poente é passagem à manifestação original da manhã que lhe está escondida”<sup>386</sup>, é claro que nada decide o que quer que seja quanto ao destino do homem, e, assim, resta ao homem que saiba “resguardar” —ou seja, reconduzir “cada coisa à sua essência no sentido

---

<sup>384</sup>Cf. F. BONARDEL: *op. cit.*, 315 ss.

<sup>385</sup>M. HEIDEGGER: *Carta sobre o Humanismo*, tr., 2.<sup>a</sup> ed., Lisboa, 1980, 122.

<sup>386</sup>HEIDEGGER *apud* BONARDEL: *op. cit.*, 317.

---

---

verbal, à sua essenciação: pacificação consigo mesmo”<sup>387</sup>—, “morando”, o quadripartido, na renúncia da vontade de poder, na vontade de não querer. Não tem de haver reconciliação histórica com o outro, por exemplo, porquanto pensar a verdade do ser é já em si uma ética básica, porque o outro é o próximo, e isso quer dizer aquele, não com quem se partilham normas, mas, antes, aquele com quem se resguarda, edifica, cultiva, em comum, aquele com quem se salva a terra, se recebe o céu, se aguarda os deuses, se acompanha a morte<sup>388</sup>. Num mundo assim, o ensino moral do individualismo não tem qualquer sentido, já que o homem faz parte de uma rede que se estende ao infinito e omni-envolvente. A realidade fáctica do poder (*Herrschaft*) não existe, pois a ideia de relação não pode implicar um comando, antes pressupõe um terreno de interdependência mútua, a negação de si (eternamente criadora) que é fonte de todas as coisas. Mesmo a forma de expressão de tal rede não pode ser encarada como realidade definitiva, porque isso desenvolveria o conceito de poder, e o conflito de vontades daí decorrente não incrementaria o conhecimento, mas desenvolveria estratégias de submissão, lugares de funcionalidade. Seria possível, numa proximidade assim, evitar que sujeito e objecto se “determinassem” —quer mediante confronto entre duas autoconsciências, quer por um pacto, pois estas apenas resultam da sobre-determinação social— mediante (pelo menos) uma autêntica suspensão de poder, que teria de implicar a suspensão da auto-afirmação, da exclusão. Esta suspensão de poder seria, melhor dizendo, um solvente universal infinitamente criador, anti-dualista. Tratar-se-ia de uma suspensão que nada teria a ver com uma “paz” assumida em termos de “discurso ideal”<sup>389</sup>, pois referir-se-ia a uma proximidade que seria em si

---

<sup>387</sup>Z. LOPARIC: *Ética e Finitude*, São Paulo, 1995, 76.

<sup>388</sup>ID.: *ibid.*, 79.

<sup>389</sup>Nomeadamente, uma “situação linguística ideal”, para aludir ao pensamento de HABERMAS: *Discurso e Verità*, in ID.: *Agire Comunicativo e Logica delle Scienze Sociali*, tr., Bo-

---

mesma uma reserva de luz infinita, para quem o poder seria, no fundo, irreal. Esta posição, que aspira a uma nudez total face à Verdade profunda, expõe-se, obviamente, (i) à objecção segundo a qual não responde aos problemas morais, já que pressupõe<sup>390</sup> que a atitude humana é a atitude natural, quando “essa atitude propriamente humana, constitutiva da humanidade do homem, não é propriamente humana, pois o ser humano é aí captado (...) por aquilo que parece imediatamente compreensível, ou em si mesmo compreensível, pelo que parece natural (naturalmente dado) mas apenas é dado sob o efeito da naturalização”, deixando, em consequência, de pensar por si e desumanizando-se. (ii) E à objecção de que não pode o homem falar por si mesmo, na medida em que já está irredutivelmente possuído por tudo quanto é constitutivo da sua humanidade. Assim, Heidegger é presa do paradoxo romântico: o homem torna-se humano porque se inscreve num “mundo que o precede e transcende”, o que, na constituição da Cidade, apenas pode ter por consequência a inevitável submissão do homem a uma teologia imperial<sup>391</sup>, a um poder *autokrator* (para lembrar a expressão bizantina), ou seja, a uma ordem jurídica “viva”, a uma divinização do poder que se faz Deus.

---

logna, 1980, 319 ss., esp. 334 ss. Sobre esta questão, incluindo objecções, cf., de entre uma inumerável bibliografia, Rüdiger BUBNER: *La Filosofía Alemana Contemporánea*, tr., Madrid, 225 ss.; Martin KRIELE: *Liberación e Ilustración —defensa de los derechos humanos*, tr., Barcelona, 1982, 90 ss.; Thomas McCARTHY: *La Teoría Crítica de Jürgen Habermas*, tr., Madrid, 1987, esp. 337 ss.; António MARTINS: *De Peirce a Habermas —sobre a(s) teoria(s) intersubjectiva(s) da verdade*, in *Biblos*, LV, 1979, 425 ss.; Walter PRIVITERA: *Comunicazione ed Emancipazione —la svolta linguistica della teoria di Jürgen Habermas*, in E. AGAZZI (org.): *Ragione Emancipativa — Studi sul Pensiero di Jürgen Habermas*, Palermo, 1983, 177 ss.

<sup>390</sup>Cf. Robert LEGROS: *L’Idée d’Humanité*, Paris, 1990, 216 s.

<sup>391</sup>Cf. Blandine KRIEGEL: *La Politique de la Raison —les chemins de l’État 2*, Paris, 1994, 60 ss.

---

E que tempo é este, e de que Deus? O tempo do deus do êxtase — Wotan<sup>392</sup>. Com efeito, é a este “deus dos bosques sussurrantes, do êxtase e de todos os guerreiros enfurecidos”<sup>393</sup>, que se pode reportar, segundo Jung, a crescente inflação do Eu a partir do séc. XVI. Poder-se-ia dizer que, paralelamente à secularização da natureza (e desaparecimento dos deuses, cujo exército “no tempo de Paracelso ainda vagueava alegremente pelas montanhas, florestas e moradas humanas”<sup>394</sup>), se verificou uma reactivação das forças psíquicas geradoras de demónios, que se transformaram em potências psíquicas inconscientes. Passou, assim, a haver uma “fome de infinito” que encontra o seu arquétipo no “errante sem trégua” que é Wotan<sup>395</sup>. É, pois, da oposição entre o “reino das ideias” e o “reino da vida” deste deus da paixão, da luta e da meditação oculta, que surge o carácter abissal da vontade de poder. Wotan, o possuidor dos homens, torna-se, para Jung, uma “hipótese bastante adequada”<sup>396</sup> para explicar a gestação de “pensamentos capazes de estremecer o mundo”<sup>397</sup>. Trata-se,

---

<sup>392</sup>Seguimos C. G. JUNG: *Aspectos do Drama Contemporâneo*, tr., Petrópolis, 1988, *passim*, maxime 3 ss., 17 ss., 39 ss., 81 ss.

<sup>393</sup>ID.: *ibid.*, 34.

<sup>394</sup>ID.: *ibid.*, 32.

<sup>395</sup>Cf. ID.: *ibid.*, 7, onde se alude a um sonho de NIETZSCHE aos quinze anos, no qual aparece um caçador terrível que faz “soar um apito estridente”, interpretando JUNG esta figura como o deus da tormenta.

<sup>396</sup>Adequada porque “a *imagem* do fundamento do mundo seria uma dessas ‘imagens primordiais’ que, [...] embora constituam ‘herdadas possibilidades da imaginação humana’ — e estejam, até, ‘sempre latentes na estrutura do cérebro’ de cada indivíduo —, emergem, todavia (para além da *memória pessoal*), do mais fundo desse ‘espírito inconsciente’ que é comum à humanidade: e que, portanto, *herdamos*, enquanto membros da espécie humana, como condição básica da *possibilidade de tais representações* embora não, necessariamente, da *transmissão de representações*” (V. MATOS: *Originalidade e Novidade da Filosofia. A propósito das Teses de F. M. Cornford*, Coimbra, 1972, 46).

<sup>397</sup>JUNG.: *ibid.*, 10. O A. alude, directamente, neste ensaio, originariamente escrito em 1936, ao nacional-socialismo.

---

portanto, de um arquétipo caracterizado através dos mitos que, “enquanto factor psíquico autónomo”, ultrapassa a psique individual e produz efeitos colectivos. O numinoso, para usar palavra de R. Otto<sup>398</sup>, não é redução do mito a “mera experiência psico-subjectiva” porquanto o “inconsciente colectivo remete para a nossa experiência filogenética”<sup>399</sup>, sendo os arquétipos “estruturas de uma subjectividade transcendental”<sup>400</sup>. “Grande Condição transcendental de todo o logos”<sup>401</sup>, o mito surge como cabal definição do sentido: “uma verdade-de-vida, a verdade da vida frente a si mesma e, portanto, frente à morte”<sup>402</sup>.

Deus do delírio e provedor dos destinos<sup>403</sup>, Wotan vive invisível — tal como os “leitos de rios, abandonados pelas águas, mas guardando

---

<sup>398</sup>Cf. R. OTTO: *O Sagrado*, tr., Lisboa, 1992.

<sup>399</sup>Seguimos A. ORTIZ-OSÉS: *La Razón Mitológica*, in *Revista Portuguesa de Filosofia*, XLVIII, 4, 1992, 553.

<sup>400</sup>ID.: *ibid.*

<sup>401</sup>ID.: *ibid.*

<sup>402</sup>ID.: *ibid.*, 554.

<sup>403</sup>JUNG refere as diferentes acepções, segundo as fontes, de Wotan: homem-fera, deus da tempestade, andarilho, errante, lutador, deus do desejo e do amor, senhor dos mortos e dos guerreiros, conhecedor do oculto, mago e deus dos poetas (ID.: *ibid.*, 11). JUNG nota ainda a correspondência de Wotan com Hermes, deus helenístico da revelação, reconciliador dos contrários e intermediário entre o divino e o humano. E é assim porque, em última análise, “Hermes é o *discurso* em todos os sentidos da palavra: a palavra grave e o gracejo, o discurso e a conversa, o veículo da verdade e da mentira, o raciocínio correcto e o sofisma, a sabedoria e a ciência, a ordem e a desordem” (F. COMTE: *Les Héros Mythiques et l'Homme de Toujours*, Paris, 1993, 114). Com efeito, ele encontra-se nas “confidências dos amigos e nos insultos dos inimigos. Nas leis dos governantes, nos pleitos dos advogados, nas decisões dos juizes, mas também nos panfletos, nas acusações infundadas, nos erros judiciários” (ID.: *ibid.*). Vínculo entre os homens, os lugares e os objectos, Hermes é ainda o vínculo entre os homens e o tempo, pois inspira os poetas e conduz as almas ao Além. Esta pluridimensionalidade inspirou RONSARD: “C’est toi, Prince qui rend nos esprits très habiles/À trouver une yssue aux choses difficiles,/ Ambassadeur, agent, qui ne crains les dangers, soit de mer,/ou de Rois étrangers,/ Toujours en action, sans repos ny sans trêves,/Pourveu que ton labeur entrepris tu achèves.” (*Apud* ID.: *ibid.*, 115) Ora, é precisamente quando a expe-

sempre a possibilidade de retornar”— e sem idade, pronto para agir sempre que se trate de movimentos de massa, onde “cessam os regulamentos humanos e os arquétipos passam a actuar”<sup>404</sup>. Trata-se, evidentemente, de um herói solar, logo, de um guerreiro violento que não se reduz à ordem de um destino. Como observa Gilbert Durand, “a transcendência está (...) sempre armada”<sup>405</sup>. Certo que Wotan cavalga o seu cavalo

---

riência do mundo se esgota que o espírito discursivo de Hermes diversifica a acção e o conhecimento contra o inerte, *i.e.*, manifesta poder. A extraordinária lenda que daqui decorre permite falar da gigantesca obra de Hermes Trimegista e, posteriormente, na cristalização de um *hermetismo* capaz de superar as pretensões logocêntricas que recusam os objectivos práticos do saber, a singularidade e a visão de um Todo que apenas pode ser apreendido por uma espécie de iluminação directa. Pode, assim, sustentar-se que a posição —muito goetheana, de resto— segundo a qual a verdade, o *Urphänomen*, só podem ser captados pela intuição vital, radica neste poder/faculdade “hermético” de tomar o *kairos* entre mãos.

<sup>404</sup>JUNG: *op. cit.*, 12. Para o A., enquanto “a vida do indivíduo é regulada pela sociedade à semelhança de um canal retentor de águas, sobretudo no âmbito do Estado, a vida dos povos mostra-se como o curso de uma torrente do qual ninguém é senhor [...], a não ser aquele Uno que foi sempre mais forte do que os homens”.

<sup>405</sup>G. DURAND: *Les Structures Anthropologiques de l'Imaginaire*, 6.<sup>a</sup> ed., Paris, 1979, 179. O A. estabelece a herança cristã deste arquétipo do herói combatente. Com efeito, os dois “protótipos cristãos do bom combate são um arcanjo e um príncipe mítico: S. Miguel e S. Jorge, em nome dos quais serão armados os cavaleiros da Idade Média. O primeiro, verdadeiro Apolo cristão, [...] o segundo, qual Perseu, [...] O tema do herói combatente encontra-se de novo, enfim, nos contos populares sob a forma eufemística do ‘Príncipe Encantado’ que afasta e anula os malefícios, liberta, descobre e desperta. Príncipe encantado que se nota igualmente bem na lenda nórdica de Sigur e Brunehilde, num conto tártaro, ou na nossa *Bela Adormecida*, todos ilustrando este tema ‘velho como os Argonautas’ “ (ID.: *ibid.*, 182-183). De resto, como acrescenta o A., o “prestígio do deus combatente [...] parece ter inspirado todas as instituições de cavalaria, todas as ‘sociedades de homens’ ou de guerreiros”, e, referindo Dumézil, observa que todos “os membros destas sociedades são antes de mais guerreiros, possuem direitos sexuais extensos, praticam duras praxes iniciáticas que constituem talvez um homónimo litúrgico dos feitos do herói primordial. No Ocidente os *berserker* humanizam-se e transformam-se em *Vikings*, que eles mesmos tenderão para uma espécie de cavalaria onde a sexualidade, sob a pressão catártica desta constelação de arquétipos militares, se tornará muito regulamentada. Não somente as grandes ordens de cavalaria medievais, e em particular a famosa ordem dos Templários com o seu simultâneo ascetismo militar e homossexual, nos parecem ser a sequela das ‘sociedades de homens’ primitivas, mas ainda os círculos estudantis da Alemanha bismarkiana com o seu ritual belicoso e as praxes pratica-

---



Sleipnir, e, assim, ilustra o que é um compromisso, por subordinação, entre os “mitos e as imagens da transcendência e da intransigência urâniana, e os símbolos monistas nos quais a temporalidade vem integrar-se”<sup>406</sup>. Todavia, esta manifestação de suavização do mal<sup>407</sup> —que evidencia a função mediadora da imaginação (cujo ex. extremo será o da antífrase)—, denunciando embora o que Durand chama de “secreto pendor da imaginação humana e do pensamento”<sup>408</sup>, nem por isso deixa de afirmar o carácter dualista e polémico (*stricto sensu*) do “Regime Diurno” da imagem, relativo à “tecnologia das armas, à sociologia do soberano mago e guerreiro, aos rituais da elevação e da purificação”<sup>409</sup>.

Entre a luz das formas históricas e a obscuridade do poder vital, os homens caem nas mãos de um deus vivo<sup>410</sup>. Porque, com efeito, do que se trata é de um pensamento cujo estatuto é o do *cogito blessé*<sup>411</sup>, de um pensamento que coimplica opostos: felicidade, infelicidade, humano, divino e demoníaco. De um discurso cuja máxima impertinência é o caos e a pré-linguagem do mal. Mais: de um discurso que pode dizer como o

---

das, hoje em dia, em qualquer grupo masculino fechado, nos parecem herdar costumes longínquos dos *berserkir*. Pode levar-se, enfim, ainda mais longe esta filiação do herói solar e afirmar [...] que o próprio romance policial [...] prolonga, sob as aparências do duelo entre o detective e o criminoso, a inspiração dos romances de capa e espada que foi outrora a dos romances de cavalaria” (184-185).

<sup>406</sup>ID.: *ibid.*, 186.

<sup>407</sup>Refira-se o exemplo de compromisso entre o gládio e o vínculo que surge na literatura apocalíptica, onde a destruição dos demónios é diferente da sua captura, sendo esta uma punição temporária, acabando Satã por ser libertado “para servir de auxiliar da justiça divina, para servir de exemplo geral da destruição definitiva do mal” (ID.: *ibid.*, 188).

<sup>408</sup>ID.: *ibid.*

<sup>409</sup>ID.: *ibid.*, 59.

<sup>410</sup>Neste contexto, o Estado pode surgir como Moloch e protector, tirano e redentor, fascinando a sociedade como símbolo único do político, tornando-se, a um tempo, ídolo e alvo a abater.

<sup>411</sup>A. ORTIZ-OSÉS: *La Razón Mitológica*, cit., 556.

---

---

Poeta: "I sing what was lost and dread what was won,/I walk in a battle fought over again,/My king a lost king, and lost soldiers my men;/Feet to the Rising and Setting may run,/They always beat on the same small stone."<sup>412</sup>

Contra a ideologia positivista-mecanicista da técnica, não se terá levantado uma ideologia "teológica"?



---

<sup>412</sup>W. B. YEATS: *What Was Lost*, in *Os Pássaros Brancos e outros Poemas*, tr. M. L. GUIMARÃES & L. SILVEIRA, Lisboa, 1993, 110. A tradução proposta é a seguinte: "Eu canto o que se perdeu e temo o que se ganhou,/Passo pela batalha travada vezes sem conta,/O meu rei é um rei desaparecido, e desaparecidos soldados os meus homens;/Possam os pés correr para o Levante e para o Poente,/Eles batem sempre na mesma pequena pedra."

---

**II.**

## **O triunfo do relógio**

---

*“Uma civilização proliferante e superexcitada  
perturba para todo o sempre o silêncio dos mares.”*

CLAUDE LÉVI-STRAUSS

**N**ão especulando excessivamente sobre o assunto, cremos poder assinalar no “resíduo” de que falámos logo no início deste estudo a contemporaneidade dos temas que arrastam atrás de si uma larga história, e, por conseguinte, dos temas que, para além da usura a que o consumismo da conjuntura os sujeita, desvelam outros sentidos e outras sombras. Não se trata de realizar uma sua “des-historicização” —e para quê, se qualquer ideia de história depende, em última análise, de um horizonte conceptual que a sujeita?—, mas de constatar encontrarmo-nos perante temas que sempre resistiram a todas as pretensões “dissolventes” das teorias. Trata-se, afinal, daquela vastidão da realidade que impõe, no seu condicionamento histórico, o distanciamento da história. Trata-se, igualmente, do problema da “crença” numa razão que, sendo uma exigência de liberdade, é potencialmente capaz de recusar a ordem, já que é uma construção aberta à ruptura dos limites, e isso para que a estranha espécie em que se converteram os humanos possa ponderar as possibilidades de um futuro mais autónomo. E o optimismo está nisto: é como se acreditássemos que ainda pode ser salvo o *daimon* do humano (naquele sentido de “anjo da guarda” escolhido pelas

---

almas individuais, de que fala Platão em *A República*<sup>1</sup>), mas esta não cêdência ao inexorável só tem sentido se acreditarmos na verdade da tese de Walter Benjamin, quando sustenta que “(...) Há um entendimento tácito entre as gerações passadas e a nossa. Na Terra fomos esperados. A nós, como a cada geração precedente, foi concedida uma *frágil* força messiânica sobre a qual o passado faz valer uma pretensão. Não é justo negligenciar esta pretensão. (...)”<sup>2</sup>. É claro que, e fazendo nossas as palavras de outrem, assim como uma teoria dos fundamentos é sempre irrenunciável e não fica eliminada só porque “Luhmann não indica que percentagem de complexidade de um sistema pode reduzir-se anualmente sob determinadas condições, ou porque Habermas não desvela ao conductista quanta colonização do mundo da vida terá lugar até ao ano 2000”<sup>3</sup>, também a fragilidade de que falamos é forçosamente “lenta” e nada pode “provar” face ao percurso sempre triunfante da História e, naturalmente, face à multidão de catástrofes que o compõem. Porque se é certo que a significação básica da existência é demonstrativa (no sentido de que existir é viver entre coisas e de que o mundo é uma espécie de cadeia de referências dotadas de significação “para”), nem por isso se impõe menos a necessidade de ultrapassar a “teimosa regularidade”<sup>4</sup> das

---

<sup>1</sup>“(...) Almas efémeras, vai começar outro período portador da morte para a raça humana. Não é um génio que vos escolherá, mas vós que escolhereis o génio. (...)” Diz Maria Helena da ROCHA PEREIRA, em anotação, que “génio” (*daimon*) designa, a partir de Hesíodo, “um ser intermédio entre deuses e homens” (PLATÃO: *A República*, 617d-e, *cit.*, 493).

<sup>2</sup>Walter BENJAMIN: *Thèses sur la Philosophie de l'Histoire*, in ID.: *L'Homme, le Langage et la Culture*, tr., Paris, 1974, 184.

<sup>3</sup>Cf. K. von BEYME: *Teoría Política del Siglo XX. De la Modernidad a la Postmodernidad*, tr., Madrid, 1994, 14 e 21. E, por isso, acrescenta o A., o “entrelaçamento da política com os âmbitos da economia, do direito ou da cultura é um assunto demasiado sério para poder ser deixado de lado com alusões pontuais nos prefácios dos trabalhos empíricos”.

<sup>4</sup>M. HEIDEGGER *apud* D. INNERARITY: *A Filosofia como uma das Belas Artes*, tr., Lisboa, 1996, 25.

---

coisas, de lutar contra o calculismo que nunca vacila (e, por isso mesmo, apenas escuta o que quer ouvir), em favor de uma vulnerabilidade que ponha à prova as respostas<sup>5</sup>. Trata-se, evidentemente, daquela lentidão que permite não perder tempo, daquela reflexividade que combate a despreocupação que se defende contra todas as dúvidas porque confia no espírito pragmático e empreendedor, às vezes na tradição instalada, a mesma que permitiu a condenação de Sócrates, em nome das convicções religiosas dos atenienses, mediante democráticos procedimentos. A mesma racionalidade que permitiu a Adorno sintetizar o mistério-base do mal político, ao dizer que “após o que se passou em Auschwitz é barbarismo escrever um poema, e este facto corrói inclusivamente o conhecimento que diz porque se tornou hoje impossível escrever poesia”<sup>6</sup>.

Vê-se, pois, no espelho desta fragilidade a dimensão da vontade de poder, a converter em moeda a verdade, mas a agitação nunca é assim tão grande que elimine por completo a autoconsciência da finitude, sobretudo agora, quando as pretensões de encontrar antídotos universais para a transitoriedade se encontram em crise<sup>7</sup>, quando o dever pode mais não ser que obediência e o agir sinónimo de engenharia social<sup>8</sup>. Em boa medida tal sucede porque a consciência de crise da nossa época — possa embora nada vir a significar no futuro— continua espantada com o desajustamento empiricamente verificável entre os crimes da razão totalizadora, de que tem consciência, e a necessidade de continuar alicerçada na concepção da tecnociência enquanto via privilegiada e decisiva

---

<sup>5</sup>Cf. INNERARITY: *op. cit.*, 27 s. e, mais adiante, 31 ss., onde acentua: “A vida exige funcionalidade, mas é o facto de a utilidade, no âmbito do humano, ser difícil de ponderar que permitiu o desenvolvimento de actividades libertas do imperativo da utilidade, isto é, a cultura. (...) A dilação do urgente é a condição de possibilidade das culturas. (...)” (33 s.).

<sup>6</sup>Theodor W. ADORNO: *Crítica Cultural y Sociedad*, tr., 3.ª ed., Barcelona, 1973, 230.

<sup>7</sup>Seguimos Z. LOPARIC: *Ética e Finitude*, *cit.*,

<sup>8</sup>Cf. ID.: *ibid.*

---

para o acesso à realidade. O facto é que a tecnociência configura o modo de vida e a sociedade não se percebe, nem sobrevive, sem a ciência e a técnica. Da esperança de vida às concepções culturais, passando pelo nível de consumo ou pela mobilidade física, tudo depende —para o bem e para o mal— do avanço tecnocientífico. Acabar com ele significaria recuar a formas de vida muito provavelmente insuportáveis, e sucede mesmo que, quando pretende lutar contra os excessos provocados pelo progresso técnico, o homem vê-se obrigado a utilizar os mesmos conhecimentos científicos e técnicos contra os quais está a lutar. Todavia, a ideia fortemente difundida de que deveria dissociar-se a ciência da técnica —na medida em que a primeira apenas buscaria o saber, não sendo responsável pelos desastres ocasionados pela segunda— limita-se, tão-somente, a uma crítica externa da função social da ciência, quando o que está em causa é saber por que razão passaram as ciências de formas práticas de aquisição de conhecimentos a absolutas explicações da realidade, e explicações pretensamente neutras do ponto de vista axiológico<sup>9</sup>. O primado do fazer sobre o pensar —ou seja, e em formulação heideggeriana, o esquecimento da verdade do ser em favor da agressão do ente impensado na sua essência<sup>10</sup>—, que culmina no pensamento dependente da organização que considera, em última instância, o mundo como algo de simplesmente utilizável, eliminou a compreensão em favor da transformação. Daqui, por exemplo, a tendência para ignorar que o trabalho é sempre algo mais que acção instrumental, como se nele não se inscrevesse a marca das interpretações simbólicas do mundo. Num texto com

---

<sup>9</sup>Sobre a natureza e o impacte político-jurídico desta visão, cf., resumidamente, Jesús BALLESTEROS: *Sobre el Sentido del Derecho*, Madrid, 1984, 19 ss.; e, extensamente, António CASTANHEIRA NEVES: *Questão-de-Facto—Questão-de-Direito ou o Problema Metodológico da Juridicidade*, I, *cit.*, 589 ss. e 870 ss.; ID.: *O Instituto dos “Assentos” e a Função Jurídica dos Supremos Tribunais*, *cit.*, 525 ss.

<sup>10</sup>Martin HEIDEGGER: *Carta sobre o Humanismo*, *cit.*, 69.

---

---

sabor heideggeriano, Habermas<sup>11</sup> ilustra bem esta tendência quando, ao examinar os impasses da restrita —e criptopositivista— concepção marxiana sobre a auto-reflexão da espécie humana, analisa as consequências da confusão entre ciências humanas e ciências naturais: “Na medida em que a produção determina o único quadro no qual a gênese e a função do conhecimento são interpretadas, a ciência do homem surge também ela sob as categorias de um saber de disposição: o saber que permite dispor de processos naturais transforma-se, ao nível da consciência de si dos sujeitos sociais, num saber que permite controlar o processo vital da sociedade. Na dimensão do trabalho enquanto processo de produção e de apropriação, o saber de reflexão transforma-se num saber de produção. O conhecimento da natureza que se cristaliza em tecnologias leva o sujeito social a um conhecimento cada vez mais profundo do seu ‘processo de metabolismo’ com a natureza. Este conhecimento transforma-se no fim em controlo de processos sociais da mesma maneira que a ciência da natureza se transforma em poder de disposição técnica”<sup>12</sup>. Eis porque Heidegger acerta quando sustenta que a “lógica” da metafísica ocidental se baseia numa *confiança* absoluta na razão<sup>13</sup>, confiança essa que engloba o racionalismo (“lá mesmo onde o irracionalismo determina a imagem do mundo, o racionalismo conhece os seus triunfos”<sup>14</sup>); confiança que determina o “lógico” como “justo” e este como obrigatório; confiança, em suma, que precisa não da verdade, mas de um “ter-por-verdadeiro”<sup>15</sup>.

---

<sup>11</sup>Cf. J. HABERMAS: *Connaissance et Intérêt*, tr., Paris, 1979, 78 ss.

<sup>12</sup>ID.: *ibid.*, 80.

<sup>13</sup>Cf. M. HEIDEGGER: *Nietzsche*, I, tr., Paris, 1984, 412 ss.

<sup>14</sup>ID.: *ibid.*, 413.

<sup>15</sup>ID.: *ibid.*, 417.

---



É esta dissimulação que Nietzsche vem dissecar como fazendo parte dos instintos de preservação da vida e de vontade de poder<sup>16</sup>. Dissimulação presunçosa, por certo, porque prática do humano intelecto que se julga “o eixo à volta do qual gira o mundo”. Manipulador, apoiado na vontade e legitimando apenas o querer, mas necessitando: (i) de fazer de conta<sup>17</sup>; (ii) de velar esse fazer de conta mediante o esquecimento, transformando o instituído em metafísica. Por isso, este instituído/esquecido, para usar a designação de António Marques, é uma forma de a humanidade manter, mediante ficções, a vida. Mas vida quer dizer, para Nietzsche, vontade de viver e esta é “uma máscara de um *conatus* mais profundo, de uma afecção mais fundamental, a *vontade de poder*”, incluindo um “sair de si, querer mais”, apontando para um “horizonte do possível e do poético”<sup>18</sup>.

É claro que quando Nietzsche olha para a política<sup>19</sup>, que para ele não passava de uma espécie de fisiologia, vê, tão-somente, um rotundo “não” à vida. O povo, cantado desde a aurora da modernidade, não pas-

---

<sup>16</sup>Cf. F. NIETZSCHE: *Acerca da Verdade e da Mentira em Sentido Extra-moral*, in *Obras Escolhidas*, I, ed. António Marques, tr., Lisboa, 1996, 213 ss. Releve-se desde já o ensaio de A. MARQUES: *Friedrich Nietzsche: Imoralismo e Verdade. Apresentação de alguns Tópicos da Filosofia de Nietzsche*, que surge como prefácio a este volume (V-LXXIII).

<sup>17</sup>Como diz António MARQUES: *ibid.*, XXI, a questão pode ser colocada nestes termos: “eu sei que o outro sabe que esta é apenas *uma* (entre muitas outras possíveis) forma de descrever, designar ou regulamentar as coisas (da natureza e do homem) e o outro também sabe que eu sei. Porém, e na medida em que essa possível forma sirva melhor a coerência da comunidade, cada um defende-se melhor a si próprio, se fizermos de conta que essa forma é a verdadeira e porventura a única.”

<sup>18</sup>A. MARQUES: *Para uma Genealogia do Perspectivismo*, in ID.: *Sujeito e Perspectivismo. Seleção de Textos de Nietzsche sobre Teoria do Conhecimento*, tr., Lisboa, 1989, 45.

<sup>19</sup>Cf. F. NIETZSCHE: *Humano, demasiado Humano*, *cit.*, §§ 438 ss. (‘Uma olhadela ao Estado’). Sobre o pensamento político de Nietzsche, cf. S. GOYARD-FABRE: *Nietzsche et la Question Politique*, Paris, 1977; ID.: *Nietzsche, critique de l'État Moderne*, in *Archives de Philosophie du Droit*, 21/1976, 75 ss.; Ernst NOLTE: *Nietzsche y el Nietzscheanismo*, tr., Madrid, 1995.

sa de rebanho e vulgaridade, onde abundam a simulação e a decadência. Todas as virtudes celebradas pelo modelo dionisíaco desapareceram, a via do niilismo está aberta, embora esteja aberta a um homem que nada tem a ver com o seu projecto —um homem precisamente demasiado humano. Como se deduz de tudo quanto foi dito anteriormente, o contrato social não poderia deixar de ser para Nietzsche uma mentira metafísica, e o Estado moderno um sem-sentido completo. A política moderna é a “pequena política”, e com esta qualificação desde logo se percebe que o radicalismo nietzscheano nem sequer poderia pôr o problema de lançar as bases de uma crítica jurídica do Estado e do político. Baste-nos, pois, observar que o grande mérito da sua visão é constatar, por um lado, que os partidários de uma cultura filistina estão no poder, e, por outro, que o positivismo que pretende reger a sociedade nada compreende da existência. A partir daqui, estão criadas as condições para a democracia do “rebanho”, que não é mais do que uma forma de escravatura, com a perda de todos os princípios que garantem a genuinidade da vida: “A subordinação (...) tem de desaparecer, pois o seu fundamento está a desaparecer: a crença na autoridade absoluta, na verdade definitiva: (...) Em situações *mais livres*, a pessoa só se subordina sob determinadas condições, em virtude de mútuo acordo, portanto, com todas as reservas do interesse pessoal”<sup>20</sup>. O Estado é, portanto, um “monstro” edificado pelas doutrinas contratualistas, totalmente dirigidas contra o Deus Que Virá, dominando as massas pela propaganda, pela técnica aplicada, pela propagação de um subconsciente estatal, se assim pode dizer-se, que adula o rebanho, gera e legitima uma boa consciência de domínio. Assim, o filósofo pode dizer<sup>21</sup>: “O valor de uma coisa não reside no que com ela se alcança, mas no que por ela se paga —no que nos *custa*. Dou um exemplo.

---

<sup>20</sup>NIETZSCHE: *Humano, demasiado Humano*, cit., § 441, 267.

<sup>21</sup>ID.: *O Crepúsculo dos Ídolos —ou como se filosofa com o martelo*, tr., Lisboa, 1988, 97.

---

As instituições liberais deixam de ser liberais logo que são realizadas: não existe, ulteriormente, para a liberdade, inimigo mais provocante e fundamental do que as instituições liberais. Sabe-se muito bem o que trazem consigo: minam a vontade de poder, são nivelamento, elevado a moral, de montes e vales, empequenecem, envilecem e enfastiam —com elas triunfa sempre o animal gregário”. E acrescenta, definindo a liberdade: “Ter a vontade da responsabilidade pessoal. Manter com firmeza a distância que nos separa. Ser indiferente à fadiga, à dureza, à privação, e até à vida. Estar disposto a sacrificar homens à sua causa, sem a si mesmo se excluir. Liberdade significa que os instintos viris, os instintos que exultam com a guerra e a vitória, adquirem a preponderância sobre outros instintos, por exemplo, sobre o da ‘felicidade’. O homem *que se tornou livre*, e muito mais ainda o *espírito* que livre se fez, pisa a desprezível espécie de bem-estar com que sonham o retalhista, os cristãos, as vacas, as mulheres, os ingleses e outros democratas. O homem livre é *guerreiro*.” Com esta diatribe trágica, está convenientemente processada a razão universalista, paralítica e paralisante, mascarada e míope. Pode, pois, afirmar-se que Nietzsche realiza a mais actual das críticas contra o poder, mas que a realiza de forma enigmática, porquanto a sua alternativa exige que, face à dissolução inevitável da ordem, só se possa desejar tal dissolução “na medida em que se tenha esperança: e só se pode, razoavelmente, ter esperança, se se atribuir a si próprio e aos seus semelhantes mais vigor no coração e na cabeça que aos representantes do que existe. Em geral, portanto, essa esperança será uma arrogância, uma sobrestimação”<sup>22</sup>.

---

<sup>22</sup>ID.: *Humano, demasiado Humano*, cit., § 443, 268.

---

Porque a técnica se transformou em mais que uma simples extensão das mãos —e, por conseguinte, suscita problemas bem mais importantes do que as já importantíssimas questões relacionadas com a destruição da biosfera—, inaugurou-se um processo onde, de estruturação em estruturação, de optimismo em optimismo, o homem visou atingir o infinito com argumentos racionais —e pragmáticos—, esquecendo-se de proceder às necessárias desmontagens que eventualmente impediriam as consequências dos processos de autolegitimação de um pensamento agora inerte, fragmentário e linear. Nestas condições, tudo aparece a uma luz bem diferente dos habituais mapas do pensamento, porquanto surge a necessidade de radicalizar, por um autoconfronto, o que se pensa e aquilo que é pensado. E tal só é possível quando, tentando sair de si mesmo, o pensamento sabe que não pode fazê-lo de todo, e com isso se enfrenta a si mesmo desde a origem, que “só é origem pelo ‘outro’ de que é começo”, tal como “o ‘outro’ só é diferente pela origem de que provém”<sup>23</sup>. Certo que a verdadeira pergunta passa a ser, então, aquela que se interroga sobre o fundamento do pensar do pensamento que pensa o político, mas não é porque simplesmente “é” que este se encontra sempre em crise? Melhor dizendo: não é porque o político pretende criar a coisa em si (na medida em que é uma “irracionalidade no momento instituinte e na força dinamizadora”<sup>24</sup>) que busca, no fundo, igualar autoridade e poder, obediência e conformismo, povo e massa? Principalmente quando a verdade do Ocidente se exprime por uma espécie de “Grande Funcionalidade” que exclui a abertura para a unidade

---

<sup>23</sup>Miguel BAPTISTA PEREIRA: *Originalidade e Novidade em Filosofia. A propósito da Experiência e da História*, in *Biblos*, LIII, 1977, 3.

<sup>24</sup>António CASTANHEIRA NEVES: *A Imagem do Homem no Universo Prático*, in ID.: *Digesta —Escritos acerca do Direito, do Pensamento Jurídico, da sua Metodologia e Outros*, I, Coimbra, 1995, 316.

---

das diferenças, porque privilegia não a autoridade —enquanto relação de poder legítimo<sup>25</sup>, que pressupõe aquela margem de indeterminação bastante que permite a diferença na similitude—, mas essa figura arcana do poder enquanto alternativa que “se arroga o *constituens* da ordem humana histórica e se afirma autarquicamente *causa sui*: poder absoluto na invocação e ilimitado nos objectivos”<sup>26</sup>. O “tudo é possível”, que sucede ao “tudo é permitido”<sup>27</sup>, traduz a errância da igualdade indiferente, onde não há espaço para o todo constitutivo da pessoa, *i.e.*, para aquele todo que perpetuamente produz sentido com e contra destinos internos e externos. O poder-função em que se materializa a indiferença hoje governante não pode, deste modo, considerar a singularidade, a diferença central, já que esta só surgiria se o poder abdicasse do reducionismo que transforma realidade em objectividade e singularidade em subjectividade. Então, verificar-se-ia de algum modo, na *polis*, aquela situação —por certo bizarra num primeiro momento— que Rilke “esperava” quando dizia: se entrarmos em Toledo, esperamos encontrar na rua ou um leão ou um santo<sup>28</sup>. Tratar-se-ia de uma *polis* sem *politeia*, onde o “ainda-não” seria já presente, onde obedecer não seria uma mera projecção funcional da objectividade, mas seria, antes, um impulso dinâmico da liberdade fundada na identidade, que compreenderia, sem poder nem persuasão, aquela

---

<sup>25</sup>Cf. sobre o tema em geral N. BOBBIO: “Poder/Autoridade”, in *Enciclopédia Einaudi*. 14— *Estado/Guerra*, tr., Lisboa, 1989, 44 ss.; M. STOPPINO: “Autoridad”, in N. BOBBIO & N. MATTEUCCI (orgs.): *Diccionario de Política*, 2.<sup>a</sup> ed., tr., Madrid, 1982, 136 ss.

<sup>26</sup>A. CASTANHEIRA NEVES: *O Direito como Alternativa Humana*, in ID: *Digesta*, I, *cit.*, 300.

<sup>27</sup>Cf. ID.: *ibid.*, 301.

<sup>28</sup>*Apud* P.-L. LANDSBERG: *Problèmes du Personnalisme*, Paris, 1952, 26.

---

única medida que, segundo o poeta, é —de modo quase mágico— para todos e para cada um<sup>29</sup>.

Todavia, e como se sabe, o homem histórico não tem vivido a identidade na interioridade, mas na motivação externa e, por isso, as tentativas de identificação entre a ordem e a liberdade têm redundado na sistemática supressão de um destes dois pólos, arrastando consigo a “maldição” da “ideia de direito”<sup>30</sup>. Hoje, e independentemente dos vários caminhos seguidos pelos autores e correntes do pensamento, uma coisa é certa: qualquer tentativa de resposta terá de fazer emergir o humano contra a paradoxal escatologia da banalidade que o pensamento tecnoburocrático, nas suas mais variadas vertentes intelectuais e militantes (mas sempre funcionais), actualmente brande e instila contra as bases públicas (incompletamente públicas, é certo) de liberdade, justiça e paz que moldaram o Estado constitucional democrático contemporâneo. Daí que o exame dos problemas que já existem e/ou se avizinham, relacionados com a manutenção da paz, a gestão dos recursos naturais, a coesão global, a cultura, entre outros, imponha um outro exame —o dos fundamentos— que permita detectar o sentido dos pressupostos de que todos hoje parecem partir, mas que, na verdade, nem todos partilham de

---

<sup>29</sup>HÖLDERLIN: “O Pão e o Vinho”, in ID.: *Poemas*, de acordo com a 2.<sup>a</sup> ed. de 1959, tr., sel., intr. de Paulo QUINTELA, Lisboa, 1991, 251 ss.: “(...) Uma coisa é certa: seja ao meio-dia ou caminhe-se/Já para a meia-noite, uma medida sempre se mantém,/ A todos comum, mas a cada um também uma própria lhe é dada,/ Para lá vai e lá chega cada um como pode. (...)” (255).

<sup>30</sup>Cf. sobre a problemática A. CASTANHEIRA NEVES: *O Instituto dos “Assentos”...*, cit., 177 s., bem como ID.: *A Revolução e o Direito*, in ID.: *Digesta*, I, cit., 171 ss., aqui se afirmando: “(...) ela [a ideia de direito] traduz neste domínio axiológico-normativo específico aquele último e irreduzível autopressuposto espiritual que a consciência assume, na sua autonomia reflexivamente constitutiva, para se desempenhar da exigência —a que por sua natureza não pode furtar-se— da inteligibilidade significativa e fundamentante do nosso mundo humano, com as exigências, que lhe dirigimos, de realização nele da nossa própria e axiológica humanidade”.

---

---

forma não equívoca. Trata-se, afinal, de pensar a razão profunda por que os homens criam os seus vínculos comunitários e normativos, e de pensá-la para além do “positivismo” espontâneo que frequentemente assalta o homem-massa moderno.

\*  
\*\*

A verdade é que as tentativas que o pensamento contemporâneo tem realizado, no sentido da superação do vazio deixado pela crise da dimensão axiológica da tradição cristã-europeia<sup>31</sup>, têm vindo a fracassar.

As que maior incidência política tiveram e têm são, sem dúvida, as escolas da “suspeita”<sup>32</sup> —que Marx, Nietzsche e Freud representam— nas diversas faces que apresentam. Não se trata tanto de vê-las numa (aliás inexacta) perspectiva redutora —Marx e o seu economicismo, Nietzsche e o seu biologismo, Freud e o seu pan-sexualismo—, mas na sua qualidade de, e como no-lo diz Ricœur, continuadores da dúvida cartesiana no seio da fortaleza cartesiana, *i.e.*, de “destruidores” que põem o problema do pensamento para além da própria “destruição”, já que questionam as ideias que fecham a realidade em favor de um conhecimento que permite descobrir os seus mecanismos reais de funcionamento. No plano político *stricto sensu* isso significa que a suspeita começa pelas representações públicas dessa mesma realidade e acaba no desmascaramento, seja do domínio burguês (Marx), seja das explicações moralistas em torno dos comportamentos desviantes (Freud), seja ainda da verdade enquanto determinada pela força e pelo poder (Nietzsche). Ao contrário de Descartes, que superava a dúvida pela evidência da consciência, apontam para uma “exegese do sentido” que vai mediar a relação entre o patente e o latente. E isso porque pretendem opor a consciência da desmistificação à

---

<sup>31</sup>Cf. A. CASTANHEIRA NEVES: *Pessoa, Direito e Responsabilidade*, *cit.*, 16 s.

<sup>32</sup>Cf. P. RICŒUR: *De l'Interprétation —Essai sur Freud*, Paris, 1965, 40 ss. ID.: *Le Conflit des Interprétations —Essais d'Herméneutique*, Paris, 1969, 148 ss.

---

codificação inconsciente que provém da vontade de poder, do ser social e do psiquismo nevrótico<sup>33</sup>, prolongando-se o seu “subterrâneo parentesco”, para usar palavras de Ricœur, até ao ponto em que, começando por uma suspeita em torno das ilusões da consciência, “visam uma extensão desta” —seja mediante a tomada de consciência que vence a falsa consciência (Marx), seja pelo poder enquanto hermenêutica essencial (Nietzsche), seja pelo alargamento do campo da consciência a que o analisado procede (Freud)— contra o que, afinal, é a *Ananké*. A desmistificação coincide, assim, com a libertação de uma ordem repressiva dúplice em nome de uma nova ideia de verdade. Ao pensamento é, pois, reconhecida a função indiscutivelmente iluminista de esclarecer e emancipar, mesmo que a “suspeita” imponha, como critica Ricœur, uma redução da função fabuladora, do nó mítico-poético da Imaginação, em nome de uma “ascese” libertadora através da compreensão da necessidade.

Algumas consequências políticas são desde logo evidentes: num regime dúplice o detentor da verdade passa a produzi-la enquanto ideologia, proclamando-a como a Verdade, abrindo a porta a um ciclo infinito de “suspeitas esclarecidas”, que suportam cada vez menos a dissensão e passam a ver nesta formas (pelo menos) objectivas de cumplicidade com os adversários da Verdade. E isto é assim porque aquele “medo à liberdade” sentido pelo indivíduo moderno, de que fala Erich Frömm<sup>34</sup> —e que pode sintetizar-se na opção feita, em favor da segunda, entre a liberdade e a segurança social<sup>35</sup>—, tende a transformar em permanentes os estados momentâneos da vida individual, eternizando ideias historicamen-

---

<sup>33</sup>Cf. RICŒUR: *De l'Interprétation*, cit., 42.

<sup>34</sup>Erich FRÖMM: *O Medo à Liberdade*, tr., 12.ª ed., Rio de Janeiro, 1980.

<sup>35</sup>Cf. A. CASTANHEIRA NEVES: *Pessoa, Direito e Responsabilidade*, cit., 17.

---



te delimitadas e determinadas em nome das suas angústias e medos<sup>36</sup>, surgindo o homem concreto como uma espécie de prolongamento de uma natureza inevitavelmente obscura —mas sempre a última instância material. O melhor exemplo desta necessidade de segurança é a “filosofia da evidência” que examina tão-somente o que “é”, excluindo a história dos vencidos que, no entanto, não deixa de existir. Esta perspectiva (que Maffesoli considera típica do estrutural-marxismo althusseriano<sup>37</sup>) impõe, em consequência, uma missão a alguns indivíduos: a de esclarecer os demais, tendencialmente “espontâneos” e incapazes de proceder à desmistificação. É claro que nenhuma sociedade subsiste sem uma representação de si mesma, e uma representação normalmente gratificante, que desempenha o papel histórico-social de pretender exprimir um valor universal. Mas os indivíduos que se encontram, no sistema social, numa posição privilegiada para a produção de tal representação, da ideologia<sup>38</sup>, são, evidentemente, os intelectuais, isolados ou organizados.

O problema da ideologia põe-se quando este conhecimento de si repousa, sem o saber, na ilusão<sup>39</sup>.

---

<sup>36</sup>Cf. sobre todo este tema Michel MAFFESOLI: *Lógica da Dominação*, tr., Rio de Janeiro, 1978, 85 ss.

<sup>37</sup>E que filia no pensamento leninista que, na sua opinião, acabou por hipostasiar a natureza, considerando o indivíduo completamente determinado por leis naturais.

<sup>38</sup>Segundo Stanislas BRETON: *Théorie des Idéologies*, Paris, 1976, 12, ideologia é “o conjunto dos factores de toda a ordem (intelectuais, imaginários, afectivos, etc.) que são susceptíveis de preencher o intervalo entre a consciência no seu ‘texto explícito’ e o ser que pretendem reflectir essa consciência ou esse discurso, na medida em que esses factores obedecem a um interesse que exerce um efeito de ilusão ou de distorção sobre a ‘coisa a respeito da qual se discorre’”.

<sup>39</sup>Todavia, Patrick TORT: *Marx et le Problème de l’Idéologie —le Modèle Egyptien*, Paris, 1988, coloca a hipótese (a partir de uma leitura de Marx) de a ideologia, longe de ser um reflexo “inocente” produzido pelos ideólogos da classe dominante, ser, antes, um produto calculado, usado, manipulado, ou seja, põe a possibilidade de a ideologia ser não só uma

---

Quem teorizou com clareza a questão foi Spinoza, cuja teoria social e política, durante muito tempo aparentada com os (e dissolvida nos) pensamentos quer de Hobbes, quer de Locke, apresenta, contudo, apreciáveis originalidade e diferenças<sup>40</sup>. Spinoza é mesmo um excelente pretexto para, através do seu pensamento, das suas

---

“inversão do real no imaginário, mas também, e simultaneamente, *culto da representação*” (ID.: *ibid.*, 36).

<sup>40</sup>Neste sentido cf. Jean LACROIX: *Le Personnalisme comme Anti-idéologie*, Paris, 1972, 13. Escrevemos Spinoza e não Espinosa seguindo os argumentos de Luís MACHADO DE ABREU: *Spinoza: a Utopia da Razão*, Lisboa, 1993, 315 ss. Aí se historiam e discutem as diversas hipóteses que têm sido colocadas quanto à grafia a adoptar, bem como à grafia dos derivados de Spinoza, adoptando o A. *espinosismo*, *espinosista*, *espinosano*, por corresponderem “adequadamente às normas e génio da língua portuguesa” (ID.: *ibid.*, 317). Note-se que, como conta Machado de Abreu, a questão nasce desde logo com as assinaturas autógrafas de Spinoza que, de 1662 a 1675, escreve o seu nome adoptando formas distintas, tais como Benedictus Spiñoza, B. d’Spinoza, B. despinoza, etc. Tudo ponderado, parece ser correcto escrever Bento de Spinoza.

Tratando-o de algum modo como epígono, cf. Hans WELZEL: *Introducción a la Filosofía del Derecho —Derecho Natural y Justicia Material*, tr., 2.<sup>a</sup> ed./reimp., Madrid, 1974, 135. Não deixa de ser interessante notar que numa recente e importante colectânea de ensaios — D. BOUCHER & P. KELLY (eds.): *The Social Contract from Hobbes to Rawls*, London-New York, 1994— não exista sequer a menor referência a Spinoza. Como diz Leo STRAUSS: *La Philosophie Politique de Hobbes* (1936), tr., Paris, 1991, 265, durante muito tempo Spinoza foi —com Hobbes (que, no entanto, considerava aquele mais subversivo e astucioso que ele mesmo)— um autor maldito. No entanto, Spinoza “tornara-se tolerável por volta de 1785”, visto que era tido como um chefe de fila de uma doutrina panteísta cujo regime político seria a democracia liberal, “regime onde se esperava ver impor-se uma aristocracia de mercadores”, ao contrário de Hobbes, que continuava a ser olhado como o teórico do Poder-Máquina, do poder sem alma. Curiosamente, acrescenta o A., à medida que o panteísmo foi perdendo o seu peso, bem como a moral tradicional, a doutrina hobbesiana tornou-se “respeitável” —“a uma geração a quem pregaram com sucesso o evangelho da luta de classes, da ‘besta loura’ e das virtudes redentoras da higiene, Hobbes deve parecer a encarnação de uma conveniência antiquada” (ID.: *ibid.*)... De entre a imensa literatura sobre Spinoza,

---

influência e fortuna, pensando com/contra ele, poderemos olhar melhor o problema do poder na modernidade. Embora Spinoza tenha vindo, como se disse, a tornar-se “tolerável” com o decurso do tempo, talvez seja importante efectuarmos não uma sistemática exposição do seu pensamento, de resto já realizada por importantes obras, mas, antes, por um pequeno lado: por notar os motivos que levam a que seja o pensamento espinosano pura e simplesmente execrado na iluminista *Encyclopédia*<sup>41</sup>.

A serem lidos literalmente, os artigos que de algum modo envolvem Spinoza encontram-se repletos de inconsistências, de absurdos, se não mesmo de disparates. Com efeito, há de tudo um pouco: os artigos do abade Yvon, que acusa Spinoza de ateísmo e prega de resto a repres-

---

vemos muito à leitura de: Joaquim de CARVALHO: *Introdução a B. de ESPINOSA: Ética, cit. infra*, 9-93; ID.: *Oróbio de Castro e o Espinosismo*, Lisboa, 1940; L. MACHADO DE ABREU: *op. cit.*; Wilhelm DILTHEY: *Hombre y Mundo en los Siglos XVI y XVII*, tr., México, 1944, 295 ss., 347 ss., 355 ss., 402 s., 432 ss. e *passim*; A. MATHERON: *Individu et Communauté chez Spinoza*, Paris, 1969; G. FRIEDMANN: *Leibniz et Spinoza*, nouv. éd. revue et augm., Paris, 1975; Sylvain ZAC: *La Morale de Spinoza*, 2.<sup>a</sup> ed., Paris, 1966; Diogo Pires AURÉLIO: *Introdução e Notas a B. ESPINOSA: Tratado Teológico-Político*, Lisboa, 1988, 9-106 e 375-425; ID.: *Imaginação e Razão face ao Contrato*, in *Análise*, n.º 8, 1988, 99 ss.; F. CABRAL PINTO: *A Heresia Política de Espinosa*, Lisboa, 1990; Robert MISRAHI: *Éthique Philosophique et Théorie de l'État dans la Doctrine Spinoziste*, in SPINOZA: *Traité de l'Autorité Politique*, tr., Paris, 1978, 11-76; Miguel Baptista PEREIRA: *Bento Espinosa na Modernidade Europeia*, in ID.: *Modernidade e Secularização, cit.*, 65 ss.; Marilena CHAUI: *A Instituição do Campo Político em Espinosa*, in *Análise*, n.º 11, 1989, 93 ss.; Yirmiyahu YOVEL: *Espinosa e outros Hereges*, tr., Lisboa, 1993; Shmuel TRIGANO: *La Demeure Oubliée. Genèse Religieuse du Politique*, nouv. éd. augm., Paris, 1994, 201 ss.; E. BALIBAR: *Spinoza et la Politique*, Paris, 1985; Stuart HAMPSHIRE: *Spinoza*, tr., Madrid, 1982; M.<sup>a</sup> Luísa RIBEIRO FERREIRA: *A “Outra Parte” da Ética*, in *Filosofia*, n.º 2, 1985, 92 ss. Para uma contextualização geral do pensamento político espinosano no pensamento político moderno, cf. F. MEINECKE: *La Idea de la Razón de Estado en la Edad Moderna*, tr., reimp., Madrid, 1983, 220 ss.; N. BOBBIO & M. BOVERO: *Società e Stato nella Filosofia Politica Moderna*, Milano, 1984, esp. 59 ss.; S. GOYARD-FABRE: *Philosophie Politique — XVI<sup>e</sup>-XX<sup>e</sup> Siècle*, Paris, 1987, esp. 229 ss.; e John W. GOUGH: *Il Contratto Sociale — Storia Critica di una Teoria*, tr., Bologna, 1986, 154 ss.

<sup>41</sup>Cf. P. VERNIÈRE: *Le Spinozisme et l'Encyclopédie*, in ID.: *Lumières ou Clair-obscur?*, Paris, 1987, 275 ss.

---

são da sua doutrina, sustentam que, segundo o filósofo, a alma é de uma matéria subtil da natureza do fogo, interpretando o pensamento espinosano sem nunca ter lido a *Ética*, remetendo para fontes indirectas e anónimas, com raízes na doutrina da alma ígnea de Campanella... Mas Diderot não é melhor. Recorrendo a uma *Historia critica philosophiæ* de Jacob Brûcker, publicada em cinco volumes entre 1742 e 1744, aproxima o pensamento deste “marrano da razão”<sup>42</sup> de mil e uma doutrinas antigas e exóticas tais como o dogma estóico da alma do mundo ou o hinduísmo, acabando por aparentá-lo ao pensamento dos letrados chineses: “Há que convir que as expressões que tornaram a obra de Spinoza durante tanto tempo ininteligível entre nós não teriam de forma alguma chocado os Chineses de há seiscentos ou setecentos anos; a temerosa língua do nosso ateu moderno é precisamente a que falavam nas suas escolas”<sup>43</sup>... É certo que, por entre estas apreciações confusas, surgem notas acertadas —como a que relaciona a teodiceia de Giordano Bruno e o pensamento espinosano—, mas nem por isso deixa Diderot de fulminar Spinoza, retirando do seu pensamento conclusões inexactas, afirmando que o pensamento deste “confunde vício e virtude, autoriza qualquer infâmia monstruosa, anula todo o pudor e todo o remorso, degrada e desfigura sem salvação todo o género humano”, ou que “mergulha o seu leitor no ateísmo”, ou, ainda, chamando-lhe “monstro de astúcia”, pensamento de “negras trevas”, “monte de equívocos enganadores”, “nuvem de contradições palpáveis”. Tenta desmentir, pela desvalorização da obra de Spinoza, uma hipotética adesão dos libertinos aos princípios do filósofo maldito, que julgavam ter este “derrubado de cima abaixo o sistema dos cristãos”<sup>44</sup>. Diderot acaba mesmo por ir mais longe, ao defender, contra

---

<sup>42</sup>Cf. Y. YOVEL: *op. cit.*, 25 ss.

<sup>43</sup>DIDEROT *apud* P. VERNIÈRE: *op. cit.*, 280.

<sup>44</sup>ID. *apud* ID.: *ibid.*, 282. Continuando a interpretar Spinoza, o iluminista Diderot, ao opor o infinito divisível, onde Spinoza vê a natureza de Deus, à simplicidade divina, per-

---

Spinoza, que a criação existe, pois “não sendo o movimento essencial à matéria e a matéria não podendo dá-lo a si mesma, segue-se que há outra substância para além da matéria”, um *primum movens*, que submete matéria e homem à Providência<sup>45</sup>. Vernière fala de erudição indigesta, mediocridade e retórica fácil, de dependência da ortodoxia dos comentadores cristãos, de incapacidade em discutir uma filosofia da imanência, mas alerta: não estaremos perante um deficiente conhecimento das condições da vida intelectual no séc. XVIII? Clarificando: se é certo que, ironizando (como o faz Vernière), uma argumentação deste jaez teria feito de Diderot “um sólido doutor da Sorbonne”... um século antes!, até que ponto estará o enciclopedista a ser autêntico? Porque, ao abordar um tema evitando as verdadeiras questões, e pretendendo “descolar” Spinoza dos filósofos libertinos<sup>46</sup>, não estará a ir mais além do que atacar um sistema excessivamente metafísico —e não empírico e físico como seria sua orientação—, não estará, como sugere Vernière, a atacar, afinal, teses que de algum modo ele professa? Não estará a ser, em suma (ainda que sem usar artifícios esotéricos e exotéricos, antes os substituindo por um discurso professoral e casquilho), resolutamente *prudente* numa França de 1759, onde é sentida a intolerância e o espírito de perseguição?

\*  
\*\*

Também Spinoza pensou e agiu sob o signo da inscrição no seu anel —*Caute*<sup>47</sup>—, ou seja, pensou com a prudência de quem sabia e/ou pressentia que se impunha, mesmo na relativamente livre Holanda, viver

---

gunta se é possível aceitar que “Deus transformado em Alemão tenha morto Deus transformado em dez mil turcos”.

<sup>45</sup>ID. *apud* ID.: *ibid.*, 284.

<sup>46</sup>Sobre o tema, cf. Sergio BERTELLI: *Rebeldes, Libertinos y Ortodoxos en el Barroco*, tr., Barcelona, 1984.

<sup>47</sup>Cf. Y. YOVEL: *op. cit.*, 146.

---

a heterodoxia de forma política<sup>48</sup>. A sua atormentada vida (que se pode resumir, embora incompletamente, na situação de judeu objecto de *herem*<sup>49</sup> em 27 de Julho de 1656, e tido por perigoso ateu numa Holanda a

<sup>48</sup>Cf. por todos L. MACHADO DE ABREU: *op. cit.*, 31 ss.

<sup>49</sup>Como diz MACHADO DE ABREU: *ibid.*, 43, o “*herem* é uma sanção aplicada aos membros da comunidade que tomou várias formas e concretizações, desde os tempos do Velho Testamento até ao séc. XVII. O aspecto mais duro desta penalidade no plano social consiste em segregar ou banir da vida comunitária o elemento censurado. Faz pensar na excomunhão eclesíastica. Há, no entanto, uma grande diferença entre a excomunhão e o *herem*, uma vez que a excomunhão é pronunciada pela autoridade religiosa e o *herem* pela autoridade laica, isto é, pelo *Mahamad* constituído (...) pelos dirigentes da comunidade. No regulamento (*Ascamot*), de 1639, da comunidade *Talmud Torah* de Amesterdão estão minuciosamente previstos os casos em que os membros podiam incorrer em *herem*. Tais casos iam desde o simples porte de arma até actos de comércio proibidos pela direcção da comunidade, passando por questões de natureza ritual e doutrinal. Ninguém estava ao abrigo dessa sanção. (...) O *herem* de Spinoza, cujo texto chegou até nós, apresenta a forma mais enérgica e solene de entre quantas se conhecem na comunidade de Amesterdão. Foi pronunciado em reunião convocada para o efeito e abundam nele as maldições mais veementes. Do próprio texto resulta que as admoestações e promessas feitas ao jovem Spinoza não só não foram escutadas, como foi dando provas de estar cada vez mais firme e pertinaz nas atitudes e doutrinas heréticas que professava e ensinava.” Note-se, porém, que, como ainda observa o A., (ID.: *ibid.*, 44 ss.), a dureza do *herem* não exclui que Spinoza tenha adoptado e mantido as suas posições com uma grande força de espírito e, portanto, assumido essa expulsão como “um passo em direcção ao universal” (ID.: *ibid.*, 45). Importa observar que a “excomunhão” de Spinoza se insere no ambiente repressivo que se vivia na comunidade judaica, e que era em parte um reflexo da necessidade sentida pelos judeus de se fazerem dignos, face às autoridades holandesas calvinistas, da sua relativa posição privilegiada. Porque, com excepção do governo liberal de Jan de Witt (1653-72) —aliás protector de Spinoza, que dele recebia uma pensão anual de cem florins—, a Holanda era uma sociedade complexa e instável, onde se verificava uma intensa luta política, que não podia ocultar as tensões derivadas das dissidências religiosas. Daí serem vulgares os períodos de grande agitação durante o séc. XVII, que culminavam em perseguições, destituições, mortes. Lembre-se Grócio, condenado à morte (embora tenha conseguido escapar), ou o pastor e poeta Dirk Raphael Camphuyzen, desterrado. Paralelamente aos banimentos de Uriel da Costa, de Juan de Prado, de Spinoza e outros, na comunidade judaica, os calvinistas perseguiam, prendiam e executavam os seus dissidentes (Beelthouwer, Adriaan Koerbagh, entre outros) em condições dramáticas e com enorme dureza. Koerbagh, por exemplo, foi condenado a dez anos de prisão, seguidos de outros dez de excomunhão, tendo morrido, esgotado física e moralmente, ao fim de um ano de reclusão (na prisão *Rasphuis* de Amsterdão) em virtude das torturas aí sistematicamente praticadas. L. MACHADO DE ABREU: *op. cit.*, 107, diz ser muito provável que a veemência do prefácio

breve trecho dominada pelos calvinistas) —e não devemos aqui perder de vista as influências derivadas do seu convívio com Franz van den Enden (que lhe ensinou latim), o antigo estudante de Coimbra Uriel da Costa, Juan de Prado e outros<sup>50</sup>— numa Amsterdão que, sendo o porto de salvação dos judeus portugueses e espanhóis em fuga à Inquisição, era também um “ambiente complexo, ponto de chegada e de partida de muitas esperanças e de numerosas desilusões”<sup>51</sup>, mostra, antes de mais, o poder que o sofrimento tem de engendrar o medo contínuo, sobretudo quando se abate sobre uma comunidade minoritária. Mas evidencia igualmente o fortíssimo apego da comunidade judaica à sua problemática religiosa e cultural, pois, como nota Yovel<sup>52</sup>, os judeus que abandonaram Espanha rumo a Portugal eram não só aqueles que preferiram o exílio à conversão forçada, mas também aqueles que gozaram de imunidades e liberdades de facto, concedidas por D. Manuel I, durante uma geração, antes de a perseguição inquisitorial se tornar drástica. Esta situação tornou, por um lado, possível a manutenção e consolidação do marranismo e, por outro, tornou-a possível numa população suficientemente extensa<sup>53</sup> para que a

---

de Spinoza ao seu *Tratado Teológico-Político* tenha a ver com a repulsa do filósofo relativamente às penas sofridas pelo seu amigo Koerbagh. Na verdade, parece-nos de sublinhar esta passagem: “Inúmeras vezes fiquei espantado por ver homens que se orgulham de professar a religião cristã, ou seja, o amor, a alegria, a paz, a continência e a lealdade para com todos, combaterem-se com tal ferocidade e manifestarem quotidianamente uns para com os outros um ódio tão exacerbado que se torna mais fácil reconhecer a sua fé por estes do que por aqueles sentimentos. De facto, há muito que as coisas chegaram a um ponto tal que é quase impossível saber se alguém é cristão, turco, judeu ou pagão, a não ser pelo seu vestuário, pelo culto que pratica, por frequentar esta ou aquela igreja, ou, finalmente, porque perfilha esta ou aquela opinião e costuma jurar pelas palavras deste ou daquele mestre. Quanto ao resto, todos levam a mesma vida.” (SPINOZA: *Tratado Teológico-Político, cit.*, 114).

<sup>50</sup>ID.: *ibid.*, e Y. YOVEL: *ibid.*, 47 ss.

<sup>51</sup>L. MACHADO DE ABREU: *op. cit.*, 37.

<sup>52</sup>Cf. Y. YOVEL: *op. cit.*, 27 ss.

<sup>53</sup>Diz YOVEL: *ibid.*, 28, que a proporção de marranos na população portuguesa era cinco vezes superior àquela que existia em Espanha.

---

---

secreta verdade de que estavam imbuídos os marranos não apenas se mantivesse, mas ainda se reproduzisse. No fundo, acabou por se constituir um esoterismo de massa, embora fragmentado, que se traduzia sociologicamente numa tripla alienação<sup>54</sup>: (i) identificação, embora abstracta, com os “verdadeiros” judeus, partilhando a ideia de exílio; (ii) alienação relativamente à sua própria essência, na medida em que eram judeus somente na intenção, mas não na realidade; (iii) duplicidade entre essência e existência, pois o marrano vivia a falsidade perante o meio católico circundante, ao mesmo tempo que era incapaz de exprimir, internamente, o seu ser profundo. “Exilados dentro de um exílio”, “auto-alienação”, diz Yovel para exprimir a situação ironicamente trágica de indivíduos que arriscavam a vida para manter uma fidelidade (ou um princípio dela) que era perseguida por uns (poder político-religioso inquisitorial) e recusada por outros (judeus ortodoxos). E por ser “marrano da razão” é que Spinoza não pode ser considerado um precursor do positivismo jurídico<sup>55</sup>.

\*  
\*\*

A teoria hobbesiana sustenta que o Estado, enquanto artefacto humano, surge a partir do momento em que dois adversários, receando ambos pela vida, superam o seu orgulho e alienam —e não delegam— o seu poder no soberano. Este poder é um poder absoluto, que possui todos os direitos, determinando positivamente o que é justo e o que é injusto. No fundo, para Hobbes o limite do poder é o ponto onde o súbdito prefere morrer a obedecer. A sua filosofia política é, diz Leo Strauss, diferente da de Hobbes desde logo no facto de ser a filosofia política daquele, e não a deste, aquela que surge privada do seu fundamento moral, pois foi “Spinoza, não Hobbes, quem colocou lado a lado direito e po-

---

<sup>54</sup>Seguimos YOVEL: *ibid.*

<sup>55</sup>Como o insinua H. GRIBNAU: *La Force du Droit. Contribution de Spinoza à la Théorie du Droit*, in *Revue Interdisciplinaire d'Études Juridiques*, 35/1995, 19 ss.

---



der”<sup>56</sup>. Enquanto Hobbes entende por direito natural um direito do homem, Spinoza parte do direito natural de tudo o que existe, esquecendo o “problema especificamente humano do direito”<sup>57</sup>. Spinoza põe como bandeira da sua teoria política a liberdade. Segundo Hobbes, é o soberano quem representa o interesse geral, pois representa a universalidade dos indivíduos de um povo, sendo o custo da paz o abandono, por parte dos súbditos, dos seus direitos naturais de liberdade. Ora, Spinoza vê, antes de mais, a liberdade brotar da *potentia* que habita todos os seres<sup>58</sup>. Preocupa-se, sobretudo, com a necessidade de a sociedade política garantir aos homens segurança contra o medo, entendida aquela como forma de permitir a livre expressão da liberdade. Spinoza é um “vencido” e, por isso, pensa que a liberdade do indivíduo é a melhor forma de garantir a vida boa, segundo a razão, e em associação com os outros indivíduos. Daí que a transferência do poder para o soberano, possa embora parecer, no seu tempo, a melhor forma de garantir a paz, é fatora de servidão, barbárie, transformando-se na “mais miserável das condições humanas!”<sup>59</sup>. Deste modo, o princípio hobbesiano segundo o qual a soberania é, no fundo, a mediação necessária para a criação da comunidade, é postergado em nome da sua relativa contingência, do seu estatuto de mera utilidade, pois o homem espinosano continua a ser presa do sentimento e não da razão. Sim, há em Spinoza um princípio de “desobediência”, de indisciplina, porque no seu pensamento a liberdade nasce no homem, não sendo possível separar nele razão e vontade, já que o direito natural se refere, em última instância, à potência da natu-

---

<sup>56</sup>L. STRAUSS: *ibid.*, 53.

<sup>57</sup>ID.: *ibid.*

<sup>58</sup>Seguimos B. BARRET-KRIEGEL: *Les Chemins de l'État*, Paris, 1986, 269 ss., esp. 281 ss.

<sup>59</sup>SPINOZA: *Traité de l'Autorité Politique*, tr., Paris, 1978, c. VI, § 4, 141-142.

---

reza. Certo que não é, como um Giordano Bruno, um “entusiasta”, mas nele o “*Deus sive natura* é, por isso, como naturante, o fundamento ou o mundo perfeito implicado, na mesma medida exactamente em que, como naturado, é a própria sequência de conteúdo ou o mundo perfeito explicitado”<sup>60</sup>. Bloch associa, logo a seguir, um poema de Goethe, onde este diz: “E assim laboro eu no tear vertiginoso do tempo/e vou tecendo as vestes vivas da divindade”, assinalando existir aqui a jubilosa identidade de *natura naturans* e *natura naturata*, concluindo que em Spinoza o mundo surge como um cristal com o sol de tal forma no zénite, que nenhuma coisa projecta sombra. Porque não é necessário nenhum Deus intervir de fora.

\*

\*\*

Spinoza, ao abordar o problema da alma<sup>61</sup>, sustenta que esta apenas se apercebe de si mesma pela percepção reflexiva das ideias das afecções do corpo, sendo um tal conhecimento indistinto e pouco claro, na medida em que uma afecção em si mesma considerada não pode envolver a natureza do corpo integral<sup>62</sup>, e, por isso, a ideia de tal afecção só consegue exprimir parte da natureza do corpo<sup>63</sup>. Pela mesma razão, “A

---

<sup>60</sup>E. BLOCH: *El Principio Esperanza*, II, tr., Madrid, 1979, 435.

<sup>61</sup>Bento de ESPINOSA: *Ética*, parte II, tr. Joaquim de CARVALHO *et al.*, Lisboa, 1992, 195 ss.

<sup>62</sup>ID.: *ibid.*, II, prop. XXVIII, 232: “As ideias das afecções do Corpo Humano, consideradas apenas na sua relação com a Alma humana, não são claras e distintas, mas confusas”. Na respectiva demonstração acrescenta-se: “(...) Ora, o conhecimento adequado dos corpos exteriores, do mesmo modo que o das partes que compõem o Corpo humano, existe em Deus enquanto ele é considerado, não como afectado pela Alma humana, mas por outras ideias. Portanto, as ideias dessas afecções, consideradas nas suas relações apenas com a Alma humana, são como conclusões sem as suas premissas, isto é (o que é evidente por si), ideias confusas. Q.E.D.”

<sup>63</sup>ID.: *ibid.*, II, prop. XXVII, 232: “A ideia de qualquer afecção do Corpo humano não envolve o conhecimento adequado do próprio Corpo humano”.

---

ideia da ideia de uma afecção qualquer do Corpo humano não envolve o conhecimento adequado da Alma humana<sup>64</sup>, porque o corpo existe desfigurado por causas exteriores. Deste modo, a “verdadeira” ideia sobre a alma está escondida sob a “imaginação”, sob os “efeitos que se produzem sobre o nosso corpo, segundo leis que lhe escapam e dizem respeito à ordem comum da natureza”<sup>65</sup>, e isso porque a “ideia de qualquer afecção do Corpo humano não envolve o conhecimento adequado do corpo exterior”<sup>66</sup>, não sendo possível conhecer completamente um objecto situado fora de nós. O sistema da natureza é, assim, autónomo, livre, agindo segundo o determinismo cósmico, não nos permitindo um conhecimento exacto e integral do corpo, do espírito, dos objectos externos, apesar de existir qualquer coisa de adequado no caos: o conhecimento<sup>67</sup> e a capacidade humana de não só encadear as ideias adequadas,

---

<sup>64</sup>ID.: *ibid.*, II, prop. XXIX, 233, acrescentando no Corolário: “(...) A Alma, com efeito, não se conhece a si mesma, senão enquanto percebe as ideias das afecções do Corpo. Mas não percebe o seu Corpo, a não ser por meio das ideias das afecções do Corpo, por meio das quais apenas também percebe os corpos exteriores. E, por consequência, enquanto tem essas ideias, ela não tem um conhecimento adequado nem de si mesma, nem do seu próprio Corpo, nem dos corpos exteriores, mas apenas um conhecimento mutilado e confuso. Q.E.D.”

<sup>65</sup>F. CABRAL PINTO: *op. cit.*, 219.

<sup>66</sup>ESPINOSA: *op. cit.*, II, prop. XXV, 230.

<sup>67</sup>ID.: *ibid.*, II, prop. XL, 241: “Todas as ideias que resultam, na Alma, das ideias que nela existem adequadas são também adequadas.” No escólio II (*op. cit.*, 244), Espinosa distingue as noções universais, os tipos de conhecimento, dizendo que formamos tais noções: “1.º Das coisas singulares que os sentidos representam mutiladas, confusas e sem ordem à inteligência; por esta razão tomei o hábito de chamar a essas percepções *conhecimentos pela experiência vaga*. 2.º dos sinais, por exemplo, do facto de termos ouvido ou lido certas palavras, nos recordamos das coisas e delas formamos ideias semelhantes àquelas pelas quais imaginamos as coisas. Para o futuro, chamarei a essas duas maneiras de considerar as coisas: *conhecimento do primeiro género, opinião ou imaginação*. 3.º Finalmente, do facto de termos noções comuns e ideias adequadas das propriedades das coisas. A este género darei o nome de *Razão e conhecimento do segundo género*. Além destes dois géneros de conhecimentos, há ainda um terceiro (...), a que chamaremos *ciência intuitiva*. Este género de conhecimento procede da

---

mas também de correlativamente encadear as acções de forma rigorosa. Ainda que nunca ao ponto de ser possível atingir a essência singular do humano, pois tal implicaria um conhecimento perfeito de Deus, conhecimento esse que o humano possui de modo imperfeito (na medida em que tudo é concebido por Deus), e desde que consiga deduzir do conhecimento de Deus ideias suficientemente claras d'Ele (o que é difícil, em virtude de os homens "ligarem o nome de Deus às imagens das coisas que estão acostumados a ver, e que os homens quase não podem evitar, afectados como estão continuamente pelos corpos exteriores"<sup>68</sup>). Daqui se retira que a existência da consciência inadequada provém das ideias inadequadas que, contudo, se dão como adequadas, perfeitas, totais. O conhecimento do segundo género, discursivo, representa os princípios comuns de explicação das coisas. O conhecimento do terceiro género é um conhecimento imediato, místico, que pode unir-se ao absoluto sem intermediários, mas que depende do acesso ao conhecimento do segundo género. O conhecimento do primeiro género é, evidentemente, indispensável, mas está centrado no corpo sensível —que se julga separado do

---

ideia adequada da essência formal de certos atributos de Deus para o conhecimento adequado da essência das coisas.(...)"

<sup>68</sup>ID.: *ibid.*, II, prop. XLVII, escólio, 252. Acrescenta Spinoza: "E, efectivamente, a maioria dos erros consistem apenas em que não aplicamos correctamente os nomes às coisas." Também no livro V, prop. IV, escólio, 449, Spinoza diz: "(...) cada um tem o poder de se compreender a si e às suas afecções clara e distintamente, se não em absoluto, pelo menos em parte e, por conseguinte, de fazer de maneira que sofra menos por elas. Portanto, devemos sobretudo trabalhar para conhecermos clara e distintamente, quanto possível, cada afecção, de maneira que a Alma seja determinada pela afecção a pensar nas coisas que ela percebe clara e distintamente, e nas quais encontra pleno contentamento; e, por conseguinte, a separar a afecção do pensamento da causa externa e a associá-la a pensamentos verdadeiros. Donde resultará que não só o amor e o ódio, etc., serão destruídos, mas ainda que os apetites ou desejos, que costumam nascer de tais afecções, não poderão ter excesso. (...)".

---

resto—, que aceita não só o encontro fortuito com as coisas, mas também os sinais e as tradições<sup>69</sup>.



O intelectual moderno parte do pressuposto técnico de que a sociedade humana é um “artefacto” e, como tal, passível de ser moldada em termos que permitam instaurar um estágio de felicidade. Para isso apenas pode ser considerado um único caminho, uma única solução. Tal pré-compreensão, descendente do iluminismo, que vê em tudo o resto manifestações de ignorância e/ou de malignidade, associa a ciência à bondade —racionalizando o poder e o que lhe subjaz: os valores e as paixões—, visando uma Totalidade que, uma vez atingida e conhecida, assegurará ao homem a libertação. É certo que o intelectual moderno parte dessa fundamental criação do Ocidente que é a *crítica*, a exigência do *logon didonai*, pressuposto da filosofia e da política<sup>70</sup>, corolário de uma concepção para a qual não há instância extra-humana a “fazer” a história. Mas parte igualmente de um paradigma de racionalidade que atribui ao conhecimento racional funções de segurança outrora atribuídas à mitologia e à religião. Mais: o intelectual moderno é um indivíduo “proletarizado”, que não só tomará consciência da natureza privilegiada do seu saber e da sua actividade, mas também vai perceber a sua missão não já como uma homenagem ao Criador, mas como um contributo para a felicidade social<sup>71</sup>. Tida no Ocidente moder-

<sup>69</sup>Veja-se a passagem já citada da *Ética*, II, prop. XL, escólio II, ponto 2.º.

<sup>70</sup>Cf. C. CASTORIADIS: *Le Monde Morcelé —Les Carrefours du Labyrinthe III*, Paris, 1990, 103 ss.

<sup>71</sup>Cf. J. BAECHLER: *Qu'est-ce que l'Idéologie?*, Paris, 1976, 188 ss.

no como um valor em si, a instrução multiplicou o número de indivíduos que, sem serem forçosamente criadores, são, no entanto, intelectuais, e, por consequência, aptos para as tarefas ideológicas e utópicas<sup>72</sup>. Pierre Ansart examina o papel do intelectual na constituição da “sociedade revoltosa”, mostrando como a produção ideológica elabora representações unificadas da (e unificadoras contra a) ordem social e política dominante, fornecendo pólos míticos afectivos —positivos, como a harmonia, a liberdade, o socialismo, e negativos, como o tirano, o dinheiro, o mal— que traduzem a “crítica em acção”<sup>73</sup>. Aí, o intelectual desempenha um papel que se aproxima mais do profeta que do cientista: inventa fórmulas, convoca para a acção, chega a encarnar papéis que nunca desempenhou (e, no entanto, lhe são imputados pelo movimento social), mas a verdade é que, como acentua Ansart, nunca esgota o cam-

---

<sup>72</sup>BAECHLER: *ibid.*, 194 ss., dá uma explicação que considera desagradável, mas verdadeira: o Ocidente moderno passou a produzir uma imensa legião de intelectuais precisamente porque a ideia de instrução passou a constituir um valor em si, e não tanto por necessidades económicas. Daqui resultaram, segundo o A., alguns efeitos perversos: (i) não tendo aumentado a proporção de génios e criadores relativamente ao número de pessoas instruídas, verifica-se a existência de uma imensa maioria de intelectuais que, pura e simplesmente, nada têm para dizer; (ii) este “proletariado” intelectual é, por natureza, insatisfeito, visto que “não tem nem poder, nem riqueza, nem prestígio, nem talento, nem génio”; (iii) este ressentimento facilmente tomba na ideologia, porquanto a maioria dos intelectuais abandona as suas tarefas de sábios para se empenhar na luta ideológica, na medida em que esta confere a ilusão da participação num “destino universal”; (iv) sendo raros os génios e criadores que se empenham na produção ideológica, como um Rousseau ou um Marx, cai-se mais frequentemente “em espíritos do nível de Lénine, Hitler ou Mao Tsé-Tung”, prosperando “cérebros ainda mais medíocres”, já que os “génios são um luxo que a ideologia pode dispensar”. Independentemente de se tratar de um juízo porventura demasiado extremado, podemos aceitá-lo no quadro de um diagnóstico sobre a progressiva pauperização da imaginação política. Cornelius CASTORIADIS: *op. cit.*, 20, acentua como nesta época de conformismo generalizado uma das suas características é precisamente a pobreza intelectual “aterradora” dos socialistas e dos conservadores. Adam Smith, Benjamin Constant, Stuart Mill ou Karl Marx, ter-se-iam revolvido nos seus túmulos se ouvissem os porta-vozes ideológicos de hoje —“Ronald Reagan foi uma obra-prima de simbolismo histórico” (ID.: *ibid.*).

<sup>73</sup>Cf. P. ANSART: *Ideologias, Conflitos e Poder*, tr., Rio de Janeiro, 1978, 103 ss.

---

po do imaginário, pois toda a sua teorização acaba por entrar em concorrência com os produtos ideológicos mais directos, tais como jornais, panfletos e outros meios de comunicação que, “na rapidez da sua produção e consumo, expressam mais directamente a mobilidade e a intensidade da vida intelectual do movimento”<sup>74</sup>, a começar pelos debates verbais que, nos cafés, nas ruas, nos locais de trabalho, implicam todos em formas de linguagem eventualmente novas, que integram os grupos “*num mesmo modo de pensar*”<sup>75</sup>. É com essa linguagem comum, onde locutor, actor e autor se confundem, que se elabora a força oculta da ideologia — o “prazer na reprodução dos significantes”—, já que aí se coenvolvem o imaginário colectivo e a personalidade reorganizada do indivíduo, estando tudo mobilizado para conferir à existência renovada uma plenitude de sentido que, reorientando os afectos, vai traduzir-se num discurso onde a revolta possui um super-significado que, no entanto, é capaz de se exprimir mediante juízos sintéticos, onde emerge uma nova legitimidade proveniente dos vários sentidos que confluem das experiências individuais e colectivas. O discurso tudo recria e reconstitui, permite mesmo transcender os limites dos indivíduos, porque ele corresponde, de algum modo, a um “consumo colectivo de significados”. E terá mais força, assegurará maior coesão, à medida que o contexto conflitual onde se exerce se complexificar e colocar os indivíduos numa situação de total interdependência, já que maior terá de ser o simbolismo produzido. Há nisto um certo paradoxo, porque o intelectual moderno é de algum modo incapaz de se constituir em “comunidade de crentes” numa só Verdade porque sabedor da pluralidade de soluções (para já não falar da busca de originalidade e do que isso representa em termos de poder), mas o facto é que tende a produzir um discurso ideológico à altura da intensidade e da

---

<sup>74</sup>ID.: *ibid.*, 110.

<sup>75</sup>ID.: *ibid.*, itálico nosso.

---

---

lógica do conflito político, acabando por, à medida que o conflito sobe de nível, se polarizar em torno das posições que mais favorecem a dicotomia amigo/inimigo, e, com isso, acabando por se tornar menos coerente em virtude da necessidade de legitimar a pura acção política.

O discurso ideológico torna-se, pois, simplificador, ao mesmo tempo que tem de dar aos seus actores e locutores a ideia de que são transcendidos pelo seu sentido, fornecendo-lhes uma imagem auto-justificante de si, persuadindo os sujeitos da sua auto-realização desde que cumpram as regras que, afinal, o discurso ideológico não deixa de transportar. Com efeito, a ideologia contém um campo de crença minimamente estruturado, apoiado sobre a realidade, capaz de proferir juízos gerais, dogmáticos e definitivos, que excluem a incerteza.

Tal pretensão “teológica” de demarcação da certeza, naturalmente extensível às (e popular nas) elites técnicas e científicas da actual sociedade produtivista e tecnoburocrática<sup>76</sup>, não pode, obviamente, suportar quaisquer manifestações, minoritárias ou não, que sejam epocalmente “sensatas”, *i.e.*, dotadas de sentido (às vezes sob formas ideológicas condensadoras de energia, embora mais frequentemente sob formas de uto-

---

<sup>76</sup>Lucien GOLDMANN: *Idéologie et Marxisme*, in ID.: *Épistémologie et Philosophie Politique*, Paris, 1978, 112 ss., após examinar criticamente as teses de Louis Althusser e vendo-as como uma “nova forma —recente, muito mais moderna— de interpretação positivista e mecanicista do marxismo” (148), e acentuando que a estrutura não é uma “coisa” que exista fora dos homens —que são os verdadeiros produtores dos acontecimentos históricos—, debruça-se sobre as razões do sucesso desta versão, sendo de opinião que tal se deve não apenas ao facto de se tratar do restabelecimento da iniciativa teórica e filosófica em França, após séculos de domínio alemão, mas ainda à dupla conjuntura da “Guerra Fria” —onde a decisão histórica se bipolarizou entre os USA e a URSS— e à emergência de uma sociedade consumista, tecnocrata e tecnolatra, onde se verifica “a concentração das decisões nas mãos de uma pequena camada de pessoas que apenas pedem aos outros um conhecimento profissional e nenhuma iniciativa” (155). Também MAFFESOLI: *op. cit.*, 89, fala da popularidade da influência althusseriana “entre os engenheiros, técnicos e outros ‘cientistas’ da nossa sociedade racionalista e produtivista”, que, “irritados” com o facto social, encontram neste pensamento “um pensamento ‘separado’ proporcional à sua prática”.

---



pia<sup>77</sup>). Daí que esta pretensão apresente um cariz “ideológico”, no sentido de exprimir a necessidade de parar o tempo, de olhar o tempo enquanto

---

<sup>77</sup>E condensadoras de energias utópicas, porque como disse, embora de forma matizada, K. MANNHEIM: *Ideologia e Utopia*, 3.<sup>a</sup> ed., tr., Rio de Janeiro, 1976, 216 ss., há ideologias que de algum modo transcendem a ordem existente. E isso é assim porque a ideologia —deva embora determinar o espaço de acção, fechando o âmbito do possível— realiza um inventário do possível, supõe uma sociedade que, além de real, é uma sociedade ideal, supondo valores e situações que concilia com imagens do passado e do futuro. Para Mannheim há, para além das formas de pensamento adequadas à realidade social efectiva, outras formas de pensamento que de algum modo a transcendem. O que sucede, segundo o A., é que na mentalidade ideológica é completamente inexistente a capacidade de realização prática dos seus próprios conteúdos; a mentalidade ideológica acaba por se integrar nas concepções do mundo prevaletentes sem oferecer quaisquer alternativas revolucionárias, obscurecendo (e estabilizando) a percepção da situação social e histórica real.

Já a mentalidade utópica oferece uma visão revolucionária do devir social, tratando-se, pois, não de um diagnóstico do presente, mas de um guia para a acção que, naturalmente, também oculta certos aspectos da realidade. Todavia, acentua Mannheim (*op. cit.*, 285), a verdade é que será o elemento utópico a possuir um potencial de realização, pois enquanto a ideologia transcende a realidade, mas se limita a “representar” uma dada ordem —e, quando declinante, significa tão-somente a crise de certos estratos sociais—, a utopia transcende essa mesma realidade mediante a introdução de elementos dinâmicos. Daí que o declínio de uma ideologia represente sempre um “auto-esclarecimento” para o todo social, enquanto o eventual declínio da utopia possa significar “um estado de coisas estático em que o próprio homem se transforma em coisa”. Sem utopia, o homem viveria o paradoxo de controlar racionalmente a existência, ao mesmo tempo que perderia “a vontade de plasmar a história e, com ela, a capacidade de compreendê-la”, tornando-se um “mero produto de impulsos”.

No entanto, a verdade é que, como diz F. DUMONT: *Les Idéologies*, Paris, 1974, 116, e, a nosso ver, com razão, a “utopia não está somente no discurso ideológico; ela funda o próprio discurso”. Daqui decorre o carácter algo obscuro da distinção de Mannheim entre ideologia e utopia, porquanto não há pensamentos que não possuam uma antecipação programática e, por conseguinte, não há pensamentos que deixem completamente imodificado o *statu quo*. A mentalidade utópica acaba por se diferenciar da mentalidade ideológica porque aquela surge como uma total oposição entre um sistema social concreto e um outro ideal, isento de contradições, um projecto que tende a destruir o sistema real para o substituir. Mas, que significa substituir? Há, aqui, uma certa dificuldade em determinar o grau de importância das mutações de um sistema social, até porque essa determinação pressupõe um critério, uma pré-compreensão. Depois, a evidência de uma transformação só seria absolutamente nítida caso decorresse de uma acção integralmente revolucionária, e de uma acção revolucionária que apenas contivesse elementos utópicos. Ora, como reconhece Mannheim (*op. cit.*, 227 s.), sucede que as utopias dos grupos sociais em combate pelo poder contêm

---

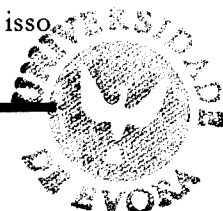
sempre elementos ideológicos. A verdade é que as ideologias e as utopias traduzem-se em acção e a acção prática é já em si mesma uma realidade, ou seja, uma realização de certos conteúdos. Quando esta realização atinge um determinado estágio de adequação relativamente à situação social “real”, efectiva e vigente, torna-se a concepção política prevalecente. É assim que ideologias e utopias acabam, ambas, por modificar a realidade, embora sejam as utopias que se apresentam como projecto realizável que tende a destruir por completo o sistema real dominante. A atitude utópica apresenta-se, em regra, como um sonho de “asas” e “raízes”. Daí, e a um tempo, crer que nada a liga ao mundo existente e pretender encontrar nesse mundo o germe do futuro melhor. Normalmente, porém, esta fé no absoluto conduz a que as atitudes utópicas não tenham a simultânea consciência de que são, justamente, utópicas.

Pode, pois, dizer-se que a utopia não é nem *savante*, nem *sage*, mas fecundante do agir e do futuro. A “insensatez” da utopia tem muito de “actualidade” radical, se assim se pode dizer, no sentido de actualização do desejo, mesmo que à custa da denegação do futuro distante. Assim, a utopia, que etimologicamente não está fora do tempo, em bom rigor tão-pouco está fora do lugar —qual Éden perdido ou prometido onde tudo é bom—, já que se trata de um pensamento de “movimento”, ligado às paixões e à acção, que se exprime por um discurso quente que nasce da experiência do real e se anuncia como o possível. A distância que a utopia parece representar é, como ensina Georges DUVEAU (*Sociologie de l'Utopie et autres Essais*, Paris, 1961, 192) —contra as teses de RUYER: *L'Utopie et les Utopies* (1950)—, a distância para melhor compreender, a *ratio* da dança, uma razão que crê na infinita plasticidade do homem. Por isso, a utopia é uma constante, manifestando-se, por exemplo, quer pela valorização, quer pela rejeição da planificação. Daqui resulta ainda aquilo a que Duveau chama um espírito de adolescente que acredita nas ilhas, frequentemente uma estrutura de derrota (de “beijos sem eco”), um lado de “*Son of Women*, (...) de felinos acariciantes mas faltando um pouco de vitalidade”. Contudo, toda esta errância faz parte do social, é um esforço do presente para escapar à fatalidade ou à resignação do divino. Porque ancoradas no real, as utopias apresentam um outro lado, o lado “frio”: a descrição —e não somente a prescrição— de um mundo. Aqui, um certo “presente” é arrancado à História, realizando-se de algum modo o irreal. Este possível assim criado é, evidentemente, axiomático (tal como as ideologias), apela para um absoluto “verdadeiro” como forma de impedir a ascensão do tempo, tendo forçosamente de “racionalizar” o irreal. Daí a estrutura paradoxalmente burocrática dos modelos utópicos escritos, tais como *A República*, *A Cidade do Sol*, *A Utopia* e outros, onde é claramente visível uma certa aridez tecnocrática.

Dever-se-á, então, distinguir entre as utopias e a Utopia —esta não teoriza e descreve, mas estimula. Ernst BLOCH: *El Principio Esperanza*, I, tr. F. González Vicén, Madrid, 1977, 197 ss., distingue entre “no possível” e “ente na possibilidade”, dizendo que nem tudo é possível e realizável em qualquer momento, porque, “na verdade, tudo é possível ali onde as condições são parcialmente suficientes, mas também é verdade, pela mesma razão, que tudo é facticamente impossível onde as condições não existem em absoluto”, não passando o movimento rumo à “imagem final” de uma ilusão. Assim, segundo Bloch, se é certo que

no sonho ideal-burguês dos direitos humanos se reflectiam as tendências materiais que iriam trazer o mais puro capitalismo, nesse mesmo sonho já se desenhavam igualmente os contornos da Cidade do amor fraterno —“uma Filadélfia bem distante da verdadeira Filadélfia, situada na ordem do dia da história económica e que como tal iria constituir-se”—, ainda que as condições económicas não estivessem predestinadas à constituição do reino do amor. Isto é facilmente compreensível, segundo Bloch, porque “a percepção do correlato da possibilidade determina tanto a cautela crítica, que determina a velocidade no caminho, como a esperança fundada que garante, relativamente ao objectivo, um optimismo militante”. E isso de tal sorte que este correlato tem ele mesmo dois lados: “um reverso, por assim dizer, no qual está escrita a medida do possível *no momento*, e um anverso, no qual releva o *totum* do *em último termo* possível, como algo sempre aberto.” O primeiro lado é o das condições determinantes reais, que ensina o rumo para o objectivo; o segundo é o do *totum* utópico, “que quer prevenir fundamentalmente que os logros parciais no caminho sejam tomados pelo objectivo total e o ocultem.” Bloch remonta a Aristóteles para explicar que a sua teoria da matéria não se limita à matéria mecânica, pois esta está subordinada ao mais amplo conceito da δύναμις. Matéria passa a ser, assim, não uma mecânica, mas uma conexão constante de condições. Aristóteles reconheceu, pois, o anverso da matéria-possibilidade, reconhecendo-a como livre de obstáculos; a matéria não é só de acordo com a possibilidade, mas é igualmente o “ente-na-possibilidade”, ou seja, “o seio da fecundidade, de onde surgem inesgotavelmente todas as configurações do mundo”. Como resume Bloch, “*o ente-de-acordo-com-a-possibilidade da matéria está preordenado à consideração crítica do que em cada momento pode lograr-se, enquanto que o ente-em-possibilidade da matéria está preordenado à expectativa fundamentada da própria logabilidade*”. Daqui retira Bloch a sua tese das duas correntes no marxismo —a corrente “cálida” e a corrente “fria”— que deveriam estar unidas num igual *pathos* da totalidade, dirigindo-se ao horizonte da “amplitude inalterável e imprecisa”, evitando que a ponderação das condições actuais-práticas tombe no filistinismo do compromisso, *i.e.*, só o “frio e o calor unidos da antecipação concreta” evitarão que caminho e objectivo se reifiquem e se mantenham adialecticamente separados. A um, competirão as análises da “suspeita”; ao outro, o apelo ao homem humilhado, escravizado, ofendido.

Igualmente numa linha de realismo optimista e, por isso, voltada para a realização do futuro no presente, embora com matizações mais atentas à necessidade não apenas de “rectificar” a modernidade, nem de a “completar” à *la* Habermas, mas também de escutar as manifestações de etnofilia e relativização próprias da pós-modernidade, encontra-se a perspectiva de Boaventura de Sousa SANTOS: *Pela Mão de Alice —o Social e o Político na Pós-modernidade*, Porto, 1994, esp. 243 ss. e 277 ss., que apela à construção da utopia partindo da “arqueologia virtual do presente” que torna possível o futuro. Trata-se de impedir que a utopia feche as possibilidades à realização do que é parte integrante da realidade mas está silenciado —a utopia “pertence à época pelo modo como se aparta dela” (ID.: *ibid.*, 278). Atribuindo à expansão da racionalidade instrumental, a partir do séc. XIX, o silenciamento da utopia, Boaventura de Sousa Santos define utopia como uma “metáfora de uma hipercarência formulada ao nível a que não pode ser satisfeita” (ID.: *ibid.*, 279), importando por isso



---

“escavar sobre o que não foi feito e porque não foi feito, ou seja, porque é que as alternativas deixaram de o ser”, orientando-se a escavação para o que foi silenciado e suprimido: “para as tradições suprimidas, para as experiências subalternas, para a perspectiva das vítimas, para os oprimidos, para as margens, para a periferia, para as fronteiras, para o Sul do Norte, para a fome da fartura, para a miséria da opulência, para a tradição do que não foi deixado existir, para os começos antes de serem fins, para a inteligibilidade que nunca foi compreendida, para as línguas e estilos de vida proibidos, para o lixo intratável do bem-estar mercantil, para o suor inscrito no pronto-a-vestir, para a natureza nas toneladas de CO<sub>2</sub> imponderavelmente leves nos nossos ombros” (ID.: *ibid.*, 280), e tudo isto porque a utopia é capaz de destotalizar os sentidos no sentido de “descompor a cama onde as subjectividades dormem um sono injusto”. Edificando um paradigma de tolerância discursiva, Boaventura de Sousa Santos propõe *Pasárgada 2*, uma heterotopia, onde os membros desta comunidade criam um forum alternativo de discussão sobre os paradigmas que podem estar em cena nesta crise do paradigma da modernidade: a Câmara Paradigmática. A própria constatação de que não há ainda um paradigma emergente —embora o paradigma dominante esteja claramente decadente—, mas, tão-somente, “fragmentos pré-paradigmáticos” é já a utopia, e utopia que irá desenvolver-se à medida que forem sendo construídas novas subjectividades que sejam apropriáveis por aqueles que serão os seus donos. É aqui que se impõe a acção política (*lato sensu*) enquanto acção capaz de potenciar, em termos amplos e concretos, as energias emancipatórias, lutando contra o progressivo aniquilamento da paixão —pelos obstáculos de regulação, subordinação e conformismo— em nome da vitória do ídolo da utilidade de que fala Schiller (ID.: *ibid.*, 286) —e cristalizado sociopoliticamente no *homo economicus* moderno—, alargando a racionalidade aos domínios moral-prático e estético-expressivo, para além do campo cognitivo-instrumental até agora dominante. Boaventura de Sousa SANTOS desenvolve estas perspectivas mais recentemente em *Toward a New Common Sense. Law, Science and Politics in the Paradigmatic Transition*, New York-London, 1995, esp. 475 ss.

Porque Ernst Bloch e Boaventura de Sousa Santos colocam a utopia no âmbito de um tempo dos desejos —na medida em que não apenas efectua a crítica do presente, mas ainda encarna a tendência do futuro— parece-nos que as suas perspectivas se encontram num plano mais radical que a de Max HORKHEIMER: *Les Débuts de la Philosophie Bourgeoise de l'Histoire* (1930), tr., Paris, 1974, 93 ss., que acentua o cariz protestatório do pensamento utópico enquanto espaço de desejos. A utopia é, assim, a crítica do que está, embora não veja “que o grau de evolução histórica que lhe impõe o projecto de ‘país de nenhum lugar’ traz dentro de si as condições do seu devir, da sua existência e da sua desapareção”, esquecendo, ao pretender apenas conservar o bem, que os “elementos bons e maus apenas são diferentes aspectos da mesma situação, porque repousam igualmente sobre as mesmas condições” (ID.: *ibid.*, 100). É assim que Horkheimer considera que, enquanto os pensamentos “racionais” de Maquiavel, Hobbes e Spinoza se limitam a operacionalizar a nova ordem racional-instrumental, os utopistas secularizam o céu da Idade Média, vendo em muitos casos a religião como o “Graal que face à miséria real conservava pura a exigência da equidade”

---

realidade que está, esquecendo, por abstracção, a sua fluidez e a sua precariedade. Um bom exemplo disto é-nos dado por Jean-François Lyotard<sup>78</sup> que observa, a propósito da ruptura epistemológica que Althusser estabeleceu no pensamento de Marx, que deixar a Marx a sua juventude (reconhecendo-lhe, tão-somente, a sua especificidade como construtor da ciência crítica do capitalismo) significa abandonar por completo a análise de uma teoria da prática política, deixando de lado também conceitos tais como “expressão” ou “unidade orgânica” do todo social, que caracterizam “a relação entre as instituições de um povo e o seu ‘espírito’”. Daí que essas instituições, passadas à condição de super-estruturas, deixem de ser expressão de fenómenos de uma mesma unidade oculta, passando, antes, a possuir uma consistência própria e uma relativa autonomia. Torna-se lógico, a partir daqui, retirar a conclusão althusseriana segundo a qual uma revolução na estrutura não modifica *ipso facto* as ideologias, podendo mesmo a nova sociedade emergente dessa revolução ressuscitar elementos antigos, análise esta que vai, segundo Lyotard, possibilitar teoricamente a repressão estalinista. Ora, sustenta este Autor, encon-

---

(ID.: *ibid.*, 97). Para um exame de fundo sobre a utopia cf. R. MUCCHIELLI: *Le Mythe de la Cité Idéale*, Paris, 1960; A. SIERRA: *op. cit.*, e J. C. DAVIS: *Utopia y la Sociedad Ideal*, tr., México, 1985. Numa perspectiva crítica, pretensamente “lógica” (mas na verdade liberal-conservadora), é clássico o pensamento de Karl POPPER, expresso em obras como *Miséria do Historicismo* e *A Sociedade Aberta e os seus Inimigos*; pode ler-se uma síntese das suas posições em *Utopie et Violence*, in ID.: *Conjectures et Réfutations*, tr., Paris, 1985, 517 ss.; como diz J. A. MARAVALL: *Utopía y Reformismo en la España de los Austrias*, Madrid, 1982, 38 s., se é certo que Popper e os popperianos se mostram hostis ao pensamento utópico, culpando-o dos “extravios autoritários do totalitarismo, ao mesmo tempo que afirmam o seu carácter de ineficaz ficção —o que não deixa de conter certa contradição—”, a verdade é que a prazo (e aqui faz suas palavras de Cioran) a vida sem utopia chega a ser irrespirável, pois, sob pena de petrificar-se, o mundo tem necessidade de um dilúvio”. Sobre a problemática da utopia em geral, cf. J. SERVIER: *L’Utopie*, Paris, 1979; enquanto sistema lógico, e não poético, cf., ainda, Gilles LAPOUGE: *Utopie et Civilisation*, Paris, 1978; encontram-se análises da problemática utópica e ideológica (em tempos áridos e fechados, embora não utópicos), em V. MATOS: *O Acesso à Filosofia Platónica. I—Problema Metodológico*, Coimbra, 1963, esp. 71 ss.

<sup>78</sup>Cf. J.-F. LYOTARD: *Dérive à partir de Marx et Freud*, Paris, 1975, 116 ss.

---

tramo-nos perante uma análise “ideológica”, de “um discurso da redenção do momento negativo trágico (o estalinismo), uma espécie de burocratodiceia”<sup>79</sup> —que realiza, evidentemente, a disjunção entre a ordem do Estado e a ordem do sistema. Este tipo de discurso é, evidentemente, uma crença, que transmite uma ideia de racionalidade e se articula, ainda, com a brusquidão da mitologia. Porque o mito não é uma pura construção intelectual em si mesma, mas uma linguagem cujo sentido se defronta com os constrangimentos do mundo real, são possíveis diversos objectos. Ora, é patente o carácter mitológico que hoje assume a ideia de que somos uma sociedade de indivíduos livres e independentes, regidos pela Razão, cujas estruturas jurídico-políticas mais não fazem do que estabelecer formalmente as competências dos órgãos que as compõem. Assim, o processo eleitoral não passa por ser um ritual de manifestação da consistência do grupo, nem a posse de um executivo se constitui como um “recomeço”, cujo “estado de graça” marca o início de um tempo novo e puro que, ao menos no momento da sua constituição, surge como uma vitória sobre a morte. Mas o que importa mais sublinhar é que um discurso destes liberta, sem qualquer dúvida, os homens de escrúpulos, na medida em que introduz na relação de poder um absoluto em nome do qual tudo *deve* ser permitido, satisfazendo a ânsia de totalidade que os “errantes” —cada vez mais errantes, reconheça-se— sentem. É por isso que, na sua dinâmica de movimento, os homens-correligionários se sentem unidos pela mesma fraternidade até a totalidade, porque afirmativa, descobrir os “outros”. Entra em cena, então, o absoluto, que os transforma em rigorosos inimigos.

---

<sup>79</sup>ID.: *ibid.*, 119.

---

Que Cidade sairá de uma sociedade humana baseada na unidimensionalidade da visão, do pensamento e da acção, uma sociedade que reduz a Natureza a algo já muito distante da *physis* —reduzindo-a “aos componentes calculáveis de massa, movimento, força, espaço e tempo”<sup>80</sup>—, e decompõe a verdade até à simples “adequação, preenchimento ou verificação”, obnubilando o fundamento<sup>81</sup>, não chega a ser o nosso propósito —limitar-nos-emos a tentar compreender alguns dos mecanismos profundos da necessidade de dividir o mundo em mundo da natureza e mundo da história. Daí que a fragilidade acima referida seja detectável no cortejo histórico, que mais não é do que a concretização de muitas outras Histórias possíveis, e deva ser uma *fragilidade melancólica*, ou seja, capaz de criticar a racionalidade formal vencedora em nome das esperanças soterradas na espessura do presente.

A necessidade já mencionada de uma autoproblematização da “teoria” obriga desde logo à interpenetração de referências provenientes das mais variadas origens, e isto não tanto por razões de pluridisciplinaridade, como, passe o excesso do paradoxo, pelo peso de uma heterogeneidade, sem dúvida, mas de uma *heterogeneidade com centro*. Que este centro é em boa medida mirífico, está fora de dúvida. Ninguém já pode ignorar a imagem de Otto Neurath, a respeito do empreendimento científico, quando sustenta que é como um navio no alto mar, tendo de efectuar inúmeras e substanciais reparações —mas sem parar, nem regressar a terra firme. Não é menos verdade, contudo, que este “centro” permanece como o grande motivo que apela para uma nova fundação da acção política, sobretudo quando esta já não é eficiente na manutenção da “ordem”. Só que nem por isso desaparece a dificuldade com que se de-

---

<sup>80</sup>M. BAPTISTA PEREIRA: *ibid.*, 17.

<sup>81</sup>ID.: *ibid.*

---

fronta hoje qualquer tentativa de reflexão sobre o político, já que persiste aquela obscura tendência para a redução, sem mais, do mundo ao claro e transparente. Todavia, como o facto nunca está fora da interpretação, o discurso nunca poderá deixar de se esforçar por tentar seguir o movimento de Jankélévitch<sup>82</sup> no sentido de obter um mundo “liso”: tocar e auscultar as ressonâncias, voltar o pensamento em todas as suas faces, correr o risco de um discurso ilegível —em suma: sujeitar-se a essa “*strengte Wissenschaft*” que de rigorosa apenas tem o desejo de saber ouvir a sonoridade do discurso até dele extrair os sentidos mais secretos. Porque qualquer forma de exercício do discurso, sendo um “modo de vida” em sentido wittgensteiniano<sup>83</sup>, impõe a sua decifração, o importante será, mais do que atingir a verdade, “tocá-la”.

Procedimento hermenêutico, pois, já que o sentido não se encontra a céu aberto, mas (o que é importante no âmbito do pensamento sobre a política) não procedimento “hermenêutico” enquanto espécie de “*bricolage*” que vai edificando os seus palácios sociais e discursivos — ideológicos— com todos os restos anteriores, como se tudo não passasse de um jogo mecânico. Certo que até certo ponto poder-se-á falar de um “jogo”. Mas jogo porque qualquer comunicação tem de se ajustar às suas próprias regras, e porque a totalidade da vida é um jogo. Daí que a racionalidade prática tenha de se ajustar à “sinfonia”, não à de sujeitos transcendentais, de sujeitos-tipo, mas à de muitos sujeitos plurais. Só que não é possível prescindir dessa categoria de sujeito, à maneira nietzs-

---

<sup>82</sup>Apud M.-A. OUAKNIN: *Lire aux Éclats. Éloge de la Caresse*, 3.<sup>ème</sup> éd., Paris, 1992, iv. Não por acaso, o texto de Jankélévitch intitula-se *Quelque part dans l'inachevé*.

<sup>83</sup>L. WITTGENSTEIN: *Investigações Filosóficas*, sec. 23: “... falar uma língua é uma parte de uma actividade ou de uma forma de vida.” (ID.: *Tratado Lógico-Filosófico \* Investigações Filosóficas*, tr., Lisboa, 1987, 189).

---



cheana, entendido como “máscara”<sup>84</sup> imposta pela consciência judaico-cristã, precisamente porque sem ele não é possível uma ética. Eis, pois, o dilema: por um lado, o sujeito “vivo” está fragmentado, revestindo-se de várias máscaras no seu quotidiano, e sem grande autonomia nas decisões a que a democracia representativa o chama, com cronométrica e procedimental regularidade. Por outro, contudo, urge mais do que nunca seja criado um novo sujeito histórico, que saiba defrontar-se com os mecanismos que, insensível mas persistentemente, o anulam ou reduzem a objecto. Trata-se, afinal, de lutar contra um sujeito inócuo, cuja colonização do mundo da vida já não permite niilismos “heróicos”<sup>85</sup>.



**P**ercebemos, com o decurso do tempo, que uma reflexão-pesquisa possui dois momentos, lados ou poses: o da exposição e o da relação dos sonhos que constituem o primeiro<sup>86</sup>. Demos conta disso tarde e sem qualquer ineditismo, é certo, pois, ao que parece<sup>87</sup>, já Descartes insinua as “poses nocturnas do cogito”, e até Nietzsche propõe, como remédio para a fadiga e o desgosto consigo mesmo (e em alternativa ao jogo, ao cristianismo e à agitação), o sono. Seja como for, ainda que com o atraso decorrente da ignorância, valeu a pena ter com-

<sup>84</sup>Cf. G. VATTIMO: *El Sujeto y la Máscara — Nietzsche y el Problema de la Liberación*, tr., Barcelona, 1989, *passim*.

<sup>85</sup>Cf. J. HABERMAS: *Teoria dell'Agire Comunicativo*, II, tr., Bologna, 1986, 972 ss.

<sup>86</sup>Sobre a problemática do sonho em geral, cf. C. G. JUNG: *Psicologia do Inconsciente*, tr., Petrópolis, 1980, 127 ss. e *passim*; ID.: *O Eu e o Inconsciente*, 2.<sup>a</sup> ed., tr., Petrópolis, 1979, 52 ss. e *passim*; F. M. RAMOS: *Textos Antropológicos*, Monsaraz, 1996, 141 ss.

<sup>87</sup>Devemos esta ideia, sobre que depois meditámos, à leitura do estudo de Chaké MATOSSIAN: *Tecnobioritmo: as poses nocturnas do cogito*, in *Revista de Comunicação e Linguagens*, 4/1986, 37 ss.

preendido isto. Já sabíamos que um trabalho de investigação pode pôr em causa as crenças do seu autor numa imagem do mundo. Que pode até “provar-lhe” ser um mundo, literalmente, impossível. O que não sabíamos é que pode, por um momento, permitir que o autor, enquanto estuda, enfrente e desvele mais o existente, e, fazendo-o, fique a conhecer-se melhor. Só assim a realidade sofre aquela transformação que a torna reconhecível. Só assim é possível tentar evitar o provincianismo da História. Momento curto, porém, já que se trata do quanto baste para que se compreenda a existência de algo flutuante e débil nas pretensões da explicação. Trata-se de um momento que não se faz necessário, que não resolve problemas, que mal recebe um nome —termina. Ou mesmo, como num poema inacabado de Rilke, cujo desfecho apenas pode ser inexprimível, logo, ser mais belo. Podemos, assim, reivindicar uma (ao menos) pequena margem de tolerância para com a eterna impossibilidade de visualizar a disposição anímica, a contradição, a imprescindível errância. Tal como no poema de Clemens Brentano<sup>88</sup>, nunca vejo bastante/vejo demais nos olhos negros da noite... Perante este lado nocturno, que é antes amada que amigo, há a fluidez da fusão anímica onde tudo desliza e ondula, onde se exclui a retórica e a necessidade de fundamentar, onde envergonha a realidade rígida da linguagem, onde “quanto mais de perto examinamos uma palavra, mais ela parece devolver o olhar de longe”<sup>89</sup>. Todavia, nem por isso se tratou de uma deriva autotélica. Ao contrário, acabou por se tratar de uma forma de pensar vários encontros, uma forma às vezes insegura, ambígua, tacteante, onde o discurso recua e avança, mas onde nunca deixa de surgir no horizonte a possibilidade da construção de um lugar de Encontro. Nesta nossa imperfei-

---

<sup>88</sup>“*Nacht is voller Lug und Trug,/Nimmer sehen wir genug/In den schwarzen Augen;/Heiß ist Liebe, Nacht ist kühl,/Ach! Ich seh ihr viel zuviel/In die schwarzen Augen! [...]*”.

<sup>89</sup>Karl KRAUS citado por Walter BENJAMIN.

---

ção foi-nos impossível deixar de lembrar o horizonte delineado pelo genial poema de Paul Celan, quando afirma que “Só quando sou falso sou fiel./Sou tu quando sou eu”<sup>90</sup>. Percebemos, em suma, que, ao escrever, se exercitava uma certa forma de alteridade, alteridade essa possível em virtude do carácter “mediúnico” da verdadeira comunicação: esquecemos a condição de mónadas a que a modernidade (também) nos sujeitou — que os tempos actuais, tão neoliberais, persistem em reforçar—, para nos lembrarmos da cosubjectividade na qual o nosso saber e a nossa individualidade são formados. Esta (afinal dupla) “exposição”, numa tentativa de penetrar na diversidade, na aceleração, na mudança, que caracterizam a nossa época, acabou por condicionar a economia deste estudo. Num momento em que as receitas políticas parecem, simultaneamente, acertar e fracassar; num momento em que parece não haver alternativas no pensamento sobre a Cidade para além de modelos que, gastos embora, continuam a ser criativamente destrutivos; numa era onde é perceptível o aparecimento de um novo “helenismo”; numa época que se caracteriza por conhecer a necessidade de reavaliação dos processos socio-históricos num mundo de recursos escassos, ao mesmo tempo que não se protege da injustiça, dos riscos e do descontrolo prevaletentes —num momento assim, é evidente que não há acessos privilegiados à verdade,

---

<sup>90</sup>P. CELAN: ‘Elogio da Distância’ (de *Papoila e Memória*), in *Sete Rosas mais Tarde — Antologia Poética*, ed. bilingue, tr. João Barrento & Y.K. Centeno, Lisboa, 1993, 13. Diz ainda CELAN: ‘Alocução na entrega do Prémio Literário da Cidade Livre e Hanseática de Bremen’ (1958), in ID.: *Arte Poética. O Meridiano e Outros Textos*, cit., 34, que o “poema, sendo como é uma forma de manifestação da linguagem e, por conseguinte, na sua essência dialógico, pode ser uma mensagem na garrafa, lançada ao mar na convicção —decerto nem sempre muito esperançasada— de um dia ir dar a alguma praia, talvez a uma praia do coração. Também neste sentido os poemas estão a caminho —têm um rumo. Para onde? Em direcção a algo de aberto, de ocupável, talvez a um tu apostrofável, a uma realidade apostrofável”. Acrescentamos que muito beneficiámos da leitura dos densos e iluminantes estudos introdutórios de Y. K. CENTENO e João BARRENTO à primeira obra (respectivamente, XV-XXVIII e XXIX-XXXV) e do posfácio de J. BARRENTO à segunda (77-83).

---

---

nem têm qualquer justificação discursos monológicos sem conexão com outros saberes. Daí que a temática da “noite” enquanto ferramenta hermenêutica tenha sentido. Numa —não por acaso dedicada a Jacob Böhm— meditação sobre a noite, o filósofo Pierre Trotignon<sup>91</sup> sustenta que só na noite a luz se torna visível. E porquê? Porque à luz do dia, que nos liberta da “proximidade nocturna da luz”, o que surge é a opacidade do que é um obstáculo à luz. Aí, esquece-se e dissimula-se a vida para apenas perceber o que o mundo diurno deixa dizer —“é isso o dia: a vida inconsciente”. A noite, pelo contrário, embora não consinta se veja a verdadeira luz —mas, tão-somente, a sua sombra—, obriga a “pensar” porque nos liberta do corpo —da “visibilidade do meu ser pelo meu corpo”— e nos dispersa, e, desse modo, nos confere a proximidade da “essência escondida das coisas”, da infinitude, que só pode ser “vista” se houver disposição para não ver a luz se tal for condição para que esta possa brilhar. Daí que a “verdade” da noite apenas se mostre quando a desejamos sem mais, quando, “olho da natureza”, o homem “aprende a não se deixar fixar sobre os objectos que obstaculizam a luz e a escondem”. Num momento em que parecem falhar quer as promessas do Ser, quer as do Contrato Social, não teremos, afinal, de falar do que não se pode falar —avivando assim o paradoxo que é exibido no *Tractatus* de Wittgenstein? Esta interrogação conduzir-nos-ia à questão mais complexa —e perigosamente provocadora— da função e do destino do discurso “intelectual” na modernidade. Não tanto pela célebre divisão, levantada por Arthur Koestler, entre o intelectual “Yogui” e o intelectual “Comissário”, mas antes pela sua possível natureza. É verdade que já em Platão é possível detectar a coacção do discurso escrito sobre a comunicação dialógica, e já foi notado o paradoxo de o ensino de Sócrates, que nunca escreveu,

---

<sup>91</sup>CE. P. TROTIGNON: *Méditation sur la Nuit*, in AA.VV.: *Jacob Boehme ou l'Obscure Lumière de la Connaissance Mystique*, Paris, 1979, 155 ss. As citações seguintes são deste A.

---

ter de surgir escrito para poder ser preservado, *i.e.*, o paradoxo de o escrito, fixando uma tradição, apenas substituir, contudo, um ideal de uma Cidade perdida onde a “liberdade erótica” seria exercida em absoluta harmonia. Daí Platão (que não gostava do “falar contra o tempo” que estimulava o retórico mas não o filósofo<sup>92</sup> —pois aquele tenderia “sempre a usar seus conhecimentos para agradar aos homens (...) e não aos deuses”<sup>93</sup>—) acabar por admitir ao filósofo o uso do discurso persuasivo quando em condições excludentes do ensino prolongado e pessoal. Mas esta coacção, a ser verdadeira, sê-lo-ia fundamentalmente a partir do momento em que se intensifica e generaliza o “reino da crítica”, a partir do séc. XVIII —e, já antes, com a crítica dos *idola* levada a cabo por Bacon—, a partir do momento em que a modernidade efectuou uma colagem, concebida como harmoniosa, entre o pensamento e a comunidade política do “maior número”. E surge a inevitável questão de saber se não começa logo aqui o pensamento a pagar o preço do “relativismo moderno”.

Leo Strauss, um dos principais críticos “conservadores”<sup>94</sup> da modernidade, afirma que este relativismo dissimula um obscurantismo fanático, porquanto “uma vez admitido que os princípios das nossas acções

---

<sup>92</sup>Cf. V. MATOS (E SÁ): *Horizonte Metafísico da Pessoa Humana em Platão*, Coimbra, s.d. [1971], *passim*.

<sup>93</sup>ID.: *ibid.*, 2.

<sup>94</sup>“Velho conservador”, chama-lhe J. HABERMAS: *Ensayos Políticos*, tr., Barcelona, 1985, 282, *i.e.*, pré-moderno, em contraste com o anti-modernismo, de raiz nietzscheana, de um “jovem conservador” como Michel Foucault, e com o pósmodernismo dos “neoconservadores” como Carl Schmitt. Afirma ainda Habermas: “Certo êxito alcançou, sobretudo, o neoaristotelismo que, através da problemática ecológica, se orienta hoje para uma ética cosmológica. Nesta linha, que arranca de Leo Strauss, encontram-se também trabalhos interessantes de Hans Jonas e Robert Spaemann”. Parece, contudo, mais nítida a influência platónica no pensamento de Strauss. Sobre o seu pensamento, cf. C. LARMORE: *op. cit.*, 193 ss.; e S. GOYARD-FABRE: *Les Principes Philosophiques du Droit Politique Moderne*, Paris, 1997, 379 ss.

apenas têm por fundamento as nossas cegas preferências, não acreditamos realmente nelas”<sup>95</sup>, na medida em que “para viver temos de reduzir ao silêncio —e é fácil— a voz da razão que nos diz que os nossos princípios são também tão bons, ou tão maus, como os outros”<sup>96</sup>, daqui resultando a falta de lealdade do indivíduo no corpo social. Mas o interesse das teses de Leo Strauss no que respeita a este tópico reside, quanto a nós, na meditação em torno do destino da relação entre filosofia e política na tradição filosófica islâmica e judaica, e da sua contraposição face ao destino dessa relação no pensamento cristão medieval. Enquanto este último operou uma “fusão” entre filosofia e religião —pretendendo reconciliar implicitamente Atenas e Jerusalém, para usar uma imagem do Autor—, sem garantir, porém, qualquer espécie de liberdade, no pensamento islâmico não existe tal “reconciliação”. Diz-nos o Autor<sup>97</sup>, que nos pensamentos judaico e islâmico a Revelação possui não o carácter de uma Fé, mas o de uma Lei, concebendo a Revelação como uma ordem política perfeita, cujo fundador (o legislador-profeta) é, no fundo, um reifilósofo platónico. Daqui resulta uma clara emancipação da filosofia relativamente à religião. Examinando as interpretações de Al-Fârâbî sobre Platão<sup>98</sup>, o nosso Autor sustenta que os filósofos muçulmanos (*falasifa*)

---

<sup>95</sup>L. STRAUSS: *Droit Naturel et Histoire*, tr., Paris, 1954, 18.

<sup>96</sup>ID.: *ibid.*

<sup>97</sup>Cf. L. STRAUSS: *La Persécution et l'Art d'Écrire*, tr., Paris, 1989, 35 ss.

<sup>98</sup>Como sublinha Etienne GILSON: *La Philosophie au Moyen Âge*, I, Paris, 1976, 347 ss., os árabes fizeram grandes esforços para conciliar os pensamentos de Platão e de Aristóteles, tanto mais quanto também eles se defrontaram com o problema de conciliar a concepção helénica do ser e do mundo com aquela segundo a qual um Deus todo-poderoso pode “reivindicar para si toda a realidade e toda a eficácia”. Al-Fârâbî introduziu uma noção de contingência onde distingue essência e existência inspirando-se na distinção lógica de Aristóteles —“a noção de que uma coisa é não inclui o facto de que a coisa seja”. Diz Al-Fârâbî (*apud* GILSON: *cit.*, 348) que “se a essência do homem implicasse a sua existência, o conceito da sua essência seria também o da sua existência, e bastaria conhecer o que é o homem para saber que o homem existe, de maneira que cada representação deveria ter por resultado

vêm na complementaridade entre a “arte teórica” (a filosofia) e a “arte real” (a política) o essencial para a obtenção da felicidade. E que política? A política platónica. Trata-se, de acordo com Leo Strauss, do lançamento dos alicerces da aliança entre “filósofos e príncipes favoráveis à filosofia”, lutando por uma “outra Cidade” que se encontra a meio caminho entre este mundo e o outro, “na medida em que ela é sem dúvida uma Cidade terrena, que não existe ‘de facto’, mas ‘no discurso’”<sup>99</sup>. A instituição da “outra” Cidade no discurso foi uma invenção platónica que, deste modo, se subtraiu aos riscos do inconformismo socrático porque “repetiu” de maneira dúplice a sua mensagem, combinando o modo de Sócrates com o modo de Trasímaco, “pois o modo intransigente de Sócrates apenas é adoptado na relação do filósofo com a elite, enquanto que o modo de Trasímaco, simultaneamente mais e menos obediente, convém para as suas relações com o vulgo”<sup>100</sup>, evitando, assim, a busca revolucionária da “outra” Cidade: “Platão substituiu-a por um modo de agir mais conservador, a saber a substituição gradual das opiniões rece-

---

uma afirmação. Além disso, a existência não está compreendida na essência das coisas; senão tornar-se-ia um carácter constitutivo delas, e a representação do que é a essência, sem a da sua existência, ficaria incompleta. Mais, ser-nos-ia impossível separá-las pela imaginação. (...) duvidamos da existência das coisas até que tenhamos delas uma percepção directa pelos sentidos, ou mediata por uma prova. Assim a existência não é um carácter constitutivo, ela apenas é um acidente acessório”. Em virtude dos três momentos principais desta posição doutrinária —“uma análise dialéctica da noção de essência, que mostra que a noção de existência não está nela incluída; a afirmação segundo a qual, já que assim é, a essência não inclui a existência actual; a afirmação de que a existência é um acidente da essência”—, nota GILSON que o “platonismo latente das essências domina esta posição”, aproximando-se o filósofo muçulmano dos metafísicos ocidentais do séc. XIII, embora já se avizinha a reforma metafísica tomista, que irá incluir a essência sob a existência, na medida em que o mundo de Al-Fârâbî “depende de uma causa primeira na sua existência, no movimento que a anima e nas essências que definem os seres de que se compõe. A fonte do que as coisas são é de resto a do conhecimento que temos delas”.

<sup>99</sup>ID.: *ibid.*, 45.

<sup>100</sup>ID.: *ibid.*, 46.

---

---

bidas pela verdade ou por uma aproximação da verdade”<sup>101</sup>, aceitando provisoriamente as opiniões recebidas, significando tudo isto que o rei-filósofo —que governa com “transparência” na “outra” Cidade— é substituído pela “realeza secreta do filósofo, o qual, sendo um ‘homem perfeito’ precisamente porque é um ‘homem que busca’, vive de modo privado enquanto membro de uma sociedade imperfeita que ele tenta humanizar nos limites do possível”<sup>102</sup>. Os *falasifa* preocuparam-se, pois, mais com a reflexão sobre o melhor regime político possível do que em ser “campeões de causa”, se assim se pode dizer. E isso porque percebiam que o filósofo se encontrava em perigo, já que não havia qualquer espécie de harmonia entre este —que se preocupava, tão-somente, com a busca da verdade— e uma sociedade que se exprimia conflitualmente por jogos (*i.e.*, combates) de interesses, que não “reconhecia nem a filosofia nem o direito a filosofar”<sup>103</sup>. Ora, é daqui que Leo Strauss faz resultar o carácter eminentemente político da filosofia. Porque o filósofo não pode ignorar o carácter público da sua existência, porque a filosofia tem de necessariamente surgir com visibilidade relativamente à comunidade política, o discurso adopta formas “exotéricas” e “esotéricas” de expressão. Discurso exotérico, porque era preciso defender o pensamento filosófico; como diz o Autor, “constituía a couraça de que a filosofia tinha de se revestir para surgir em público. (...) O ensino exotérico era a ‘filosofia política’”<sup>104</sup>. Ao contrário do cristianismo —onde coincidiam doutrina sagrada e teologia revelada—, no islamismo e no judaísmo acabou por não se “reconhecer” a filosofia<sup>105</sup>. Daí que, além do discurso exotérico, a sobrevivência do

---

<sup>101</sup>ID.: *ibid.*

<sup>102</sup>ID.: *ibid.*

<sup>103</sup>ID.: *ibid.*, 47.

<sup>104</sup>ID.: *ibid.*

<sup>105</sup>L. STRAUSS: *ibid.*, 49 s., sustenta que, por isto mesmo, uma obra como o *Guia dos Perplexos*, de Maimónides, nunca conheceu a influência da *Suma* de S. Tomás de Aquino. As-

---



---

pensamento filosófico tenha sido assegurada igualmente por um discurso esotérico, que apenas publicitava “entre linhas”, de maneira recôndita, essa actividade essencialmente privada que é o discurso filosófico, levada a cabo por homens desprovidos de poder, que, no âmbito da sua liberdade oral e reservada, entendiam não poder divulgar o seu pensamento de modo aberto.

Que deviam, afinal, esconder? O pensamento obviamente adverso ao poder político instituído (servindo o esoterismo como meio de fuga à perseguição política). Leo Strauss, invocando Platão, destaca que uma das formas de poder dizer a verdade é fazê-lo entre amigos, no âmbito de relações dignas de fé e de racionalidade mínima. Mas não só. Pode igualmente o pensador fazê-lo mediante um discurso oculto no seu discurso público, “oficialmente” aceite<sup>106</sup>. Trata-se, evidentemente, de um

---

sim, enquanto na segunda desde logo se justifica a doutrina sagrada perante o tribunal da filosofia, a primeira começa por “um comentário um pouco prolixo de um verso da Bíblia”. Diz Strauss que Maimónides tinha muito mais necessidade de uma justificação jurídica da filosofia, *i.e.*, “de um exame jurídico da questão de saber se a Lei divina permite, proíbe ou ordena o estudo da filosofia, que de uma justificação filosófica da Lei divina ou do seu estudo”. Deste modo, acrescenta, as “razões avançadas por Maimónides para provar que é necessário manter secretas certas verdades racionais relativas às coisas divinas foram utilizadas por S. Tomás a fim de provar que a verdade racional sobre as coisas divinas tinha necessidade de ser divinamente revelada” (ID.: *ibid.*).

<sup>106</sup>L. STRAUSS: *ibid.*, 57 s., dá como exemplo o do historiador residente numa sociedade totalitária e que, sendo respeitado pelo poder instituído, pretende dar uma visão crítica da interpretação oficial sobre história da religião. Que faria ele? Segundo o A., publicaria uma violenta crítica da opinião contrária, “liberal”; mas, primeiro, teria de expor esta, objecto da crítica, de maneira neutra, empregando numerosos termos técnicos e citações, concedendo importância ao mais ínfimo dos pormenores. Quando atingisse o ponto central da sua argumentação, este historiador deveria escrever meia-dúzia de frases onde “enunciaria a posição dos adversários mais clara, irresistível e implacavelmente do que jamais ela o tinha sido nos mais belos tempos do liberalismo, pois o autor abandonaria sem se dar por isso todas as absurdas excrescências do credo liberal que tinham a maior facilidade em proliferar nos tempos de sucesso do liberalismo, no tempo, por conseguinte, em que este se aproximava da estupidez”.

---

discurso dirigido a uma minoria, ao leitor “inteligente”, pois os “homens irreflectidos são leitores desatentos e só os homens reflexivos são leitores atentos”<sup>107</sup>. O Autor releva o facto de a leitura “entre linhas” se dever a uma diversidade de fenómenos relativamente grande<sup>108</sup>, e, sobretudo, se dividir em dois grandes períodos: a Idade Moderna e as épocas anteriores. Desde a Modernidade que há, sob este ponto de vista, uma muito maior audácia, porquanto se generaliza a ideia de que é não só desejável, mas também possível, abolir a perseguição enquanto tal, substituindo “o reino das trevas pela república da luz universal”<sup>109</sup>. A crença nas possibilidades e nos benefícios da educação das classes populares levou a que se pensasse numa “época onde o facto de se ouvir uma verdade, qualquer que fosse, não faria mal a ninguém”<sup>110</sup>, de onde uma menor complexidade no discurso oculto. Não assim em épocas anteriores, onde os autores possuíam outros pressupostos. Baseavam-se na ideia de que existia uma enorme distância entre os “sábios” e o homem “vulgar”, diferença essa proveniente da própria natureza humana, que nenhum esforço educati-

---

<sup>107</sup>ID.: *ibid.*, 59. À questão de saber se não poderá haver leitores atentos capazes de denunciar o autor esotérico ao poder estabelecido, Strauss responde, significativamente, que “esta literatura seria, de facto, impossível se o aforismo socrático segundo o qual a virtude é conhecimento, e segundo o qual em consequência homens reflexivos são enquanto tais dignos de fé e desprovidos de maldade, fosse completamente falso” (ID.: *ibid.*). De resto, acrescenta o A. que há um outro axioma a considerar: no âmbito de uma perseguição que siga trâmites legais caberá sempre ao censor uma tarefa mais difícil —a de provar a existência de uma mensagem oculta no discurso, ou seja, provar “não somente que o autor é em geral inteligente e bom escritor, pois um homem que comete intencionalmente uma grosseria ao escrever tem de ser um mestre na arte de escrever, mas sobretudo que ele se encontrava no nível habitual das suas capacidades quando escreveu as palavras incriminadas. Mas como é possível fornecer tal prova, se o próprio Homero se engana às vezes?” (ID.: *ibid.*)

<sup>108</sup>Devendo-se distinguir vários tipos de repressão —da mais dura, como a da Inquisição, ao simples ostracismo social—, bem como entre a perseguição religiosa e a perseguição do livre exame.

<sup>109</sup>ID.: *ibid.*, 67.

<sup>110</sup>ID.: *ibid.*

---

vo poderia apagar. Pressupunham uma perigosidade intrínseca da filosofia para a sociedade, e uma natural incomunicabilidade pública da verdade. O filósofo pré-moderno não hesita em escrever “nobres mentiras”, no âmbito de uma “economia da verdade”, que apenas serão percebidas por aqueles que podem aspirar à busca da verdade, onde abundam traços enigmáticos tais como planos obscuros, contradições, pseudónimos, expressões bizarras, repetições inexactas, etc. Existe, pois, uma pré-compreensão segundo a qual as verdades fundamentais não podem ser publicamente divulgadas —já que a livre busca da verdade não é um direito fundamental socialmente reconhecido *per se*—, embora possam e devam ser comunicadas àqueles que as podem ler<sup>111</sup>. Daí que, quando comunicado, o seu discurso (escrito) devesse ser exotérico, contendo dois ensinamentos: “um ensino popular de carácter edificante, em primeiro plano; e um ensino filosófico sobre os assuntos mais importantes, somente indicado entre linhas”<sup>112</sup>.

Claro que o reconhecimento do bom fundamento das teses de Leo Strauss no que concerne à hermenêutica textual não implica uma específica adesão ao conjunto do seu pensamento. No fundo, pareceu-nos boa a ideia de Camus quando sustentou que a missão do intelectual deveria ser a de aclarar as definições para desintoxicar os espíritos, mesmo contra a corrente. E aqui retomamos a relação com o romantismo. Com efeito, o intelectual romântico, sempre respeitando as imensas variações que existiram neste momento da cultura ocidental, faz da noção de “génio” uma marca distintiva da sua presença, seja para afirmar a necessidade de retomar o contacto com um sentido originário das coisas, seja

---

<sup>111</sup>Por isso, L. STRAUSS: *ibid.*, 69, diz que todos “livros deste género devem a sua existência ao amor do filósofo pelos jovens cães da sua raça, cujo amor ele espera em troca: todos os livros exotéricos são ‘discursos inspirados pelo amor’”.

<sup>112</sup>Id.: *ibid.*, 69.

---

---

para negar a realidade. Ora, há nisto muito de desmesura, de afirmação de um poder que usa o sentido como simples pretexto, logo, de totalitário. O drama deste discurso é que desvaloriza uma realidade sobre a qual, contudo, tem de se debruçar. No seu afã englobante, há, em simultâneo, uma interiorização da realidade, uma transformação na *sua* realidade, negando a alteridade. Não pode, assim, falar-se de um pensamento sobre o mundo, embora se possa constatar uma acção sobre ele, acção puramente instrumental que se torna de imediato numa assunção do sem-sentido. Diz-se que Mussolini, antes de estabelecer a ditadura, em resposta a uma pergunta do deputado da oposição Gronchi, que o interrogava sobre o seu projecto de Estado, respondeu que se contentava com governá-lo. Este episódio, independentemente da sua veracidade histórica, ilustra bem uma franca assunção do sem-sentido entendido como “verdade” única e absoluta, típico da amoralidade do discurso intelectual reactivo à crise da modernidade. Poder-se-ia multiplicar este exemplo à medida que se caminhasse até aos dias de hoje. Mas não é esta mesma indiferença do pensamento que está presente na falta de correspondência entre a realidade, ou seja, os seus limites, e os cálculos técnicos e procedimentais, lógico-formais, que dominam as tomadas de decisão estratégica no plano económico(-social)? Eis-nos, portanto, perante o problema de um pensamento que, por se encontrar desligado da realidade, acaba por se desligar da razão prática, esquecendo que a finalidade<sup>113</sup>, princípio básico de qualquer comunidade, estabelece no homem a natural necessidade do outro, sendo a Cidade um “facto vital”<sup>114</sup>. Daí que o *logos* se diga

---

<sup>113</sup>C. J. FRIEDRICH: *Perspectiva Histórica da Filosofia do Direito*, tr., Rio de Janeiro, 1965, 36 ss., nota que a doutrina da finalidade no pensamento grego significa que “cada coisa existente procura atingir a perfeição que lhe é mais apropriada; que em cada objecto existe, viva, a propensão para atingir a sua configuração perfeita”.

<sup>114</sup>Como diz A. CASTANHEIRA NEVES: *O Instituto...*, cit., 496, “(...) segundo Aristóteles o justo legal (*dikaion nomikon*), se era decerto imposto pela vontade do poder político e afirmado com uma mutabilidade e relatividade político-sociais que o distinguiam do

---

na medida em que veicula, não só necessidades elementares, mas também valores que aprofundam a Cidade e a fazem exprimir a unidade da ética e da política. Todavia, a questão permanece: será isso possível sem um discurso “secreto”?



Com a consciência do mistério exposto na introdução deste estudo tornou-se evidente que, tendo chegado o homem actual ao ponto de possuir um discurso intransitivo, de slogan publicitário, aquilo que é necessário dizer ainda não tem nome —mas, tê-lo-á algum dia? A esta questão apenas se pode responder com outra: que chamar à razão humana da época que está a tomar consciência das dificuldades brutais em superar a sua condição de Ilustração “insatisfeita”? Sobretudo quando governa ainda um optimismo estranho —já que baseado, tão-somente, nas consequências tecnocientíficas da Ilustração e não nos seus fundamentos— e que aceita sem qualquer hesitação o domínio da racionalidade instrumental, hoje rebaptizada de “sistémica”. É evidente que este optimismo seria ingénuo —e não o que é: suspeito— se não esquecesse sistematicamente os velhos ideais ilustrados. Todavia, nem por isso é consolador refugiarmo-nos na bondade destes últimos, pois sabemos, pelo menos desde Nietzsche, que a razão emancipatória não se limitou a dominar a natureza “exterior”, mas estendeu (como seria inevitável) as perversões dos seus absolutos ao seu autor e igualmente membro da natureza —o homem—, não sendo de espantar a vaga de contrailustração que se tornou muito explícita com a divulgação do pós-

---

justo natural (*dikaion physikon*), nem por isso (...) deixaria de ser uma modalidade normativa deste, enquanto forma do justo ponderado em função teleológica das circunstâncias, e portanto não menos destinado, embora de modo diferente, a traduzir o *telos* essencial ou ético-natural da Polis”.

---

modernismo. As dificuldades políticas colocadas são óbvias: se quisermos abandonar o imperialismo de uma razão que se pretende onipotente, e capaz de se reportar a toda a humanidade, não teremos de abandonar pretensões de validade e limitarmo-nos a aceitar o simplesmente vigente? Soluções como a que Rorty propõe<sup>115</sup> —e que poderia ser resumida num tacteamento empírico no sentido de impedir a supremacia dos cúpidos interesses instrumentais, e no combate pela preservação das instituições constitucionais e democráticas—, recusam, evidentemente, a relação entre as terminologias filosóficas e a política. No fundo, mais importante do que perspectivas filosóficas sobre um fundamento supra-histórico do político será uma narrativa da democracia constitucional liberal, no sentido de complexo institucional concebido pelo homem para diminuir a crueldade e o domínio<sup>116</sup>. Em suma: “primazia da democracia sobre a filosofia”<sup>117</sup>, passagem da teoria à categoria de literatura, e sua correlativa inutilidade para a transformação política. O intelectual, o filósofo, deixa de possuir um ponto de vista privilegiado sobre a história, porque naturalmente deixou de ser possível pensá-la dentro de um quadro de “grandes causas”<sup>118</sup>, e, assim, pouco ou nada terá a dizer da política. Daí a importância da ironia, enquanto contrário do senso comum<sup>119</sup>, que não é relativista porque muito simplesmente do que se trata é, afinal, de construir a solidariedade “a partir de pequenas peças”<sup>120</sup>, literariamente, no âmbito da busca de uma perfeição privada, enquanto que o cimento da sociedade liberal “consiste em pouco mais do que um consenso se-

---

<sup>115</sup>Cf. R. RORTY: *Brigands et Intellectuels*, in *Critique*, 493-494/1988, 453 ss.

<sup>116</sup>Cf. ID.: *Contingência, Ironia e Solidariedade*, tr., Lisboa, 1994, 71 ss.

<sup>117</sup>ID. *apud* J. P. COMETTI: *Filosofia sem Privilégios*, tr., Porto, 1995, 58.

<sup>118</sup>Cf. J. P. COMETTI: *ibid.*, 118 ss.

<sup>119</sup>Cf. R. RORTY: *Contingência, Ironia e Solidariedade*, *cit.*, 104.

<sup>120</sup>ID.: *ibid.*, 128.

---

gundo o qual a justificação da organização social é deixar que todos tenham uma oportunidade de autocriação até ao melhor das suas capacidades e segundo o qual este objectivo exige, além da paz e da riqueza, as ‘liberdades burguesas’ normais”<sup>121</sup>. As questões relacionadas com os fins últimos são, por conseguinte, privadas, pois aí nada há, no fundo, a fazer. Com efeito, “a moral da história não é a de que os critérios objectivos para a escolha de vocabulário têm de ser substituídos por critérios subjectivos, que a razão tem de ser substituída pela vontade ou pelo sentimento. É, isso sim, que as noções de critério e de escolha (incluindo a de ‘escolha arbitrária’) deixam de ter sentido quando se trata de mudanças de um jogo de linguagem para outro. A Europa não *decidiu* aceitar a linguagem da poesia romântica, nem a da política socialista, nem a da mecânica de Galileu. Tal tipo de viragem não foi um acto de vontade, tal como não foi resultado de uma argumentação. Em vez disso, a Europa perdeu gradualmente o hábito de utilizar certas palavras e adquiriu gradualmente o hábito de usar outras”<sup>122</sup>. Em suma: há que contentarmo-nos com a cultura política pública existente. Terá, pois, sentido tentar ver a verdade como assunto “sério”? Rorty responde rapidamente à questão, considerando não haver qualquer interesse em persistir num discurso que pressuponha “a ideia de que o mundo ou o eu têm uma natureza intrínseca”, acrescentando: “do nosso ponto de vista, explicar o sucesso da ciência ou a conveniência do liberalismo político falando de ‘adequação ao mundo’ ou de ‘expressão da natureza humana’ é o mesmo que explicar por que razão o ópio dá sono falando da sua faculdade dormitiva”<sup>123</sup>. Pressupõe-se, sem dúvida, que os mecanismos políticos e

---

<sup>121</sup>ID.: *ibid.*, 116.

<sup>122</sup>ID.: *ibid.*, 27.

<sup>123</sup>ID.: *ibid.*, 29. Como diz Manuel M. CARRILHO: *O Que é Filosofia*, Lisboa, 1994, 26-28, Rorty faz um uso contextualista, e não cientista, do historicismo, tal como Michel Foucault e Thomas Kuhn, recusando “qualquer abordagem do humano, da sua ‘natureza’,

---

jurídicos não possuem na sua base uma ideia de direito, mas, tão-somente, se devem limitar a assegurar determinadas condições que tornem possível a vida social. Não fazendo Rorty segredo da sua opção política global —pois declara-se distante dos neo-conservadores<sup>124</sup>, aceitando mesmo a definição de socialismo proposta por Habermas: “impedir os interesses cognitivos-instrumentais de aceder à supremacia”—, é evidente que tudo não passa, por conseguinte, de uma doutrina de *social welfare* ampla e com a pretensão de fugir a quaisquer contaminações “ideológicas”.

Ora, uma tal doutrina tem de, para manter uma coerência mínima, encarar o sistema político-jurídico enquanto mecanismo que garante mínimos fácticos aceites pela sociedade e que esta julga úteis, mínimos esses que começam, evidentemente, na segurança das pessoas e bens, ou seja, na asseguuração de condições que garantam a vida e a integridade física, bem como a segurança na troca de bens e nos contratos, incluindo outros aspectos circum-jacentes, tais como a liberdade de circulação, protecção social, educação, possibilidades de manifestação do espírito de iniciativa individual e social, etc. Estes são, no fundo, conteúdos de um critério “material” que apenas veicula “valores” na medida em que estes correspondem a um determinado estágio histórico —“concreto” e “útil”— de uma comunidade política. Há nesta posição de Rorty uma ressonância —não inteiramente nítida, em virtude dos diferentes contextos— de outro percurso teórico mais antigo a que chamaremos o percurso dos “sociais-democratas” da escola de Uppsala, explicando melhor: da ver-

---

que não seja de índole contextual, isto é, que se imunize aos efeitos da sua inserção numa linguagem e às consequências da sua integração social e histórica. Exigência que levou o historicismo a repensar o lugar da verdade na compreensão do homem, da sua acção e dos seus saberes”. Com Rorty a verdade “é substituída pela liberdade como ideal de desenvolvimento, contingente e multiforme, da humanidade.”

<sup>124</sup>Cf. RORTY: *Brigands...*, *cit.*, 454 ss.

---



tente teórico-política do chamado realismo jurídico escandinavo<sup>125</sup>. Não abordando especificamente esta corrente da filosofia jurídica, importa destacar alguns traços distintivos da sua filosofia política que se aplicam ao nosso problema<sup>126</sup>.

Karl Olivecrona<sup>127</sup>, por exemplo, sublinha como o sistema jurídico-político “existe” sempre numa sociedade desenvolvida enquanto direito positivo, “no sentido de Direito dado por uma autoridade suprema que exprime a sua vontade”<sup>128</sup>, explicando como na verdade não existe qualquer vontade do Estado, pois as normas são “imperativos independentes” a que as formalidades constitucionais conferem uma “auréola” capaz de motivar os homens concretos a obedecer-lhes. O que sucede é que estas formalidades estão ao alcance daquele ou daqueles que, por coragem, habilidade ou persistência, acedem ao poder de utilizar tais procedimen-

---

<sup>125</sup>Sobre os “quatro mosqueteiros” do realismo jurídico escandinavo (Axel Hägerström, Vilhelm Lundstedt, Karl Olivecrona e em parte Alf Ross) cf. Liborio HIERRO: *El Realismo Jurídico Escandinavo — Una Teoría Empirista del Derecho*, Valencia, 1981; AA.VV.: *Il Realismo Giuridico Scandinavo e Americano*, antologia di scritti giuridici a cura di Silvana Castignone, Bologna, 1981; Silvana CASTIGNONE: *La Macchina del Diritto. Il Realismo Giuridico in Svezia*, Milano, 1974; e Enrico PATTARO: *Il Realismo Giuridico Scandinavo, I—Axel Hägerström*, Bologna, 1975. De notar que Ernst CASSIRER, logo na primeira fase do seu exílio pós-1933, na Suécia, publicou em 1939 uma importante obra crítica sobre o pensamento do *caput scholæ* do realismo escandinavo: *Éloge de la Métaphysique. Axel Hägerström — Une Étude de la Philosophie Suédoise Contemporaine*, tr., Paris, 1996, onde aborda (89-144) o pensamento prático do Autor.

<sup>126</sup>E por isso excluimos a análise de Hägerström, pois esta encontra-se, na verdade, bem a montante deste tópico. Se fosse possível sintetizar-se o seu pensamento, poder-se-ia dizer que não lhe importa pôr a questão (segundo ele pouco rigorosa) de saber que normas devem ser obedecidas, mas, antes, a de saber que normas se obedecem, e saber por que é uma “necessidade do pensamento” pressupor que são normas jurídicas. De qualquer modo, e para uma aproximação, cf. A. HÄGERSTRÖM: *Inquiries into the Nature of Law and Morals*, tr., Uppsala, 1953, 37 ss., e a crítica de CASSIRER: *op. cit.*, 119 ss.

<sup>127</sup>Cf. K. OLIVECRONA: *El Derecho como Hecho. La Estructura del Ordenamiento Jurídico*, tr., Barcelona, 1980, 15 ss., 67 ss., 97 ss., 207 ss., 240 ss., 255 ss.

<sup>128</sup>ID.: *ibid.*, 59.

tos. Mas a “máquina juridico-política” funciona em termos organizatórios que são legitimados, a nível psicológico, pela população, nomeadamente porque os permanentes vínculos técnicos existentes entre os indivíduos que compõem a “máquina” e o resto do corpo social são intensos e permanentes, podendo, pois, definir-se toda a problemática nos seguintes termos lapidares: “o mecanismo da legislação pode ser comparado a uma central de energia que usa a corrente de um rio. A atitude da população corresponde à corrente. Na central a força da corrente é transformada em electricidade, que depois é distribuída no território em redor para dar luz e calor e pôr em movimento as prensas e os teares. As linhas eléctricas simbolizam as leis simples, promulgadas segundo a constituição. O significado de um acto legislativo corresponde ao desvio de uma nova linha da central. Mediante várias leis faz-se de modo a que os homens controlem os elementos perigosos, mantenham uma certa divisão da propriedade, cuidem dos velhos e dos doentes, eduquem a juventude e assim por diante. Todas estas actividades, indispensáveis para a vida civil, são tornadas possíveis por causa da atitude da população nos embates com a constituição. Tal atitude funciona como uma imensa fonte de poder para a máquina legislativa, pondo em posição de governar o país aqueles que ocupam as posições-chave”<sup>129</sup>. A máquina juridico-política surge, deste modo, como um sistema regulador do uso da força, sendo compatível, quer com pensamentos de fundo sobre a desapareição da força na coexistência humana, quer com o “pessimismo” que considera ser inalterável a condição humana actual. Daí que para Olivecrona a observância do Direito esteja condicionada pelo uso regular da força, nas suas vertentes penais e civis, embora reconheça não ser a ameaça a única razão para a obediência às normas<sup>130</sup>, não tanto porque o problema básico

---

<sup>129</sup>ID.: *Il Diritto come Fatto*, in AA.VV.: *Il Realismo...*, cit., 100-101.

<sup>130</sup>Como o sugere o pós-hobbesiano John Austin. Cf. a crítica de Herbert L. HART: *Le Concept de Droit*, tr., Bruxelles, 1980, 35 ss.

---

---

do poder não seja o do monopólio do uso da força, mas precisamente porque os recursos de toda esta máquina implicam outros factores capazes de formar o estado mental de obediência (educação, propaganda, hábitos instituídos, etc.).

O mesmo se passa com a filosofia política de Alf Ross que, ao reconhecer a mitologia que recheia as teorias políticas, denuncia sistematicamente tais absolutos. Numa das suas primeiras obras —e das mais genuinamente “realistas”<sup>131</sup>—, critica a teoria do *fait normatif* de Georges Gurvitch, que este havia exposto no seu livro *L’Idée du Droit Social*, em 1932, contestando a superação aí proposta do dualismo realidade/validade mediante o conceito “metafísico” do *fait normatif*, no fundo uma consideração do direito enquanto pertencente a um *tertium genus* que consistiria numa “realidade espiritualizada”; o *fait normatif* seria “um facto penetrado de valores morais e jurídicos supratemporais, que na sua essência representa uma materialização das ideias espirituais e objectivas que se converteram em factos sociais”<sup>132</sup>. Para Alf Ross trata-se de uma metafísica espiritualista que se considera uma doutrina filosófica da natureza do direito, quando não passa de “palavras sem significado, que simplesmente provam haver uma contradição que está à espreita na concepção natural da natureza do direito”, contradição essa derivada do esquecimento de que há realmente um aparato maquinal global, psicossociológico, que garante o cumprimento do direito. Assim, diz Ross: “Quando vemos que certas pessoas (o verdugo, as autoridades da prisão, a polícia e outros) causam a morte a outra pessoa, ou a confinam para sempre, ou a privam da sua propriedade, etc., sem que acudamos em ajuda à pessoa assim *assaltada*, ou sem que protestemos contra o *dano* que se lhe provoca, ou sem que sequer objectemos moralmente contra o exercício da

---

<sup>131</sup>Cf. A. ROSS: *Hacia una Ciencia Realista del Derecho*, tr., Buenos Aires, 1961, 57 ss.

<sup>132</sup>ID.: *ibid.*, 59.

---

---

compulsão, não é porque simpatizemos essencialmente com essa conduta no caso concreto, mas simplesmente porque consideramos que isso está de acordo com o direito e por conseguinte aceitamo-la e ainda lhe concedemos a nossa aprovação moral. Poderia objectar-se, talvez, que se não oferecemos resistência aos actos da polícia é simplesmente por medo de nos expormos ao castigo. Mas esta objecção está baseada num falso entendimento psicológico da conduta humana. Se fosse simplesmente o puro poder físico dos vários grupos humanos e os motivos de medo (...) seria impossível pensar numa organização social estável. É um facto, cuja importância na formação das comunidades nunca será suficientemente acentuada, que existem noções de direito que produzem uma certa unidade de atitude relativamente a actos de coacção executados em virtude do direito; (...) Assim, neste ponto essencial encontramos também metidos no mesmo círculo: é impossível explicar o direito como um produto do poder sem que ao mesmo tempo devamos explicar o poder como um produto do direito”<sup>133</sup>. O mecanismo jurídico-político não funciona, pois, segundo Ross, de acordo com regras permanentes, devendo antes perceber-se que, porque se aplica de facto, é considerado direito, e isto porque a “realidade psico-física do direito” implica a interacção de condutas determinadas pela coacção e de condutas desinteressadas que se identificam com uma ideologia da validade, unindo-se num sistema de poder efectivo que, à medida que se estabelece como válido, é estabilizado e limitado pela legitimidade. É isto que explica a existência de uma determinada ordem, *i.e.*, de um jogo de xadrez<sup>134</sup>, onde é decisivo ocorreram certas atitudes uniformes de conduta, praticadas pelos indivíduos, a começar pela de possuírem uma mesma inclinação para o cumprimento das regras de jogo. O sistema jurídico-político acaba por ser, de acordo

---

<sup>133</sup>ID.: *ibid.*, 71 s.

<sup>134</sup>Cf. ID.: *ibid.*, 101.

---

---

com Alf Ross, um sistema de compromissos dotado de duas asas: a do estabelecimento conceptual (que permite uma generalização de que a moral não é capaz) e a da efectividade.

Daí que critique todas as pretensões “holistas” que, no âmbito da filosofia jurídica e política, apontam para horizontes últimos de justiça — é da sua autoria, ao realizar a crítica da “ideologia da justiça” enquanto fatora do fanatismo e do conflito, a frase “invocar a justiça é a mesma coisa que dar um murro na mesa”<sup>135</sup>— ou para o que designa por necessidades da consciência em atingir princípios absolutos de acção que aliviem os homens “das angústias da decisão”<sup>136</sup>. E propõe, deste modo, uma sociedade democrática em *Why Democracy?*, obra publicada originalmente em 1952<sup>137</sup>, onde confessa ser uma questão que o impressionou profundamente em virtude da ocupação alemã da Dinamarca, onde propõe uma ideia de democracia sem professar um qualquer credo específico<sup>138</sup>, bem como põe com clareza a sua ideia a respeito da impossibilidade de “determinar cientificamente o que seja o bem absoluto, credor enquanto tal do nosso amor e fidelidade”<sup>139</sup>, o que o conduz logicamente à impossibilidade de demonstração do erro caso alguém repudie a democracia e a liberdade. Nem mesmo vê como unívoca a ideia do pacto social, pois, embora presumivelmente derive do conceito de soberania popular, a corrente contratualista tanto pode fundamentar esta última como o poder do príncipe<sup>140</sup>, até porque a base jusnaturalista do contratualismo clássico contamina este com a suspeita de Ross a respeito do di-

---

<sup>135</sup>ID.: *Diritto e Giustizia*, tr., 5.ª ed., Torino, 1979, 259.

<sup>136</sup>ID.: *ibid.*, 279.

<sup>137</sup>ID.: *¿Por qué Democracia?*, tr., Madrid, 1989.

<sup>138</sup>Cf. ID.: *ibid.*, 12.

<sup>139</sup>ID.: *ibid.*, 98.

<sup>140</sup>ID.: *ibid.*, 26.

---

reito natural, quando afirma: “o direito natural é, em primeiro lugar e sobretudo, uma ideologia criada por quem está no poder (...) para legitimar e reforçar a sua posição de autoridade”<sup>141</sup>. Pior: comparando as diferentes saídas que o jusnaturalismo sempre abriu às mais diversas e antagónicas posições socio-políticas, comparando, por exemplo, os pré-juízos morais a respeito do casamento em S. Tomás e em Kant<sup>142</sup>, citando S. Paulo na *Primeira Epístola aos Coríntios* (13-15)<sup>143</sup>, Ross conclui com grande dureza: “como uma cortesã, a lei natural está à disposição de todos”<sup>144</sup>. E isso porque o desejo do absoluto “encontra na vida moral do homem as melhores condições para se desenvolver sob forma de crenças metafísicas que a reflexão crítica dificilmente consegue romper”<sup>145</sup>. O contratualismo acaba, afinal, por ser permeável à ideia de que há direitos anteriores ao próprio contrato. Assim, Alf Ross propõe que a democracia se funde num *como* e não num *quê*, e, por isso, toda a sua teoria da democracia como surge na sequência de certas opções que os indivíduos têm de efectuar, tais como a ideia de direito, a preferência pela paz, pela

---

<sup>141</sup>ID.: *Diritto e Giustizia*, cit., 248.

<sup>142</sup>ID.: *ibid.*, 245: “Para S. Tomás de Aquino a indissolubilidade do matrimónio (‘não cometerás adultério’) era naturalmente uma evidente verdade de razão. A cómica aridez do racionalismo está manifesta na definição kantiana do matrimónio como contrato entre duas pessoas de sexo diferente para a recíproca posse das suas capacidades sexuais para toda a vida; as relações sexuais são permitidas somente no matrimónio; se um dos cônjuges se dá a um terceiro, o outro cônjuge tem sempre o direito de reintegrar o desertor, como se fosse um objecto material, na sua própria posse”. A posição kantiana encontra-se em KANT: *Métaphysique des Mœurs, Première Partie — Doctrine du Droit*, tr. A. Philonenko, 4.<sup>a</sup> ed., Paris, 1988, § 25, 157.

<sup>143</sup>“Julgai por vós mesmos: será conveniente que uma mulher ore a Deus sem estar coberta de véu? A natureza mesma não vos ensina que é desonroso para o homem trazer cabelos compridos, ao passo que, para a mulher, é glória ter longa cabeleira, porque a cabeleira lhe foi dada como véu?”.

<sup>144</sup>ROSS: *Diritto e Giustizia*, cit., 246.

<sup>145</sup>ID.: *ibid.*, 247.

liberdade enquanto manifestação da autonomia individual, o princípio da maioria, o princípio do autogoverno, liberdades civis como as de expressão e associação<sup>146</sup>, todos decorrendo uns dos outros em interacção, articulados num sistema que se reduz de algum modo ao compromisso. Esta ideia é central no pensamento de Ross, porque a “essência do espírito do compromisso está relacionada com o respeito pela autonomia do outro”<sup>147</sup>, ou seja, porque é o espírito de compromisso a “religião” que impede o império dos absolutos, sobretudo quando convencidos da bondade intrínseca dos seus argumentos e fins. “Prefiro, no plano dos factos, um mundo pior, a um melhor que só pode lograr-se pela opressão, a ditadura e a força”, sustenta o Autor. Nisto não há cepticismo —tal como de resto em Rorty—, pois é facto que até pode acontecer, como aconteceu, que o cepticismo moral se funda sociologicamente com o anti-intelectualismo militante e o niilismo moral para engendrar um ditadura rigorosa. E nisto não há igualmente incompatibilidade com visões absolutas do homem, desde que estas aceitem a tolerância democrática e o procedimento segundo o qual o apoio popular é imprescindível para a realização de qualquer política<sup>148</sup>. Só assim será possível, segundo Alf Ross, evitar, quer a tirania das maiorias, quer a desagregação da ideologia legitimadora do sistema jurídico-político, pelo que a democracia pode sobreviver enquanto esse espírito de compromisso for mais forte que tudo o resto, inclusivamente mais forte do que as desigualdades socio-económicas<sup>149</sup>. Nestes termos, é inevitável se coloque o problema de sa-

---

<sup>146</sup>Cf. ID.: *¿Por qué Democracia?, cit.*, c. 5, 97 ss.

<sup>147</sup>ID.: *ibid.*, 122.

<sup>148</sup>ROSS: *ibid.*, alude aqui ao catolicismo romano, segundo ele baseado numa metafísica dogmática. Diga-se que a filosofia política do católico Jacques MARITAIN (*L'Homme et l'État*, Paris, 1953) contém também uma proposta de tolerância democrática numa Cidade cristã (seja-nos permitido remeter para o nosso trabalho “A Actualidade Política dos Motivos da *Rerum Novarum*”, *Economia e Sociologia*, 51/1991, 139 ss.).

<sup>149</sup>Cf. ID.: *ibid.*, 192 ss.

---

ber o que está por detrás do *como* que inspira a democracia proposta por Ross. E aqui o pensador conclui retornando ao início: assim como a sua teoria da democracia só serve para convencer democratas<sup>150</sup>, também o procedimento só serve se, a um tempo, for tecnicamente exequível e estável, e estiver robusta a fé na dignidade do homem, em resumo — “se for algo mais que a liberdade de cada um”<sup>151</sup>.

\*  
\*\*

Esta posição pressupõe, em suma —e transpondo este argumento de fundo para a posição política de Rorty—, que a evolução cultural ocidental foi tal que como “desacreditou” quaisquer argumentos antiliberais. Mas, quem pode provar isso? Será possível um tal apriorismo? Eis algo de muito problemático, pois esta posição estabelece, afinal, uma interdependência entre liberalismo e democracia que não pode ser aceite sem mais<sup>152</sup>.

A verdade é que muitas das categorias do programa iluminista foram “reestruturadas” pela História<sup>153</sup>, e por um estreito funil que tinha de comportar a universalidade da razão, a liberdade, o contrato, a distinção público/privado, a história dos povos, um novo direito natural, a consciência do eu, etc. À relatividade do mundo e dos costumes justapõe-se a inevitável necessidade de uma explicação global. Como diz Sfez, “à divisão do político e do social, ao afundamento da religião, às novas exigências dos homens, cujas necessidades serão tomadas em conta enquanto direitos, o deus História vem propor a sua Lei unificadora, que se substitui à do antigo plano providencial”<sup>154</sup>. Unificadora e demonstrativa,

---

<sup>150</sup>Cf. ID.: *ibid.*, 11 s.

<sup>151</sup>ID.: *ibid.*, 241.

<sup>152</sup>Cf. Chantal MOUFFE: *O Regresso do Político*, tr., Lisboa, 1996, 22 s.

<sup>153</sup>Cf. Lucien SFEZ: *Leçons sur l'Égalité*, Paris, 1984, 171 ss.

<sup>154</sup>ID.: *ibid.*, 173 s.



apontando para uma lógica superior, e, por consequência, apelando para uma orientação mental prévia que torne possível a inteligibilidade dos factos, no fundo aliada a uma “razão militante”, trabalhando não já para a glória de Deus, mas para o bem-estar da humanidade<sup>155</sup>.

Uma das “asas” dos prolongamentos desta nova lógica será constituída pelo modelo hegelo-marxiano<sup>156</sup>, a outra pelo modelo “darwinista”<sup>157</sup>. A estas duas asas chama Lucien Sfez dois eixos que vão

---

<sup>155</sup>Cf. Georges GUSDORF: *Introduction aux Sciences Humaines*, nouv. éd., Paris, 1974, 211 ss.

<sup>156</sup>Notam Norberto BOBBIO & Michelangelo BOVERO: *Società e Stato nella Filosofia Politica Moderna*, Milano, 1984, 122 ss., que o modelo hegelo-marxiano, ao exprimir a “cisão real moderna entre cisão social e recomposição política”, mostra, não obstante todos os significativos contrastes, uma curiosa semelhança com o modelo hobbesiano, “no qual, a uma condição inicial de contrastes e conflituosidades potenciais ou efectivas, indicada pela noção de *status naturæ*, vem contraposta uma condição na qual os contrastes são superados em virtude da unificação política, derivada da instituição do poder comum e com ele da *societas civilis*”, até porque nascem ambos os modelos no âmbito de uma mesma realidade problemática, que é a dissolução da ordem tradicional pré-moderna, de um mesmo momento onde contrastam *Libertas* e *Potestas*.

<sup>157</sup>Não levantamos aqui o problema da interpretação do pensamento de Darwin. Referimo-nos, tão-somente, aos pressupostos gerais de onde parte este pensamento, a partir das obras de Sfez e Gusdorf, e às consequências do chamado “darwinismo social” que dele se reclamou. Todavia, aceitamos que o pensamento de Darwin é bem mais complexo, sobretudo após a leitura que fizemos de Patrick TORT: *Introduction à l'Anthropologie Darwinienne — Entretien avec Georges Guille-Escuret*, in ID.: *Marx et le Problème de l'Idéologie — Le Modèle Egyptien*, Paris, 1988, 117 ss. Autor de outra obra no âmbito da interpretação do darwinismo (*La Pensée Hiérarchique et l'Évolution*, Paris, 1983), que não compulsámos, Tort opõe ao darwinismo social evolucionista (cujo *caput scholæ* foi na realidade Herbert Spencer), a antropologia de Darwin, que abre outras perspectivas, nomeadamente a ideia do “efeito reversivo da evolução”, que permite perceber a transição da esfera da natureza para a do estado social “civilizado”, mediante um paradoxo: a selecção natural, que implica a eliminação dos indivíduos menos aptos para a sobrevivência, “selecciona na humanidade uma forma de vida social cuja marcha para a civilização tende a excluir cada vez mais, através do jogo entre a moral e as instituições, os comportamentos eliminatórios”. Segundo Tort, a solução deste paradoxo radica no facto de, para Darwin, a selecção natural não apenas seleccionar variações orgânicas que representam vantagens adaptativas, mas ainda instintos sociais que, no estágio de civilização, já não perseguem uma meta selecção biológica “vantajosa” para a espécie,

---

estruturar a distinção entre “hipótese e empirismo, preformismo e polifabricação, pensamento do Estado nascente e tecnologia”<sup>158</sup>. Uma historiciza um sistema universal, a outra situa-se no plano de uma “tecnologia não finalista”.

Pois bem, o darwinismo corresponde indubitavelmente ao utilitarismo social dominante, não tanto por corresponder aos “anseios” visíveis da sociedade do seu tempo —onde as suas teses causaram escândalo social bastante para ter sido posta a indignada hipótese de a Rainha Vitória ser prima do chimpanzé...—, mas, sobretudo, por corresponder aos pressupostos ideológicos do cálculo, dos quadros e dos números que então dominam a vida do séc. XIX. As rupturas do darwinismo relativamente ao pensamento iluminista são grandes, mas nem por isso deixarão de constituir um reforço para as ideias do *laissez-faire*. Com efeito<sup>159</sup>, enquanto o pensamento das luzes não separa a “ciência” da política, pois o sábio deve contribuir para o bem-estar da Cidade, para o darwinismo a escolha política é um acto privado, sendo o público relativo aos lados profissionais da vida, de onde o lançamento de uma concepção “biocrática” da sociedade, já que cabe a uma classe de sábios emitir juízos definitivos sobre a sociedade. À pretensão de igualdade revolucionária o darwinismo opõe um modelo hobbesiano: os indivíduos serão, antifinalisticamente —em termos hegelo-marxianos—, objecto da luta pela vida, onde vencerão os mais aptos e evoluídos. À igualdade enquanto problema, o darwinismo opõe a ideia da “complexificação progressiva da evolução”, para usarmos palavras de Sfez, ou seja, o advento da diferença. O

---

mas, antes, um conjunto normativo de comportamentos sociais anti-eliminatórios. A moral surge, assim, na própria teoria de Darwin, como um fenómeno indissociável da evolução, pois é uma vantagem, não biológica sem dúvida, mas social. O darwinismo social (e hoje o seu avatar, a sociobiologia) não passaria, assim, de uma ideologia para-científica.

<sup>158</sup>SFEZ: *op. cit.*, 175.

<sup>159</sup>Cf. ID.: *ibid.*, 198 ss.

---

passo ideológico foi dado pelo “darwinismo social”. Respingando alguns passos da obra de Carrel —que parte de três leis: conservação da vida, propagação da raça, ascensão do espírito—, Lucien Sfez resume tal passo de forma clara<sup>160</sup>, escolhendo nós dois exemplos: “O homem não tem direitos, apenas necessidades”, ou “Em vez de encorajar a sobrevivência dos fracos e deficientes, é necessário ajudar os fortes, pois só a elite faz progredir o mundo”. O antropomorfismo aqui evidente conduz aos seguintes tópicos: (i) a luta humana pela existência é, fundamentalmente, um processo de depuração biológica concebida como aspecto do processo geral de selecção, independente do livre-arbítrio dos homens; as condutas económicas estão, assim, fora da possibilidade de acção ético-política do homem porque, em última análise, são contínuas aos mecanismos do mundo natural. (ii) O pauperismo, bem como outras manifestações de exclusão socio-económica, possuem uma dimensão moral “negativa”, surgindo como uma espécie de “prova” de vida reprovável, sendo necessária reprimi-lo por todos os meios. Nesta época a ideia de que competição significa, essencialmente, “luta pela existência”, conduz, necessariamente, ao abstencionismo estatal.

Todavia, Karl Polanyi demonstrou<sup>161</sup> como o liberalismo económico concebido em fins do séc. XVIII era, pura e simplesmente, inviável, já que se limitava a aniquilar a existência social<sup>162</sup>, sucedendo mesmo que a

---

<sup>160</sup>ID.: *ibid.*, 209.

<sup>161</sup>Karl POLANYI: *A Grande Transformação. As Origens da nossa Época*, tr., Rio de Janeiro, 1980.

<sup>162</sup>ID.: *ibid.*, 168: “A visão grotesca do Estado de Hobbes —um Leviatã humano, cujo corpo imenso era formado de um número infinito de corpos humanos— foi eclipsada pelo construto ricardiano do mercado de trabalho; (...) Embora reconhecendo que existia um padrão costumeiro, abaixo do qual nenhum salário de trabalhador poderia diminuir, considerou-se também essa limitação como efectiva apenas no caso de o trabalhador estar reduzido à escolha entre ficar sem alimento ou oferecer o seu trabalho no mercado pelo preço que pudesse conseguir. A propósito, isto explica uma omissão dos economistas clássicos, de ou-

---

tra forma inexplicável (...) porque somente a penalidade da inanição, e não o atractivo dos ordenados altos, era considerada capaz de criar um mercado de trabalho actuante. (...) Os fabricantes de Lyon, do século dezoito, impunham salários baixos basicamente por razões sociais. Somente um trabalhador exausto e oprimido, argumentavam eles, renunciaria à associação com os seus camaradas para escapar à condição de servidão pessoal, sob a qual ele se via obrigado a fazer aquilo que seu senhor dele exigia.”

Note-se, pois, que a dureza das condições de trabalho nada tem a ver com qualquer espécie de “religião” ou ascetismo tipicamente calvinistas. Michael WALZER: *La Révolution des Saints. Éthique Protestante et Radicalisme Politique*, tr., Paris, 1987, demonstrou cabalmente as diferenças entre o mundo puritano e o mundo, digamos, “lockeano”. Na verdade, o individualismo puritano nada tem a ver com um direito à vida privada, porquanto esta tem de ser “protegida” (nem que para tal tenha de ser “admoestada”) das intrusões mundanas na sua guerra sem quartel contra o pecado, e, diz-nos WALZER: *ibid.*, 321, as admoestações “são contínuas, insistentes, impacientes”. O puritanismo exige uma autodisciplina do indivíduo, tal como o liberalismo, só que este último é optimista e aquele não. O puritanismo, diz Walzer, conhece a natureza pecadora do homem, enquanto o liberalismo não precisa conhecê-la. Só que isso é assim porque, sustenta o nosso Autor, nos tempos liberais a luta contra a ordem tradicional já tinha sido de algum modo ganha, e os controlos ideológicos podiam ser flexibilizados, melhor dizendo, já se encontravam suficientemente interiorizados. Há, pois, uma relação de “preparação histórica”, tal como a que existe entre calvinismo e capitalismo. Aquele incute uma disciplina que de algum modo prefigura a capacidade de resistência imposta pelo trabalho contínuo, e, “ao ensinar o domínio de si, ela lança as bases de relações impessoais, contratuais, entre os homens, que permitem uma cooperação profissional” (WALZER: *ibid.*, 323), mas significará isso devamos aderir à famosa tese weberiana, segundo a qual o espírito de aquisição sistemática é de origem calvinista? De acordo com Michael Walzer há limites muito apertados para essa tese, porquanto há, no calvinismo, uma relativa ausência de espírito “empresário”; a virtude calvinista reconhece, é certo, a licitude do juro, mas nem por isso deixam de abundar, nos escritos dos puritanos radicais, denúncias dos comerciantes, usurários e açambarcadores. Podendo haver uma relativa latitude no âmbito dos negócios, nem por isso o puritanismo dava boa consciência ao crente “capitalista”. O capitalismo surge apenas quando o puritanismo deixa de existir enquanto movimento dinâmico e criador. Todavia, não haverá neste processo cronológico uma relação mais forte do que a aparência pode indicar?, ou seja, não corresponderá o aparecimento do capitalismo, com a sua disciplina, ao declínio do “entusiasmo” radical calvinista e à sua “energia disciplinar”? Walzer interroga-se sobre a relação existente entre pólos aparentemente antagónicos, dizendo: “*Há no plano político uma correlação que não é fácil de compreender, mesmo se a moral vulgar dela fez um lugar comum, entre a disciplina e a liberdade —ou antes, entre a disciplina e uma certa forma de liberdade*” (WALZER: *ibid.*, 325, *italico nosso*). Esta frase de Walzer permite levantar a hipótese de a relação calvinismo/protestantismo resultar de a evolução da secularização do mundo ter sofrido uma forte aceleração quando, em tempos agitados —não esqueçamos que a Paz de Westphalia é de 1648—, ao mesmo tempo, o fundamento divino do poder, o puro despotis-

---

organização do mercado foi frequentemente imposta — não sendo, portanto, uma criação espontânea— pelo poder político, naturalmente inspirado no individualismo político, bem como no individualismo jurídico que consagrou o dogma da autonomia da vontade, *ergo*, o absentismo normativo no que respeita à regulamentação do conteúdo da relação contratual<sup>163</sup>. O liberalismo económico baseava-se na convicção de que existia uma ordem subjacente natural que, quando respeitada, não podia deixar de produzir os seus efeitos naturais que, como tais, deviam ser igualmente respeitados. Embora a figura célebre da “mão invisível” smi-

---

mo e a entrada em crise da figura da ordem enquanto base epistemológica da idade clássica (a que aludimos *infra*), são postos em causa. Poder-se-á ter assistido, então, a uma recomposição política, em virtude de ter passado a ser aceite que novos estratos sociais partilhassem o poder à custa da total profanação do económico. Joël CORNETTE: *Fiction et Réalité de l'État Baroque (1610-1652)*, in Henry MÉCHOULAN (org.): *L'État Baroque (1610-1652)*, Paris, 1985, 7-87, demonstra convincentemente como, numa época de amargura e recessão económica, de receio da “dissociação definitiva das coisas e das palavras”, o enorme investimento político e simbólico no Soberano, enquanto garante do novo Estado absolutista, mascara, acima de tudo, o pulular ávido dos interesses privados. O Estado transforma-se numa “verdadeira ‘América’ interior”. Paralelamente a este crescimento espectacular desta nova tecnoestrutura —um cálculo avançado por Cornette mostra que enquanto nos inícios do séc. XVI o Estado, em França, equivale a 4% da população do reino, em 1665 já tem ao seu serviço 3% da população—, verifica-se na sociedade uma enorme sede de ascensão social e enriquecimento à custa deste novo aparelho, já que o crescimento de importância do Estado está relacionado com a progressão de um novo grupo social: os burocratas-legistas. Talvez por isso o Cardeal de Richelieu tenha dito: “*Il n’y a rien de plus dangereux pour l’État que ceux qui veulent gouverner les Royaumes par les Maximes qu’ils tirent de leurs Livres*”... Discutindo a tese de Weber, de que aqui não cuidamos, cf., sobre o calvinismo, a obra que hoje pode ser considerada clássica (já que publicada pela primeira vez em 1934), embora surpreendentemente nova, de Franz BORKENAU: *La Transizione dall’Immagine Feudale all’Immagine Borghese del Mondo*, tr., Bologna, 1984, 157 ss.

<sup>163</sup>Somos tributários, para todo este tópico, além de Karl POLANYI: *op. cit.*, das seguintes obras: Gunnar MYRDAL: *Aspectos Políticos da Teoria Económica*, tr., Rio de Janeiro, 1962; Louis DUMONT: *Homo æqualis — Génesis y apogeo de la ideología económica*, tr., Madrid, 1982; P. VIDONNE: *La Formation de la Pensée Économique*, Paris, 1986. Sobre a transição global do paradigma jurídico-civilístico neste período, cf. H. MEIRELES: *Marx e o Direito Civil — Para a Crítica Histórica do “Paradigma Civilístico”*, Coimbra, 1990, 231 ss.

---

thiana seja mais um slogan do que qualquer outra coisa<sup>164</sup> —e daí a sua importância quase mítica ser ainda mais digna de nota—, a verdade é que com ela se pode representar o optimismo de toda uma concepção que acreditava na relativa inelutabilidade de leis naturais que, por isso mesmo, não precisavam de ser promulgadas.

Esta concepção funda o liberalismo sobre uma perspectiva individualista —e não holista como nos fisiocratas—, pressupondo um homem que é capaz de construir um mundo, e não, tão-somente, de a ele aderir. O mundo é, pois, composto por uma enorme densidade de paixões e desejos dos indivíduos, devendo deixar-se correr livremente esse fluxo —esse jogo— de forças. Não há aqui, como se vê, qualquer espécie de preocupação por uma visão “objectiva”, “cartesiana”, independente da vontade dos homens<sup>165</sup>. Para os fisiocratas a intervenção estatal não devia verificar-se, por desnecessária, em virtude de uma ordem pré-determinada que reinava por todo o lado<sup>166</sup>. É verdade que a ordem na-

---

<sup>164</sup>Curiosamente, MONTESQUIEU: *De l'Esprit des Loix*, éd. R. Derathé, Paris, 1973, livro III, c. 7, 31 s., fala de algo semelhante à “mão invisível” quando diz: “L'honneur fait mouvoir toutes les parties du corps politique; il les lie par son action même; et il se trouve que chacun va au bien commun, croyant aller à ses intérêts particuliers” (itálico nosso). Nas *Cartas Persas* (tr., Lisboa, 1989, 149), porém, afirma a dado passo e a propósito dos diferendos entre os indivíduos: “Como vivem em sociedade, os seus interesses estão tão entrelaçados e tão confundidos, existem tantas espécies diferentes, que é necessário que um terceiro deslinde o que a cupidez das partes procura obscurecer”.

<sup>165</sup>E por isso mesmo —informa-nos VIDONNE: *op. cit.*, 84— Friedrich August von Hayek considera os fisiocratas falsos individualistas, tais como os enciclopedistas e Rousseau, antes os aparentando todos numa espécie de “fonte do socialismo moderno tão importante como o são as teorias colectivistas propriamente ditas” (HAYEK *apud* VIDONNE: *ibid.*).

<sup>166</sup>Daí que K. POLANYI: *op. cit.*, 141, diga: “tudo o que os fisiocratas exigiam num mundo mercantilista era a livre exportação de cereais para garantir rendas melhores para os fazendeiros, posseiros e senhores da terra. Para os demais, a sua *ordre naturel* nada mais era do que um princípio directivo para a regulação da indústria e da agricultura por parte de um governo supostamente todo-poderoso e omnisciente. As *Maximes* de Quesnay pretendiam fornecer a esse governo os pontos de vista necessários para transformar em prática política

---

tural não coincidia com a ordem efectiva, mas aquela como constituía um “código” de normas que poderia ser deduzido da natureza das coisas, e, por isso, de evidente racionalidade e eterna validade. Michel Foucault pondera a questão acentuando como havia um projecto de uma “ciência geral da ordem” na *episteme* clássica<sup>167</sup>, que implicava um certo *continuum* das coisas, ou seja, uma plenitude do ser. Daí que Vidonne note não ser de admirar que o médico Quesnay se tenha transformado, aos sessenta anos, em economista, pois a passagem da fisiologia à fisiocracia (termo da sua autoria) corresponde à passagem do discorrer em torno das leis da natureza à necessidade “de fazer respeitar o poder destas sobre os homens

---

os princípios do *Tableau*, na base dos dados estatísticos que ele se comprometia a suprir periodicamente. A ideia de um sistema de mercados auto-reguláveis jamais sequer penetrara a sua mente.”

<sup>167</sup>Cf. M. FOUCAULT: *As Palavras e as Coisas. Uma Arqueologia das Ciências Humanas*, tr., Lisboa, s.d., 103. Não vamos entrar aqui no debate sobre a leitura de Foucault, pois, além de ser outro tema com uma história própria, dele poderiam dizer-se muitas coisas, algumas mesmo com graça, mas algo inúteis, tal como o faz Olivier REVAULT D'ALLONNES: *Michel Foucault — As Palavras contra as Coisas*, in AA.VV.: *Ciências da Linguagem e Ciências Humanas*, tr., Lisboa, s.d., 17 ss., que, procurando uma definição para o espaço epistemológico de Foucault, diz: “Há um símbolo que se nos impõe, não geométrico, mas corriqueiramente empírico: é a secretária. Não a secretária do burocrata, antes a do tecnocrata; a do engenheiro ou do perito, não a do manga-de-alpaca” (43). Quanto a nós, diremos que se é verdade que, como diz Vincent DESCOMBES: *Lo Mismo y lo Otro. Cuarenta e cinco años de filosofía francesa (1933-1978)*, 2.ª ed., tr., Madrid, 1988, 153 s., há duas maneiras de ler as obras de Foucault (ou pelo menos algumas delas) —de facto, podemos lê-las enquanto livros de história, para neles encontrarmos exposições e teses, ou enquanto obras escritas por Foucault, ou seja, para nelas tentar ler a possibilidade de uma nova narração histórica (onde se misturam, surpreendentemente, positivismo e niilismo)—, basta-nos para este efeito a “explicação” que dá R. RORTY: *Ensayos sobre Heidegger y Otros Pensadores Contemporáneos — Escritos Filosóficos 2*, tr., Barcelona-Buenos Aires-México, 1993, 269 ss., ao sustentar que, em oposição aos poetas, sempre se considerou que os filósofos oferecem uma “perspectiva normativa suficiente”, *i.e.*, que são capazes de conferir validade universal às suas posições. Pois bem, conclui o A., “Foucault, tal como Nietzsche, foi um filósofo que reclamou os privilégios de um poeta” (276). E aqui já nos encontramos, fora de qualquer dúvida, no âmbito do nosso tema.

---

e os seus governos”<sup>168</sup>. Eis, por conseguinte, uma perspectiva que determina totalitariamente o homem, se assim pode dizer-se, onde o preço desempenha o papel de elemento de um sistema de ordem, e, portanto, onde a própria origem do direito radica, não no povo, nem no soberano, mas “na vontade suprema do criador e no conjunto das leis da *ordem física* mais vantajosa para o género humano: sem essa base da *ordem física* nada há de sólido, tudo é confuso e arbitrário na ordem das sociedades”<sup>169</sup>. O mesmo Quesnay dirá ainda, aliás, que há duas espécies de certeza —a fé e a evidência— e considerando esta última limitada “aos conhecimentos naturais”, definindo-a como “uma certeza à qual nos é tão impossível recusarmo-nos como nos é impossível ignorar as nossas sensações actuais”<sup>170</sup>. Claro que, por isso mesmo, não podem os fisiocratas deixar de considerar que *le monde va de lui-même*, embora por um caminho diferente da via seguida pelo liberalismo inglês: no primeiro caso, o indivíduo ruma a um porto pré-definido, enquanto no segundo cabe ao indivíduo construir esse mesmo porto. Para os fisiocratas o universo é uno, e é aos indivíduos que incumbe —como mónadas— proceder à sua clarificação. Assim, o “*laissez-faire, laissez-passer*” —e eis uma fórmula que

---

<sup>168</sup>P. VIDONNE: *op. cit.*, 28.

<sup>169</sup>QUESNAY *apud* VIDONNE: *ibid.*, 30.

<sup>170</sup>ID. *apud* VIDONNE: *ibid.*, 31. Conta L. DUMONT: *op. cit.*, 66, que Rousseau, após ler (superficialmente, de resto) o livro do fisiocrata Mercier de la Rivière *L'Ordre naturel et essentiel des sociétés politiques* (1767), criticou veementemente a obra a partir da crítica da ideia de “evidência”, interrogando-se sobre se não serão precisamente as paixões mais poderosas que a razão, bem como da contradição fisiocrata do “despotismo legal”. É óbvio que a crítica rousseauista ao holismo fisiocrático tem na base o seu holismo moral, que inclusivamente acaba por pretender encontrar uma forma de governo que ponha a lei acima dos homens. Rousseau, que não era economista, tinha um ideal que Dumont considera arcaizante, um ideal “autárquico”, onde entra a redução das trocas e a supressão do papel-moeda, apontando a prosperidade, e não a riqueza, a abundância, e não a opulência, como verdadeiros objectivos a atingir. Curiosamente —e só na aparência contraditoriamente—, Rousseau, que, primeiro, não admite o imposto sobre a terra, acaba, no “Governo da Polónia”, por —tal como os fisiocratas— recomendá-lo.

---



pouco mais é do que propaganda<sup>171</sup>— corresponde ao *telos* da Cidade, cuja realização está de algum modo ancorada na alma de cada indivíduo —embora Quesnay reconheça que a evidência é diversamente interpretada por cada um, sendo por isso imprescindíveis normas que permitam a determinação<sup>172</sup>—, porque se pressupõe uma ordem de equilíbrio em direcção à qual a realidade tende a mover-se. Essa ordem funciona como se fosse um Grande Relógio, mais princípio que deus, porque se crê numa espécie de *conatus* profundo que impele as criaturas para a perfeição num movimento tendencialmente concordante com a harmonia pré-estabelecida. Foucault assinala como configuração de conjunto da *episteme* clássica “o contínuo da representação e do ser, uma ontologia definida negativamente como ausência de nada, uma representatividade geral do ser e o ser manifestado pela presença da representação”<sup>173</sup>, e continua dizendo que é este princípio do contínuo “o momento metafisicamente forte do pensamento dos séculos XVII e XVIII (o que permite à forma da proposição ter um sentido efectivo, à estrutura ordenar-se em carácter, ao valor das coisas calcular-se em preço)”, encontrando-se, por conseguinte, a realidade empírica ligada a uma ontologia que envolve o pensamento clássico, ontologia essa “tornada transparente pelo facto de que o ser é dado sem ruptura na representação e no interior de uma representação iluminada pelo facto de que ela liberta a continuidade do

---

<sup>171</sup>Diz-nos P. VIDONNE: *op. cit.*, 31, que esta fórmula não é propriamente fisiocrática (sendo atribuída por vezes a Vincent de Gournay), nem aparece nos escritos pessoais de Quesnay, mas é apropriada pela escola a partir de 1768, sobretudo em obras de propaganda ou polémicas.

<sup>172</sup>QUESNAY *apud* P. VIDONNE: *ibid.*, sustenta, a este respeito, que “os homens sábios têm pouco que examinar e deliberar sobre os seus interesses na enumeração das suas acções morais; habitualmente devotados à norma e à necessidade da regra, são imediatamente determinados pela própria norma”.

<sup>173</sup>Cf. M. FOUCAULT: *op. cit.*, 274 ss. As citações seguintes pertencem ao mesmo período.

---

ser”. Por isso, os fisiocratas pensam o que pode ser representável e, na época, era demasiado abstracto representar o capital: “conceber que as riquezas criadas não são ‘guardadas’ pelo ramo produtivo no qual surgem, mas são repartidas por entre todos os ramos, conceber além disso que o excedente não é repartido entre pessoas segundo as suas qualidades particulares, mas entre os capitais que elas possuem, ultrapassa as possibilidades da representação clássica”<sup>174</sup>. Encontramo-nos, em suma, no meio de uma concepção de mercado enquanto lugar onde apenas se determinam preços, e muito longe da concepção do mercado enquanto fundamento da sociedade, constitutivo da economia política emancipada face ao contrato.

Há, porém, um fundo idêntico entre fisiocratas e seus sucessores: é que se basearam, em última análise, na doutrina da harmonia dos interesses, pois mesmo na “viciosa” *Fábula das Abelhas, ou Vícios Privados, Públicas Virtudes*, de Bernard de Mandeville —que pretende demonstrar que a prosperidade de uma nação depende dos esforços e desejos aquisitivos e consumistas dos seus membros, ainda que tais desejos tenham as suas raízes no amor ao luxo, na sede de poder, na ambição, etc.—, poderia discutir-se o que são qualidades intrinsecamente imorais. O que importa, contudo, sublinhar é que esta obra —ninguém sabe se cínica, se moralista— ilustra bem o novo quadro paradigmático em que se desenvolve a racionalidade social moderna: importa, mais do que a instituição da sociedade, o seu funcionamento. A ciência económica ergue-se como se fosse uma ciência natural, remetendo as normas para os factos (ao contrário do artificialismo político hobbesiano ou lockeano, onde conta, de uma ou de outra forma, a lei natural<sup>175</sup>), i.e., para o movimento, para

---

<sup>174</sup>P. VIDONNE: *op. cit.*, 48.

<sup>175</sup>Diz com razão L. DUMONT: *op. cit.*, 88, que até a razão de Estado maquiaveliana se converteu, com Hobbes, em norma.

---

---

a dinâmica histórico-social, mesmo que desigual, mesmo que opressora em termos morais. Mas isso não retira nenhuma força ao ideograma da harmonia dos interesses, pois Mandeville pretende provar como a conjugação dos diferentes interesses próprios, normalmente egoístas, conduz ao bem-estar social. É óbvio que a sua construção envolve um paradoxo, porque os interesses individuais levados ao extremo produziriam completa insociabilidade, mas a verdade é que se acreditava, ao tempo, que o momento em que os interesses egoístas se tornavam intoleráveis para a sociedade coincidia mais ou menos com o momento em que eles também se tornavam prejudiciais para o indivíduo. Esta ideia fazia curso porque se pressupunha que a paixão mais moderada e “compensadora” era, bem entendido, o interesse. Este assegurava, com efeito, a estabilidade social numa sociedade dinamicamente destrutiva, e é isso que permite a um Bentham dizer que “o vício poderia ser definido como um erro de cálculo das oportunidades”<sup>176</sup>, o que significa ter o liberalismo vincado mais o tema dos egoísmos confluentes —com base num critério empírico, o da máxima felicidade do maior número— do que o do altruísmo, e, portanto, não participar no tema do Estado enquanto concretização de uma referência transcendental e fundamentalmente normativa<sup>177</sup>. Todavia, isso não significa desapareçam as interdependências entre facto e norma, significa, isso sim, que a nova sociedade que se anuncia —a sociedade capitalista— implica uma nova visão, que Mandeville cristaliza no lucro, na riqueza e na prosperidade material, em suma: na relação entre homens e coisas, no reconhecimento de uma sociedade enquanto “dado fí-

---

<sup>176</sup>J. BENTHAM *apud* G. MYRDAL: *op. cit.*, 70.

<sup>177</sup>O que não obsta a que, como conta DUMONT: *op. cit.*, 94, Mandeville fale da sociedade como um “corpo político”, introduzindo na “colmeia” um quadro social de subordinação, até porque Dumont insiste no facto de também em Mandeville subsistir sempre a ideia, mesmo que vaga, de que o homem não é somente uma vontade egoísta, que autotutela os seus interesses, mas também aquilo que a sociedade dele faz.

---

sico”. Daqui resulta, por um lado, a “emancipação” da economia relativamente à moralidade, já que há uma espécie de mecanismo que trabalha para a felicidade pública. Este pressuposto normativo adere, dizem Myrdal e Dumont<sup>178</sup>, à ciência económica à medida que esta se desenvolve, mesmo quando toma a forma de princípios abstractos “que, inspeccionados mais de perto, se revelam puramente formais, isto é, intrinsecamente sem significação”<sup>179</sup>. A coerência interna orientada para o bem do homem é, sustenta Dumont, uma suposição necessária para que se possa reclamar emancipação face ao político, encontrando-se claramente relacionada com o axioma da harmonia dos interesses. Por outro lado, deixa de haver uma “observação dos factos morais” para haver a separação entre facto e norma (num movimento que se estenderá até à separação completa, em Kant, ou até à redução da moralidade a um certo cálculo, em Bentham), passando a existência humana a ser regida por um automatismo involuntário, onde avulta a prevalência da relação do homem com as coisas e não com os outros homens, passando a riqueza material a finalidade moral. Não excessivamente longe do hobbesianismo para se esquecer de que é necessária a ordem, mas suficientemente distante para pensar o automatismo da felicidade, que deste modo é autonomizada e passa a ser aceite como fim moral, o mesmo é dizer: passa a confundir-se com a prosperidade material, já que é o interesse o “cimento” básico da obrigação moral<sup>180</sup> para com uma natureza de que o homem tem de ser proprietário para que haja justiça.

Como se vê, há na solução “genuinamente” liberal a aceitação da nova ordem social e económica, onde o mal (privado) pode fazer o bem

---

<sup>178</sup>Cf. MYRDAL: *op. cit.*, 38 ss.; DUMONT: *op. cit.*, 50 ss. e 105.

<sup>179</sup>MYRDAL: *ibid.*, 39.

<sup>180</sup> Cf. L. DUMONT: *op. cit.*, 106 s.

---

(público). Como observa Domènech<sup>181</sup>, o novo indivíduo tem de considerar, na acção, a sua contribuição como irrelevante, já que pressupõe não ter a sua escolha importância porque parte do princípio de que todos os outros indivíduos escolhem algo diferente. Desta ordenação egoísta da escolha resulta um resultado colectivamente irracional. Os iluministas pretendiam encontrar uma ordem que garantisse, providencialmente, um resultado racional, e por isso buscavam uma ordem baseada na metáfora do relógio, símbolo da concepção cientista emergente, uma ordem que trabalhasse por si mesma. Seria tal mecanismo o déspota “ilustrado”? Sem dúvida que sim, para o pensamento pré-liberal. E para o pensamento liberal —seria o mercado?

\*

\*\*

Otto Mayr aborda esta questão numa obra fascinante<sup>182</sup>, onde deslinda e examina o papel da metáfora do relógio (sobretudo do relógio mecânico) no pensamento moderno. Para a economia deste estudo, interessa-nos destacar os seguintes pontos:

---

<sup>181</sup>Cf. A. DOMÈNECH: *De la Ética a la Política —De la Razón Erótica a la Razón Inerte*, Barcelona, 1989, 200 ss.

<sup>182</sup>Cf. O. MAYR: *La Bilancia e l'Orologio —Libertà e Autorità nel Pensiero Politico dell'Europa Moderna*, tr., Bologna, 1988. Esta edição é precedida por um estudo introdutório de muito interesse da autoria de Lorenzo ORNAGHI: *Le Metafore e l'Ermetico della Politica Moderna* (9-17). Também com muito interesse é Carlo M. CIPOLLA: *As Máquinas do Tempo*, tr., Lisboa, 1992, que estuda a penetração do relógio na Ásia e, por conseguinte, a influência das concepções mecanicistas que o criaram. Ressalvando as dificuldades que sempre se colocam aos “labirínticos” enigmas culturais, Cipolla pensa que o maior impacto do relógio na civilização japonesa, relativamente à chinesa, se deve ao diferente desempenho das classes sociais nas duas culturas. Com efeito, o sistema de valores socio-culturais chinês menosprezava o trabalho manual e os artífices, ao contrário do que sucedia no Japão. Citando outrem, diz CIPOLLA: *ibid.*, 88: “um chinês culto que examinasse a obra de um artífice falava dela com o mesmo espanto que manifestaria ao examinar, por exemplo, o produto da actividade de um castor”.

(i) A metáfora do relógio está ligada à “retoma” técnica que se verifica um pouco por toda a parte na Europa medieval. (ii) A invenção do relógio mecânico (talvez um pouco antes de 1300) corresponde às necessidades da expansão urbana. (iii) A partir do século XVI a produção demonstra elevada qualidade artística e técnica por causa da estabilização da composição social dos fabricantes, que passam a ser sociologicamente “visíveis”, constituindo associações profissionais e produzindo não apenas para um mercado localizado, mas, sobretudo, para mercados mais amplos (dominando, na realidade, as regiões de língua alemã na Europa central). (iv) Com o início da modernidade, no Renascimento, verifica-se um apuramento, subtil mas sensível, da técnica de fabrico, tornando-se o relógio um mecanismo de grande complexidade. (v) Em simultâneo, esta máquina adquire características de obra de arte, passando de caixas abertas a autênticos sistemas em caixas esculpidas e decoradas que satisfaziam os cânones arquitectónicos da época, tridimensionais, correspondendo às ambições artísticas de quem os possuía e de quem os adquiria, de onde se pode concluir que a medição do tempo não era a única finalidade do objecto<sup>183</sup>. (vi) A grande evolução na técnica de relojoaria a partir do século XVII verifica-se nos então nascentes Estados-nação mais ricos —tais como a Inglaterra, a França e as Províncias Unidas—, dotados de academias científicas através das quais o poder promovia o aperfeiçoamento científico-industrial. (vii) No século XVIII o fabrico dos relógios deixa de “reflectir” o universo, como o fazia dois séculos antes, passando a possuir como principal objectivo a medição rigorosa do tempo (surgem os ponteiros de minutos e segundos, desaparecem as caixas ricamente ornamentadas), tornando-se mais baratos, mais simples e individualizados. (viii) A sociedade ocidental acolheu entusiasticamente o

---

<sup>183</sup>Na verdade, e como diz MAYR: *op. cit.*, 39 s., era muito frequente os relógios não possuírem ponteiros de minutos e de segundos, que eram, todavia, tecnicamente realizáveis sem grandes problemas.

---

---

aparecimento do relógio —não obstante alguns protestos (de que um dos mais conhecidos se encontra no *Gargantua* de Rabelais)—, sendo este um instrumento que veio eliminar a medição do tempo que dava independência ao dia e à noite, antes determinando a unidade rígida do tempo, e, em consequência, determinando nova disciplina social, passando mesmo a pontualidade a tornar-se “cortesia do rei”. (ix) A par de mais disciplina, o relógio passa a representar uma marca de distinção aristocrática<sup>184</sup>, sem deixar de fascinar pelas suas características quase “mágicas” de objecto semimovente, como de resto sempre aconteceu, quer na Idade Média, quer na antiguidade clássica (lembremo-nos, por exemplo, do espanto provocado pelas máquinas de Arquimedes)<sup>185</sup>. (x) O relógio, como objecto que permite medir o tempo, ordenando a actividade social cada vez mais complexa, como representação mecânica do universo conhecido, como objecto “mágico”, é uma manifestação do domínio do homem sobre a natureza.

Além de metáfora que fazia parte do imaginário da sociedade culta e rica, usada quase pela primeira vez na *Divina Comédia* de Dante (que de algum modo assemelha o movimento do relógio à dança dos benditos no paraíso), o relógio é, enquanto metáfora, instrumento do discurso político. Desde logo no discurso “metafísico” da política, quando se traça uma analogia entre o movimento e a mecânica do relógio e uma das sete virtudes —as três teologais (fé, esperança e caridade) e as quatro cardinais (prudência, coragem, temperança e justiça)—, mais precisamente a temperança, aparecendo mesmo num quadro-miniatura de um livro —*L'Épître d'Othéa*, da autoria de uma literata, Christine de Pisan—, desti-

---

<sup>184</sup>Conta MAYR: *ibid.*, 47, que, quando passou a moda, se verificaram episódios cómicos, tais como *gentlemen* que transportavam ao pescoço relógios ociosos.

<sup>185</sup>Diz MAYR: *ibid.*, 56, que S. Tomás de Aquino destruiu, invocando o carácter demoníaco da obra, a mulher mecânica em tamanho natural construída pelo seu mestre Alberto Magno.

---

nado à educação de um jovem aristocrata do século XV, ao lado da sabedoria e da razão, e passando a possuir uma relevância cada vez maior à medida que a Modernidade se começa a manifestar. Com efeito, a temperança medieval, a do *chevalier*, morre ao mesmo tempo que a temperança passa a significar pontualidade, cautela, prudência, frugalidade, qualidades eminentemente burguesas e calculadoras. O relógio é o mundo. Assim, não é de admirar que o relógio passe a ser uma metáfora da exaltação da ordem e da regularidade, dizendo um físico isabelino que aspecto fundamental da regularidade do relógio é o facto de todos os seus complexos e vários movimentos partirem de um único e mesmo centro<sup>186</sup>, um pedagogo que a educação deve ser sistemática como um relógio, um pastor protestante que, tal como o “Supremo Governador, Director, Ministro e Guia de todas as coisas”, o relógio é o moderador, governador e guia da vida humana. Superioridade absoluta do relógio, mecanismo no fundo meio-mágico, dotado de animação (e por isso considerado análogo ao ser vivo), imperscrutável e estável. Regularidade e autoridade, constituem, pois, a grande mensagem que a metáfora do relógio veicula. Logo, segurança, e num curioso e paradoxal duplo sentido: segurança graças à estabilidade, e segurança porque o relógio, ao ser análogo a um ser vivo, é tão frágil como ele, o que contribui para a segurança face à morte, pois um relógio pode ser reparado. Esta ideia é visível numa elegia fúnebre do poeta John Donne, em 1610: “But must we say she’s dead? May’t not be said/That as a sundered clock is piecemeal laid,/Not to be lost, but by the maker’s hand/Repolished, without error to stand”<sup>187</sup>. Finalmente, o relógio possui, nesta sua função de conferir segurança, algo de semelhante à regularidade da vida —e daí a Deus é

---

<sup>186</sup>Cf. sobre tudo MAYR: *ibid.*, 78 ss.

<sup>187</sup>*Apud* MAYR: *ibid.*, 83. Outros autores consideram a reparação do relógio semelhante ao sono, outros ainda à alimentação.

---



um pequeno passo que será transposto quando se compara o funcionamento do relógio a diversos aspectos do funcionamento divino<sup>188</sup>.

\*

\*\*

Nas suas evoluções racionalizadoras, e apesar da resistência que paralelamente foi suscitando —de que Shakespeare foi, como já vimos, um dos melhores exemplos—, o domínio do relógio está conexionado com o triunfo da filosofia mecânica. Desde o início, e não obstante o pessimismo antropológico de um Hobbes, a verdade é que no pensamento moderno há um optimismo que nasce com a convicção de que o homem pode ser conhecido a partir da natureza, com o que é, naturalmente, eliminada a ideia de um sentido místico-harmonioso subjacente ao governo da vida humana. Daí à ideia de que o sentido pode ser procurado no/pelo próprio homem —no homem que pode desenvolver, indivi-

---

<sup>188</sup>Assim, entre outros, Frei Luís de Granada, amigo de Santa Teresa, que estabelece semelhança entre a regularidade do relógio e as rodas que o fazem girar e a grande construção do mundo e a divina Providência. Também o huguenote Philippe de Mornay fala do céu como a grande roda de um relógio que recebe a força e o movimento de qualquer coisa que está acima dela. O poeta isabelino John Norden vai ao ponto de sustentar num poema que as próprias relações sociais funcionam como as peças de um relógio. Deus transforma-se, deste modo, no Grande Relojoeiro. Diz MAYR: *ibid.*, 87, que o problema —inquietante, de resto— de saber o que seria de Deus a partir do momento em que a criação estivesse concluída, foi objecto de grandes debates onde as metáforas do relógio e do relojoeiro desempenharam importante papel. Como nota Mayr, raras são as metáforas “negativas” em torno do relógio, pois até uma conhecida anedota “negativa” —segundo a qual o imperador Carlos V disse que era tão fútil tentar estabelecer a harmonia entre os homens como fazer funcionar dois relógios em perfeita sincronia— é apócrifa. Raras, na Europa continental, pois em Inglaterra surge, já nos séculos XVI e XVII, um corpo de comentários hostis à metáfora do relógio, qualificando-o de “frio”, “desonesto” e outros epítetos similares. Aqui, a característica de semimovente foi vista como uma prova de fraqueza por muitos sectores de opinião. O próprio Shakespeare fala, a propósito do enamoramento, do inconveniente de cortejar uma mulher “pior que um relógio alemão, sempre em reparação, sempre na desordem” (*apud* MAYR: *ibid.*, 89). Outras expressões de hostilidade relativamente ao relógio são frequentes: “o relógio do usurário é o relógio mais rápido da cidade; como a língua de uma mulher, está sempre meia-hora adiantado”, etc.

---

dualmente, todas as suas potencialidades—, nem chegava a ser um passo. O desenvolvimento socio-político desta ideia foi muito claro já no Renascimento italiano<sup>189</sup>, pois a existência de várias unidades políticas, em geral efervescência, facilitava o aparecimento do *uomo universale*<sup>190</sup>, do homem consciente de que as mudanças políticas poderiam ser resultado da sua acção. Até o interesse pelo passado —a começar pela noção de que o italiano e outras línguas românicas provinham do latim— era um sintoma da consciência de que a própria língua tinha história, estava sujeita a mudanças; Vasari, por exemplo, dizia, ao falar dos artistas individuais, que estes deveriam ser apreciados pelos marcos temporais, e que a sua intenção “sempre foi não louvar o absoluto, mas, como se diz, o relativo, tendo em conta o lugar, o tempo e outras circunstâncias similares”<sup>191</sup>. E, como inevitavelmente acontece, toda esta mutação era

---

<sup>189</sup>Para uma visão de conjunto deste momento, cf. F. BORKENAU: *op. cit.*, esp. cc. II-III; E. CASSIRER: *O Mito do Estado*, tr., Lisboa, 1961, 151 ss.; J.M. ANDRÉ: *Renascimento e Modernidade —do poder da magia à magia do poder*, Coimbra, 1987; G. GUSDORF: *op. cit.*, 53 ss.; Ioan COULIANO: *Eros et Magie à la Renaissance —1484*, Paris, 1984; AA.VV.: *Théorie et Pratique Politiques à la Renaissance*, XVII<sup>e</sup> Colloque International de Tours, Paris, 1977; Peter BÜRKE: *El Renacimiento Italiano —Cultura y Sociedad en Italia*, tr., reimp., Madrid, 1995; Eugenio GARIN: *Ciencia y Vida Civil en el Renacimiento Italiano*, tr., Madrid, 1982; ID.: *Idade Média e Renascimento*, tr., Lisboa, 1989; Claude-Gilbert DUBOIS: *L'Imaginaire de la Renaissance*, Paris, 1985; Salvio TURRÓ: *Descartes —del Hermetismo a la Nueva Ciencia*, Barcelona, 1985; Paul O. KRISTELLER: *El Pensamiento Renacentista y sus Fuentes*, tr., México, 1982; AA.VV.: *Filosofía y Ciencia en el Renacimiento*, Santiago de Compostela, 1988; obra que abre um imenso horizonte a qualquer reflexão sobre o “problema” do Renascimento e do séc. XVI é a de Frances YATES: *Giordano Bruno e a Tradição Hermética* (1964), tr., São Paulo, s.d. (mas editado na década de '80); Lucien FEBVRE: *Le Problème de l'Incroyance au 16<sup>e</sup> Siècle* (1942), Paris, 1974; J.S. DA SILVA DIAS: *Os Descobrimentos e a Problemática Cultural do Século XVI*, Lisboa, 1982; Roland H. BAINTON: *Erasmus da Cristandade*, tr., Lisboa, 1988; o clássico, mas sempre indispensável, Pierre MESNARD: *L'Essor de la Philosophie Politique au XVI<sup>e</sup> Siècle*, 3.<sup>a</sup> ed., 2.<sup>a</sup> tiragem, Paris, 1977. Continua a ser uma referência Wilhelm DILTHEY: *Hombre y Mundo en los Siglos XVI y XVII* (1914), 2.<sup>a</sup> reimp., tr., México, 1978. Para o contexto histórico, cf. V. H. GREEN: *Renascimento e Reforma*, tr., Lisboa, 1984.

<sup>190</sup>BORKENAU: *op. cit.*, 85; BURKE: *op. cit.*, 184; GARIN: *Ciencia...*, *cit.*, 49 ss.

<sup>191</sup>*Apud* BURKE: *ibid.*, 186.

acompanhada por paradoxais recuos. De qualquer modo, trata-se de uma época e de um lugar onde as ideias de indivíduo, de competição, de autoconhecimento, ganham terreno, sendo isso muito visível nas concepções artísticas e literárias — não por acaso se chega a chamar ao homem *homo deus*. Esta confiança denota o espírito de parte do século, que acaba por oscilar —perdoe-se o exagero— entre a magia pneumática de Ficino e a “racionalização” algo céptica de Pomponazzi. Com efeito, para o primeiro tudo se constitui a partir da simpatia pneumática universal, pois sendo o homem dotado de um *hegemonikon* situado no coração — correspondente ao sol no cosmos— pode mudar voluntariamente a sua própria fantasia, transmitindo as mudanças aos objectos que visa na acção. A magia consiste em saber conhecer e explorar as relações ocultas entre as partes do universo estabelecidas pelas correntes pneumáticas. Toda a natureza está, assim, ligada aos astros. O sol, alma do mundo, irradia o pneuma, a *quinta essentia*, por todo o universo; a alma humana irradia do coração para o resto do corpo pelo espírito. É na junção do espírito humano com o espírito do mundo que aquele se fortalece. Este espírito é, em última análise, um espírito amoroso —é simultaneamente *eros* e *agape*— que circula por todo o lado em ubíqua ambivalência<sup>192</sup>. Pois bem, Pomponazzi<sup>193</sup> reconhecerá que os efeitos da magia têm um poder real proveniente da *vis imaginativa* humana, pensando, porém, que a sua eficácia depende da credulidade. Daqui dará um passo em frente, relativizando as religiões. Como diz Éric Weil, o Deus de Pomponazzi, que é supremo governador do mundo, é-o na Natureza, é-o enquanto

---

<sup>192</sup>Sobre Ficino, cf. por todos F. YATES: *op. cit.*, 75 ss., e I.P. COULIANO: *op. cit.*, 53 ss., 70 ss.

<sup>193</sup>Sobre o seu pensamento cf. Éric WEIL: *La Philosophie de Pomponazzi \* Pic de la Mirandole et la Critique de l'Astrologie*, Paris, 1985, 13-61. “A Filosofia de Pomponazzi” é a (relativamente pouco conhecida) dissertação de doutoramento de Weil, orientada por Cassirer, apresentada em Hamburgo em 1928.

---

primeiro do cosmos, sendo-lhe, no fundo, indiferente o destino do indivíduo, já que se preocupa apenas com o destino do cosmos<sup>194</sup>, do todo. A humanidade sofre uma marcha inexorável, porque é eterna, enquanto o indivíduo passa, pois é apenas um ser da natureza.

Não é, portanto, completamente de espantar que neste cadinho de ideias surja como complemento desta concepção de indivíduo a imagem do homem enquanto ser prudente, no sentido de calculador, de racional<sup>195</sup>, e, com isso, a expansão de uma mentalidade quantitativa que já considerava o tempo como um bem precioso, e que igualmente privilegiava o útil, fosse na compaixão, fosse na crueldade. Decorria de uma sociedade assim a completa ausência de neutralidade. Peter Burke conta, por exemplo, que o calor era considerado melhor que o frio, pois era “activo e produtivo”, os grupos sociais (nobres, cidadãos, camponeses) eram comparados a pedras (preciosas, semipreciosas, comuns), o universo era personalizado —e quando Dante fala do amor que move o sol essa frase era tomada em sentido literal. Assim, existia uma compatibilidade relativamente fácil entre a astrologia, a astronomia, a kabala, a fisiognomia, a alquimia, a medicina, ou a numerologia, estabelecendo-se correspondências entre eventos históricos e indivíduos. Uma “mentalidade orgânica”, diz Burke e com razão<sup>196</sup>. O homem renascentista quer aproximar-se da realidade directamente e por isso dá crédito a tudo quanto

---

<sup>194</sup>ID.: *ibid.*, 43.

<sup>195</sup>Informa BURKE: *op. cit.*, 192, que os mercadores chamavam aos seus livros de contabilidade *libri della ragione*. Esta designação continua a existir hoje, sendo mesmo legalmente prescrita a existência de um livro de “razão” no nosso Código Comercial (de 1888), nomeadamente nos seus artigos 31 e 35, especificando este último: “O razão servirá para escriturar o movimento de todas as operações do diário, ordenadas por débito e crédito, em relação a cada uma das respectivas contas, para se conhecer o estado e a situação de qualquer delas, sem necessidade de recorrer ao exame e separação de todos os lançamentos cronologicamente escriturados no diário”.

<sup>196</sup>Cf. ID.: *ibid.*, 196.

---

---

lhe aparece espontaneamente. Torna-se, por conseguinte, inevitável que se desvançam as diferenças entre o natural e o maravilhoso, porque o universo passa a ser um grande todo. Esta homogeneização dinâmica produz uma posição de observação optimista — não já a do homem medieval, que qualifica o extraordinário de miraculoso ou satânico— face a uma natureza tão extensa que tudo engloba. Os feitos científicos não são criticamente diferenciados de outros prodígios naturais, sendo, por isso, anulados quaisquer esforços no sentido da racionalização da realidade, pois o paradigma mágico-animista dominante faz equivaler experiência real e imaginação. Esta mentalidade tem, evidentemente, muito a ver com o estádio que assinala o fim das tradições mais espessas da sociedade medieval e o início do triunfo dos artesãos-técnicos, a caminharem para a manufactura, que, por isso, possuíam um modelo de saber empírico e orgânico, pronto para a interrogação das forças misteriosas da natureza, da sabedoria do cosmos, que não deixa de aprofundar o conhecimento de forças naturais produtivamente úteis, mas que ainda não consegue dominar. Encontramo-nos no período em que a manufactura acaba de começar, e por isso ao paradigma aristotélico ainda não se substituiu o paradigma mecanicista. Ao rígido mundo aristotélico-medieval, teologicamente tipificado, sucede um mundo naturalista-animista que, no entanto, já põe em funcionamento uma ciência normal<sup>197</sup>. Diz Turró que a explicação desse paradoxo radica na vontade de unificação, no projecto de sabedoria do mundo, exibidos pelos renascentistas: perante uma natureza imprevisível e extraordinária, todo o saber, inclusive o saber passado, se une numa tentativa de perfeição. Por isso, não são rejeitadas, nem a tradição aristotélico-averroísta —que introduz o naturalismo animista—, nem a tradição neo-platónica —que trará consigo as interpretações kabalísticas e religiosas—, pois considera-se que elas explicam, em

---

<sup>197</sup>Cf. S. TURRÓ: *op. cit.*, 121 ss.

---

---

conjunto, esse “grande animal” que é o mundo, como sustenta Leonardo da Vinci<sup>198</sup>. Neste paradigma o universo surge articulado entre as suas diversas partes, num processo de “simpatia”, devendo o homem mais não fazer do que testemunhar o desvelamento das forças naturais. Ora, assim sendo, o humano não é apenas um animal racional, mas um intérprete —i.e., um mago!— das associações e simpatias a estabelecer no mundo físico. Deste modo, da união da natureza com a Cidade, será possível determinar o cosmos. Só que —sendo ele o hermeneuta— é no próprio homem que se encontra a confluência de todas as potências e, por isso, é na construção da Cidade ideal que também será possível encontrar esse espaço de confluência. Não é, pois, de admirar que se verifique, momentaneamente, uma retracção do religioso, pois este significa sempre a “consternação” face a uma potência superior. Neste momento, assim não é: o paradigma renascentista implica a compreensão/domínio desse fundo obscuro e maravilhoso, pelo que o homem tem de se tornar, necessariamente, o Grande Artífice. É evidente que o avanço rumo à magia tem uma sólida tradição medieval; Garin demonstra convincentemente que a magia renascentista é praticamente a mesma magia medieval<sup>199</sup>. Mas é agora que ela sai do subsolo, provando a diferença entre uma e outra épocas, diferença qualitativa numa época que se encontra no limite entre a crise religiosa e a próxima revolução tecnológica: “a mesma que dista entre um universo concluído, ahistórico, atemporal, imóvel, sem possibilidades, delimitado, e um universo infinito, aberto, onde tudo é possível”<sup>200</sup>. Trata-se de uma era em que, como diz Michel Foucault num dos textos mais interessantes sobre esta época, o homem (no caso o homem segundo Paracelso) “é, à imagem do firmamento, ‘constelado de astros’,

---

<sup>198</sup>Cf. BURKE: *op. cit.*, 194; TURRÓ: *op. cit.*, 132 ss.

<sup>199</sup>Cf. GARIN: *Idade Média e Renascimento, cit.*, 131 ss., 147 ss.

<sup>200</sup>ID.: *ibid.*, 137.

---

mas não está preso ao céu como ‘o ladrão às galés, o assassino ao suplício da roda, o peixe ao pescador, a caça ao caçador’. Pertence ao firmamento do homem o ser ‘livre e poderoso’, ‘não obedecer a nenhuma ordem’, ‘não ser regido por nenhuma outra criatura’. O seu céu interior pode ser autónomo e só repousar em si mesmo, mas com a condição de, pela sua sagesa, que é também saber, se tornar semelhante à ordem do Mundo, a reassumir em si e fazer deste modo entrar no seu firmamento interno aquele onde cintilam as estrelas visíveis. Então essa sagesa de espelho envolverá, por seu turno, o mundo em que ela estava colocada; (...)”<sup>201</sup>. E se todo este espaço é de irradiação, que envolve o homem, também a “simpatia” é inescrutável, “opera livremente nas profundidades do Mundo (...): passa, como um raio, do planeta para o homem que ele governa, mas pode nascer também de um simples contacto —como essas rosas fúnebres que servirão num funeral e que, devido à sua vizinhança com a morte, tornarão triste e agonizante quem respirar o seu perfume. Mas é tal o poder da simpatia que ela (...) também suscita o movimento das coisas no Mundo e provoca a aproximação das mais distantes. (...) faz estender as raízes para a água e rodar a grande flor amarela do girassol de acordo com o movimento do Sol”<sup>202</sup>. Época “trilobada”<sup>203</sup> e de ciência frágil, continua Foucault —onde se unem os alvares da nova racionalidade moderna, a fidelidade aos Antigos e o gosto pelo maravilhoso—, era onde adivinhar é conhecer, sem dúvida, e por isso era onde o “jogo de simpatias” propicia influxos entre o mundo supraceleste e o mundo infralunar, onde a contemplação é já interpretação (e desde logo se coloca aqui o político problema de saber se este conhecimento que é obser-

---

<sup>201</sup>M. FOUCAULT: *op. cit.*, 38-39.

<sup>202</sup>ID.: *ibid.*, 42.

<sup>203</sup>ID.: *ibid.*, 54.

---

---

vação/interpretação é susceptível de publicidade ou se deve manter o seu carácter arcano, questão que não é tão vaga como poderia pensar-se).

Trata-se, portanto, de um homem cujo saber é poder, que é um microcosmos demiúrgico e polimórfico, que tudo pode ser —o melhor e o pior—, que pode modificar o seu *ethos*, que pode morar em qualquer lugar porque é livre, que se transforma a si mesmo, pois nisso já está a operar como artífice, mago, hermeneuta. O domínio que exerce sobre a natureza é uma forma de se manifestar acorde com ela, é uma forma de se apoderar das suas forças para dessa forma comunicar com a *anima mundi*, é uma *praxis* que tem por objectivo último a construção de uma Cidade que será, naturalmente —lembramos a influência platónica, ou utopias como a de Campanella—, uma manifestação da união da alma com o Bem, e por isso, forçosamente, uma “teocracia” mágica. Frances Yates, ao comparar os pensamentos de Giordano Bruno e Campanella<sup>204</sup>, mostra como este último —visionário, mas astucioso e politicamente activo<sup>205</sup>— achava, ao participar na revolta calabresa —com muitos dominicanos ou ex-dominicanos como ele— contra a monarquia espanhola, que grandes eventos estariam para acontecer (especialmente no ano de 1600) e que, por conseguinte, era imprescindível a humanidade se convertesse a uma nova ética e a uma nova religião universal baseadas na magia e na religião natural. Muito embora reservasse ao cristianismo uma importante posição nesta nova sociedade, o que Campanella pretendia de facto dizer é que se tratava de um cristianismo reinterpretado pela magia, considerando Cristo um mago, como magos seriam muitos outros (onde

---

<sup>204</sup>Cf. F. YATES: *op. cit.*, 401 ss.

<sup>205</sup>Recorde-se que Campanella oscilou sempre politicamente em função das circunstâncias e pensa-se que, embora tendo sofrido grandes torturas e estado 27 anos preso, escapou à pena de morte por ter fingido ser louco. Como diz F. YATES: *op. cit.*, 407, a prisão de Campanella e a condenação à morte de Bruno, em 1600, marcam o fim, pelo menos em Itália, das perspectivas renascentistas.

---



incluía pessoas tão diferentes como Santa Brígida, Savonarola, o Abade Joachim e Dante). Não interessa descrever aqui a *Città del Sole*<sup>206</sup>, importa é acentuar como esta utopia —cuja realização já estava presente na revolta calabresa— era um reflexo do mundo governado pela magia natural. Um Sumo Sacerdote (o Papa) seria o líder da Cidade, assistido por três colaboradores —o Poder, a Sabedoria e o Amor. Não se trata somente de mais uma repetição da república platónica, mas de um *Pantopos*, de um lugar que representa todos os lugares, e de uma Cidade saturada de astrologia: a Cidade seria feliz porque toda a felicidade fluiria da sua boa relação com os desígnios estelares, porque nada mesmo escaparia a esse benéfico relacionamento. Até a criação selectiva dos seres humanos prevista por Campanella nada tem a ver com uma filosofia eugenista, porque apenas obedeceria ao melhor momento astrológico para o acasalamento e concepção de machos e fêmeas. A própria estrutura arquitectónica da Cidade obedeceria a uma rigorosa planificação mágica, bem como o edifício do templo. Não se trata, pois, de uma simples utopia igual à de Thomas More, mas de um modelo que copia origens mágicas do Renascimento, sendo a Cidade e os solarianos de Campanella muito semelhantes ao descrito para a Cidade de Adocentyn, do tratado *Picatrix* (onde é patente a influência de Hermes Trismegisto), obra aliás muito estudada por Ficino<sup>207</sup>. Tem, pois, toda a razão Yates quando sustenta que a Cidade de Campanella “é um dos resultados variados e ricos do hermetismo religioso da Renascença. Ela contém um hermetismo religioso extremado, mas, devido ao cristianismo que permeia os escritos herméticos, Campanella ainda cria que as suas leis e a sua religião

---

<sup>206</sup>T. CAMPANELLA: *A Cidade do Sol*, tr. Álvaro Ribeiro, Lisboa, 1990; Cf. F. YATES: *ibid.*, 408 ss.; S.-B. OLMO GARCIA: *Un Compendio de Magia y Política: “La Ciudad del Sol”, de Tommaso Campanella*, in AA.VV.: *Filosofía y Ciencia en el Renacimiento*, cit., 301 ss.; E. GILSON: *A Evolução da Cidade de Deus*, tr., São Paulo, 1965, 157 ss.

<sup>207</sup>Cf. F. YATES: *ibid.*, 62 ss.

---

‘natural’ se aproximavam do cristianismo, podendo facilmente completarem-se com os sacramentos cristãos; além disso, reverenciando Cristo como mago, seria possível fundar a nova religião e a nova ética pelas quais o mundo ansiava”<sup>208</sup>. Campanella julgava, evidentemente, ser possível conciliar o cristianismo —um cristianismo expurgado do que considerava “abusos”, bem entendido— com a religião mágica, fundando uma Cidade claramente heliocêntrica, governada por um Sacerdote do Sol. De marca claramente ficiniana, e com a origem de fundo em Hermes Trismegisto, a importância da perspectiva de Campanella era suficientemente grande para, em 1628, poder praticar a magia de Ficino para o papa Urbano VIII, que receava os eclipses por terem os seus inimigos espanhóis profetizado que seriam causa da sua morte. E a cerimônia foi assim: “(...) puseram selos numa sala contra o ar exterior, penduraram panos brancos nas paredes e queimaram certas ervas nela. Duas lâmpadas e cinco tochas foram acesas, representando os planetas, e eles de algum modo fizeram imitações dos signos do Zodíaco, ‘pois esse é um procedimento filosófico e não supersticioso, como pensa o vulgo’. Houve música jupiteriana e venusiana; pedras, plantas e cores pertencentes aos bons planetas foram usadas, e eles beberam licores astrologicamente destilados”<sup>209</sup>. Por aqui se vê como deveria ser grande a força da convicção de Campanella na criação de uma Cidade organizada onde a magia fosse sistematicamente praticada e, desse modo, as influências nefastas afastadas de todos. Até as oscilações políticas de Campanella podem ser parcialmente compreendidas à luz desta utopia, porque mais não são do que ilusões sobre a sua exequibilidade: o ex-frade dominicano convenciasse, sempre que encontrava um líder político suficientemente permeável, de que se encontrava perante o fundador da nova Cidade; assim foi com

---

<sup>208</sup>ID.: *ibid.*, 413.

<sup>209</sup>ID.: *ibid.*, 416 s.

---

o Papa, mas também com o Cardeal Richelieu, a quem Campanella dedicou o seu *De sensu rerum et magia* (1637) e pediu expressamente fundasse a Cidade do Sol. Mas já antes, em 1620, profetizou, num outro livro (*Monarchia di Spagna*), que seria a coroa espanhola —contra a qual participara, contudo, na revolta calabresa— a tornar-se universal. Por isso, o “pantopista” fazia concessões —na edição parisiense da *Civitas Solis*, igualmente de 1637, já exclui Maomé, coloca Cristo em lugar mais elevado, reconsidera o papel de Aristóteles... Todavia, Campanella nunca deixou de acreditar na possibilidade de uma teologia aliada a uma filosofia decalcada, não do aristotelismo escolástico, mas do animismo renascentista, e para isso reviu a própria *Summa Theologica* de S. Tomás de Aquino num esforço, igualmente perseguido por Ficino anteriormente, para usar o tomismo à luz do neo-platonismo hermético<sup>210</sup>. As suas viragens políticas eram absolutamente conjunturais, porque permanecia o fundo da substância utópica da sua mensagem. Campanella perseguia o império universal, e esta busca do Uno —cujo chefe seria sempre o Papa— correspondia a uma espécie de primeira plataforma para a construção da sua Cidade do Sol, correlativa, por seu turno, de uma reforma mágica universal<sup>211</sup>. Caso se pretenda entender esta ideia de Cidade em

---

<sup>210</sup>Este esforço não era assim tão desusado, pois, como informa F. YATES: *ibid.*, 421, o cardeal Caietano, ao editar em 1570 as obras de S. Tomás, defendia ser legítimo à luz do pensamento aquinense utilizar talismãs, posição que Ficino igualmente defendia. A ousadia seria, em todo o caso, bastante, mas há que não esquecer a natureza deste paradigma animista. Convicto de que a magia natural, quando correctamente realizada, poderia evoluir até à divina, Campanella diz no seu *De Sensu...* (*apud* YATES: *ibid.*, 424): “Eis que o homem, quando vai cogitando, pensa sobre o Sol e depois sobre o que há mais além, depois além do céu, e depois em mais mundos, infinitamente... Portanto, de alguma infinita causa, (...) é um efeito... Disse Aristóteles que é vã imaginação pensar tão alto; e digo eu, com Trismegisto, que é estupidez pensar tão baixo; (...)”.

<sup>211</sup>YATES: *ibid.*, 428. A Autora chama a atenção para um curioso precedente da Cidade de Campanella. Com efeito, houve, igualmente no sul de Itália, no séc. XIII, uma tentativa de construção de um Estado ideal destinado a expandir-se por toda a Terra. Tratou-se do reino da Sicília de Frederico II (1194-1250), neto de Frederico I Barba-Ruiva, que real-

termos cristãos, admitindo a retórica política de Campanella em favor do papado e das poderosas monarquias do seu tempo, torna-se, evidentemente, impossível compreender o seu pensamento verdadeiro, que dizia

---

mente apresenta características típicas do “Deus mortal” moderno a que se refere Hobbes, *i.e.*, o Estado moderno, embora seja naturalmente discutível se é ou não um anacronismo falar de “Estado” antes da Idade Moderna (discutindo o problema, cf. N. BOBBIO: *Estado*, in *Enciclopédia Einaudi*, 14— *Estado/Guerra*, tr., Lisboa, 215 ss., e António HESPANHA: *Para uma Teoria da História Institucional do Antigo Regime*, in ID. (org.): *Poder e Instituições na Europa do Antigo Regime*, Lisboa, 1984, 7 ss.). De qualquer forma, Frederico II foi, para além de fundador de um Estado proto-burocrático, um intelectual (em cuja corte penetrou primeiro que em todas as outras a filosofia árabe-aristotélica) que não se limitou a ser mecenas, mas igualmente escreveu, devendo-se-lhe as célebres *Questões Sicilianas*, cinco perguntas que o Imperador dirigiu aos sábios muçulmanos do seu tempo. Ora, precisamente por causa da sua invulgar personalidade, envolta numa lenda onde se confundem versatilidade e inteligência, saber e crueldade, Frederico II acabou por ser visto por muitos como um Messias, um sol dos povos, e, para outros, como o Anti-Cristo que anunciava o fim dos tempos. Note-se que o imperador desempenhava um importante papel nas peripécias históricas do tempo, de que deve destacar-se a reconquista —por tratado, o que retirou todo o conteúdo patético à ideia medieval de cruzada— de Jerusalém em 1229 (onde foi coroado rei) e as suas constantes refregas com o papado, que por diversas vezes o excomungou como herege e perjuro. Frederico II era, assim, visto em diversos sectores escatológicos e místicos como um *novus dux*, destinado a operar grandes prodígios, nomeadamente a perseguição e destruição da Igreja (em grande medida tida por corrupta) que Joachim de Fiore profetizava para 1260, ano que veria cumprir-se a Terceira Idade. O facto de Frederico II ter morrido uma década antes não esmoreceu a força escatológica desta figura, antes lhe concedeu uma força ainda maior, passando a lenda. Assim, surgem recorrentemente, ao longo da Idade Média, notícias sobre a sua ressurreição, passando à categoria de Imperador Adormecido que um dia regressaria como o grande Salvador da humanidade, como um Messias apocalíptico, “*sonabit in populo, vivit et non vivit*”. Nicolau de Cusa, no séc. XV, via-o como um grande defensor da fé; e NIETZSCHE, considerando-o o primeiro europeu do seu gosto, diz: “(...) decidi voltar a Áquila, cidade que encarna uma ideia contrária a Roma e que foi fundada por ódio contra Roma, tal como eu próprio hei-de fundar uma outra em memória desse ateu ou inimigo da Igreja *comme il faut*, com o qual me sinto ligado por muito próximo parentesco, o grande imperador Hohenstaufen, Frederico II” (*Ecce Homo*, 6.<sup>a</sup> ed., tr., Lisboa, 1990, 124). Sobre a importância desta figura, cf. M. GARCÍA-PELAYO: *Del Mito y de la Razón en la Historia del Pensamiento Político*, Madrid, 1968, 141 ss.; e N. COHN: *Na Senda do Milénio —Milenaristas, Revolucionários e Anarquistas Místicos da Idade Média*, tr., Lisboa, 1981, 89 ss.

---

aceitar o cristianismo em tudo o que não contrariasse a lei natural<sup>212</sup>. Cidade governada por magos “católicos”, sem dúvida —com os quais colaborariam, num primeiro momento, monarquias tais como a espanhola ou a francesa—, que manteriam a cidade “permanentemente feliz, saudável e virtuosa, estando a religião em perfeito acordo com o seu modo científico de ver o mundo, isto é, com a magia natural”<sup>213</sup>. Todavia, o verdadeiro pensamento que subjaz a esta concepção de Cidade continua a ser o mesmo que encara o mundo como um “grande animal”, e nesse sentido tem toda a razão Frances Yates quando sustenta não nos encontrarmos perante, nem uma Cidade cristã “expurgada” dos seus abusos, nem uma Cidade platónica governada pelo rei-filósofo, mas, antes, uma Cidade “egípcia”, dominada para todo o sempre pelo rei-sacerdote. Embora Campanella se aperceba das enormes transformações do seu tempo —até certo ponto pode mesmo dizer-se que se apercebe da unificação do globo operada pela técnica (bússola, imprensa, armas de fogo, telescópio)<sup>214</sup>—, a sua Cidade é teocrática e governada por “magia científica”, se assim pode dizer-se<sup>215</sup>, e, por conseguinte, trata-se de uma posição bem

---

<sup>212</sup>Parece-nos ser, em parte, o caso de GILSON: *op. cit.*, 167 s., que conclui, aliás, dizendo que é difícil colocarmo-nos no seu ponto de vista e, mais ainda, mantermo-nos nele.

<sup>213</sup>YATES: *op. cit.*, 428.

<sup>214</sup>Um interessante aspecto referido por GILSON: *op. cit.*, 170, é o de Campanella apontar como anunciador dos novos tempos o domínio das mulheres sobre os povos: Isabel de Inglaterra, Maria da Hungria, Catarina de Médicis em França, Margarida de Áustria, Maria Stuart da Escócia, Isabel a Católica, etc.

<sup>215</sup>Entre os múltiplos exemplos da prática da magia —aceite pelos grandes como o Papa— por Campanella encontra-se um episódio curioso referido por GILSON: *ibid.*, 171 s. e YATES: *op. cit.*, 432 s.: em 1638, e devendo a sua libertação das prisões inquisitoriais de Milão às influências do Cardeal de Richelieu, este último solicitou a Campanella tirasse o horóscopo do recém-nascido Delfim e futuro Luís XIV, o *Roi Soleil*, na altura cognominado “*Dieu-donné*”, cujo nascimento o mesmo Campanella tinha saudado feericamente numa écloga inspirada em Virgílio, onde se proclama o Galo francês como Pedro reformado e destinado a governar o mundo, todos reunindo numa Cidade chamada Helíaca (Cidade do Sol), profetizando que “o trabalho tornar-se-á um prazer amigavelmente dividido entre muitos, pois to-

mais radical do que a de muitos outros radicais do seu tempo<sup>216</sup>. Tal como Giordano Bruno, que chegou a ver na protestante Isabel I —a *diva Elizabetta*— a Virgem justa da Idade do Ouro, unindo as chefias temporal e espiritual numa perspectiva que poderemos definir como “vertigem de uma convergência doutrinária nos abismos abertos à razão discursiva e às intuições do espírito”<sup>217</sup>.

Como explicar o triunfo de Campanella e da sua magia “egípcia” num momento em que ascende com clareza a visão cartesiana do mundo? Muito provavelmente por razões políticas simplesmente conjunturais, pois a magia renascentista já tinha dado lugar ao novo paradigma mecanicista que, moderno e optimista, olhava a teologia natural de um Campanella —onde o sonho de uma religião universal era tão patente— como vestígio de um mundo em extinção<sup>218</sup>. Que a Cidade do Sol pre-

---

dos reconhecerão um só Pai e Deus (...) Todos os reis e povos se reunirão numa cidade que se chamará ‘Helíaca’; (...) Será erigido um templo no centro dela, modelado segundo os céus; será governado pelo sumo sacerdote e pelos senadores dos monarcas, e os ceptros dos reis serão depositados aos pés do Cristo”. Pois bem, Campanella fez despir o príncipe, observou-o longamente e retirou-se para fazer as suas observações. Tempos depois, chamado de novo por não ter dado notícias, Campanella retornou à corte, fez despir de novo o Delfim e, perante as pressões da Rainha e de Richelieu, respondeu: “Erit puer ille luxuriosus sicut Henricus Quartus, et valde superbus. Regnabit diu, sed dure, tamen feliciter. Desinet misere, et in fine erit confusio magna in religione et in imperio”.

<sup>216</sup>Merece referência a de Guillaume Postel (1510-1581), noviço jesuíta e depois expulso, que equilibra o cosmopolitismo e a solidariedade universal com o “nacionalismo” do domínio gaulês. Cf. P. MESNARD: *op. cit.*, 431 ss.; F. SECRET: *D’Athènes à Jérusalem, ou la Politique de Guillaume Postel*, in AA.VV.: *Théorie et Pratique Politiques à la Renaissance, cit.*, 427 ss.

<sup>217</sup>V. MATOS: *Introdução a Giordano Bruno*, Coimbra, 1968, 17.

<sup>218</sup>YATES: *op. cit.*, 439, refere um poema de Campanella que de algum modo resume o discurso na Cidade mágica renascentista: “O mundo é um livro no qual o eterno Juízo/Escreveu os seus pensamentos; o templo vivo onde/Em si mesmo pintando belas figuras/Ornamentou inteiramente a sua circunferência./Aqui, pois, todo homem deveria ler, com o olhar descobrir/Como viver, governar, e temer/A impiedade; e ao ver em toda a parte Deus,/Ser usado e apreender a mente universal./Mas nós nos vinculamos aos livros e templos mortos/Copiados com erros sem conta do que é vivo/Esses, mais nobres que aquela

---

tende expor ao homem um “programa”, uma *paidéia*, uma *mathesis*, está fora de dúvida. Mas a materialização que interpreta as chaves do sentido encerradas no livro da natureza depende, na verdade, da mediação simbólica do sacerdote, do mago, que irá converter a natureza num espírito esclarecido<sup>219</sup>. Ao contrário do período medieval, o paradigma renascentista não apresenta a religião como uma experiência de pacto entre o testemunho e o sagrado sob registo simbólico, mas, sim, como uma forma que mantém o simbolismo enquanto “forma *mágica* de domínio do sagrado”<sup>220</sup> —no fundo a forma da mais originária das religiões, a religião hermética—, substituindo a santidade pela sacralidade, onde o homem desempenha o papel de microcosmos e, por isso, de intérprete do jogo de “simpatias” no universo. A Cidade é, mais do que um sonho, uma “escatologia realizada”<sup>221</sup>, onde o Mago traduz o saber em poder quando dinamiza a imaginação mágica do espírito do mundo.

\*  
\*\*

Daqui se vê que esta nova imagem do homem projecta, numa primeira fase, a ideia “funcional” da natureza, no sentido de natureza dotada de vitalidade própria, em cada uma das suas espécies —e daí a relativa autonomização das ciências naturais—, mas, logo a seguir, uma outra ideia de natureza funcional surge, não já a de uma natureza onde o homem se acolhe, com sabor claramente medieval, mas a de natureza já “calvinista”, marcada pelas guerras de religião prenunciadas, não já um

---

escola, dita sublime./Oh, possam as nossas desajuizadas almas ser conduzidas/À verdade, através da dor, do pesar, da angústia e da luta!/Voltemo-nos e leiamos o único original.”

<sup>219</sup>Cf. Eugenio TRÍAS: *La Edad del Espíritu*, Barcelona, 1994, 463 ss., que seguimos.

<sup>220</sup>ID.: *ibid.*, 467. Neste sentido, acrescenta o A., o Renascimento inicia uma forma de *religatio* que não precisa de simbolismo, forma essa que irá manter-se, quer na Reforma — que porá em causa o simbolismo através da iconoclastia—, quer na Contra-Reforma, que converte o simbólico em alegoria cénico-teatral barroca.

<sup>221</sup>Cf. ID.: *ibid.*, 473.

---

problema de *lex naturalis*, mas de *ius naturale*<sup>222</sup>. Uma rendição da filosofia da natureza a um *unicum* que se explica providencialmente. No plano das mentalidades, ascende o modelo mecânico, o mesmo de que também fala Maquiavel quando perspectiva o poder em termos de equilíbrio, apesar de, contraditória e magico-naturalisticamente, se ocupar ainda da *fortuna*<sup>223</sup>... Pode dizer-se que a característica fundamental deste novo modelo é —para usarmos as impressivas palavras de Trías— a substituição do símbolo da fé por uma fé sem símbolo<sup>224</sup>. Ainda que não radicalmente despojado de todo o revestimento simbólico como sucederá com a racionalidade tecno-científica —onde o *logos* surge enquanto razão teórica, sistemática e experimental, com a pretensão “mágica” de, pela técnica, dominar os arcanos da Natureza<sup>225</sup>—, este paradigma tem de forçosamente desfazer a *vis imaginativa* e a *anima mundi*, não aceitando âmbitos intermédios entre a natureza e o supraceleste. A partir daqui só secreta, herética e esotericamente —o mesmo é dizer: de forma dissidente— se manifestará esta forma de *religatio* do humano com o espírito do mundo.

O triunfo do mecanicismo vem dar à metáfora do relógio o seu peso político real. A hipótese mecanicista reduz, por um lado, qualquer fenómeno ao movimento local, e, por outro, vê o movimento como independente de quaisquer forças mágicas. O mundo surge, deste modo, sob a forma de uma máquina nítida e precisa como um relógio —“o mecanicismo supõe, pois, a formulação de uma hipótese que abarca e unifica dois âmbitos diferenciados até então: o sistema do mundo e a engenharia

---

<sup>222</sup>Cf. BORKENAU: *op. cit.*, 88.

<sup>223</sup>Cf. MAQUIAVEL: *Le Prince*, tr., Paris, 1981, cc. XX e XXV. Sobre este ponto, cf. CASSIRER: *O Mito do Estado*, *cit.*, 197 ss.; MESNARD: *op. cit.*, 19 ss.

<sup>224</sup>Cf. TRÍAS: *op. cit.*, 480 ss.

<sup>225</sup>Cf. ID.: *ibid.*

---



mecânica”<sup>226</sup>—, pronta para a sua transformação pelo homem. Há, por conseguinte, condições para o optimismo mecanicista<sup>227</sup>, pois o mundo externo deixa de se tornar “estranho” aos olhos de um homem que já se sente em condições de exercer sobre ele controlo e domínio. Sendo a máquina arquetípica o relógio, é evidente que esta racionalidade não pode deixar de explicar a natureza em termos de cálculo e medida.

É certo que esta transição não se exerceu sem confusões, nem de maneira uniforme. Contrariamente ao que possa pensar-se, não só o novo pensamento mecânico estava profundamente ligado à religião<sup>228</sup>, mas também o espírito mágico não era completamente desprovido de racionalidade. Não será demais repetir que, talvez até pelo menos meados do século XVII, muitos dos não adeptos do paradigma renascentista reconheciam ao hermetismo e aos seus processos mágico-religiosos um núcleo de conhecimentos sobre o universo que poderia ser utilizado. Em Inglaterra —e no contexto político revolucionário—, estas ideias possuíam um suporte sociológico nos adeptos das ideias radicais<sup>229</sup>, que viam na união entre o baconismo<sup>230</sup> e a filosofia hermética grandes potencialidades sócio-políticas, incluindo uma espécie de “democratização” do conhecimen-

---

<sup>226</sup>TURRÓ: *op. cit.*, 316.

<sup>227</sup>Por optimismo entenda-se, como nos diz BORKENAU: *op. cit.*, 306, crença nas possibilidades de coincidência entre o curso do mundo e a eticidade.

<sup>228</sup>Como nos diz O. MAYR: *op. cit.*, 105, muitos dos porta-vozes do novo espírito mecânico eram teólogos, católicos e protestantes, que julgavam perfeitamente ortodoxo comparar Deus a um Grande Relojoeiro e o mundo criado a um relógio.

<sup>229</sup>Cf. C. HILL: *O Mundo de Ponta-Cabeça. Idéias Radicais durante a Revolução Inglesa de 1640*, tr., São Paulo, 1987, 278 ss.

<sup>230</sup>Como diz V. MATOS: *O Acesso à Filosofia Platónica. I—Problema Metodológico*, Coimbra, 1963, 70 ss., “é em Bacon que encontramos o *buccinator* das implicações histórico-culturais e do papel ético-político do progresso material oferecido pelas novas possibilidades de organização colectiva das invenções científicas —implicações e papel formulados ao nível de uma consciência utópica para cuja formação o papel dos humanistas não foi pequeno”.

---

to, pois viam no conhecimento mágico um símbolo exterior da regeneração interior<sup>231</sup>.

Curiosamente, havia nestas perspectivas o que poderemos designar por uma recusa total de qualquer contemporização para com o relativo. No fundo, uma recusa do realismo que via nas leis humanas uma consequência particular necessária à vida social e deduzida dos princípios universais da lei natural; no limite, estas leis humanas sempre acabaram por legitimar a utilidade, acabando por eliminar —ou atenuar— os direitos “originários”, tais como a liberdade, a não violência, a posse comum. O cristianismo justificava, com o pecado original, a instituição do trabalho, da propriedade privada, das penas, do “Estado”<sup>232</sup>, do poder, e até a maldição de Noé sobre o seu filho Cam, pai de Canaã, justificou a escravatura<sup>233</sup>. Todavia, os —podemos agora dizê-lo— radicais do Renasci-

---

<sup>231</sup>C. HILL: *op. cit.*, 280.

<sup>232</sup>Cf. *Gênesis*, 10, 8-11: “Cuch gerou Nemrod, que foi o primeiro potentado sobre a terra. Foi um valente caçador diante de Iahweh, e é por isso que se diz: ‘Como Nemrod, valente caçador diante de Iahweh.’ Os sustentáculos de seu reino foram Babel, Arac e Acad, cidades que estão todas na terra de Senaar. Dessa terra saiu Assur, que construiu Nínive, Reobot-Ir, Cale, e Resen entre Nínive e Cale (é a grande cidade).”

<sup>233</sup>Cf. *Gênesis*, 9, 20-27: “Noé, o cultivador, começou a plantar a vinha. Bebendo vinho, embriagou-se e ficou nu dentro de sua tenda. Cam, pai de Canaã, viu a nudez de seu pai e advertiu, fora, a seus dois irmãos. Mas Sem e Jafé tomaram o manto, puseram-no sobre os seus próprios ombros e, andando de costas, cobriram a nudez de seu pai; seus rostos estavam voltados para trás e eles não viram a nudez de seu pai. Quando Noé acordou de sua embriaguez, soube o que lhe fizera seu filho mais jovem. E disse: ‘Maldito seja Canaã! Que ele seja, para seus irmãos, o último dos escravos!’ E disse também: ‘Bendito seja Iahweh, o Deus de Sem, e que Canaã seja seu escravo! Que Deus dilate Jafé, que ele habite nas tendas de Sem, e que Canaã seja seu escravo!’”. Diz *A Bíblia de Jerusalém*, em anotação, que “Cam não será mais mencionado e Canaã será objecto da maldição dos vv. 25-27; ele deve, pois, ser culpado. Seu nome figurava, sozinho, na narrativa primitiva colhida pelo Javista, e ele era o mais jovem dos três filhos de Noé (v. 24), cuja ordem era, portanto, segundo esta tradição: Sem, Jafé e Canaã”. Sobre a problemática do ódio e da violência assassina na Bíblia, que começa com Abel e Caim, cf. J. EISENBERG & A. ABECASSIS: *A Bible Ouverte. III—Moi, le Gardien de mon Frère?*, nouv. éd., Paris, 1993.

mento olhavam este direito natural relativo como um castigo divino para o cristão pecador, o cristão “sociológico”, e não como o “verdadeiro” direito natural absoluto válido para os verdadeiros crentes. Tinham a percepção de que um direito natural relativo abria, *nolens volens*, caminho a um dissimulado “positivismo ideológico”, onde a injustiça acabava por surgir como uma aparência, em virtude de o discurso teológico-político incutir a ideia de que ela contribuía de algum modo para a salvação. E assim era, de facto, com Lutero<sup>234</sup>, para quem o homem, por causa do pecado original, perdera a sua participação na *lex divina*, e por isso se limitava ao direito que Deus tinha inculcado no coração dos homens, estranho, afinal, à eterna beatitude, limitado à situação terrena, logo, às simples necessidades de coexistência. Daqui decorria uma grande possibilidade de conformismo, de submissão ao poder instituído, que não cabia nos quadros mentais dos renascentistas. Para estes, a redenção não podia ser separada da criação, já que ao homem era perfeitamente acessível uma espécie de consciência moral natural que a “luz” sobrenatural confirmaria, nuns casos, ou faria renascer, noutros. Deste modo, embora não se exclua nesta perspectiva a distância entre ser e dever-ser, o homem surge numa posição dinâmica que aponta para o futuro: está sempre a caminho da justaposição com o universo, completando-o e completando-se, interpretando e reconciliando-se com ele. Assim, o paradigma renascentista abria, de forma plural e confusa é certo, um caminho entre o realismo de cunho maquiaveliano e o radicalismo conservador calvinista. Os radicais viam na magia astrológica uma forma de o homem explicar os grandes princípios que organizavam o mundo, compatibilizando-a com a racionalidade. Como diz Christopher Hill, a iluminação súbita, sobretudo quando devida a intervenção divina, era uma forma de

---

<sup>234</sup>Cf. por todos E. WOLF: *El Problema del Derecho Natural*, tr., Barcelona, 1960, 107 ss.

revelação que mais não fazia do que despertar o que já existia —e, por isso, as novas e inauditas intuições podiam ser compreendidas e aceites<sup>235</sup>—, permitindo, finalmente, que a mesma razão que rege o cosmos possa igualmente reger o homem. Por detrás das reivindicações sociais e políticas dos radicais na Inglaterra de meados do séc. XVII<sup>236</sup>, encontrava-se essa racionalidade para a qual o homem estava, apesar do pecado, destinado a herdar o Reino sobre a Terra. Embora haja diferenças várias nos pensamentos que se explicitam nesta época, pode dizer-se que o paradigma mágico-animista acreditava encontrar-se num momento de renascimento intelectual onde o homem já possuía apreciáveis saber, aprendizagem, razão, para, na iminência de um Fim dos Tempos, experimentar com uma nova ciência todas as obras de Deus, explorar todos os segredos da Natureza, a fim de “antecipar” a magnitude do espírito. Acreditava-se, portanto, nas possibilidades de um conhecimento sem precedentes, que iria propiciar melhores condições de vida material, porque tudo isso se encontrava no âmbito de um ressurgimento de velhos temas ao serviço da evolução cósmica.

---

<sup>235</sup>Cf. C. HILL: *op. cit.*, 282.

<sup>236</sup>Que, note-se, eram surpreendentemente “transmodernas”. C. HILL: *ibid.*, 286 s., conta, por exemplo, que, para além da supressão do uso do latim, grego e hebraico nas universidades, um radical como Winstanley quis que ciência, filosofia e política fossem ensinadas, em cada paróquia, por um não-especialista eleito; pugnou-se pela descentralização dos tribunais e pela supressão de magistrados e advogados, tidos como “ladrões *cum privilegio*”; o mesmo Winstanley pediu, em 1652!, fosse estabelecido o equivalente a um serviço nacional de saúde; reclamou-se que operários, pedreiros, alvencios, moleiros, carregadores, entre outros, escrevessem e ensinassem medicina; que qualquer homem ou mulher pudesse pregar, desde que recebesse inspiração divina, em detrimento dos teólogos sem inspiração; etc. Também as universidades foram objecto de reivindicações, nomeadamente no sentido de nelas serem introduzidos os estudos de astrologia, magia natural, química, astronomia, ou seja, saberes que escapavam ao ensino corrente (que era considerado a base de um sistema social fundado na propriedade), tudo no sentido de estabelecer uma maior difusão do conhecimento entre os diversos estratos sociais e criar um número apreciável de polímates.

---

---

Era, pois, óbvio que, no plano político, este optimismo passava pelo derrube do *establishment* civil e religioso. Mas o verdadeiro modelo renascentista acreditava mais numa mudança rumo a uma Religião unificada —baseada, como vimos, no hermetismo—, do que nas reformas de algum modo sectárias propostas pelos calvinistas, anabaptistas e outros. A monarquia de Deus, mediante uma fusão com a Natureza, implicava um domínio do conhecimento que se encontrava afastado do modelo de conhecimento experimental, embora o paradigma renascentista faça apelo à experiência. O que sucede é que a ciência não era entendida como um mero modelo explicativo elaborado por um observador, era, antes, um domínio do sistema investigado, e é isto que explica o seu enraizamento na magia espiritual. Daí que o mago possuísse poderes em virtude de ser crente, poder esse derivado das estrelas, causado por “boas” inteligências, por capacidades de interpretação da Natureza, e não por esconjuros e milagres. Esta demarcação tinha grandes consequências práticas, pois estava na base do ideal de renovação do mundo. É assim que se compreende, por exemplo, o exercício de uma espécie de filosofia profética que predizia a monarquia universal, o saber global e a fraternidade última entre os homens. Numa época em que o Ocidente tinha visto num século o que não tinha visto em mil anos, é compreensível que o paradigma radical renascentista julgasse encontrar-se no umbral de uma era bendita, assinalada pela paz universal, e por isso não é igualmente de espantar que tais convicções se enriquecessem com as visões proféticas anunciadoras do cumprimento de um plano milenar, incluindo algumas firmes descobertas científicas. A passagem destas perspectivas a um plano ético-político mais estrito foi sem dúvida mais gradual e inclusivamente mais conservadora, visto que as ideias mais elaboradas da harmonia com a natureza, de paralelismo entre macro- e microcosmos, forças de simpatia, etc., eram mais objecto de especulação nas elites do que no resto do corpo social —onde o reflexo deste paradigma assumia frequentemente

---

formas primárias de magia—, sem falar na capacidade que o sistema social tinha de absorver as implicações socio-políticas deste pensamento radical. Mas é evidente que a consequência de um pensamento que partia da noção “compacta” de que Deus era o verdadeiro e único senhor dos homens só podia ser a da recusa do uso ideológico da figura que en-deusava o soberano. Exactamente o contrário de uma outra tendência, a que venceu, para a qual Deus, continuando embora a ser a suprema fonte de direito, se revelou na criação de modo racional. Para esta perspectiva, tão bem teorizada por um Grócio<sup>237</sup>, por exemplo (e, diversamente de Hobbes, com grande optimismo), o *appetitus socialis* não é resultado de uma lei cósmica, mas, tão-somente, de uma lei “antropológica”, que vai ordenar o historicamente justo, onde cabem o reconhecimento da propriedade e direitos adjacentes, o contrato, o delito, a pena, etc. Sob este ponto de vista, a racionalidade humana produz, por assim dizer, a necessidade de coexistência e de estratificação social e, em consequência, o verdadeiro direito decorre da vontade dos contraentes, dos indivíduos que constroem uma sociedade organizada. Ora, assim sendo, o lado civilizador do direito positivo torna-se central na existência humana, porquanto é o direito vigente que irá garantir o cumprimento dos modos como se manifesta o *appetitus socialis*. Ernst Bloch —com uma profundidade que lhe consente o uso de ironia e de uma certa leveza de estilo—, após examinar como o *dictatum rectæ rationis* (que é, para Grócio, o direito natural) engloba a situação concreta do indivíduo (*ergo*, a propriedade), diz que a insistência na necessidade de segurança, reduzindo a Cidade a uma “rede” de contratos, é típica de um momento em que o sistema corporativo ainda não tinha sido destruído pelo capitalismo ascen-

---

<sup>237</sup>Cf. por todos Franz WIEACKER: *História do Direito Privado Moderno*, tr., Lisboa, 1980, 323 ss.; Michel VILLEY: *La Formation de la Pensée Juridique Moderne*, 4.<sup>a</sup> ed., Paris, 1975, 597 ss.; F. BORKENAU: *op. cit.*, 143 ss.; J.-F. SPITZ: *La Théorie du Double Contrat chez Grotius et chez Pufendorf*, in *Cahiers de Philosophie Politique et Juridique*, 11/1987, 74 ss.

---

---

dente, podendo, por isso, Grócio livrar o direito natural da teologia, mas não dos *gentlemen*<sup>238</sup>... E, naturalmente, sustentar que o direito natural existiria mesmo que Deus não existisse.

O paradigma radical renascentista não podia, pois, admitir essa “privatização” do poder, tida, no fundo, por uma “desmesura” dos homens que, autonomizando-se face à lei divina, tornaram aquele demônio. Ora, devendo a origem determinar o fim, o poder deveria decorrer em função desse dever-ser inviolável e sagrado. Num estudo sobre dois dos grandes nomes que construíram o paradigma renascentista — Sebastien Franck e Paracelso—, foi notado como, ao contrário das concepções luteranas, o problema do poder é aqui assumido com uma frontalidade quase sem precedentes<sup>239</sup>. Com efeito, para um Lutero o exercício do poder é “inocente”, na medida em que é exercido para “servir o próximo”, escapando, deste modo, ao problema que se põe ao cristianismo a partir do momento em que se reconhece o “Estado” enquanto instância fundamentalmente encarregada de manter a lei e a ordem, logo, enquanto mecanismo que aplica a violência, essa violência que o cristianismo condena, no entanto, sem reservas. Segundo Paracelso, a questão coloca-se em termos de necessidade e, por isso —ainda que aconselhe obediência num dos seus escritos—, pode quase dizer-se que o problema do exercício da violência deve ser visto com os mesmos olhos com que, mais tarde, Rousseau vai enfrentar o problema da força: “A força é um poder físico; não vejo em absoluto que moralidade pode resultar dos seus efeitos. Ceder à força é um acto de necessidade, não de vontade; é no máximo um acto de prudência. Em que sentido poderia ser um de-

---

<sup>238</sup>Cf. E. BLOCH: *Droit Naturel et Dignité Humaine*, tr., Paris, 1976, 59.

<sup>239</sup>Cf. J. F. MARQUET: *La Question de l'Autorité Temporelle chez Paracelse et Sébastien Franck*, in AA.VV.: *Théorie et Pratique Politiques à la Renaissance*, cit., 407 ss. Sobre o pensamento de Franck e Paracelso, cf. Alexandre KOYRÉ: *Mystiques, Spirituels, Alchimistes du XVI<sup>e</sup> Siècle Allemand*, Paris, 1971, respectivamente 39 ss. e 75 ss.

---

ver?”<sup>240</sup>. Isto quer dizer que a força pode ser um mal necessário, mas nem por isso deixa de ser um mal, devendo, assim, manter-se uma posição de princípio que tem de encarar a posição de poder como um “lugar maldito”, onde os perigos mais insignificantes se podem transformar em monstros<sup>241</sup>. Esta ideia vai de encontro àquela outra segundo a qual a direcção da comunidade deve ser fraternalmente exercida por essa mesma comunidade numa posição de exercício “pedagógico” do poder. O domínio é, assim, limitado pelo exercício da Palavra divina. A recusa, pelo detentor do poder, em exercer uma autoridade baseada na esperança —na esperança que desde sempre responde ao mal, cujo vigor já lemos, por exemplo, nas visões e profecias bíblicas de Daniel<sup>242</sup>—, numa esperança que se baseia na autoridade da Palavra e, portanto, fixa o sentido do poder, essa recusa assinala o fracasso da função “pedagógica” do poder. Daí que Paracelso, imaginando um diálogo entre o soberano temporal e Deus<sup>243</sup>, no dia do Juízo Final, o escreva assim: “Senhor, castiguei todos os crimes, mandei enforcar, decapitar, submeter ao suplício da roda, queimar —então, Deus dirá: que significa isso? Viste a aresta no olho dos outros, e não a trave no teu. Era necessário não enforcar ou decapitar, mas ensinar, para que nunca se chegasse a esse ponto! Junta-te a eles, pois, no inferno”. A relação especular entre a violência dos indivíduos e a específica violência do poder depende, contudo, da violência primeira de quem detém este último. Por aqui já se vê que a filosofia política de um Paracelso não pode ser igual à de um Lutero, porquanto este separa o homem “interior” do homem “exterior” —permitindo a Salvação pela

---

<sup>240</sup>J.-J. ROUSSEAU: *Du Contrat Social*, ed. M. Halbwachs (1943), Paris, 1976, livro I, c. III, 67.

<sup>241</sup>Cf. MARQUET: *ibid.*, 416.

<sup>242</sup>Cf. *Livro de Daniel*, esp. 2, 44; 4, 6; 4, 31; 7, 14.

<sup>243</sup>*Apud* MARQUET: *op. cit.*, 417.

---



---

pura fé—, e, assim, vê este âmbito como o grande domínio da sua liberdade. Só que já assim não é com o homem “corporal”, pois este terá de ser dócil no sentido de São Paulo na *Epístola aos Romanos*<sup>244</sup>, para que nessa parte não essencial do seu ser possa praticar a caridade. O poder é, portanto, de origem divina e, na esfera de governo dos homens, não pode conhecer limites, já que o mundo é composto por homens pecadores que acabariam por se entredevorar se não houvesse lei e ordem. Pode inclusivamente dizer-se que o poder temporal consiste, na concepção luterana, numa forma de prática do amor, um amor severo, é claro, violento mesmo, mas necessário. Daqui resulta um poder que, no fundo, é sempre legítimo em si, possa embora ser praticado de forma censuravelmente abusiva. Mais: como o demonstra Pierre Mesnard<sup>245</sup>, a autoridade não é apenas de origem divina, mas também de missão divina, porque está encarregada pelo Senhor de punir os maus e pecadores. Assim, a ordem nova luterana baseia-se indiscutivelmente numa autêntica reabilitação do poder político civil, e numa reabilitação no sentido de um Estado autoritário (*Obrigkeitsstaat*), onde o povo intervém de forma passiva, como uma “espécie de carne inerte destinada a executar as ordens de um sistema nervoso sabiamente organizado”<sup>246</sup>. É exacta a afirmação de Mesnard segundo a qual esta concepção de poder se baseia no pressuposto de uma sociedade “sã”, *i.e.*, uma sociedade de guerreiros e camponeses, onde tudo o que é “urbano”, burguês e mercantil é suspeito de intrínseca maldade. Sociedade paradoxalmente individualista e anti-individualista: individualista, porque deixa ao homem espiritual a possibilidade de se orientar para onde quiser, mas anti-individualista também, na medida em que o corpo tem de estar forçosamente submetido às

---

<sup>244</sup>Cf. *Epístola aos Romanos*, 13.

<sup>245</sup>Cf. MESNARD: *op. cit.*, 186 ss.

<sup>246</sup>ID.: *ibid.*, 230.

---

leis, porque pertence à ordem do mundo —e o mundo é pecador. Realismo pessimista, pois, que apenas é dissipado pelo idealismo espiritual que a orientação cristã do Estado não pode deixar de ter<sup>247</sup>. Todavia, como nota ainda Mesnard, trata-se de uma concepção de poder que, deificando este, não tem em grande conta os sujeitos históricos que o concretizam<sup>248</sup>, e isso é assim porque esta concepção supõe uma nova construção do poder baseada na distinção entre *potestas* e *auctoritas*; se as leis positivas são necessárias, são-no enquanto manifestação da força, pois toda a acção humana está tocada por essa incapacidade de produzir, por si só, algo de bom. Quanto à autoridade, provém da lei divina, e por isso é conveniente que o poder civil viva na influência da esfera religiosa sem, contudo, com ela se confundir. É óbvio que se trata de um pensamento “revolucionário”, porquanto separa, pela primeira vez de modo absoluto, o espaço político da crença —e nisto está muito longe do tomismo—, mas, porque considera o gládio temporal um mal necessário, querido em última instância por Deus, renova o espaço do político tão somente na medida em que lhe confere uma função essencialmente repressiva, abrindo, sem dúvida, o caminho a uma cultura política autoritária<sup>249</sup>.

---

<sup>247</sup>Por isso, citando Troeltsch, MESNARD: *ibid.*, 231, diz que o príncipe acabará sempre, na concepção luterana, por cumprir os desígnios divinos: se governar com equidade, manifesta a justiça de Deus; se governar como tirano, manifesta a sua vingança —“Quando o príncipe é um tirano, o verdadeiro culpado é, no fundo, o povo”.

<sup>248</sup>Não deixa de ser algo extraordinário que LUTERO *apud* MESNARD: *ibid.*, 234, diga: “deveis saber que, desde o começo do mundo, um príncipe avisado é pássaro raro, e mais raro ainda um príncipe piedoso. São normalmente os mais loucos, os mais perfeitos ladrões que existem na terra; é por isso que com eles deve esperar-se sempre o pior e deles esperar pouco bem, sobretudo nas coisas divinas que requerem o cuidado das almas”. Acrescenta —ironicamente?— MESNARD: “Eis a autoridade à qual os cidadãos deverão obediência e respeito, eis a autoridade que toma em suas mãos o progresso da cultura”.

<sup>249</sup>Já o mesmo não se pode dizer da vertente calvinista, que, partindo igualmente de um pressuposto autoritário, possui um “entusiasmo” interior que acaba por limitar o poder

---

Com o “modelo” renascentista —e por entre todas as diferenças que no seu seio subsistem— o que é visado não é tanto a entrega do desespero do crente à vontade divina, como a esperança em o mal ser vencido ainda neste mundo. Isso mesmo permite compreender a prudência, que roça por vezes a incoerência, com que os diversos pensadores “pantopistas” (generalizemos o termo que aplicámos a Campanella) olharam os eventos históricos do seu tempo. Se este oscilou e concedeu aos seus inimigos o privilégio de chefiarem a monarquia universal; se um Paracelso se afastou das revoltas camponesas e do seu espírito *à la* Müntzer; se nestas duas figuras, por exemplo, detectamos mesmo contradições ao longo das suas obras —isso deve-se ao facto de os pensadores-magos do Renascimento olharem as soluções puramente históricas como momen-

---

do príncipe. Assim, embora reconheça com o luteranismo que o temporal é por natureza provisório, o calvinismo associa à acção política a profunda fé do indivíduo que, deste modo, é chamado a transformar o mundo, a erigir a Cidade de Deus na terra. Pode, pois, falar-se de dois níveis do político no calvinismo: um, de cariz luterano, é repressivo; o outro, apela já para a construção de uma nova Cidade. Aquele, tem na sua base o mesmo pessimismo luterano, o pessimismo sobre o homem e a sua capacidade para a construção da Cidade. Todavia, o outro, porque valora em altíssimo grau a Lei de Deus, acaba por conceder à acção política a vocação para construir, neste mundo, a Cidade de Deus, pois o bom cristão tem o dever, afinal, de pôr um ponto final à separação entre o temporal e o espiritual. A ordem dos príncipes, sendo embora necessária, é passageira, tornando-se imprescindível a transformação do mundo. Daí que o calvinismo assuma, como o demonstra exaustivamente M. WALZER: *op. cit.*, um carácter facilmente revolucionário e radical, implicando uma nova concepção do poder, rejeitando a concepção segundo a qual a Cidade de Deus pode repousar, na terra, no poder hierárquico, mundano, dos homens. Deste modo, o calvinismo, ao contrário do luteranismo, caminha para um sentido de obediência à Lei, não legitimando uma qualquer relação de poder. Bertrand BADIE: *Les Ressorts Culturels du Totalitarisme*, in G. HERMET (org.): *Totalitarismes*, Paris, 1984, 103 ss., esp. 111 s., mostra como o luteranismo acaba por, na sua visão “anti-política”, legitimar o poder forte, no limite totalitário, que retira a sua razão de ser da pura “necessidade”. Não será o “caso” alemão, incluindo Bismarck e Hitler, paradigmático? Sobre o tópico luteranismo/calvinismo, cf. José Luis ARANGUREN: *El Protestantismo y la Moral* (1954), Barcelona, 1995; M. WALZER: *op. cit.*, 39 ss., e ainda G. BATAILLE: *A Parte Maldita*, precedida de *A Noção de Despesa*, tr., Rio de Janeiro, 1975, 147 ss.

---

tos que ficam, pela sua dinâmica interna, aquém da Cidade por eles proposta. Com efeito, numa espécie de mimetismo que escapa ao seu controlo, a lógica do poder obriga a filosofia a calar-se. Aqueles que contestam o poder acabam por perseguir as mesmas contradições, as mesmas violências —a física e as outras—, reproduzindo incessantemente as formas de domínio<sup>250</sup>. A lógica do poder supõe, de resto, um Soberano que se transforma em auto-referente num mundo que, nessa mesma linha de pensamento, apenas se “oferece” enquanto objecto de conquista, de subjugação. E eis-nos, sem dúvida, dentro dessa racionalidade subjectivista e instrumental triunfante de que nos falam Heidegger e Horkheimer<sup>251</sup>. Ora, essa não é, decididamente, a concepção-base que subjaz ao paradigma renascentista. Porque a sua esperança é maior, confiante na regeneração e purificação do mundo levada a cabo pela vontade divina, as concepções do amor social que marcam este paradigma apontam para uma Cidade onde a discórdia não tem lugar porque, pura e simplesmente, se trata de uma comunidade ético-política governada pela Palavra, comunidade que não faz concessões ao “homem espiritual” em detrimento do “homem corporal”, pois se crê una, necessitando de combater o inimigo que está, simultaneamente, entre os homens e dentro de cada homem. Cidade não-voluntarista, que não pode acreditar em soluções que, de uma forma ou de outra, terminam em soluções históricas “exteriores”. Ao mesmo tempo, porém, esta racionalidade não aceita o encerramento do indivíduo moral numa espécie de “cela” fora deste mundo, pois pretende que a revolução interior se verifique no presente

---

<sup>250</sup>Um exemplo deste movimento perpétuo é, no próprio séc. XVI, a catástrofe política que foi a “Nova Jerusalém” (Münster) libertada de João de Leyden (na verdade Jan Bokkelson). Sobre este tópico, cf. N. COHN: *op. cit.*, 207 ss.

<sup>251</sup>Cf. Martin HEIDEGGER: *L'Époque des “Conceptions du Monde”*, in ID.: *Chemins qui ne Mènent Nulle Part*, tr., Paris, 1980, 99 ss.; e Max HORKHEIMER: *Éclipse de la Raison*, tr., Paris, 1974.

---

histórico. E é essa tensão, nunca completamente explicável, que permite perceber que o futuro “chama” a humanidade através da Natureza, de uma natureza de que o homem está afastado, mas na qual tem de mergulhar para receber os impulsos divinos, para se “esclarecer”. Bloch, ao falar deste momento, diz que é precisamente um modelo da “concentração no microcosmos homem”<sup>252</sup>, i.e., da força interna que raras vezes é mobilizada. Com efeito, para o “mago de Tübingen” há uma força interna que corresponde à energia do homem e que não coincide forçosamente com a sua vontade consciente. Sucede que as técnicas da vontade, que permitem unir a força às ideias-força (“*idées-force*”), fazem apelo a essa zona de “pressão vital” que, como dizia Simmel, se subtrai à tradição e a qualquer tentativa de reconstrução aritmética da pessoa; transformam-se em forças gigantescas, como em Sorel (embora de forma abstracta, diz Bloch, carentes de objecto à força de apenas sublinharem a subjectividade), mas também como forma de reagir ao destino e potenciar “as possibilidades titubeantes do bom”<sup>253</sup>. Só que, sustenta Ernst Bloch, não possuindo afinidades com a fé ioga na vontade autohipnótica, mágico-subjectiva, o Ocidente possui semelhanças com as formas indianas “no ponto mais problemático: são formas que se movem todas ou julgam poder mover-se num campo objectivamente indeterminado”, com a excepção —que “se encontra caracteristicamente na primavera do Renascimento”— de Paracelso, para quem tudo o que o homem imagina procede desse sol no microcosmos que é o coração, e ruma para o sol do macrocosmos. Assim, “a *imaginatio microcosmi* é uma semente que se torna material”<sup>254</sup>, pois homem e mundo interpenetram-se, de acordo com o interior (“*archeus*”) e com a força natural cósmica (“*vulcanus*”), não no sentido

---

<sup>252</sup>Cf. E. BLOCH: *El Principio Esperanza*, II, tr., Madrid, 1979, 247 ss.

<sup>253</sup>ID.: *ibid.*, 256.

<sup>254</sup>PARACELSO *apud* BLOCH: *ibid.*, 257.

---

mais mitigado de um Giordano Bruno em que o homem mais não é do que um grão ínfimo da grande obra cósmica, mas no de um *Pan* incapaz que habita, quer a alma, quer o infinito, *i.e.*, um “sujeito da natureza” que, a um tempo, se ilumina subjectivamente e se dinamiza objectivamente. Contrariamente a esta função utópica crente na perfeição escondida da Natureza —sempre renovada e renovável naquele sentido já utilizado por Mestre Eckhart, ao sustentar: “quem diz grão diz trigo, quem diz metal diz ouro, quem diz nascimento diz homem”—, a nova racionalidade é, nesta sua primeira fase, “enxuta”, respondendo à liberdade divina com uma absoluta entrega do testemunho individual, não havendo testemunhos intermédios<sup>255</sup>. Assim, o carácter gigantesco da revelação divina exige apenas do humano o reconhecimento da sua inutilidade —o testemunho da sua fé. Por isso, não tem muito sentido qualquer espécie de ordenação “mundana” (Lutero fala, *et pour cause*, da “louca razão”), bastando que o acto testemunhal configure o *ethos* do justo e o irradie, na construção da Cidade, sobre o mundo profano. E esta construção faz-se com carisma, sem dúvida, mas, mais duravelmente, com a instituição militante —reformista e contra-reformista—, que abre caminho, após as rupturas das guerras religiosas, à “neutralidade” da razão “científica”.

Foi, com efeito, o *logos* mediador entre a lei e o espírito que surge como razão em sentido moderno, forma essa que, como acentua Trías<sup>256</sup>, vai inibir definitivamente qualquer carácter simbólico. E fá-lo mediante a crítica de todos os postulados mágicos renascentistas (nomeadamente, da ideia da *anima mundi*, da *vis imaginationis*, dos anjos), em favor de uma capacidade autónoma da razão em produzir a sua própria revelação,

---

<sup>255</sup>Sobre todo este ponto, cf. E. TRÍAS: *op. cit.*, 494 ss., que seguimos, P. MERNARD: *op. cit.*, 181 ss., R. BAINTON: *op. cit.*, 183 ss., e V. GREEN: *op. cit.*, 123 ss.

<sup>256</sup>Cf. E. TRÍAS: *ibid.*, 512 ss.

com o seu próprio método, as suas autónomas regras de direcção do espírito, a dúvida. Claro que esta provisoriedade é aparente, pois, como diz Borkenau a propósito do pensamento cartesiano, a nova racionalidade não seria (como não foi) capaz de manter um paralelismo coerente entre a dúvida teórica e a obediência prática, a não ser que —e para além dos acomodamentos pessoais face ao poder vigente— pensasse firmemente que a transformação do mundo mais não fosse do que uma sua reinterpretção<sup>257</sup>. E é disso mesmo que se trata numa época que sabe não poder controlar por completo o destino, mas que, precisamente por sabê-lo, consegue dominá-lo em parte. Mas esta mesma perspectiva revela com isso a base do seu pensamento —o divórcio entre a alma e o mundo. Daí que, por um lado, ela apresente, no que respeita à moral social, uma sensação de inabilidade, e, por outro, no que toca à compreensão da natureza, uma total necessidade de compreender sob a lei da causalidade externa, com pretensão de “objectividade”, sem os problemas do dever-ser normativo. A razão passa a descobrir, em si mesma, as ideias metafísicas originárias que substituirão o fundamento lógico-simbólico dos paradigmas anteriores, seja na versão cartesiana (que vê a revelação sobre a qual a razão pensa como inata à alma racional), seja na versão lockeana (para a qual o humano entendimento é um quadro em branco onde se vão inscrevendo as sensações posteriormente elaboradas pela razão como ideias). Este “vazio” apoia-se no “eu” do *cogito ergo sum*, que valida as ideias, do qual elas dependem, que é testemunha da sua própria revelação, que é fundamento e barómetro da verdade, e cuja autoconsciência nuclear (e, portanto, inconsciente no seu substrato) Leibniz situará nas mónadas espirituais —ao contrário de um Descartes, que continua a exigir a presença das ideias evidentes—, mas que, em virtude de não poder dispensar uma fundamentação metafísica num princípio transcen-

---

<sup>257</sup>Cf. F. BORKENAU: *op. cit.*, 289 ss.

---

dental, acaba por dar existência a “uma circularidade transcendental entre esse sujeito que confere evidência a qualquer ideia, incluída a ideia de um ser infinitamente perfeito, e esta ideia eminentíssima que constitui a razão última (...) que garante a verdade da evidência do *cogito*”<sup>258</sup>. Perante um universo infinito, o ser humano moderno é, pois, uma “pluma que pensa”. Pluma singular e excêntrica, acrescenta Trías, que reflecte a auto-estranheza do homem na sociedade capitalista incipiente, defende Borkenau, mas que, em todo o caso, reflecte essa ideia da objectividade do conhecimento “natural” que pode elaborar uma ideia adequada e racional do infinito, porquanto tem da substância divina a ideia de que é, como dirá Spinoza, absolutamente infinita, exprimindo em todo o lado o seu infinito poder.

Na sua versão mais distanciada do político, como é o caso de Descartes, a distinção entre a alma e o mundo enquanto expressão de um conceito racional de divindade leva a um optimismo que não encontramos nos teóricos do Estado modernos, de Maquiavel a Hobbes, já que lhe preside a convicção de que “as leis constitutivas de uma natureza estranha, exterior ao homem, realizam, todavia, em última análise a própria essência do homem”<sup>259</sup>, e isso mesmo permite uma visão que justapõe Estado e eticidade, que não opõe Direito e poder, que dissolve o direito formal na justiça substantiva. Assim, o optimismo mecanicista pressupõe a redução do eu ao pensamento, sendo lógico que considere o mundo real como produto do homem real.

Não é de estranhar, por conseguinte, que seja por esta altura dominante uma visão mecanicista da natureza *à la* Descartes, muito embo-

---

<sup>258</sup>E. TRÍAS: *op. cit.*, 527.

<sup>259</sup>F. BORKENAU: *op. cit.*, 302.

---



ra lhe sejam formuladas críticas<sup>260</sup>. Corpo e alma são, em suma, “máquinas” separadamente programadas, mas perfeitamente coordenadas por uma harmonia preestabelecida, que um Leibniz verá como produto do grande número de pequenos núcleos de força, semelhantes aos átomos —as mónadas—, auto-suficientes, pré-programadas, que ocupavam todos os espaços, tudo estando devidamente conexionado e hierarquizado, tendo Deus por suprema mónada. Este determinismo é, evidentemente, “automático”, pois toma o mundo como uma máquina, um produto artificial, cujos movimentos surgem “determinados pelas modalidades da sua composição” para a eternidade, como sustenta o leibniziano Christian Wolff<sup>261</sup>. A influência da metáfora do relógio empapa igualmente os pensamentos de um Voltaire e de um Diderot, que elaboraram complexas analogias em torno do relógio, chegando este último, na tentativa de “dissecar” a alma, a ilustrar a glândula pineal mediante a figura de um boneco automático, além de se interrogar sobre a diferença existente entre um “relógio que sente e vive, e um relógio de ouro”<sup>262</sup>. Inclusivamente no âmbito da técnica médica, pode ser afirmado que as

---

<sup>260</sup>Como é o caso das de Pascal, que nega a identificação cartesiana entre máquinas e animais, constituindo-se com a sua crítica um núcleo de problemas muito discutido hoje em dia em torno dos chamados direitos dos animais, que continuam a ser vítimas do cartesianismo e considerados *res extensa*... Para uma história da questão, cf. K. THOMAS: *O Homem e o Mundo Natural. Mudanças de Atitude em Relação às Plantas e aos Animais (1500-1800)*, tr., reimp., São Paulo, 1988. Importa destacar ainda as críticas de Spinoza que, empregando a imagem do relógio, a usou com conotações negativas.

<sup>261</sup>*Apud* MAYR: *op. cit.*, 127. É óbvio que Wolff exceptuava Deus deste determinismo. Todavia, informa Mayr que, quando os seus adversários sugeriram ao seu soberano, Frederico Guilherme I da Prússia, que as ideias wolffianas implicavam fossem os soldados autómatos, sendo por isso privadas de sentido as punições sobre os desertores, o monarca, em 1723, não apenas o demitiu da sua função de docente, mas ainda o baniu. Não decerto por acaso, o filho do soberano, Frederico II “O Grande” (1712-1786), chamou de novo o filósofo para junto de si mal ascendeu ao trono, numa demonstração inequívoca, não de tolerância ou liberalismo, mas de entusiasmo mecanicista.

<sup>262</sup>*Apud* ID.: *ibid.*, 133.

---

fantasias humanas “como os ponteiros de um relógio, são apenas movidas pela mola e pelas rodas internas da máquina corporal”<sup>263</sup>. Mas, mais importante ainda, a metáfora do relógio é associada à ideia de “harmonia”, que é um valor que caracteriza nesta época o realmente perfeito, e ao poder. Hobbes enfatiza, logo no prefácio do *De Cive*, o seu ponto de vista metodológico utilizando a comparação com o mecanismo do relógio<sup>264</sup>, e isso não é apenas uma figura de estilo, porquanto é neste filósofo político que encontramos a precisa vontade de fundar a “ciência política”. Para além das circunstâncias histórico-políticas que rodeiam a sua obra, importa sublinhar que ela é determinada pelos seus postulados mecanicistas<sup>265</sup>, considerando o homem como um ser dotado de uma específica natureza que pode opor-se à (outra) natureza, daquela fazendo parte a capacidade política de calcular, *i.e.*, a possibilidade de construir um modelo político estruturalmente estável. Refere Mayr que a pormenorização da metáfora possui mesmo nesta época alguma subtileza, tal como a de Daniel Casper von Lohenstein (1635-1683), que, ao comparar o soberano absoluto, quer ao peso, quer ao escape do relógio, observa que, embora tecnicamente incomparáveis (um é fonte de energia, o outro é mecanismo de regulação), um e outro devem ser considerados elementos centrais da máquina, que depende do funcionamento de ambos, já que a acção deve, num bom governo, fluir unidireccionalmente do centro para a periferia<sup>266</sup>. E também aqui, à medida que o triunfo do pa-

---

<sup>263</sup>Cf. ID.: *ibid.*, 147.

<sup>264</sup>Cf. ID.: *ibid.*, 185; T. HOBBS: *Le Citoyen ou les Fondements de la Politique*, tr., ed. Simone Goyard-Fabre, Paris, 1982, 71.

<sup>265</sup>Cf. António CASTANHEIRA NEVES: *O Instituto dos “Assentos” e a Função Jurídica dos Supremos Tribunais*, Coimbra, 1983, onde se acentua como Hobbes “definiu *ante litteram* um sentido da lei que é hoje o nosso”, convergindo no legalismo positivista (528-529); e Simone GOYARD-FABRE: *Les Principes Philosophiques du Droit Politique Moderne*, Paris, 1997, 24 ss.

<sup>266</sup>Cf. MAYR: *op. cit.*, 188.

---

radigma mecanicista se vai acentuando, a versão absolutista do governo vai mostrando a sua maior dependência relativamente à metáfora do relógio. Não acreditando que a criação pudesse ser fruto do acaso (pois aí Deus não passaria de um incompetente relojoeiro...), Frederico II da Prússia, por exemplo —que era discípulo confesso de La Mettrie—, considerava o corpo uma máquina e a mente apenas um seu acessório, de onde o monarca se mostrava resolutamente contra o livre arbítrio. Em 1736, nas suas *Considerações sobre o Estado Presente do Corpo Político na Europa*, o então jovem Frederico defende que, tal como o relojoeiro competente não se limita a observar a máquina exteriormente —antes a abre para examinar rodas e molas—, também o político hábil se esforça por compreender os princípios permanentes das cortes, as causas da política de cada príncipe, o aparecimento dos eventos, afirmando: “ele nada deixa ao acaso; a sua extraordinária mente prevê o futuro, e, mediante a concatenação das causas, também penetra nas eras mais distantes. Numa palavra, é missão da prudência conhecer todas as coisas, de modo que todas as coisas possam ser apreciadas e todas as precauções tomadas”<sup>267</sup>. Esta ideia ilustra bem a necessidade do controlo, entendendo o Estado como um organismo, sem dúvida, mas um corpo organizado à maneira de um relógio, ou seja, um Estado onde tudo seja resolvido por meio de mecanismos (administrativos) pré-programados. O “rei filósofo” —a quem Kant dedicou a sua dissertação *De Mundi sensibilis atque intelligibilis forma et principiis*, de 1770— exprime, de resto, toda uma filosofia política que, não possuindo uma extraordinária originalidade, ilustra como é possível a coexistência do racionalismo com formas políticas absolutistas<sup>268</sup>. Com efeito, na sequência da rejeição dos sistemas do século

---

<sup>267</sup> *Apud* ID.: *ibid.*, 190 s.

<sup>268</sup> Cf. Georges VLACHOS: *La Pensée Politique de Kant*, Paris, 1962, 32 ss., que seguimos.

---

XVII, agora qualificados de “visionários”, o século das Luzes é, em França mais que em qualquer outro lugar, o momento em que burguês começa a ocupar o espaço ideológico, dos negócios à instituição burocrática. Os *philosophes* usam a arma da *analyse* para criticar tudo, e, no plano filosófico, são particularmente severos para com os *préjugés*, nomeadamente um que aqui nos importa: as paixões, consideradas no século anterior causa da maldade das instituições. A nova lógica dos factos quer encarar o homem como ele “é”, graças à experiência, sabendo que ele é um mecanismo que busca a felicidade. Ora, Frederico II, que nas suas primeiras obras tinha feito concessões aos *philosophes*, irá usar precisamente o anti-determinismo reinante para, politico-ideologicamente, sancionar positivamente os “factos”, estabelecendo um abismo entre os homens em função da escala social, sustentando —numa pirueta algo forçada, mas convicta— que, perante a facticidade de povos ignorantes e vivendo na pobreza, o maravilhoso como que constitui a sua racionalidade, e racionalidade impossível de modificar ou extirpar. Assim, este “iluminista” —que Kant venerava e que de algum modo resumia o ideal de liberdade para os burgueses alemães do tempo, em boa verdade vítimas das arbitrariedades da aristocracia na maior parte das unidades políticas germânicas— combina os novos ideais da experiência com a legitimação do conservadorismo absolutista, e apostrofa, por exemplo, D’Holbach, perguntando-lhe: “ignorais que um bom *cidadão* [itálico nosso] deve respeitar a forma de governo sob a qual vive? Ignorais que não convém nada que um particular insulte os poderes, que não é necessário caluniar nem os seus confrades, nem os seus soberanos, nem ninguém, e que um autor que abandone a sua pena a tais excessos, não é nem sábio, nem filósofo?”<sup>269</sup>. Vai mesmo mais longe, e, invocando a experiência retirada dos “factos”, defende a legitimidade do poder mesmo que proveniente da usurpação e

---

<sup>269</sup> *Apud* VLACHOS: *ibid.*, 35.

---

não da legitimidade dinástica, em virtude da sua absoluta necessidade histórica e da experiência universal. Daí que a razão universal, de sempre difícil determinação, possa ser substituída por uma espécie de “razão local” (*Lokalvernunft*), derivada dos preconceitos, sem dúvida, mas nem por isso menos digna<sup>270</sup>, até porque alicerçada na experiência factual das comunidades e dos povos. E até o radical-democrático Rousseau tomba neste espírito da época, ao estabelecer com frequência similitudes entre o corpo político e o funcionamento de uma máquina (funcionando como um relógio)<sup>271</sup>, dizendo, por exemplo, que “se é verdade que um grande Príncipe é um homem raro, que será de um grande Legislador? O primeiro apenas tem de seguir o modelo que o outro deve propor. Este é o mecânico que inventa a máquina, aquele apenas o operário que a constrói e faz andar. No nascimento das sociedades, diz Montesquieu, são os chefes das repúblicas que fazem a instituição, e é em seguida a instituição que forma os chefes das repúblicas”<sup>272</sup>. A coerência entre esta metáfora e o

---

<sup>270</sup>Segundo VLACHOS: *ibid.*, 36, este relativismo é diferente, num sentido claramente mais reaccionário, do de Montesquieu, que constatava a existência de razões de lugares particulares, sem dúvida, mas enquanto manifestação de um caminhar para o liberalismo e cosmopolitismo. Não assim com um dos teóricos desta doutrina na Alemanha, Justus Möser, que —com alguns pressupostos racionalistas, contudo— não reconhece o poder da irracionalidade histórica com o “tranquilo reconhecimento” de Montesquieu, ou com o “suspiro” de Voltaire, mas com a convicção de quem vivia como “autóctone” numa das mais conservadoras, se não mesmo arcaicas, regiões do velho Império germânico, o Soberano Capítulo de Osnabrück, como diz F. MEINECKE: *Le Origini dello Storicismo*, tr., 3.<sup>a</sup> ed., Firenze, 1973, 248 (sobre Möser, 247-293).

<sup>271</sup>Informa MAYR: *ibid.*, 193 s., que, em artigo escrito para a *Encyclopédie* de Diderot (sobre a Economia Política), Rousseau apresenta uma pormenorizada analogia entre o organismo político e o corpo humano: o soberano seria a cabeça, os órgãos dos sentidos os juizes, a boca e o estômago seriam a agricultura, comércio e indústria, o dinheiro seria o sangue, e assim por diante.

<sup>272</sup>Devemos parte da referência a MAYR: *ibid.*, 192-193, que, no entanto, não refere a fonte com exactidão, que fomos encontrar em J.-J. ROUSSEAU: *Du Contrat Social*, cit. (ed. Halbwachs), livro II, c. VII, 180.

---

seu pensamento democrático seria extraordinariamente escandalosa se não soubéssemos que o legislador de Rousseau é, como diz Castanheira Neves<sup>273</sup>, essa “entidade extraordinária, *proprio sensu* (...) para além da constituição e da soberania, redactor das leis mas não titular do poder legislativo, intérprete do sentido autêntico da vontade geral sem todavia impor uma autoridade, expressão apenas de um espírito e de um fundamento (ou de uma ‘verdade’?) —e que por tudo isto nada tem a ver com o legislador no seu sentido comum, o legislador político ou elemento do sistema político”, se não soubéssemos, afinal, que Rousseau oscila “entre um voluntarismo puro (ou um voluntarismo político) e um puro racionalismo (ou um idealismo ético), com as posições intermédias de um utilitarismo (materialista) e de um historicismo (nacionalista). Interpretações que invocam, quer Hobbes e Spinoza, de um lado, ou Platão, Wolff e Kant, do outro, quer o racionalismo e o utilitarismo iluministas, quer Montesquieu e mesmo Hegel —como se a ambiguidade rousseaniana, neste ponto fundamental, permitisse vê-lo, mais do que o homem do seu tempo, simultaneamente o termo de pensamentos que vinham do passado e o precursor de pensamentos que só surgiriam no futuro”<sup>274</sup>.

A concepção mecanicista usou, pois, a metáfora da máquina (com preferência pelo relógio) estabelecendo uma correlação entre o exercício do poder e a actividade maquinal, configurando a posição do príncipe enquanto posto central de comunicação/direcção nessa “máquina moral” que é o Estado. Subjacente a esta concepção está a enorme preocupação em diferenciar a verdade do erro, ao ponto de poder ler-se nas concepções cartesianas, enquanto espírito da época, uma desconfiança relativamente ao corpo, que se engana, que permite o estabelecimento da se-

---

<sup>273</sup>A. CASTANHEIRA NEVES: *O Instituto dos “Assentos”...*, *cit.*, 549 ss. (sobre Rousseau cf. 539-553).

<sup>274</sup>ID.: *ibid.*, 551-552.

---

---

melhança e, através desta, a analogia entre o espiritual e o material, o mesmo é dizer: a correspondência entre o micro- e o macrocosmos, entre as diversas “simpatias” do universo. No paradigma renascentista vêm-se valores, enquanto nesta nova racionalidade se vê geometria. Ao pampsiquismo da natureza, opõe-se agora uma natureza-máquina. À problemática mágico-política “ardente” do compromisso substitui-se uma outra, a do julgamento. Conhecer transforma-se, fundamentalmente, em construir com a técnica. Nisto não há, necessariamente, oposição a Deus — na verdade, o mecanicista pretende elevar-se a Deus com Sua licença, para melhor perceber e dominar os mistérios da acção deste divino Construtor. Assim, corpo e alma são como navio e piloto, e é manobrando aquele que este conhece o plano divino. Nestes termos, a metáfora mecanicista é sintoma da obsessão de um novo conhecimento, que obviamente não quer “moralizar”, e talvez por isso foi tão fácil ao século XVII cultivar uma tremenda paixão anatómica (lembremo-nos das sessões anatómicas públicas), onde o corpo morto não passa de um relógio quebrado e, desse modo, possui como uma espécie de imobilidade metafísica... Ao contrário do paradigma anterior, o corpo já não significa o elo com a natureza (logo, com o divino), portador dos segredos do macrocosmos. Não, agora do que se trata é de um “animal-máquina”, onde é possível observar os movimentos da alma, que deverão ser despojados de qualidades “ilusórias”, antes examinados somente na articulação das suas diversas partes<sup>275</sup>. Nem sequer se aproxima o novo pensamento da interioridade paracélsica, que encontrava no humano elementos que de algum modo permitiam a ascense até ao divino, pois o novo homem me-

---

<sup>275</sup>Partilhando a mesma racionalidade, dois séculos depois, diz um personagem queiroziano (João da Ega), surgindo como naturalista absoluto, que “a forma pura da arte devia ser (...) o estudo seco de um tipo, de um vício, de uma paixão, tal qual como se se tratasse de um caso patológico, sem pitoresco e sem estilo...” (EÇA DE QUEIROZ: *Os Maias*, de acordo com a primeira edição de 1888, Lisboa, s.d., 164).

---

canicista é exactamente como um relógio, susceptível de dissecação, ou seja, de decomposição nas suas diversas partes ou peças. O coração já não “pensa”, no sentido antigo, porque não passa de uma víscera. Como é evidente, o eu que pensa está acima de tudo isso, é o sopro de Deus no corpo e, por isso, está acima dos componentes “mecânicos” deste, componentes que falham, mas deixam intocada a “essência” que é a razão. Esta nova racionalidade não se “espanta” com a existência, antes manipula os seus produtos, corpos “desencantados”, aptos tão-somente para a exemplificação da realidade. Discutindo a civilização enquanto “irracionalidade racionalizada”, Horkheimer<sup>276</sup> sustenta precisamente que o ego cartesiano tem (não obstante o seu catolicismo tradicional) por missão primeira dominar as paixões, *i.e.*, a natureza, transformando o universo em seu instrumento, e vem daí, segundo o Autor, a deriva e falta de sentido contemporâneos: transformado o eu em “eu transcendental”, a verdade é que este não tem qualquer sentido e conteúdo para além da sua actividade instrumental incondicionada sobre a natureza, sendo velado o antagonismo entre o eu abstracto e a natureza sob o véu de ideias tais como as de “progresso, sucesso, felicidade ou experiência”<sup>277</sup>. E acrescenta o Autor: “a avidez do homem em estender o seu poder nos dois infinitos, microcosmos e universo, não provém unicamente da sua natureza, mas da estrutura da sociedade. (...) Os pontos de vista típicos da humanidade sobre a natureza influenciam e determinam em última instância o modo como o espírito humano imagina os humanos. (...) A repressão dos desejos que a sociedade leva a cabo mediante o ego torna-se ainda mais desprovida de razão, não somente para a população no seu conjunto, mas também para cada indivíduo. Quanto mais se reconhece e proclama a alta voz a ideia de racionalidade, mais aumenta no espírito

---

<sup>276</sup>Cf. M. HORKHEIMER: *op. cit.*, 101 ss.

<sup>277</sup>ID.: *ibid.*, 116.

---



das pessoas o ressentimento, consciente ou inconsciente, contra a civilização e o seu instrumento dentro do indivíduo, o *ego*<sup>278</sup>. Este eu cartesiano, afastado da natureza mas disposto a dominá-la, este eu que Gassendi tentava ridicularizar quando o comparava a um espírito minúsculo que, da sua fortaleza bem escondida no cérebro, efectuava as relações entre os sentidos e dava ordens às diferentes partes do corpo<sup>279</sup>, projecta já a ideia de um corpo que de algum modo é susceptível de mais não ser que lugar de produção e, portanto, de um seu proprietário que pode ser astuto na escolha dos meios, mas ininteligível quanto à escolha dos fins<sup>280</sup>. No fundo, trata-se de um corpo que pode iludir, tal como o vidro que parece diamante, mas que, em contrapartida, pode ser tecnicamente manipulado com todo o à-vontade. E —num salto que nos permite compreender porque, às vezes, a flecha, num arco, tem de partir, porque um querer livre em si mesmo considerado é desprovido de sentido, radican-do nisso, porém, toda a sua atracção— vemos como se inaugura aqui com clareza essa específica racionalidade que irá alastrar pelos séculos seguintes e que atinge o cume no tempo presente. Deslindando-a e fazendo a sua crítica, Walter Benjamin<sup>281</sup> apontava —aponta— o dedo (antes de Marcuse ou Habermas) a essa ideia de que o desenvolvimento técnico é o “sentido da corrente”, imaginando com isso que “o trabalho industrial representava um bom resultado político”, além de ser “fonte de toda a riqueza e de toda a cultura”. Esta concepção, que, segundo Benjamin, percorre a ética protestante, a social-democracia e o marxismo vulgar e de massa, apenas quer saber dos “progressos do domínio sobre a nature-

---

<sup>278</sup>ID.: *ibid.*, 117.

<sup>279</sup>Cf. ID.: *ibid.*, 115.

<sup>280</sup>Cf. ID.: *ibid.*, 106.

<sup>281</sup>Walter BENJAMIN: *Thèses sur la Philosophie de l'Histoire*, tese XI, in ID.: *L'Homme, le Langage et la Culture*, tr., Paris, 1974, 190 s.

---

za, não das regressões da sociedade”, concebendo o trabalho como exploração dela, numa via corrupta que esquece a outra face do trabalho —a que, em vez do domínio, faz nascer da natureza “as criações virtuais que dormem no seu seio”<sup>282</sup>—, e que, por conseguinte, faz da natureza a ideia de que “é grátis”, prefigurando já no século XIX a tecnocracia nas suas mais diversas (e, pelo menos algumas delas, sinistras) variantes.

Encontramo-nos, em suma, perante o triunfo de uma das concepções modernas no que toca à necessidade de obter uma harmonia entre o bem público e o bem privado. Num plano mais estritamente filosófico, trata-se daquela racionalidade que parte de uma fundação na “razão”. Daí que os iluministas da *Encyclopédie* sempre se tenham revisto mais no cartesianismo que no baconismo, reconhecendo a sua dívida para com aquele, no sentido de ter sido a concepção mecanicista mais “pura” aquela que abriu um novo itinerário ao pensamento pela sua capacidade de instituir uma nova “física”<sup>283</sup>. Certo que não incondicionalmente, mas isso porque até os iluministas já não evidenciavam o optimismo cartesiano, não acreditando, em consequência, na capacidade de tudo reduzir a relações de grandeza. Este excessivo intelectualismo contrariava boa parte das teses que incluíam a percepção experiencial na definição das coisas, mas a verdade é que o optimismo mecanicista, que libertava o homem moderno das angústias escolásticas, conseguia não excluir a transcendência —muito pelo contrário: exigia-a—, estabelecendo uma distin-

---

<sup>282</sup>Por isso, diz BENJAMIN: *ibid.*, 191, as fantásticas imagens de Fourier revelam, face a esta concepção dominante, um “surpreendente bom senso. Para ele o efeito do trabalho social bem ordenado deveria ser o de que quatro luas iluminassem a noite da Terra, que o gelo se retirasse dos pólos, que a água do mar deixasse de ser salgada e que as feras se colocassem ao serviço do homem”.

<sup>283</sup>Cf., por todos, E. CASSIRER: *Filosofia de la Ilustración*, tr., reimp., México, 1975; A. CASTANHEIRA NEVES: *op. cit.*, 535 ss.; N. HAMPSON: *O Iluminismo*, tr., Lisboa, 1973; encontram-se ainda importantes análises em Bernard GRÆTHUYSEN: *Philosophie de la Révolution Française*, précédé de *Montesquieu* (1956), Paris, 1982, esp. 83 ss., 103 ss.

---

ção entre conhecer e criar, diferenciando o particular do universal. E isso correspondia aos quadros mentais do iluminismo da Enciclopédia. O mesmo não sucedia com a tentativa spinozista de superar o dualismo cartesiano, que nunca foi popular entre os enciclopedistas, os quais (embora em parte por precaução relativamente aos poderes vigentes, que consideravam o pensamento do pensador judeu perigosamente ateu) viam em Spinoza uma filosofia inútil, se não mesmo desprezível. O cartesianismo assegurava, a um tempo, a transcendência divina e o mecanicismo da natureza, e, curiosamente, este dualismo não punha problemas ao iluminismo de um Diderot ou de um D'Alembert, que estavam mais interessados em valorizar a experiência científica voltada para o progresso técnico; a própria *Encyclopédie* era um empreendimento que guardava conhecimentos tecnológicos, e isso já era muito num movimento que pretende contribuir, no seu tempo, para a nova imagem do homem enquanto ser capaz de modelar o seu ambiente material e social. O dualismo cartesiano não colocava dificuldades e permitiu a passagem ao modelo lockeano, fundado não no intelectualismo daquele, mas na experiência sensível, ou seja, radicalizado rumo a um monismo, porquanto limitado ao convencimento de que o reconhecimento de postulados aceites como racionalmente válidos está vedado ao único processo de o homem conhecer: pela experiência —o que traduz, em suma, o convencimento de que a transcendência é inefável. O pensamento iluminista tem da natureza uma ideia de simplicidade matemática, mas, como não evacua nunca por completo a ideia de uma realidade metafísica, acaba por admitir a dualidade das substâncias. Rejeita, todavia, a solução spinozista porque prefere, não uma solução sistemática, mas uma saída que dê à razão uma razoável latitude no âmbito da experiência. Esta posição paga, contudo, o preço da impossibilidade de uma fundação filosófica e, por isso, perde no que respeita à profundidade especulativa; só que tal passa despercebido num momento em que o iluminismo é, enquanto movi-

---

mento cultural “optimista”, representante da dinâmica ocidental rumo à inserção técnica do homem na realidade (considerando a ciência capaz de resolver todas as instâncias da vida), é emblema da importância e necessidade da disseminação da cultura entre todos os seres humanos, num momento em que acredita no futuro enquanto “versão rectificadora do presente”<sup>284</sup>. Daqui resulta a continuação do pressuposto mecanicista, mediante a exclusão do campo iluminista de tudo quanto contraste com o desenvolvimento mecânico da matéria. A ideia de que a estrutura do universo se baseia num preciso sistema mecânico, a validação absoluta da ciência, tem por detrás a convicção de que o progresso tecnocientífico resolverá, um dia, todos os problemas insolúveis em virtude das limitações do homem. Por isso, pode dizer-se que o iluminismo excluiu tudo quanto se revela à experiência como irreduzível a uma lei mecânica, e o melhor exemplo do perfeito operar entre partes era, sem dúvida, o relógio. Diz Mayr<sup>285</sup> que caberá ao relógio desempenhar o primeiro papel de ilustração concreta do conceito de “sistema”. E, na verdade, assim continuará a ser transmitida a ideia de hierarquia, de uma hierarquia entre níveis perfeitamente conexados, pois “o facto de qualquer parte ser, em si mesma, indispensável não implicava igualdade de categoria”, já que as diferenças apenas acentuavam a sua necessidade, cuja eficácia era garantida pela divisão de trabalho, competindo à autoridade central prerrogativas tais como a memória, o juízo, a informação e a decisão. Centralizadora e determinista, a metáfora do relógio implicava uma concepção que afastava, à partida, qualquer espécie de imprevisto, sob pena de não poder responder, ou de responder com dificuldade, ao curso dos eventos. Esta concepção incutia, mediante o uso desta metáfo-

---

<sup>284</sup>N. HAMPSON: *op. cit.*, 149.

<sup>285</sup>Cf. O. MAYR: *op. cit.*, 205 ss. Pertencem a este período outras citações feitas a seguir.

---

ra nuclear, várias ideias, tais como: (i) precisão, regularidade, ordem e harmonia; (ii) o relógio como “protótipo” do mundo; (iii) a natureza mecânica do mundo físico; (iv) o relógio como ilustração do incipiente conceito de sistema; (v) a vantagem das estruturas autoritárias e centralizadoras, quer na sociedade, quer no mundo; (vi) “fé” no determinismo<sup>286</sup>. Nada disto tem a ver com a precisão renascentista. Propondo a “exactidão” como um dos valores literários para o próximo milénio, o escritor Italo Calvino (1923-1985) analisa esta ideia “actualizando”, no fundo, o paradigma renascentista e efectuando, como em “negativo”, a caracterização do modelo vencedor<sup>287</sup>. Após detectar na linguagem contemporânea uma “peste” sob forma de uma tendência que se “manifesta como perda de força e de imediatismo, como um automatismo com a tendência para a nivelar a expressão nas fórmulas mais genéricas, anónimas e abstractas, para diluir os significados, para embotar os pontos expressivos, para apagar toda a centelha que crepita do encontro das palavras com novas circunstâncias”<sup>288</sup> (tendência que atinge igualmente as imagens pela sua chuva incessante que, no entanto, é desprovida de força enquanto “riqueza de significados possíveis”), filiando toda esta inconsistência no mundo, pois a “peste também atinge a vida das pessoas e a história das nações, torna todas as histórias informes, casuais, confusas, e sem pés nem cabeça”, Italo Calvino sublinha como deve ser entendida a exactidão, porquanto não se trata de encontrar um pensamento rígido, mas, antes, uma atenção que pode ser a forma de manifestação do vago e impreciso; percorrendo as obras de Leopardi, Musil, Valéry, Barthes, o Autor reflecte, no fundo, como o problema —o da relação entre a ideia

---

<sup>286</sup>Seguimos MAYR: *ibid.*, 208.

<sup>287</sup>Cf. Italo CALVINO: *Seis Propostas para o Próximo Milénio (Lições Americanas)*, tr., Lisboa, 1994, 73 ss.

<sup>288</sup>ID.: *ibid.*, 74.

---

de infinito e o conhecimento empírico do espaço e tempo— é metafísico e “tenso”, no sentido da permanente existência de uma atracção/repulsão pelo infinito: “Queria falar da minha predilecção pelas formas geométricas, pelas simetrias, pelas séries, pela combinatória, pelas proporções numéricas, e explicar as coisas que escrevi à luz da minha fidelidade à ideia de limite, de medida... Mas talvez tenha sido precisamente esta ideia de limite a suscitar a do que não tem fim: a sucessão dos números inteiros, as rectas euclidianas... Em vez de lhes contar como escrevi o que escrevi, seria mais interessante falar dos problemas que ainda não resolvi, que não sei como hei-de resolver e o que me levarão a escrever...”<sup>289</sup>. Ora, esta tendência para que o interessante esteja, não no que está determinado, mas em tudo o que está excluído do que o Autor deveria escrever, é explicada por Italo Calvino à luz do pensamento de Giordano Bruno, “que vê o universo infinito e composto de inúmeros mundos, mas que não pode defini-lo como ‘totalmente infinito’ porque cada um destes mundos é finito; enquanto ‘totalmente infinito’ é Deus ‘porque todo ele está em todo o mundo, e em cada uma das suas partes infinita e totalmente’”<sup>290</sup>. “Sugado pelo infinitesimal”, o Autor sabe que na oposição ordem/desordem são possíveis porções de ordem não definitiva, tal como a poesia, “inimiga do acaso, embora sendo também filha do acaso e sabendo que o acaso em última instância ganhará a partida”<sup>291</sup>, tudo podendo ser incluído numa oposição que o Autor, fazendo suas palavras de outrem, designa mais exactamente por chama/cristal, *i.e.*, e respectivamente, “imagem de constância de uma forma global exterior, apesar da incessante agitação interna”, e “imagem de invariação e de regularidade de estruturas específicas”. Oposição, sem dúvida, mas

---

<sup>289</sup>ID.: *ibid.*, 85-86.

<sup>290</sup>ID.: *ibid.*, 86.

<sup>291</sup>ID.: *ibid.*, 87.

---

também justaposição, de “dois modos de crescimento no tempo, de despende a matéria circundante, dois símbolos morais, dois absolutos, duas categorias para classificar factos, ideias, estilos, sentimentos”<sup>292</sup>. Assim sendo, todos os conceitos e valores se apresentam como dúplices, e é o próprio Italo Calvino quem no-lo demonstra quando, imaginando um diálogo entre Marco Polo e o Kublai Khan, mostra como este, reduzindo o conhecimento do seu império a um jogo de xadrez —dispondo as cidades sob a forma de torres, cavalos, bispos, etc., e chegando à conclusão final de que “o objecto das suas conquistas não é senão o quadrado de madeira em que se situa cada peça: um emblema do nada”<sup>293</sup>—, não consegue perceber o porquê do jogo, pois, para além da mecânica do ganhar e perder, desconhece, afinal, o que pode ganhar ou perder, desconhece o quê —“à força de desincorporar as suas conquistas para as reduzir à essência, Kublai chegara à operação extrema: a conquista definitiva, de que os tesouros multiformes do império não passavam de invólucros ilusórios, reduzia-se a um pedaço torneado de madeira”<sup>294</sup>. E é surpreendido por Marco Polo quando este lhe diz: “O teu tabuleiro, Senhor, é um conjunto de duas madeiras incrustadas: ébano e roble. A casa em que se fixa o teu olhar iluminado foi cortada de uma camada de tronco que cresceu num ano de seca: vê como estão dispostos os veios? Nota-se aqui um nódulo apenas esboçado: um rebento que tentou brotar num dia de Primavera precoce, mas a geada nocturna obrigou-o a desistir. (...) Eis aqui um poro mais grosso: talvez tenha sido o ninho de uma larva; não de caruncho, porque assim que nascesse teria continuado a escavar, mas sim de uma lagarta que roeu as folhas, e foi por isso que escolheram esta árvore para ser abatida... Esta borda foi talhada pelo marceneiro com a

---

<sup>292</sup>ID.: *ibid.*, 88.

<sup>293</sup>ID.: *ibid.*, 89.

<sup>294</sup>ID.: *ibid.*, 89-90.

---

goiva para aderir ao quadrado contíguo, mais saliente... A quantidade de coisas que se podiam ler num bocadinho de madeira liso e vazio, cis-mava Kublai; e Marco Polo já estava a falar dos bosques de ébano, das jangadas de troncos que desciam os rios, dos cais, das mulheres às jane-las..."<sup>295</sup>. Eis os dois tipos de conhecimento que se bifurcam, mas de al-gum modo se justapõem, e de que o discurso nunca dará plenamente conta. Num caso, porque a formalização nunca eliminará o rumor; no outro, porque, face à densidade do mundo, o discurso será sempre frag-mentário relativamente à totalidade. Diz Italo Calvino que, no limite, tal como o faz a poética de Mallarmé, "a palavra atinge o máximo de exac-tidão ao tocar o extremo da abstracção e indicar o nada como substância última do mundo"<sup>296</sup>, tal como quando a palavra "tem a forma das coisas mais humildes, contingentes e assimétricas", identificando-se com a sub-stância absoluta, mesmo quando sob a forma de pequenos sulcos deixa-dos à superfície, pois nesta complementaridade entre micro- e macro-cosmo só a palavra se conhece a si mesma e só assim se conhece o mun-do. E é "exacto" que o Autor possa exemplificar o sentido disto com uma descrição de Leonardo da Vinci, que se auto-definia como um "*uomo sen-za lettere*", um membro dos "*inventori e interpreti tra la natura e li uomini*", ao pretender fixar, em sucessivas redacções no papel<sup>297</sup>, a imagem, que possuía na cabeça, de um monstro antediluviano, fazendo uso da *vis imaginationis* e, com ela, abrindo as portas do inefável. E isso é assim porque, como sustenta o Autor, só uma racionalidade que combine os

---

<sup>295</sup>ID.: *ibid.*, 91.

<sup>296</sup>ID.: *ibid.*, 93.

<sup>297</sup>ID.: *ibid.*, 96-97. Com efeito, assiste-se a um processo de pormenorização, onde Leonardo procura dar "movimento" ao *andamento* do monstro, introduzindo o verbo *volteggiare*, que depois corrige para *solcare*, terminando com uma descrição simultaneamente compac-ta, precisa, e fluida, "maravilhosa": "*O quante volte fusti tu veduto in fra l'onde del gonfiato e grande oceano, a guisa di montagna quelle vincere e sopraffare, e col setoluto e nero dosso solcare le marine acque, e con superbo e grave andamento!*".

---



---

influxos entre o micro- e o macrocosmos poderá preencher, a um tempo, o particular e o universal, seguir a recomendação de Valéry: “*Il faut être léger comme l’oiseau, et non comme la plume*”<sup>298</sup>. Ora, esta racionalidade é —nos seus traços globais e, evidentemente, por entre contradições— possível numa época que pode idear uma carruagem “puxada por uma parilha de átomos impalpáveis”, ou dizer que “somos da mesma substância de que são os sonhos” (Shakespeare), uma era que, sustenta Italo Calvino, possui em *Romeu e Julieta* um pano de fundo semelhante à nossa época: “as cidades ensanguentadas de disputas violentas que não são menos insensatas que as dos Capuletos e Montéquios; a libertação sexual preconizada pela Aia que não consegue tornar-se modelo do amor universal; as experiências de frei Lourenço realizadas com o generoso optimismo da sua ‘filosofia natural’, mas que nunca temos a certeza se virão a ser usadas para a vida ou para a morte”<sup>299</sup>.

Uma época cuja chave de sentido deve ser procurada na vontade “mágica” de domínio do mundo, que se exprime, quer na máquina artificial, quer em ícones teúrgicos onde há uma mimese da natureza mágica, e não, tão-somente, uma moderna “imitação” da natureza. Porque se trata, na verdade, de uma época e de um paradigma que não podem ser resumidos, como é habitual, na ressurreição do grego e no aparecimento de grandes criações artísticas. Muito longe disso, do que se trata é de um momento que luta activamente contra o racionalismo escolástico, e que vai ser esmagado, logo a seguir, pelo projecto moderno, nas suas diversas vertentes reformista, contra-reformista e mecanicista-cientista. Não interessando reflectir especificamente sobre a validade do “valor de uso” dos modelos científicos renascentistas, importa, contudo, sublinhar que se verificou, com o projecto moderno, uma ruptura nos modelos de imagi-

---

<sup>298</sup> *Apud* ID.: *ibid.*, 30.

<sup>299</sup> ID.: *ibid.*, 33.

---

nação humana propostos por aqueles<sup>300</sup>. Embora com interesse, não é absolutamente central problematizar aqui a questão de saber como foram percebidos os acontecimentos que rodearam a conjunção planetária de 25 de Novembro de 1484<sup>301</sup>. O que interessa verdadeiramente para a economia deste estudo é saber que nos encontramos perante um momento em que se desencadeiam fortes mecanismos de censura do fantástico, no sentido de uma *tranquillitas animæ* capaz de garantir a segurança dos padrões colectivos de comportamento. Se fosse possível resumir tudo —de forma quase caricatural, mas que não deixa de evidenciar alguma verdade—, dir-se-ia que perigoso não foi o Galileu astrónomo e cientista, mas, antes, o Galileu que era simultaneamente astrólogo. Daí que, como sustenta Couliano, o medo generalizado relativamente às pressões exercidas pela Reforma e pela Contra-Reforma, objectivamente unidas contra a *vis imaginationis*, tenha feito perder o hábito de pensar qualitativamente e, em consequência, tenha arrastado consigo a necessidade de uma “observação rigorosa do mundo material e esta se tenha traduzido numa atitude de respeito para com todo o dado quantitativo e numa atitude de suspeita relativamente a toda a asserção de ordem ‘qualitativa’”<sup>302</sup>, que, no plano social, de massa, se manifestou na generalizada caça às bruxas a partir do século XV, e que, no plano intelectual, se traduziu no ataque às ideias “fantasistas” (*hoc sensu*) do homem renascentista. A “abolição do fantástico”, para usarmos a expressão de Couliano (que nos parece ter tratado a questão com rigor), era uma necessidade dos modelos cristãos reformistas, que não pretendiam em absoluto emancipar o indivíduo, mas, pelo contrário, desejavam, ardente e mili-

---

<sup>300</sup>Cf. I. P. COULIANO: *op. cit.*, 238 ss., que seguimos.

<sup>301</sup>Cf. ID.: *ibid.*, 245 ss.

<sup>302</sup>ID.: *ibid.*, 244.

---

tantemente, “restabelecer a pureza original da comunidade cristã”<sup>303</sup>. A sua iconoclastia mais não podia ser, portanto, do que uma reacção ao fantástico imaginário que então dominava e a que o próprio catolicismo não era completamente imune. A Contra-Reforma foi precisamente uma reacção rigorosa, mas num mesmo sentido, ao *Zeitgeist* que começou a viver-se. Tratou-se de um processo a que Couliano chama “de normalização”, que se manifestou sobretudo numa certa “burocratização” da vida religiosa e também numa sua mais forte institucionalização, onde, quer os católicos “liberais” e utópicos, quer os seus congéneres protestantes, se tornaram uma clara minoria. Tratou-se, em suma, de uma censura do imaginário renascentista, que partia de uma imagem do mundo onde a presença divina se manifesta “em cada pedra, em cada grão de areia do universo”<sup>304</sup>, concebendo o todo, mesmo que infinito, como um organismo vivo.

\*  
\*\*

A censura do fantástico é, pois, uma das manifestações da nova racionalidade moderna, tecnológica e institucional. Que uma das suas características básicas, a recusa principal do imaginário (no sentido renascentista), se mantém, está fora de dúvida, mais até: a Reforma e a Contra-Reforma acabaram por viver o mundo como sem Graça, entregue ao poder do demoníaco, com isso negando a dimensão “transcendente” das próprias relações sociais. Couliano dá como exemplo modelar —embora, a nosso ver, radicalmente exemplar— desta nova mentalidade o caso do químico Johann Rudolf Glauber, que, afectado pela Guerra dos Trinta Anos (1618-1648), propõe uma solução político-religiosa: (i) a de que os povos alemães unifiquem o mundo, e (ii) a de que o façam mediante armas químicas, apresentando mesmo os planos

---

<sup>303</sup>ID.: *ibid.*, 256.

<sup>304</sup>ID.: *ibid.*, 273.

de uma nova arma capaz de pulverizar ácidos sobre o inimigo. O mais interessante são as razões para a utilização deste novo tipo de armamento; não tanto as razões “teológicas”, mas, antes, as utilitárias: o ácido, sustenta, possui uma dupla virtualidade —assegura uma vantagem inequívoca sobre o exército inimigo, por um lado, e provoca a cegueira nas suas hostes, por outro, possibilitando a transformação dos prisioneiros em força de trabalho dócil e barata, garantindo melhor a supremacia do vencedor. A guerra não é já uma forma de colocar o adversário no seu lugar, se assim pode dizer-se, mas uma forma “moralista” de o transformar. Abre-se, com este caso individual, um espaço mental que tende a ver nas medidas de excepção, teoricamente entendidas como suspensão da norma, uma regra constante. O soberano passaria, deste modo, a tornar inextricável a fusão entre a norma e a excepção, passaria a vigorar o princípio de que tudo é possível. O exemplo dado por Couliano significa que é possível pensar uma espécie de funcionalização que articula a ordem jurídica, o espaço e o novo Estado-Nação<sup>305</sup>. Inaugura-se com a modernidade aquilo a que Foucault e Arendt<sup>306</sup>, por caminhos diferentes, notaram como sendo a animalização do homem mediante técnicas cada vez mais elaboradas. Quer o aparecimento da bio-política, quer o desaparecimento do espaço público clássico, asseguraram o governo e a disciplina de uma modernidade que ia lançar-se numa revolução industrial sem precedentes.



---

<sup>305</sup>Cf. G. AGAMBEN: *Homo Sacer —le Pouvoir Souverain et la Vie Nue*, Paris, 1997, 188 ss.

<sup>306</sup>Cf. H. ARENDT: *A Condição Humana*, cit., e M. FOUCAULT: “*Il faut Défendre la Société* —*Cours au Collège de France*. 1976, Paris, 1997, 213 ss. Um exame pormenorizado da formação da modernidade, no plano sócio-político, encontramos-lo em Peter WAGNER: *Liberté et Discipline —les Deux Crises de la Modernité*, Paris, 1997.

---

S ó agora, com o triunfo do mecanicismo, é que o sagrado transcendente medieval, após a irrupção/mediação revolucionária renascentista, começa com clareza a desaparecer, embora lenta e parcialmente. A sociedade medieval era completamente estranha à ideia de uma estrutura económica “autónoma” relativamente à ética cristã. Daí a culpa que, no fundo, carregava todo o indivíduo que ganhasse dinheiro sem ter uma simultânea consciência de que tal ganho mais não era do que a manifestação de uma eterna dívida para com Deus. Com a “nova” economia capitalista verifica-se, afinal, a primeira manifestação de “horror económico”, porquanto aquela culpa permanece, mais difusa é certo, mas ineliminável, em virtude da subsistência de vínculos religiosos entre os indivíduos e a divindade. Pierre Manent<sup>307</sup> sustenta uma tese que de algum modo explica a manutenção parcial deste vínculo, para além do processo global de secularização, tese segundo a qual o estabelecimento da sociedade “europeia” corresponde, em última análise, à “solução” de um problema teológico-político: as formas “nacionais” de exercício do poder, maioritariamente monárquicas, resultam de uma longa e progressiva (porém compromissória) “fuga” da sociedade ocidental às possibilidades do poder teocrático. Como foi tal possível? Segundo o Autor, aconteceu que nenhuma das duas formas políticas “naturais” (o império e a cidade-estado) acabou por subsistir, muito embora fossem dois modelos ancorados na tradição política ocidental. A ideia de império, da *orbis terrarum*, correspondente à unidade e à universalidade do género humano, foi (e continua a ser) um projecto fascinante porque implica a ideia do poder uno, tendo sido tentada ao longo da história (do império romano a Hitler, passando por Alexandre Magno e Napo-

---

<sup>307</sup>Cf. Pierre MANENT: *Histoire Intellectuelle du Libéralisme — Dix Leçons*, Paris, 1987, 17 ss.

---

leão) de maneira quase incessante. A ideia da Cidade representa, para além da sua aura “clássica”, a ideia do cidadão e da sua acção no “espaço público”, estando, por isso, profundamente ligada à virtude cívica, e nunca deixando de ser experimentada (de Atenas às cidades hanseáticas, não esquecendo as cidades italianas renascentistas).

Ora, sucede que estas duas formas “naturais” de organização política cederam o passo às monarquias “nacionais”. Porquê? Na perspectiva de Manent isso aconteceu por causa de uma terceira forma de organização: a Igreja. Não estando especificamente vocacionada para a organização socio-política da comunidade humana, a verdade é que nem por isso deixa de pôr um problema político essencial aos homens: no plano dos factos, a Igreja substituiu-se às estruturas administrativas do império romano; no plano dos princípios, é constitutivo da sua essência o “dever” de olhar pelas acções humanas, sempre oscilantes entre o bem e o mal, pelo que, de uma forma ou de outra, a Igreja é levada a reivindicar o que Manent designa de *plenitudo potestatis*. Eis, pois, o paradoxo: não rumando com firmeza para formas de governo teocráticas, nem por isso deixou de tentar influenciar e controlar os poderes vigentes. Assim, no meio desta ambivalência, face a uma poderosa organização oscilando entre Deus e César, a sociedade profana reagiu sob formas muito variadas ao longo do tempo (a verdade é que existiram Cidades independentes, bem como ensaios de estabelecimento de impérios), mas aquela que demonstrou ser a mais eficaz foi, sem qualquer sombra de dúvida, a monarquia absoluta e/ou nacional. Trata-se de uma forma política que, por um lado, não entra em conflito com a Igreja por reivindicar qualquer espécie de domínio universal (como no caso dos impérios); e, por outro lado, é mais forte do que as estruturas relativamente débeis das cidades-estado (de resto um permanente foco de tensões entre facções). Mas não só, há um outro argumento fundamental: o soberano pode reivindicar o

---

poder do Uno, taumatúrgico, divino. O corpo político pode, assim, ser independente relativamente à Igreja, ao mesmo tempo que a acolhe. Numa “troca de amenidades”, como diz Manent, o monarca é um bom cristão e submisso ao papa, enquanto este o reconhece como rei pela graça de Deus. Em simultâneo, a monarquia reclama para si a soberania, inclusivamente o poder de controlar localmente a Igreja, num movimento de subalternização desta, “preparando”, se assim pode dizer-se, o terreno para a soberania nacional. Simples “procedimento”, pois, sustenta Manent, e por isso todas as grandes teorias do século XIX se limitam a ver na monarquia um instrumento, quer da passagem do feudalismo para o capitalismo, quer da passagem da aristocracia para a democracia, um instrumento que desencadeia a uma história que acaba por se encontrar nos antípodas de uma outra história mais “natural”, a dos impérios e cidades-estado. Pois bem, este “compromisso estável entre o sagrado religioso e o sagrado cívico”<sup>308</sup> —compromisso que, no entanto, não evitou a polémica— permitiu a organização da Cidade em termos relativamente profanos, mas não excluiu os vínculos religiosos, antes os manteve sob forma secularizada. Ora, esta subordinação é de algum modo ainda mais estreita, embora não tão patente, porque permite a aparição do indivíduo ao mesmo tempo que o isola perante a divindade, que nunca desaparece. Eis-nos perante um indivíduo livre que, todavia, sofre a angústia de se encontrar sozinho perante Deus, entidade a quem tem de prestar contas pelo uso da sua liberdade, pela prática do bem e do mal. Não é, pois, de espantar que a metáfora do relógio tenha um grande impacto nas consciências do tempo, porquanto sugere uma imagem de estabilidade, de um relógio ideal que possuiria um eterno movimento precisamente porque é ideal. E esta idealização corresponde à ideia do homem como hábil construtor, como ser dominador dos fenómenos do mundo que o

---

<sup>308</sup>ID.: *ibid.*, 29.



rodeia. Um ser racional capaz de produzir de forma regular, sistemática, calculada, e, por consequência, um ser que tem de evitar a tudo o custo problemas imprevistos. Segundo Mayr<sup>309</sup>, esta concepção autoritária da ordem implica a centralização da decisão e a intervenção do “construtor” do relógio —*i.e.*, o soberano— como forma de garantir a segurança e a estabilidade do mecanismo —o corpo político. Num movimento em espiral, e em reforço recíproco, esta concepção autoritária e o refinamento técnico ultrapassam largamente a visão do relógio enquanto manifestação do génio humano, rumo a um devir de certo modo novo e glorioso —visão optimista partilhada pelos renascentistas—, para se concentrarem numa lógica muito particular e numa específica racionalidade que estão longe do “optimismo mágico”.

É verdade que o novo homem burguês não se revê inteiramente nesta concepção —sobretudo enquanto não conquista o poder e, por isso, ultrapassa os quadros mentais que determinarão, mais tarde, a sua acção, possuindo um discurso mais universal<sup>310</sup>—, verificando-se, concomitantemente, um discurso que nega esta metáfora, sobretudo na sociedade inglesa, onde, como já notámos, desde muito cedo se contestou

---

<sup>309</sup>O. MAYR: *op. cit.*, 209.

<sup>310</sup>J. HABERMAS: *Historia y Crítica de la Opinión Pública* (tr. de *Strukturwandel der Öffentlichkeit*), tr., Barcelona, 1981, 83 ss., mostra como o espaço familiar burguês, estando embora na dependência da esfera do trabalho e do tráfico mercantil, constitui, nos séculos XVII e XVIII, um “lugar de emancipação psicológica coincidente com a emancipação politico-económica”. Assim, a autonomia do homem-burguês no mercado coincide com uma auto-representação do homem na família, que passa, deste modo, a surgir como livremente fundada, dando origem a uma ideia de emancipação que parece ultrapassar todas as determinações, ainda que a família continue a realizar todas as funções reais da família burguesa. A verdade é que as ideias de liberdade e amor nascidas na esfera privada familiar ultrapassam a mera ideologia, sendo “também realidade na sua qualidade de disposição mental com peso objectivo na configuração da própria instituição”, passando à categoria de conceito redentor, que aponta para um “mais além”, que transcende a imanência, passando a ser um “momento de verdade”, um momento de *Humanität* sem mais.

---



---

a metáfora do relógio<sup>311</sup>. “Produto germânico”, o relógio sempre foi olhado com desconfiança, tal como os mecanismos em geral, onde *engine* tinha a conotação de fraude, maquinação, e *mechanical* contrastava com *liberal*, e onde o estabelecimento da equivalência entre o relógio e o mundo, e entre o relojoeiro e Deus, passava por ser um atentado à onipotência divina. Em 1708, Samuel Clarke insurge-se contra o elogio da metáfora do relógio, dizendo que se a alma humana funcionasse de acordo com simples leis mecânicas, todos os pensamentos seriam rigidamente determinados por causas externas, sendo completamente inexistente a autodeterminação —ora, “não é necessária qualquer ulterior consideração para mostrar que fins e propósitos da religião possam servir meros relógios”<sup>312</sup>. Segundo Mayr encontramos-nos perante uma outra concepção da ordem, a da balança, profundamente ligada à dinâmica social e económica da Inglaterra do século XVII. Não cabe na economia deste trabalho debater as condições socio-históricas que subjazem a esta situação, importando, tão-somente, sublinhar<sup>313</sup>: (i) a relativa auto-organização da sociedade civil inglesa, com raízes históricas profundas, que remontam mesmo aos costumes saxões pré-normandos; (ii) a gradual constituição de um parlamento enquanto forma de garantir a coordenação entre os diversos estratos sociais, contrariando sempre o aparecimento de executivos excessivamente fortes ou únicos; (iii) isolamento geográfico, delimitando por natureza as fronteiras, tornando desnecessárias reformas administrativas levadas a cabo pelo centro político; (iv) relativa coesão social assegurada por mecanismos de representação; (v) prevalência de um *common law* por natureza “descodificado”; (vi) substituição do

---

<sup>311</sup>Segundo MAYR: *op. cit.*, 215, a primeira manifestação surge já no séc. XIV com o bardo galês Dafydd ap Gwilym.

<sup>312</sup>*Apud* MAYR: *ibid.*, 218.

<sup>313</sup>Cf. Bertrand BADIE & P. BIRNBAUM: *Sociologie de l'État*, nouv. éd., Paris, 1982, 196 ss.

---

domínio estatal pelo de um *establishment* que agrupa, de maneira continuada, aristocracia e burguesia; (vii) desenvolvimento muito rápido dos mecanismos económicos e sociais de mercado, contrariando um intervencionismo estatal —que, todavia, existiu— tão forte como nas sociedades europeias continentais mais desenvolvidas, excepto no que respeita à conquista de mercados externos; (viii) existência de uma burocracia demasiado débil —e estatutariamente “neutra”— para pesar significativamente na direcção da sociedade civil. Estes hábitos de descentralização, bem como a instituição de uma sociedade fortemente competitiva, foram igualmente acompanhados pelo estabelecimento de uma esfera pública suficientemente livre para ter uma imagem do mundo incompatível com aquela que subjazia ao repetido uso da metáfora do relógio. É significativo, diz Habermas<sup>314</sup>, que nos anos 1694-95 se tenham verificado em Inglaterra três acontecimentos tão importantes como a fundação do Banco de Inglaterra, a abolição da censura prévia —embora a liberdade de imprensa continuasse a sofrer bastantes limitações— e a formação do primeiro gabinete de Governo, homogéneo e de *whigs*. É neste momento, acrescenta, que se começa a fazer do espírito partidário um *public spirit*, onde se connexionam política e literatura. Resultante desta trama de vida política, agitação popular (proveniente de uma intensa vida nos cafés, que obrigaram os governos, desde finais do século XVII, a proclamações públicas destinadas a contrariar as notícias veiculadas nestes estabelecimentos), imprensa de opinião, literatura política satírica (como o *Gulliver* de Jonathan Swift), é o aparecimento de uma esfera pública irresistível, ao ponto de o Parlamento acabar por ceder na sua velha prerrogativa de poder proibir a divulgação do conteúdo dos debates parlamentares<sup>315</sup>. De

---

<sup>314</sup>Cf. H. HABERMAS: *História y Crítica...*, cit., 94 ss.

<sup>315</sup>Conta HABERMAS: *ibid.*, 98, que tal aconteceu, não por dessuetude das normas, mas porque, a partir de um dado momento, a pena de *breach of privilege* imposta aos jornalistas

---

---

qualquer modo, isso não retira que a necessidade da ordem básica a que se refere a metáfora do relógio. Com efeito, a igualdade liberal emergente, ao estabelecer o interesse geral como força motriz, em vez de uma lei transcendental que estabelece a autoridade, nem por isso deixa de estabelecer a necessidade de reconhecimento entre iguais, logo, o conflito. Desaparecido o sagrado, aumenta a competição, seja na versão de uma luta de morte, seja na de uma autoridade baseada na vontade da maioria. Aumentando a competição, uma coisa é certa: torna-se impossível (r)estabelecer os vínculos comunitários. Deste modo, pode dizer-se que coexistem, na sociedade liberal, uma necessária ausência de harmonia e uma assepsia ideológica que dissimula a primeira.

E isso explica o contínuo movimento de uma racionalidade durante muito tempo otimista —convencida de que o investimento tecnológico, tendo como finalidade primeira o domínio e a exploração da natureza, correspondia ao cumprimento da razão— rumo a uma noção “científica” de progresso, suficientemente abrangente ao ponto de compreender a totalidade física e psíquica do homem, que, na verdade, mais não é do que a opção por uma *wertrationalität* que institui um universo fragmentário, embora cada vez mais “rápido” e predador, perfeitamente compatível com o produtivismo, e que deixa cair no limbo da memória a ideia de precariedade da existência, tendo por consequência a ausência de fundamento substantivo para uma ideia de fundação das ideias democráticas que se encontram na origem das instituições. Os indivíduos surgem como perdidos e reencontrados na medida da qualidade de funcionamento da máquina jurídico-política e político-económica, regredindo a sua percepção das normas morais por causa da complementaridade que passa a estabelecer-se entre a concepção “objectiva” da tecno-ciência e a

---

não era, pura e simplesmente, cumprida, tendo acabado o *speaker* da Câmara dos Comuns por, em 1803, reservar lugares para a imprensa.

---

subjectividade puramente privada garantida pelo Estado que começou por ser *gendarme*, anulando, portanto, a dimensão valorativa do espaço público. Esta subjectividade encontra-se, hoje, dominada pela crítica total da razão levada a cabo pelo chamado “pós-modernismo”<sup>316</sup>, e é em grande medida responsável pela despromoção do problema da justificação das instituições político-jurídicas a questão “metafísica” forte, logo, a excluir. A partir daqui, ficam completamente imperceptíveis as razões por que as teses rortyanas em favor da social-democracia devem ser escutadas, visto que não chega nem basta invocar um princípio de tolerância simplesmente negativo, repousando numa “ironia” desencantada, para dispensar a necessidade de legitimação do poder na sociedade liberal.

O que Polanyi demonstra é que quando se instala e domina a ideia (aliás mítica) de uma sociedade auto-regulável —onde contrato passa a ser igual a liberdade—, vencendo e ultrapassando em Inglaterra a repressiva *Speenhamland Law* (1795-1834), o seu efeito de dissolução sobre todas as estruturas sociais e culturais é tal que começam desde logo a verificar-se variadíssimas intervenções e outras medidas correctivas do Estado<sup>317</sup>. A economia de mercado estabeleceu-se, sem dúvida, mas a par de

---

<sup>316</sup>Encontramos um bom resumo das implicações políticas desta crítica em G. VATTIMO: *Hermenéutica, Democracia y Participación*, in AA.VV.: *Filosofía, Política, Religión. Más allá del “Pensamiento Débil”*, Oviedo, 1996, 47 ss.

<sup>317</sup>POLANYI: *op. cit.*, 150 s., apresenta um conjunto muito interessante e instrutivo de exemplos, de que respigamos alguns: em 1860, concedeu-se permissão para que os analistas de alimentos e bebidas fossem pagos pelos impostos locais; um decreto estabeleceu inspecção das obras de gás; um anexo ao *Mines Act* passou a penalizar quem empregasse rapazes com idade inferior a 12 anos que não frequentassem a escola e não soubessem ler nem escrever; em 1861 foi permitido aos guardiães da *Poor Law* tornar a vacinação obrigatória; após 1863 foi legislada a nomeação de inspectores para as condições de higiene dos alimentos; o *Chimney-Sweeper’s Act* passou a impedir a possibilidade de crianças limparem aberturas de chaminés muito estreitas; um *Public Libraries Act* concedeu poderes locais “pelos quais uma maioria pode taxar uma minoria pelos seus livros”. Examinando extensamente a problemática do “paradoxal” aparecimento do Estado Providência em pleno séc. XIX, cf. François EWALD: *L’État Providence, cit.*

---

---

um extenso conjunto de princípios que desde logo se impuseram à simplicidade devoradora do *homo oeconomicus*. Há, pois, que efectuar uma distinção entre liberalismo político e liberalismo económico, na medida em que este representa o movimento que, na modernidade, converteu tudo em mercadoria, questionando no seu tempo a própria noção de natureza humana e eliminando, pelo menos tendencialmente, diversas formas de relações sociais não-mercantis, e por isso não é de espantar que o Estado passasse a desempenhar um papel de mediação nas relações de troca. A articulação entre o liberalismo económico e o liberalismo político surge no séc. XIX quando o mercado fragiliza com grande intensidade as instituições e desenraíza os homens do seu contexto. Ao lado da criação e do desenvolvimento de uma sociedade baseada na utilidade e no valor de troca (necessariamente conducente à destruição de indivíduos e grupos sociais), estabelece-se o domínio estatal enquanto instância político-administrativa essencial que contribui para o processo de auto-identificação da sociedade.

\*  
\*\*

Contrariando o “bom senso” de Rorty poderá ainda objectar-se, como o faz Habermas<sup>318</sup>, que, contra os fundamentalismos desconhecedores da falibilidade humana, não constitui resposta pressupor contradições auto-referenciais como se elas não violassem a necessidade de coerência. Esta fraqueza das respostas de “confronto imediato” à “experiência inevitável da modernidade”<sup>319</sup> —e que são respostas oscilantes entre o historicismo puro e o transcendentalismo puro— esquece, continua Habermas, que *diferença* não implica, automaticamente, *incompatibilidade*. À medida que os “pólos de crenças” concorrem mais entre si, mais tolerância é necessária. O que sucede, porém, é que a admissão

---

<sup>318</sup>J. HABERMAS: *Questions et Contre-questions*, in *Critique*, n.º 493/494, 1988, 473 ss.

<sup>319</sup>ID.: *ibid.*, 474.

---

da divergência entre as “verdades”, característica da modernidade, é normalmente acompanhada pelo eclipse provisório do problema da validade. Apesar disso, o pluralismo entre as razões contraditórias nem por isso elimina a esperança de soluções no futuro, e, assim, é inevitável a manutenção da distinção entre “pontos de vista válidos e aqueles que são aceites numa determinada sociedade, entre bons argumentos e aqueles que apenas triunfam num dado momento junto de certo auditório”<sup>320</sup>. A questão não é, pois, de acordo com a convicção habermasiana, a de legitimar ideias estabelecidas (ainda que mereçam a nossa concordância), já que há nesta necessidade de validade algo mais do que a negação ou o aplauso face, por exemplo, a questões tão diversas como a formação dos sindicatos, a liberalização dos despedimentos, a expansão da educação, a política de emprego, o terrorismo, a interdição da interrupção voluntária da gravidez ou a universalização do sufrágio. Ficar por aqui possuiria, a um tempo, algo de ingénuo, de perspectiva primária sobre as coisas e de uma encapotada fé na possibilidade de reportar as convicções a uma validade transcendente. Ora, há que admitir todas as consequências do que representa a acção política, *i.e.*, a acção que promove os interesses de uma dada comunidade organizada. E uma das principais consequências é a constatação de que a acção exige uma coerência que não pode deixar de apelar para um critério que permita reconhecer as normas de coexistência entre indivíduos e entre comunidades, o mesmo é dizer: um critério que por definição não se limita ao efémero da pura facticidade, do táctico.

\*

Ficar por aqui representaria, em última análise, aceitar sem mais as razões da razão estratégico-instrumental —a mesma que já nos deu a In-

---

<sup>320</sup>ID.: *ibid.*, 475.

---

---

ternet e Hiroshima, Auschwitz-Gulag e a penicilina— e, assim, partilhar as suas ambiguidades. Há, pois, que reconhecer que, aparentemente, a acção política só surge com sentido a partir do momento em que os argumentos são “leais” a essa necessidade que a razão sente de “extensão”, de generalização de critérios comuns fundados no comum acordo que, naturalmente, se obtém pelo diálogo. Este acordo deriva da experiência, sem dúvida, mas esta mais não faz que cristalizar os princípios fundamentais, e, por isso, os argumentos que repousem unicamente na facticidade precária, recusando o verdadeiro discurso dialógico, são falsos. A acção política permitiria potenciar, pela experiência, os critérios, e estes dariam à facticidade as suas finalidades básicas pela perspectiva do olhar que a observa.

Nestes termos, há na necessidade de validade habermasiana algo de absolutamente incondicional: numa comunidade há capacidade de mútua compreensão, *ergo*, há capacidade para o consenso<sup>321</sup>. Mas, para *um* certo e determinado consenso, ou para o consenso com “C” maiúsculo, um consenso que talvez não seja deste mundo? Porque, como já foi observado<sup>322</sup>, a razão compreensiva de Habermas é, forçosamente, racional, embora tenha de ser, simultaneamente, o “outro da razão”, ou seja, a natureza, o corpo, os sentimentos. E, a partir daqui, não estaremos perante a possibilidade de os participantes no processo de busca de intercompreensão, diálogo e consenso chegarem, no final, não a grandes certezas, mas a maiores perplexidades, não ao Grande Acordo, mas a uma

---

<sup>321</sup>“Qualquer compreensão recíproca produzida na comunicação e reproduzida no mundo da vida quotidiana (*Lebenswelt*) está fundada sobre uma reserva potencial de razões que podem ser contestadas, razões que nos obrigam a tomar uma posição racionalmente motivada quanto à sua aceitação ou rejeição. Isso exige uma outra aproximação, ideias diferentes das que fazem autoridade (...) um momento de *incondicionalidade* é constitutivo das *condições* da acção visando um acordo recíproco” (ID.: *ibid.*, 476).

<sup>322</sup>Seguimos J. MUGUERZA: *Desde la Perplejidad*, México-Madrid-Buenos Aires, 1990, 33 ss.

---

simples “inconclusão”? Não estaremos, então, frente a uma razão habermasiana que, embora com toda a sua modéstia dialógica e democrática, não aspira a ser a Razão, ou, em todo o caso, a ser uma razão excessivamente segura de si mesma? Todavia, poderemos seriamente despojar-nos de qualquer razão sem incorrer nos riscos de substituir a força da razão por aquilo que sempre emerge quando o homem a evacua —a razão da força? Porque, na verdade, este esforço é necessário para impedir a perversão ideológica.

E, aqui, foi já notado<sup>323</sup> existir uma relativa confluência entre os pensamentos de Habermas e Heidegger, embora se deva dizer que o primeiro se diferencia do segundo desde logo quando não aceita uma crítica da racionalidade antropocêntrica desprovida de fundamento normativo. Com efeito, a crítica heideggeriana ao mundo do “se” em *Ser e Tempo* é a crítica ao mundo da inautenticidade, da falta de lucidez, que se manifesta, entre outros sintomas, por uma “pan-curiosidade”, que mais não finge do que uma compreensão universal do *Dasein*<sup>324</sup>, que não compreende a radical finitude deste. O esquecimento do ser implica, pois, incensar a razão, e, como conta Grondin, a crítica heideggeriana possuía, nesta primeira fase, conotações “decisionistas” que, logo a seguir, começariam a atenuar-se, passando o ser a tornar-se, cada vez mais, uma “questão de destino, relevando da história subterrânea do ser”<sup>325</sup>, passando a importar a crítica de uma era onde o ser deixou de ter importância, de uma era onde o importante é, realmente, a afirmação do poder humano sobre o ente na sua totalidade, assumidamente “sujeito” desde Descartes. Uma

---

<sup>323</sup>Cf. Jean GRONDIN: *L'Horizon Herméneutique de la Pensée Contemporaine*, Paris, 1993, 93 ss.

<sup>324</sup>Cf. M. HEIDEGGER: *El Ser y el Tiempo*, *cit.*, § 38, 197.

<sup>325</sup>GRONDIN: *op. cit.*, 98.

---



era caracterizada pela fuga dos deuses<sup>326</sup> (uma *götterlose Zeit*) que, por um movimento da necessidade de *tranquillitas animæ* sentida pelos indivíduos, os substitui por imaginativas “vedetas” divinizantes, por pequenas mitologias, funcionais e técnicas, locais e saborosas como esse mito (pelo menos francês), de que fala Barthes nas suas *Mitologias*, e que é o bife com batatas fritas. Uma era, enfim, que tudo domina e tudo explica, excepto a vontade de dominar<sup>327</sup>. Ora, para Heidegger, e como vimos já, só no âmbito do ser é possível uma “divinização” do mundo, o que não sucede com a racionalidade ocidental, que deixou de ser contemplativa e passou a ser calculadora, erigida em “tribunal” indiscutível que tudo interpreta à luz da vontade de poder, devidamente racionalizada sob forma tecno-científica e industrial.

Nota Grondin que não deve confundir-se a posição de Heidegger com uma qualquer espécie de irracionalismo puro e simples, porquanto o

---

<sup>326</sup>A propósito da questão já velha, mas mediaticamente levantada por Victor Farias em tempos recentes, do nazismo de Heidegger, de que aqui não cuidamos, Zeljko LOPARIC: *Heidegger Réu — um Ensaio sobre a Periculosidade da Filosofia*, Campinas, 1990, 65 ss., fala de um aspecto “bastante verosímil” da filosofia de Heidegger “cuja periculosidade mereceria ser examinada: o retorno ao paganismo amoral”, para, depois, em nota, dizer que, embora o contributo da filosofia grega para a ética seja notável, a verdade é que o paganismo foi fortemente criticado por imoral, em grande parte por causa da sua origem dionisíaca. E acrescenta que uma das principais testemunhas da derrocada pagã foi o imperador Juliano, que notou o avanço do cristianismo (na altura apelidado de ateu) por causa da sua preocupação humana com os estrangeiros, os mortos e a seriedade da vida. Segundo o imperador, o paganismo deveria lançar-se na luta pela justiça e na prática da filantropia, preconizando um ensino que mostrasse não serem os deuses inimigos, invejosos ou ciumentos. Conclui Loparic: “Esses projectos chegaram atrasados. O cristianismo já se tinha tornado religião do Estado, com o monopólio nas questões da filantropia, tendo força para destruir as práticas pagãs concorrentes. O que fez, a ferro e fogo” (67). Como o próprio Loparic reconhece, chegaram atrasados e eram impossíveis, pela lógica interna do paganismo, na medida em que pedir um paganismo que retirasse a sua força do sentimento de culpa seria tão difícil como pedir um cristianismo ou judaísmo dionisíacos. Sobre esta questão cf. tb. M. B. PEREIRA: *Fenomenologia e Transcendência*, *cit.*, 51 ss.

<sup>327</sup>GRONDIN: *ibid.*, 99.

esquecimento do ser não deixa de ser sentido, e com angústia, o que significa, por isso, ser igualmente um primeiro indício da salvação. É claro que o filósofo não acredita nas virtudes “recuperadoras” do humanismo cristão, talvez excessivamente latino<sup>328</sup>, crendo, antes, na possibilidade de um acesso originário pela *praxis*, pela aproximação, pela capacidade de “andar em torno”<sup>329</sup> que possui o *Dasein*, e não por uma qualquer forma de determinação da espacialidade em termos de indicação do “lugar em que é ‘ante os olhos’ uma coisa corpórea”<sup>330</sup>. Trata-se, pois, segundo Loparic, de um modo de ser possível “graças à *lux do cuidado* (*Sorge*) e, em mais alta instância, do êxtase do Estar-aí no tempo originário. (...) *Iluminado* no seu estar-aí porque *extático*, o homem pode *ver* o sentido das coisas, o ser das coisas, *sem precisar* da sensibilidade empírica nem da intuição insensível do intelecto”. Loparic remonta esta sua análise à de um outro pensador, Hans Jonas<sup>331</sup>, que já tinha sustentado a mesma tese, dizendo que viver na companhia do niilismo anunciado por Nietzsche era, hoje, não apenas uma realidade, mas ainda “viver em crise”. De acordo com Jonas, é possível sustentar-se uma leitura “gnóstica” de grande parte do pensamento moderno, incluindo claramente o modo como Pascal vê a solidão do homem, partindo-se da ideia de que este, porque superior ao resto da natureza pelo intelecto, está radical e abis-

---

<sup>328</sup>O próprio Victor Fariás conta, em *Heidegger e o Nazismo*, uma conversa que teve com o filósofo onde este manifestou dúvidas sobre a capacidade de as línguas latinas apreenderem o verdadeiro sentido do ser.

<sup>329</sup>HEIDEGGER: *El Ser y el Tiempo*, cit., § 23, 120.

<sup>330</sup>ID.: *ibid.*, 123.

<sup>331</sup>Cf. H. JONAS: *La Religion Gnostique — le Message du Dieu Étranger et les Débuts du Christianisme*, tr., Paris, 1978, 417 ss. Henri-Charles PUECH: *En quête de la Gnose*, I, Paris, 1978, esp. 262 s., estabelece semelhanças entre o pensamento gnóstico e Nietzsche. Finalmente, é clássica, na filosofia política, a tese, mais radical e global, segundo a qual a modernidade é tendencialmente gnóstica, de Eric VOEGELIN: *A Nova Ciência da Política*, tr., 2.<sup>a</sup> ed., Brasília, 1982, *passim* (mas vd., por exemplo, 97-99).

---

salmente afastado do resto da natureza. Assim, é estranho à “comunidade do ser”. Diz o Autor: “Tal é a condição humana. Ele já não é, o *cosmos*, nem o seu *logos* imanente, com o qual o meu *logos* poderia sentir uma afinidade; ele já não é a ordem do todo, no seio da qual o homem tem o seu lugar”<sup>332</sup>, tudo surgindo como um acidente, contingência que priva o sistema de sentido. A própria natureza surge como “indiferente”, ficando o eu abandonado. Num mundo cuja ordem não revela as finalidades do seu criador, num mundo quantitativo, onde Deus é um *agnôstos théos*, resta apenas o poder, o poder de um deus desconhecido e um homem que apenas se pode manifestar reflectindo precisamente isso, só enquanto vontade de querer, sendo completamente abolida a ideia de um “cosmos fraternal”. É, pois, um “niilismo cósmico” que constitui, segundo Jonas, a “condição na qual poderiam desenhar-se certos traços do existencialismo moderno”<sup>333</sup>, e é o gnosticismo —ou pelo menos algumas das suas variantes— o único movimento que, na sua opinião, tomou consciência de tal condição, e isso porque o momento histórico no qual surgiu e se desenvolveu, o mundo greco-romano dos primeiros séculos da era cristã, representa igualmente tempos de crise, nos quais os homens sentem um radical dualismo entre o homem e o mundo, com um Deus totalmente Outro e Desconhecido, ao qual os homens não sentem dever qualquer espécie de obediência, pois o mundo por Ele criado, esse mundo que encerra o homem, não oferece, contudo, “as estrelas que poderiam guiar o seu trajecto”<sup>334</sup>.

Como não considerar tal mundo negativo? Como não perceber as leis do universo sob a forma de domínio e como “destino”? E, simultaneamente, como não exprimir terror e revolta contra esta ordem, este

---

<sup>332</sup>H. JONAS: *op. cit.*, 420-421.

<sup>333</sup>ID.: *ibid.*, 423.

<sup>334</sup>ID.: *ibid.*, 426.

---

“sistema”, aparentemente despido de razão com a qual se possa comunicar? Embora a *gnôsis* seja um meio de o humano compreender —e, compreendendo-a, parcialmente se libertar— a servidão, o facto é que permanece estrangeiro no mundo, e, por isso, os gnósticos advogaram sempre o caminho até ao abismo: é necessário que o homem rume até ao fim, aprofundando o negativo, vencendo o poder com o poder “material”, técnico.

Ora, é neste ponto que Jonas estabelece as diferenças e as semelhanças com o pensamento contemporâneo na sua versão “nihilista”: o repúdio gnóstico da ideia de um cosmos ordenado, de que o homem seria parte, corresponderia à necessidade histórica de um homem-átomo, de um homem que se sente simples partícula de um universo não ordenado “organicamente” (como o era a Cidade antiga), um homem que quer “existir autenticamente”, como no-lo diz Jonas, o mesmo é dizer: existir sem entraves normativos. Daí o cortejo de homens e seitas em busca da “experiência absoluta”<sup>335</sup> que, em virtude da alienação cósmica do homem, da sua condição de “verme melhorado”, se lhes impõe como única saída possível: bastará, por exemplo, ler o testemunho directo de Santo Epifânio, após 335 da nossa era, para perceber que nos encontramos perante seitas compostas por indivíduos cujo comportamento caberá eventualmente no adjectivo “decadente”, mas que corresponde, antes de mais, a uma forma de ver nos sistemas, nas instituições, nas normas, uma gigantesca máquina alienante que tem de ser posta em dúvida, se não mesmo confrontada com a total insubmissão. Trata-se de homens e mulheres que pretendem esgotar o mal praticando-o até ao fim; que vêem nisso manifestação de lucidez; que encaram uma “contra-vida” como forma de exhibir a sua intransigência. Como diz Lacarrière<sup>336</sup>, os

---

<sup>335</sup>Cf., a este respeito, H. LEISEGANG: *La Gnose* (1951), tr., Paris, 1971.

<sup>336</sup>J. LACARRIÈRE: *Les Gnostiques*, Paris, 1973, 85.

---

---

gnósticos, “querendo quebrar as instituições existentes sem nada propor para além de uma explosão de desejo extremo”, não quiseram inventar as leis que até uma “anti-sociedade” terá de possuir para sobreviver. Votados ao efémero, os grupúsculos gnósticos seriam um formigueiro, em permanente extinção e renascimento, de experiências intensas, inspirada mensagem e morte antecipada. Todavia, como alerta Lacarrière, um dos traços estranhos e curiosos desta história é ela refazer-se “sem cessar, como uma cadeia invisível, onde, para que um elo nasça, é preciso que um outro morra”. Pode dizer-se que, para o gnosticismo —nomeadamente na sua versão sírio-egípcia, e admitindo as diferenças por entre as suas diversas variantes—, o mundo sofre uma abissal inferioridade, produto que é de “anjos inferiores” que desviaram as intenções do verdadeiro Deus. O obscurecimento da Luz ficou a dever-se, portanto, a um acto criador originário de um “Pai desconhecido” que, segundo Ireneu, “fez os anjos, arcanjos, poderes e dominações. No entanto, o mundo, e tudo o que ele contém, foi feito por sete anjos (...) e o homem, ele também, é obra dos anjos”<sup>337</sup>. E, pelo menos segundo algumas das seitas gnósticas, esta genealogia descendente, este desvio, teve por principal consequência a sujeição do homem (desviando-o do desejo puro), quer à sociedade existente, quer a uma fragmentação do Todo, particularizando a Lei em leis. Daí a indistinção entre o bem e o mal, a necessidade de violação das leis deste mundo inferior, a necessidade da desobediência. Por isso, sucede mesmo que em algumas variantes surgem pretensões de Justiça com uma incidência sócio-política extraordinariamente forte, como, por exemplo, no jovem Epifânio carpocrata que, num tratado *Sobre a Justiça*, de que existe um longo fragmento<sup>338</sup>, reivindica a abolição da propriedade, sustentando consistir a Justiça numa “comunidade de igualdade”, porquanto

---

<sup>337</sup>Apud H. JONAS: *op. cit.*, 177.

<sup>338</sup>De que encontramos significativo extracto em LEISEGANG: *op. cit.*, 182 s.

---

um mesmo céu, um mesmo sol, uma mesma noite, cobrem todos, sem que importe “rico, mendigo ou soberano, louco ou sábio, mulher ou homem, homem livre ou escravo”, pois Deus sobre todos, sem distinção, incluindo os animais (que partilham a justiça em comum), espalhou a luz. Em contrapartida, as leis particulares “fragmentam e destroem a comunhão com a lei divina”. Como assinala Lacarrière, o que mais impressiona neste pensamento não é, evidentemente, o seu rousseuismo *avant la lettre*, mas, antes, a prática social e política desta sua “ingenuidade”, prática essa que, pelos seus acentos fortemente atentatórios da propriedade e da moral sexual então dominantes, causou horror na sociedade do tempo. Eis-nos, portanto, perante uma “ascese homeopática”, que combate o mal com o mal, que se agrava mesmo com a possibilidade da metempsicose, caso a alma não tenha enfrentado todos os interditos, e tenha ficado em dívida relativamente aos “senhores do cosmos” e ao mal. Ascese, sem dúvida, e ascese trágica, já que tem uma imagem de maldade do mundo, embora não especificamente do humano, e, por isso, fatora de uma prática social necessariamente negativa, passando não apenas pela contestação das normas jurídico-políticas vigentes, mas também por uma contestação de ordem existencial muito radical e violenta; sabe-se, por testemunhos vários (entre os quais os de Santo Ireneu, ou de Eusébio de Cesareia<sup>339</sup>, por exemplo), que algumas seitas gnósticas praticavam a sua visão do mundo de modo muito severo, combinando formas de “despromoção” da vida humana —tais como o uso de drogas, a orgia, o aborto, o incesto, mesmo o infanticídio<sup>340</sup>—

---

<sup>339</sup>Cf. LACARRIÈRE: *op. cit.*, 91-93.

<sup>340</sup>Cf. LEISEGANG: *op. cit.*, 184 ss. LACARRIÈRE: *ibid.*, afirma que a tendência para algumas seitas gnósticas deformarem os textos evangélicos, pretendendo ensiná-los, deveria conhecer alguns limites nestes casos, pois “não se podia fazer dizer Jesus: ‘deixai vir a mim as crianças para assassiná-las’”. De qualquer modo, não deve exagerar-se a prática social de uma visão do mundo negativa, pois há sempre uma refração entre as concepções do

---

---

com o propósito claro de uma “insurreição carnal e social”, para usar uma expressão de Lacarrière.

Este acosmismo tinha, por conseguinte, de “negar”, tal como tem de fazê-lo o niilismo contemporâneo. Afirma Hans Jonas que à nietzscheana frase “Deus morreu” poderia opor-se algo no gênero na boca de um gnóstico: “O Deus do cosmos morreu”, ou seja, deixou de brilhar o bastante para conduzir as nossas vidas. Por isso, é verosímil sustentar que se trata, em ambos os casos, de uma constatação semelhante: a transcendência não tem qualquer relação normativa com o mundo, sendo, assim, ineficaz. No que respeita à autenticidade do eu, igualmente compara Jonas o gnosticismo aos diversos pensamentos “existenciais” contemporâneos. O eu autêntico gnóstico é o da liberdade do espírito (*pneuma*), e não somente psíquica, porquanto a alma faz parte da ordem da natureza dominada pelo demiurgo, e o espírito é inapreensível e, desse modo, uma raiz de liberdade —tal como Heidegger a entende ao criticar a noção metafísica de homem, que o pensa a partir da *animalitas* e não rumo à *humanitas*: “A Metafísica fecha-se à simples noção essencial de que o homem somente desdobra o seu ser na sua essência, enquanto recebe o apelo do ser. Somente na intimidade deste apelo, já ‘tem’ ele encontrado sempre aquilo em que mora a sua essência. Somente deste morar ‘possui’ ele ‘linguagem’ como a habitação que preserva o ex-stático para a sua essência. O estar postado na clareira do ser é o que eu chamo a *ex-sistência* do homem. Este modo de ser só é próprio do homem. A *ex-sistência* assim entendida não é apenas o fundamento da possibilidade da razão, *ratio*, mas a *ex-sistência* é aquilo em que a essência do homem conserva a origem da sua determinação”<sup>341</sup>. Diz Jonas que “nesta concep-

---

mundo e a realidade social, sendo difícil de acreditar que existissem práticas maciças deste tipo.

<sup>341</sup>M. HEIDEGGER: *Carta sobre o Humanismo*, cit., 55; e H. JONAS: *op. cit.*, 433-434.

---

ção de uma existência trans-essencial, que se 'projecta ela mesma' livremente, vejo algo comparável ao conceito gnóstico de negatividade transpsíquica do *pneuma*. Aquilo que não tem natureza, não tem norma"<sup>342</sup>. Ao "homem psíquico", que tem de obedecer ao mundo, opõe-se de algum modo o *pneumatikos*, "o homem 'espiritual', que não releva de nenhum plano objectivo, está acima da lei, para além do bem e do mal"<sup>343</sup>, porque, pela gnose, é a sua própria lei, só por ela podendo perceber de onde vem, para onde vai, onde foi "abandonado", tal como a vida o foi no mundo, a luz nas trevas, a alma no corpo. Ao "*datum* imutável" que é o "estar-aí", a autenticidade da existência apenas pode opor a decisão de encarar a morte, já que se perdeu por completo a eternidade. É claro que para o gnosticismo a natureza é o anti-divino, mas por isso mesmo ele pode apelar para uma transcendência negativa. Para o niilismo, a natureza nem sequer esse poder representa, está reduzida ao estatuto de mero objecto indiferente. Loparic e Ernildo Stein<sup>344</sup> contam que o próprio Heidegger reconhece ter encontrado o tema do "cuidado" (*Sorge*), situado no coração de *Ser e Tempo* (§ 41), numa fábula de Higino<sup>345</sup>, de resto já

---

<sup>342</sup>H. JONAS: *ibid.*

<sup>343</sup>ID.: *ibid.*

<sup>344</sup>Cf. LOPARIC: *op. cit.*, 182 e E. STEIN: *Seis Estudos sobre "Ser e Tempo"*, Petrópolis, 1988, 87 ss.

<sup>345</sup>Segundo o prof. STEIN: *ibid.*, a fábula é assim traduzida: "Quando um dia o Cuidado atravessou um rio, viu ele terra em forma de barro: mediatando, tomou uma parte dela e começou a dar-lhe forma. Enquanto medita sobre o que havia criado, aproxima-se Júpiter. O Cuidado pede-lhe que dê espírito a esta figura esculpida com barro. Isto Júpiter lhe concede com prazer. Quando, no entanto, o Cuidado quis dar seu nome a sua figura, Júpiter o proibiu e exigiu que lhe fosse dado o seu nome. Enquanto o Cuidado e Júpiter discutiam sobre os nomes, levantou-se também a Terra e desejou que à figura fosse dado o seu nome, já que ela tinha-lhe oferecido uma parte do seu corpo. Os conflitantes tomaram Saturno para juiz. Saturno pronunciou-lhes a seguinte sentença, aparentemente justa: Tu, Júpiter, porque deste o espírito, receberás na sua morte o espírito; tu, Terra, porque lhe presenteaste o corpo, receberás o corpo. Mas porque o Cuidado por primeiro formou esta criatura, irá o Cui-

---



---

utilizada por Herder e Goethe. Segundo Stein, “é a partir da definição do homem como cuidado que Heidegger nos provoca a recolocar a questão das ciências humanas num contexto vinculado a uma espécie de *cogito práctico*”, determinando-se a partir do cuidado, que descreve o homem “colocado diante do seu facto de estar-no-mundo, como ser-jogado e como ser-para-a-morte”, e, portanto, não como *animal rationale*, mas, antes, como um ser “tanato-lógico”<sup>346</sup>. Segundo Hans Blumenberg<sup>347</sup>, a fábula está incompleta no seu desenvolvimento, porquanto nela não se explica “como se chega a esta figura e exactamente a esta figura”, além de não se perceber porque tem de atravessar o Cuidado o rio para encontrar o barro, concluindo que se trata de um mito gnóstico, e “exactamente o que, na maioria dos mitos gnósticos, representa o facto central, está extirpado da fábula: o Cuidado atravessa o rio para nele poder espelhar-se”. Ernildo Stein vai mais longe e afirma que, ao contrário do Demiurgo —que olha para as suas ideias para fazer o mundo—, da *Sophia* —que se olha si mesma para fazer emergir o processo da multiplicidade—, o Cuidado projecta, ao atravessar o rio, a sua imagem no fundo, não surgindo na fábula a fazê-lo, pois a sua face é atormentada e, portanto, não é a vaidade que leva à criação da figura de barro, mas porque dela necessitava. Por isso, formou-a segundo a sua imagem e semelhança. Ou seja: o homem está em permanente fuga de si mesmo e é dominado pela tendência para o encobrimento. O seu saber “não é um saber teórico: é a própria condição de estar no mundo que lhe dá a experiência da sua condição. (...) Projecto já projectado e projectado como ser-para-a-morte”<sup>348</sup>. Este homem não pode, por tudo quanto já se disse, estabelecer

---

dado possuí-la enquanto ela viver. Como, porém, há discordância sobre o nome, irá chamar-se *homo* já que é feita de *humus*”.

<sup>346</sup>ID.: *ibid.*, 90.

<sup>347</sup>*Apud* STEIN: *ibid.*, 98.

<sup>348</sup>ID.: *ibid.*, 99.

---

identidade entre ser e dever-ser porque a cisão originária entre os lados diurno e nocturno não é superável, e, por conseguinte, a única saída, para além da provisória queda no quotidiano, é a antecipação da morte como “resolução-decisão”<sup>349</sup>, única e irrepetível. Nestes termos, pode concluir-se que, na verdade, o homem “autêntico” não pode, nesta visão das coisas, agir com ponderação de valores éticos, pois o sentido temporal deste ser-para-a-morte “constitui o *tempo originário* da *compreensão* do ser de todo o ente”<sup>350</sup>, um “ir-a-si-mesmo”, um “futuro originário”. Tem razão Loparic quando sustenta que o “homem resoluto nunca fala da sua culpa”, na medida em que a “responsabilidade está inteiramente na resolução solitária do Estar-aí, na decisão”<sup>351</sup>, que, um tanto paradoxalmente, depende sempre em parte das escolhas feitas pelos outros, e, por isso, é fatora e dependente de um destino.

Ora, é evidente que não pode haver, com estes pressupostos, máximas universalizáveis, à Kant —já que estas serão sempre temporalmente intra-mundanas—, antes sendo, tão-somente, possíveis posturas trágicas. Todavia, o facto é que pode levantar-se, com fundamento, a questão de saber se chega a “autenticidade” do *Dasein* para evitar um tão grande auto-devotamento do eu que este, libertando-se do mundo, prescindia de representar a humanidade para passar a representar-se a si mesmo, *i.e.*, a representar o “abandono” (*Geworfenheit*)<sup>352</sup>.

---

<sup>349</sup>Cf. LOPARIC: *op. cit.*, 184.

<sup>350</sup>ID.: *ibid.*, 185.

<sup>351</sup>ID.: *ibid.*, 187.

<sup>352</sup>Num exame exaustivo ao pensamento existencial de W. Maihoffer (e, antes, ao de Heidegger), A. CASTANHEIRA NEVES: *Questão-de-Facto—Questão de Direito...*, *cit.*, 748 ss. e 785 ss., debate a questão de a manifestação do “ser autêntico e próprio do ser-homem” não se poder exprimir apenas “na irredutível subjectividade”, implicando igualmente uma dimensão de “ser-com-os-outros” que, na sua manifestação existencial, não deixaria de traduzir “a participação em certas estruturas institucionais, em dadas estruturas socialmente concretas e objectivas, expressões mesmas dessa coexistência”, porquanto ao *Selbstsein* individual e único

bilitaria aquele. Ora, como pergunta o A., “ao superar-se o *Selbstsein* na ‘ordem’ não se anula também a sua autonomia própria, a favor de uma objectividade (e heteronomia) puramente social, e ao afirmar-se essa sua autonomia, numa distinção irreduzível com o *Alssein*, não se exclui a possibilidade de uma unidade existencial entre ambos?” (786). E se o *Alssein* tiver de possuir, como em princípio, deveria então ter, uma “validade ontológico-existencial autêntica”, não deveria ser afirmada incondicionalmente, sem que o *Selbstsein* se pudesse opor? Só que, continua CASTANHEIRA NEVES: *ibid.*, 789, a autenticidade do *Alssein* é sempre contingente, pois inevitavelmente sustentada “em outro”, e, por isso, está sempre dependente em última instância da “decisão existencial” do *Selbstsein*, não passando a autenticidade do *Alssein* de uma autenticidade indirecta. Maihoffer opta pela ordem inversa (o *Selbstsein* no *Alssein*), aspirando a uma “síntese entre Kant (a tese: ‘sê de um modo geral’) e Nietzsche (a antítese: ‘sê tu próprio’)”, pretendendo “exprimir que o sentido da existência humana não encontra a sua autenticidade numa liberdade que se limite a afirmar uma independência e oposição em face do mundo, mas numa liberdade que se realize na concordância com o mundo, na concordância com a contextura própria das ‘coisas’ que constituem o mundo em que se existe” (ID.: *ibid.*, 791). Mas nem assim Maihoffer escapa à objecção de, impondo o *Alssein* ao *Selbstsein* como “objectividade”, dividindo a Existência em “dois modos de ser (...) igualmente originários e autênticos”, esta é chamada “a servir, assim, dois senhores — e afinal os mesmos entre os quais sempre tinha hesitado todo o pensamento ocidental: o da subjectividade — “aquela ‘subjectividade’ que se afirmara sobretudo a partir de Descartes e que encontrara a sua fundamentação radical em Kant— e o da objectividade —aquela objectividade a que ia referida toda a metafísica tradicional, e que aqui, no pensamento existencial de Maihoffer, igualmente se afirmava ‘eterna’, inclusivamente expressão de uma ‘harmonia pré-estabelecida” — “na terminologia de Gabriel Marcel diríamos que aquele antagonismo pô-nos-ia perante um ‘mistério’, mas deixava de ser ‘problema”” (ID.: *ibid.*, 794-795). Mas nem assim, pois, como continua CASTANHEIRA NEVES, não só tal subjectividade já não é a subjectividade existencial, mas também a objectividade de que fala Maihoffer se encontram a jusante do originário *Dasein*. Não pode, assim, segundo CASTANHEIRA NEVES, deixar de existir um “dualismo problemático”, que traduz “a comum oposição do eu (pessoal) e o mundo (exterior, social)”. Quando Maihoffer pretende estabelecer uma “dialéctica entre a natureza das coisas e a determinação do homem”, ou seja, entre a ordem histórico-social e a “afirmação histórica da autonomia do homem”, com prevalência absoluta para a determinação do homem, continua a não poder solucionar o problema, pois o *Alssein* deixa de possuir autenticidade autónoma, “para persistir apenas como a situação socialmente concreta em que o homem se encontra” (ID.: *ibid.*, 801), ainda que sempre em interacção com o *Selbstsein*. Ora, assim sendo, poderá então dizer-se que as formas sociais-históricas não são autênticas, nem se sabe, no fundo, como poderão ser legitimadas, na medida em que não passam de “concretizações da mundaneidade”. Ou antes: sabe-se, porque tais objectivações são “sempre o resultado do gestar-se existencial (...) que encontram o seu fundamento, ou apenas podem ser compreendidas, pelo ‘poder-ser’ ontologicamente próprio da Existência” (ID.: *ibid.*, 808). Em síntese, pode dizer-se que correr o risco de não distinguir ontologicamente

Compreende-se, assim, que, como no-lo diz Grondin, o erro maior de Heidegger seja o de pôr num mesmo saco metafísica e razão, quando deveria limitar-se à razão calculadora e instrumental<sup>353</sup>. Também Loparic defende que deveria, nomeadamente, evitar reduzir a razão prática à razão técnica, precisamente porque aquela pode enfrentar a violência na medida em que, para ela, “o Bem está além do Ser”. A busca de uma “inocência” absoluta para o pensamento não pode deixar de esquecer a necessidade de o humano regular o humano. Daí a crítica de Hannah Arendt, quando afirma que, “acessível aos contrários, a vontade pode, além do mais, colocar-se em suspenso e, embora este estado deva ser necessariamente o resultado de uma outra volição —em contradição com a Vontade-de-não-querer de Nietzsche e Heidegger (...)—, este segundo acto de volição, no qual se escolhe directamente a indiferença, é um importante testemunho da liberdade humana, da aptidão que tem o espírito para escapar a qualquer determinação coerciva vinda do exterior”<sup>354</sup>.

---

ser e dever-ser impede se veja o ser-homem e, em consequência, a possibilidade de perceber as formas mediante as quais “se manifesta o modo-de-ser *em acto* que é o próprio ser do homem. ‘Acto’ que não traduz decerto uma estrutura psicológica ou de qualquer outra natureza objectiva, pela qual o ser humano se volvesse de novo em objecto para um sujeito que não seria já ele próprio, (...) e sim estrutura intencional, que não é objecto, mas tem objectos, e em que o ‘perguntar’ e o ‘exigir’ são só, enquanto tais, perguntando e exigindo” (ID.: *ibid.*, 841). Aqui, voltamos à crítica de que partimos e, julgando não forçar o pensamento do nosso Mestre, seríamos tentados a pensar que podemos concluir dizendo que o auto-devotamento do eu, mesmo que “autêntico”, e necessariamente trágico, não pode pensar o verdadeiro trágico da nossa era, o trágico de Auschwitz, do Cambodja ou de Timor, já que ninguém consegue, com o seu *Dasein* decidido, compreender sequer a mais pura e brutal razão instrumental, mesmo que pretenda restaurar as grandezas dos tempos heróicos em que os deuses “falavam”.

<sup>353</sup>Cf. GRONDIN: *op. cit.*, 102.

<sup>354</sup>H. ARENDT: *La Vie de l'Esprit: 2—le Vouloir*, tr., Paris, 1983, 153. Arendt cita um curioso argumento de Duns Scot no sentido da contingência e da liberdade do agir humano: “que se torture aqueles que negam a contingência até que admitam que seria possível não se ser torturado” (157).

---

---

Sem essa vontade, não haveria futuro, e o risco do pensamento heideggeriano é exactamente o de pretender fazer coincidir passado e futuro em nome de um regresso gnóstico às “origens”, admitindo, como nota Arendt, que toda uma época possa preocupar-se mais com o destino do que “perder-se nas particularidades errantes dos assuntos humanos de todos os dias”<sup>355</sup>.

É verdade, evidentemente, que o pensamento moderno acabou por pretender capturar o futuro, traindo sistematicamente o finito, seja em nome do valor do sofrimento, seja em nome de uma totalidade que promete um Final Feliz, e tudo isso por querer acabar com as incertezas que ele mesmo gerou. Com efeito, a experiência moderna parte da vontade dos indivíduos enquanto fatores da mudança no seu próprio futuro<sup>356</sup>. O declínio da tradição, o individualismo, o apagamento da religião como “cimento” da coesão social, a pluralidade do real, contribuíram para a erosão das certezas, nomeadamente a dos valores de referência transcendental. Pois bem, toda a “neutralidade científica” moderna e iluminista —que um Leo Strauss detectou, e vigorosamente criticou (se não mesmo zurziu) num Weber— não concebe, no fundo, que a “verdade” prática pertença a esse mundo de pluralidade e incerteza. Daí continuar a funcionar, num aparente paradoxo, “sobre um esquema do verdadeiro marcado por um espírito arcaico”, tributária “de um modelo segundo o qual a verdade é una, permanente e a-histórica”<sup>357</sup>, mantendo um universo que, no entanto, quer encerrar. A permanência do Verdadeiro pré-moderno continua na nova racionalidade científica, herdeira da tradição e da religião, que “tende a tornar-se o princípio organizador

---

<sup>355</sup>ID.: *ibid.*, 221.

<sup>356</sup>Sobre todo este tópico, pode ver-se por todos J. JIMÉNEZ: *Filosofía y Emancipación*, Madrid, 1984, 53 ss., e J.-M. COICAUD: *op. cit.*, 224 ss.

<sup>357</sup>J.-M. COICAUD: *ibid.*, 230.

---

do conhecimento do real”<sup>358</sup>. Tem, pois, razão Hannah Arendt quando detecta no pensamento ocidental uma disposição para não pagar o preço da contingência em troca da liberdade, antes aspirando à necessidade, à *tranquillitas animæ*, que só pode ser assegurada se houver adesão “à organização do mundo”<sup>359</sup>. E continua: “A vontade, com os seus projectos de futuro, desafia a crença na necessidade, a adesão à organização do mundo, a que chama satisfação. No entanto, não é evidente aos olhos de todos que o mundo não é, e nunca foi, o que ‘deveria’ ser?” Que fazer? Porque, no fundo, o movimento racionalizador não ficou por aqui, acabando por gerar imensos outros efeitos; o exemplo iluminista é, a este respeito, esclarecedor: por um lado, é universalizante e claramente eurocentrista, mas, por outro, propagando ideias globais tais como o valor do indivíduo, e, por isso mesmo, obrigado a reconhecer a relativa igualdade de civilizações e culturas, dando força a todas as forças afirmativas da ideia de “nação”, por exemplo, e da nação no seu *côté* mais “germânico”<sup>360</sup>.

Ora, é este desequilíbrio entre razão e relativismo, esta impossibilidade de encontrar um ponto arquimédico que não pode sê-lo, esta busca de uma razão “razoável”, que marca precisamente as soluções presentes no pensamento habermasiano. Não cabe aqui efectuar uma sua análise detalhada<sup>361</sup>, que constituiria por si mesma um outro estudo

---

<sup>358</sup>ID.: *ibid.*, 231.

<sup>359</sup>H. ARENDT: *La Vie de l'Esprit*, *cit.*, 224.

<sup>360</sup>Cf. COICAUD: *op. cit.*, 153.

<sup>361</sup>Como já dissemos na nota 389 do capítulo anterior, não tem sentido pretender indicar bibliografia sobre o pensamento de Habermas, dada a quantidade e a qualidade dos estudos que lhe têm sido consagrados (na realidade, somam já alguns milhares de títulos). De qualquer modo, e além da bibliografia já indicada na nota referida, parece-nos de assinalar a importante obra de Jean-Marc FERRY: *Habermas — l'Éthique de la Communication*, Paris, 1987; D. INNERARITY: *Praxis e Intersubjectividad — la teoría crítica de Jürgen Habermas*, Pamplona, 1985; uma colectânea de ensaios em torno da sua filosofia política: Mathieu DE-

(monográfico e pluridisciplinar, em virtude de a complexidade das concepções de Habermas abarcarem simultaneamente diversas áreas do conhecimento), mas, tão-somente, uma ou duas observações sobre o seu sentido. Retomando Grondin, pode dizer-se, com efeito, que a crítica da racionalidade ocidental não é estranha a Habermas, sobretudo por ser um tema muito debatido pela “Teoria Crítica”, essa escola que nasceu a partir de um encontro entre marxistas realizado em 1922, em Ilmenau (Turíngia), organizado por Felix Weil, um jovem intelectual de esquerda e filho de um rico comerciante de cereais alemão radicado na Argentina. Não tem, no âmbito deste estudo, grande interesse historiar as vicissitudes desta corrente que agrupou personalidades tão ricas e peculiares como Horkheimer, Adorno, Marcuse, Benjamin, Löwenthal, Borkenau ou Neumann<sup>362</sup>. Mas, se tivéssemos de definir numa curta expressão o seu lema, passando por cima da imensa variedade de perfis que a habitaram, escolheríamos aquele que Adorno melhor vestiu: *nicht mitmachen*, não transigir com as “razões” pragmáticas, e nisto incluímos, como é evidente, o utopismo, um certo romantismo anti-capitalista, a desconfiança relativamente à cultura massificada, inclusivamente a sua antipatia pelo jazz. Posta assim a questão, diríamos que, no esforço por conectar factos e valores, e julgando que o conhecimento da sociedade e da natureza iria permitir a descoberta das finalidades a perseguir pelo homem, a Teoria Crítica deparou com uma racionalização desencantada que substituiu a religião pelos campos de concentração, o consumo e a pop-arte. Entre a

---

FLEM (org.): *Habermas, Modernity and Law*, London-Thousand Oaks-New Delhi, 1996; e, no espaço da língua portuguesa, são igualmente importantes J. M. AROSO LINHARES: *Habermas e a Universalidade do Direito*, Coimbra, 1989; F. CABRAL PINTO: *Leituras de Habermas — Modernidade e emancipação*, Coimbra, 1992; e A. MARTINS: *Modelos de Democracia*, in *Revista Filosófica de Coimbra*, vol. 6, n.º 11, 1997, 85 ss.

<sup>362</sup>Estudo exaustivamente feito por Martin JAY: *La Imaginación Dialéctica*, tr., reimp., Madrid, 1986. Sobre o ambiente em que nasce o *Institut für Sozialforschung*, cf. Peter GAY: *A Cultura de Weimar*, tr., Rio de Janeiro, 1978; J.A. ESTÉVEZ ARAUJO: *op. cit.*, 11-71.

---

“dialéctica negativa” de Adorno e a “contra-revolução e revolta” de Marcuse, habita toda uma tradição “ontológica” que se preocupa com a necessidade de despir a natureza humana tal como é no mundo. Nisto, e diga-se muito de passagem, Marcuse é coerente, pois vê na crise da *praxis* uma crise ontológica, a superar pela luta em nome de novas possibilidades do ser, ultrapassando “pela esquerda” Heidegger, propondo que a “facticidade” seja efectivamente examinada, e criticando a falta de realismo do autor de *Ser e Tempo*, irrealismo que conduziu este ao mais profundo “realismo” político, estatal e totalitário... Ao “decisionismo”, que legitima a força normativa dos factos —embebidos num “destino”—, Marcuse opõe uma decisão por um modo de vida concreto como forma de manifestação da liberdade humana, ao mesmo tempo que reconhece ter acontecido uma espécie de mutação de racionalidade onde a técnica ocupa de facto o lugar do ser, onde a racionalidade formal weberiana é, toda ela, uma razão técnica, de cuja natureza fazem parte, desde o primeiro momento, os interesses rectores do sistema de domínio<sup>363</sup>. Examinando as suas teses, Habermas<sup>364</sup> (cujas relações cordiais com Marcuse nunca impediram a crítica amigável) afirma que a concepção marcusiana da sociedade técnica é ambígua, na medida em que, partindo do princípio de que a técnica transportou consigo, e em simultâneo, melhoramento do nível de vida e repressão, acaba por subscrever análises semelhan-

---

<sup>363</sup>É esclarecedor, a este respeito, H. MARCUSE: *El Hombre Unidimensional*, tr., Barcelona, 1984, esp. 171 ss., onde surge a sua conhecida e referenciada tese: “A incessante dinâmica do progresso técnico impregnou-se de conteúdo político, e o Logos das técnicas converteu-se num Logos de contínua servidão. A força libertadora da tecnologia —a instrumentalização das coisas— converte-se numa prisão da libertação, a instrumentalização do homem” (186-187); ID.: *Sobre Max Weber*, in M. WEBER: *O Político e o Cientista*, tr., 2.ª ed., Lisboa, 1973, 9-44. Sobre Marcuse, cf., por todos, Trent SCHROYER: *Critique de la Domination*, tr., Paris, 1980, 197 ss.

<sup>364</sup>Cf. J. HABERMAS: *Conséquences Pratiques du Progrès Scientifique et Technique*, in ID.: *Théorie et Pratique*, II, tr., Paris, 1975, 115 ss.



tes às de outros pensadores conservadores tais como Schelsky e Gehlen. Marcuse parte da ideia de que o sistema de domínio se legitima pelo recurso à racionalidade técnica, pelo que só com uma nova técnica —nova na sua essência, entenda-se— seria possível suprimir o domínio. Habermas conclui que “da mesma forma que Walter Benjamin e Ernst Bloch, Marcuse quereria, continuando as especulações místicas sobre a natureza e as intenções da filosofia da natureza dos Românticos, retirar às relações da espécie humana e da natureza os caracteres repressivos de um domínio da natureza”<sup>365</sup>. Seria, pois, necessária uma “ressurreição” da Natureza, que seria vista, não já como um objecto, mas como um “cúmplice” em interacção: “pode-se procurar a natureza fraternal em vez da natureza explorada. Ao nível de uma intersubjectividade ainda incompleta, podemos emprestar aos animais e às plantas, mesmo às pedras, uma certa subjectividade e comunicar com a natureza em vez de a trabalhar sem a menor comunicação. E a ideia de que há na natureza uma subjectividade ainda dominada que não poderá ser libertada antes de a comunicação dos homens entre si estar livre de qualquer domínio —essa ideia conservou um poder de atracção muito peculiar, para não dizer mais”<sup>366</sup>. Todavia, Habermas critica a Marcuse ser a sua negação da técnica puramente abstracta, sem alternativa, já que “a inocência da técnica, inocência que devemos defender face aos seus inquietos detractores, reside muito simplesmente em que a reprodução da espécie humana está ligada à acção instrumental e que a acção racional ligada a fins determinados é, enquanto tal, a condição disso. Não é, pois, a estrutura, mas somente a extensão do poder de manipulação técnica que poderá historicamente modificar-se”<sup>367</sup>. Marcuse parte da “problemática hipótese” de considerar

---

<sup>365</sup>ID.: *ibid.*, 126.

<sup>366</sup>J. HABERMAS: *La Technique et la Science comme "Idéologie"*, tr., Paris, 1978, 14-15.

<sup>367</sup>ID.: *Conséquences...*, *cit.*, 127.

---

que os sistemas, evoluindo em função da técnica, “se tornam eles mesmos o quadro institucional das sociedades industriais avançadas”<sup>368</sup>, tornando-se a própria sociedade um gigantesco mecanismo técnico. Ora, segundo Habermas essa é uma análise que acaba por situar-se no âmbito ideológico que diz criticar —a tecnocracia—, embora não deixe de concordar com Marcuse na realização de um diagnóstico negativo da racionalização weberiana. Marcuse tenta, em suma, demonstrar que a Razão não passa de um véu que esconde, a um tempo, repressão e liberdade. Tal como, antes, Horkheimer e Adorno tentaram, na sua “Dialéctica do Iluminismo”, mostrar que a ideia de uma sociedade racional entrou em falência, não só a partir das experiências nazi e estalinista, mas também a partir do momento em que o Ocidente se transformou cada vez mais numa “sociedade administrada”, onde justiça e liberdade não coincidem. Há, portanto, uma “aporía” da Razão, uma irracionalidade tanática subjacente às formas de auto-afirmação do homem, ou seja, uma simultânea produção de auto-negação e autodestruição humanas<sup>369</sup>. Quando Ulisses se mostra ardiloso, utilizando a astúcia como meio de o eu aventureiro se perder para melhor se preservar<sup>370</sup>, usando o artifício como meio de troca, está, segundo Horkheimer e Adorno, a mostrar a verdadeira natureza da civilização ocidental, que pode sintetizar-se num incommensurável desejo de domínio da natureza —que arrasta consigo o desencantamento (*Entzauberung*) do mundo de que fala Weber— como forma de explicar a situação do homem no mundo, desejo esse que se cristaliza num aparato económico “omnisciente” onde a razão funciona como um seu instrumento auxiliar, onde a “exclusividade das leis lógicas tem a sua origem nessa univocidade da função e, em última instância, no

---

<sup>368</sup>ID.: *ibid.*

<sup>369</sup>Cf. M. HORKHEIMER & T. ADORNO: *op. cit.*, 15.

<sup>370</sup>Cf. ID. & ID.: *ibid.*, 63 ss.

---

carácter coercivo da autoconservação”<sup>371</sup>. Assim, o risco já não é o de a barbárie sitiar a Cidade —a barbárie já passou, os Auschwitz deste mundo afinal já *foram* e continuam a ser. Mais: continuam a ser porque produzidos pelos elementos “civilizadores” e por estes reforçados. O mundo “administrado”, sufocante, que poderíamos designar por “luhmanniano” porque meticulosamente preocupado com a redução da contingência que atenta contra a rede de complexidade, é para um Adorno, por exemplo, a demonstração da continuidade de uma culpa radical que todos contamina e que atravessa a História. É extremamente significativo que este tenha podido escrever assim: “Quando no campo de concentração os sádicos anunciavam às suas vítimas: ‘amanhã serpentearás como fumo dessa chaminé até ao céu’, eram expoentes da indiferença pela vida individual para que tende a história. Com efeito, o indivíduo é já na sua liberdade formal tão disponível e substituível como o foi sob as pancadas dos seus assassinos. (...) A perpetuação do sofrimento tem tanto direito de exprimir-se como o torturado de gritar; daí que talvez tenha sido falso dizer que após Auschwitz já não se pode escrever poemas. O que, em troca, não é falso é a questão menos cultural de saber se pode continuar a viver-se depois de Auschwitz, de saber se tal estará totalmente permitido àquele que escapou casualmente, conseguindo sobreviver, em vez de ter sido assassinado. A sua sobrevivência exigiria já frieza, o princípio fundamental da subjectividade burguesa sem o qual Auschwitz não teria sido possível. Que culpa tão radical a daquele que se salvou!”<sup>372</sup> Ou seja: as forças reais-históricas não são as forças culturais, que, na verdade, fazem lembrar a Adorno mais a missa ao Domingo que a verdadeira prática religiosa. A cultura não passa, assim, de um artifício que, quando afirmado, é cúmplice desse espesso véu que encobre o Auschwitz quoti-

---

<sup>371</sup>ID. & ID.: *ibid.*,46.

<sup>372</sup>T. W. ADORNO: *Dialéctica Negativa*, tr., Madrid, 1975, 362-363.

---

---

diano e de turno, e, quando negado, é esse mesmo Auschwitz, tudo se encerrando num círculo infernal e sem saída.

Tentar responder a este cepticismo —mediante a reconciliação entre a consciência individual capaz de pensar a monstruosidade e a consciência social que, de algum modo, a segrega e renova pela aparência— tem sido a tarefa habermasiana. Não vamos aqui dissecar o optimismo de Habermas, importando antes notar brevemente que, relativamente aos processos contra a modernidade levantados por Heidegger, Adorno ou Marcuse, aterrados com o politeísmo dos valores em que tombou o desencantamento do mundo, politeísmo esse que em grande medida é um combate sem quartel entre os seus “deuses” (*i.e.*, as ideologias<sup>373</sup>), Habermas prefere não recusar as mediações, não confundir a história da liberdade com a do trabalho e lucro, não reduzir a razão à razão instrumental, não pressupor que o véu tecnológico cega metódica e sistematicamente. Fazendo nossas as palavras de Albrecht Wellmer<sup>374</sup>, pode dizer-se, resumindo, que Habermas acredita que o universalismo moderno, liberal e burguês, não é apenas um simples reflexo da infra-estrutura, antes constituindo um patamar de um processo mais longo de aprendizagem colectiva irreversível; que a racionalização resultante da moral universal, e traduzida na democracia e nos direitos humanos, é diferente da racionalização formal-burocrática de que fala Max Weber; e que a ideia de uma sociedade racionalmente ordenada e baseada no livre acordo dos indivíduos faz parte, possa embora estar distorcida, da auto-interpretação das sociedades democráticas desenvolvidas. Contra Marx, Weber e Horkheimer & Adorno, portanto, Habermas acredita ainda que é a linguagem que pode “unificar” as perspectivas sociológica, filosófica e psicológi-

---

<sup>373</sup>Cf. J. GRONDIN: *op. cit.*, 104.

<sup>374</sup>Cf. A. WELLMER: *Razón, utopía y la dialéctica de la ilustración*, in AA.VV.: *Habermas y la Modernidad*, tr., Madrid, 1988, 89 s., que seguimos.

---

ca, se encarada como sistema autónomo. A racionalidade comunicacional é “uma concepção (e auto-concepção) de comunicação simbólica que não permite que nenhuns requisitos de validade fiquem isentos em princípio de possível exame crítico”<sup>375</sup>, dado que só na comunicação humana se podem cumprir requisitos de validade. Ora, sucede que, segundo Habermas, o processo de racionalização ocidental é muito limitado e selectivo, em virtude de predominar, na acção social, a racionalidade instrumental, sobretudo nos dois subsistemas essenciais para o seu funcionamento: o subsistema económico e o subsistema político<sup>376</sup>. Não é, pois, de admirar que a esfera da racionalidade instrumental invada progressivamente a esfera do “mundo da vida” (*Lebenswelt*)<sup>377</sup>. Conjunto de sentidos que permite interpretar e agir sobre o mundo, o mundo da vida é composto por criações simbólicas que correspondem a um conhecimento pré-teórico, tais como tradições, objectos de arte, actos de fala imediatos, estruturas de personalidade, etc.; é um espaço que de algum modo reúne as referências das descrições, das prescrições, das experiências vividas, numa dimensão de “existência verdadeira”, na pluralidade do “eu” que é um “nós”, é a reflexividade que acompanha a arquitectura e a gramática do verbo, é uma polivalência discursiva que não pode ser contemplada pelo discurso organizado da ciência, da ética e até da estética. Nele, ofe-

---

<sup>375</sup>ID.: *ibid.*, 91.

<sup>376</sup>Cf. J. HABERMAS: *Raison et Légitimité. Problèmes de Légitimation dans le Capitalisme Avancé*, tr., Paris, 1978, c. I.

<sup>377</sup>Sobre o mundo da vida, e no contexto que aqui importa, cf. J. HABERMAS: *Teoria dell'Agire Comunicativo*, II, tr., Bologna, 1986, 697 ss., 956 ss., 972 ss., 1005 ss.; A. CASTANHEIRA NEVES: *O Actual Problema Metodológico da Interpretação Jurídica*, in *Revista de Legislação e de Jurisprudência*, Ano 129.º, n.º 3867, 1996, 167 ss.; Fernando J. BRONZE: *A Metodologia entre a Semelhança e a Diferença*, Coimbra, 1990, 363 ss.; J. M. AROSO LINHARES: *op. cit.*, 39 ss.; K. VON BEYME: *op. cit.*, 242 ss.; J.-M. FERRY: *Les Puissances de l'Expérience*, I, Paris, 1991, 161 ss. Sobre o pano de fundo husserliano, cf. J. M. GÓMEZ-HERAS: *El A-priori del Mundo de la Vida. Fundamentación Fenomenológica de una Ética de la Ciencia y de la Técnica*, Barcelona, 1989.

---

recem-se “aproblemáticos e mesmo atemáticos os sentidos imediatamente básicos segregados pela prática da coexistência de um mesmo mundo e, com eles, os pressupostos de todas as objectivações possíveis e de todas as normatividades exigíveis”<sup>378</sup>. Em Habermas continua o movimento contra as perspectivas unilaterais da razão, preferindo o “mundo da vida” mesmo quando o põe em pé de igualdade com o sistema, e segundo von Beyme talvez possa dizer-se que “sistema” e “mundo da vida” são para Habermas o que “sociedade” e “comunidade” eram, respectivamente, para Tönnies. Isso permite perceber que o mundo da vida seja, para Habermas, uma espécie de “cimento” contra a dissenção absoluta entre o eu e o outro quando, intersubjectivamente, têm de manter uma relação discursiva, já que nele está armazenado todo um trabalho interpretativo passado. Ora, a relação do mundo da vida com os subsistemas dominantes do poder e do dinheiro é, sociologicamente falando, desigual, em virtude da pressão exercida pelas mercantilização, burocratização e jurisdição sobre o mundo da vida. Esta “colonização” de que fala Habermas quer dizer que os indivíduos possuem, mais que nunca, uma consciência fragmentada dominada pelo reino do quantitativo na reprodução simbólica do mundo da vida. Às vantagens inequívocas do Estado de Direito, que controlou outros âmbitos do subsistema do dinheiro, colam-se as ambivalências que Capella apelidou de “fascização silenciosa” e examinou lapidarmente<sup>379</sup>, querendo com isso aludir ao controlo e à reestruturação que o aparato político-jurídico realiza sobre a identidade pessoal dos indivíduos. Como é evidente, as convicções profundas do mundo da vida são atingidas pelas reorientações sistémicas, pondo em causa todas as actividades que de alguma forma relevam da acção estruturada em

---

<sup>378</sup>A. CASTANHEIRA NEVES: *ibid.*

<sup>379</sup>Cf. J.-R. CAPELLA: *El Lobo que Viene (o sobre la fascistización silenciosa)*, in ID.: *Entre Sueños — Ensayos de Filosofía Política*, Barcelona, 1985, 123 ss.

---

termos comunicacionais, cujo âmbito possui uma latitude muito grande, pois abarca zonas tão diferentes como a família ou o lazer. Ao empenhamento e à participação sócio-comunitária (baseada no consenso) tende a suceder uma formalização jurídica que frequentemente é ineficaz, pois releva mais da *philia* que de procedimentos burocráticos, mesmo que tecnicamente mais perfeitos. Deixam de importar as pessoas e passam a ocupar todo o espaço intersubjectivo puros actos administrativos<sup>380</sup>, significando isso que o mundo vital-cultural cede terreno ao poder de controlo sistémico, nomeadamente nas suas vertentes monetarizantes e administrativizantes —o mesmo é dizer cede terreno à racionalidade instrumental—, confirmando a ideia, que nasceu com Weber, de que a *Zweckrationalität* dominante propende mais facilmente para o domínio do mundo, do que para a sua libertação ético-política. Habermas não toma posição completamente contra o mundo do sistema, embora prefira, como referimos, o mundo da vida. Seja como for, recusa a determinação das concepções do mundo pelo mito, como sucede em Heidegger, em virtude de se tratar de uma leitura da realidade excessivamente autoconfiante, não “estando consciente de si como uma interpretação do mundo”<sup>381</sup>, sendo, de resto, incompatível com uma perspectiva “desencantada” que nunca põe de parte o debate em torno dos fundamentos e, por conseguinte, tem de ser forçosamente “descentrada”. Assim, Habermas procura encontrar no politeísmo de valores weberiano uma réstia de racionalidade bastante para enfrentar a cegueira dos mitos niilistas e/ou comunitaristas, nomeadamente através da possibilidade de instauração de uma *Lebensgemeinschaft* comunicacional, sem nunca perder de vista o facto de o sistema —tido como mecanismo efectivo de controlo de acções— deixar de interagir com os contextos do mundo da vi-

---

<sup>380</sup>Cf. J. HABERMAS: *Teoria dell'Agire Comunicativo*, II, *cit.*, esp. 1022 ss.

<sup>381</sup>J. GRONDIN: *op. cit.*, 105.

---

da, passando a conectar-se com acções instrumentalmente determinadas. Habermas explica as relações sistema/mundo da vida na perspectiva do sistema mediante um esquema semelhante a este<sup>382</sup>:

Configurações institucionais do mundo da vida	Relações de intercâmbio	Subsistemas regulados pelos meios de controlo
Esfera privada	1) Trabalhador P' →→→→→ Força de trabalho D ←←←←← Salário  2) Consumidor D ←←←←← Bens e serviços D' →→→→→ Procura	Sistema económico
Esfera pública (Öffentlichkeit)	1a) Cliente D' →→→→→ Impostos P ←←←←← Prestações de organização  2a) Cidadão P ←←←←← Decisões políticas P' →→→→→ Lealdade das massas	Sistema administrativo

D: meio de controlo "dinheiro"

P: meio de controlo "poder"

Assim, face à diferenciação do capitalismo e do Estado moderno, relativamente à componente social do mundo da vida, o mundo da vida reage na sociedade liberal burguesa sob a forma das esferas privada e pública. A primeira, representada pela pequena família, situa-se na periferia do sistema económico. A segunda, a *Öffentlichkeit*, composta pela rede de comunicações, possibilita a participação dos cidadãos na integração social, constituindo, como diz Habermas, o ambiente relevante para a obtenção de legitimação. Na perspectiva do sistema, o subsistema económico troca salário por trabalho, e bens e serviços pela procura dos

<sup>382</sup>J. HABERMAS: *Teoria dell'Agire Comunicativo*, II, cit., 976.



consumidores. A administração troca prestações de organização por impostos e decisões políticas pela lealdade da população. Aqui, Habermas não pressupõe a interacção intersistémica, como o faz Parsons, mas distingue as perspectivas do sistema e do mundo da vida, porque as esferas privada e pública não estão organizadas sistemicamente, mas comunicacionalmente, e, por conseguinte, em torno das relações de intercâmbio situam-se os papéis sociais de trabalhador e consumidor, de um lado, e de cliente da burocracia e cidadão, do outro<sup>383</sup>. O que sucede, porém, é que os actores se desligam dos contextos do mundo da vida e “adaptam o seu comportamento a âmbitos de acção formalmente organizados<sup>384</sup>. Esta transformação, pela qual os indivíduos contribuem e recebem prestações, esta “monetarização e burocratização da força de trabalho e das prestações estatais”, foi realizada à custa da extinção de formas de vida (que reagiram desorganizadamente), numa primeira fase, e, numa segunda fase, paralelamente à resistência do movimento operário organizado, e triunfou graças à sua capacidade para melhor executar as tarefas da reprodução material do mundo da vida relativamente às instituições políticas feudais ou às instituições do Estado absolutista —“é a ‘racionalidade’ da organização sob a forma de empresa e de instituição, sobre a qual

---

<sup>383</sup>Segundo Nancy FRASER: *Que é Crítico na Teoria Crítica? O Argumento de Habermas e o Género*, in S. BENHABIB & D. CORNELL (orgs.): *Feminismo como Crítica da Modernidade*, tr., Rio de Janeiro, s.d., 38 ss., é necessária uma precisão na concepção habermasiana do consumidor: é que o papel de consumidor, na medida em que vincula economia “oficial” e família, “tem um subtexto feminino”, e tal papel “forja o laço entre a identidade feminina, que é sexuada, com a aparentemente neutra identidade do dinheiro” (51). A Autora critica, de resto, o relativo “androcentrismo” de Habermas no que respeita à caracterização do género, pelo que tal omissão não permite, segundo Nancy Fraser, compreender correctamente “como o mercado de trabalho capitalista se acha vinculado à família nuclear moderna, restrita, de mando masculino”, bem como, ao ignorar o subtexto masculino do papel do cidadão, compreender o pleno significado do “modo como o Estado está ligado à esfera pública do discurso político” (53).

<sup>384</sup>J. HABERMAS: *ibid.*, 975.

---

Max Weber refere incansavelmente a atenção<sup>385</sup>. Já a segunda categoria de relações de troca é muito diferente, porquanto os papéis de consumidor e de cidadão não se encontram ligados a uma organização, embora se refiram a domínios socialmente organizados, não devem a sua existência a um acto jurídico, mas a processos de formação bem anteriores, que se desenvolvem nas esferas pública e privada, não podendo ser “comprados” ou “cobrados” por organizações. Permanecem, como no-lo diz Habermas, com uma lógica que se liga aos contextos do mundo da vida, sendo imunes, em princípio, aos “ataques da economia e da política”<sup>386</sup>, na medida em que até as ficções da sociedade liberal (o sujeito autónomo, política e economicamente), que estabelecem padrões, não deixam de estar impregnadas desses contextos. Habermas, contudo, vai mais longe, e considera que mesmo a força de trabalho é já uma forma de adaptação, por abstracção, dos actos concretos do trabalho às necessidades de intercâmbio com o subsistema económico, logo, a um meio de controlo sistémico. Quanto à colonização do mundo da vida pelo subsistema do poder, torna-se evidente quando a eficácia já não é capaz de compensar a destruição dos modos de vida tradicional, quando os componentes da esfera privada e da esfera pública são arrancados do seu contexto histórico e da sua biografia, quando são destruídas as estruturas simbólicas do mundo e da vida, quer pela monetarização de fins, relações e serviços, quer pela burocratização de decisões, deveres e direitos. Então, constata-se “o vínculo funcional dos *media* dinheiro e poder”<sup>387</sup>, e quando estes forçam, instrumentalizando, o sentido dos contributos provenientes do mundo da vida, ultrapassando determinados limites, histo-

---

<sup>385</sup>ID.: *ibid.*, 977.

<sup>386</sup>Daí, como nota HABERMAS: *ibid.*, 977-978, os ideais burgueses estabelecerem facilmente conexões com estes papéis.

<sup>387</sup>ID.: *ibid.*, 979.

---

---

ricamente variáveis, a sua pressão traduz-se inevitavelmente num sentimento de perda da liberdade.

Um outro tópico que aqui importa destacar é a desconfiança habermasiana relativamente ao profissionalismo utilitarista com que a sociedade moderna se reveste. Ao contrário de Parsons, que apaga os conflitos ideológicos demonstrativos dos conflitos —e, portanto, vê os intelectuais como parte de uma sociedade “profissional” e de “negócios”—, Habermas surge como um representante de uma elite humanista que se opõe à repressão da razão prática pela consciência tecnocrática e instrumental. Quando Alvin Gouldner<sup>388</sup> diz que há em ambos uma pretensão moral, efectua, evidentemente, algumas distinções essenciais. De facto, Habermas não pretende legitimar a classe burguesa com uma “modernização” proveniente de intelectuais técnicos preocupados acima de tudo com a eficiência. Pelo contrário, acentua os perigos de a racionalidade instrumental potenciar efeitos anómicos na sociedade ocidental. Todavia, como nota Gouldner, se a finalidade habermasiana é a de controlar a consciência tecnocrática e a de abrir o núcleo de decisões políticas complexas à generalidade dos cidadãos, é-o na medida em que essa democratização se subordina à “situação linguística ideal”, ou seja, a uma situação quase transcendental e de algum modo “apolítica”, já que fatora de uma outra política que começa muito antes e acima da política funcional, que começa por uma espécie de reforma cultural radical onde todos deveriam transformar-se em teóricos críticos em colóquio<sup>389</sup>. Nada

---

<sup>388</sup>Cf. A. GOULDNER: *El Futuro de los Intelectuales y el Ascenso de la Nueva Clase*, tr., 2.ª ed., Madrid, 1985, 58 ss.

<sup>389</sup>Num ensaio escrito em 1918, António SÉRGIO: *Da Opinião Pública e da Competência em Democracia*, in ID.: *Ensaio*, I, 2.ª ed., Coimbra, 1949, 275 ss., pugna pela necessidade de o técnico ser controlado por um “representante” da opinião pública, ou seja, um político legitimamente eleito num regime democrático, cuja inteligência, habilidade, bom senso, permite realizar a ponte entre os “tecnocratas” e a “nação”, que se exprime através da opinião pública. E como existe esta última? Sérgio responde assim: “(...) depende de um sistema

---

---

de mais diferente da “natureza” da actual sociedade, onde a fé luterana-calvinista já foi completamente corroída por um estilo de vida utilitarista do “especialista sem espírito” e pelo estilo de vida “estético-hedonista” do perdulário sem “coração”<sup>390</sup>, estilos esses que impedem um sentido unitário para a vida, em virtude de se perderem as raízes morais do mundo da vida e se acentuarem as atitudes expressivas e instrumentais: “A expressão artístico-criativa de uma subjectividade sensível, a entrega a experiências estéticas, a potenciação de capacidades de experiências eróticas e sexuais tornam-se o centro de um modo de vida que promete a ‘redenção intra-mundana: da quotidianidade, sobretudo também da crescente pressão do racionalismo teórico e prático’<sup>391</sup>.

Todas estas pressões obscurecem, portanto, a capacidade de entendimento entre os indivíduos, embora não a consigam eliminar enquanto *telos* inerente à linguagem humana<sup>392</sup>, pois se tal acontecesse a linguagem perderia toda a pertinência comunicacional. Esta “racionalidade” comunicacional desempenha, pois, relevante papel na constituição do próprio indivíduo, já que é a partir dela que se constitui o seu “mundo”, mas trata-se de uma racionalidade plural onde é inconcebível o discurso se apresente despido de pretensões de validade, e incapaz de fornecer condições de argumentação que permitam a aceitação universal de uma norma. Se tal acontecer, é indício de que existe uma perversão ideológica a impedir o livre desenvolvimento da racionalidade comunicacional. Ora, e como diz Grondin, é essa virtualidade da racio-

---

de Educação, da criação de uma verdadeira elite que se interesse de verdade pela coisa pública e que conheça as necessidades fundamentais da *Grei*, —as necessidades *concretas* no campo económico, nos domínios da pedagogia e da assistência pública. É este o foco a que vão ter, finalmente, todos os problemas da Democracia política” (290).

<sup>390</sup>Cf. J. HABERMAS: *Teoria dell'Agire Comunicativo*, II, *cit.*, 979 ss.

<sup>391</sup>ID.: *ibid.*, 980.

<sup>392</sup>Cf. J. HABERMAS: *Teoria dell'Agire Comunicativo*, I, tr., Bologna, 1986, 396.

---

nalidade comunicacional que aparenta Heidegger e Habermas, dado que ambos reconhecem a necessidade de uma existência mais autêntica num mundo obviamente alienado, e em ambos o homem não pode deixar de assumir a sua raiz de liberdade, seja porque “sabe” poder vir a existir autenticamente, seja porque não pode não aprender. A enorme diferença radica no modo como Habermas recupera a razão, já que para este a face da modernidade não é exclusivamente um rosto de dominação, logo, não é intrinsecamente negativa. O “convívio” habermasiano com a racionalidade técnica —que ele não quer abolir, mas, tão-somente, manter dentro de limites aceitáveis e “legítimos”— fá-lo criticar a racionalidade funcionalista dominante enquanto forma de “gestão” do humano, pois para ele o que está em causa é a atribuição da legitimidade, para a orientação simbólica da acção, à razão ético-política<sup>393</sup>.

\*\*

---

<sup>393</sup>Daí a crítica constante de Habermas a Niklas Luhmann, e que podemos observar em diversas das suas obras, a começar pelos ensaios contidos em HABERMAS & LUHMANN: *Teoria della Società o Tecnologia Sociale*, tr., Milano, 1983, ou em J. HABERMAS: *O Discurso Filosófico da Modernidade*, tr., Lisboa, 323 ss.; ID.: *Raison et Légitimité*, cit., 177 ss.; ID.: *La Reconstrucción del Materialismo Histórico*, tr., Madrid, 1983, 104 ss. Não cuidamos aqui deste tema, mas sobre este tipo de pensamento a crítica está estabelecida por A. CASTANHEIRA NEVES: *Metodologia Jurídica — Problemas Fundamentais*, Coimbra, 1993, 42 ss., 60 ss.; ID.: *A Unidade do Sistema Jurídico — o seu Problema e o seu Sentido* em ID.: *Digesta*, II, cit., 127-128, 142 ss., 162 ss.; encontramos inúmeras referências ainda em ID.: *O Instituto dos “Assentos”...*, cit. (vd., por exemplo, 247 s., 254, 429 s., 432, 443 s., 447 ss., 458 ss., 590 ss., 596 ss.); e por F. BRONZE: *op. cit.*, 209 ss., 242 ss. No que respeita a bibliografia estrangeira, encontramos outras importantes análises em A. OLLERO: *Derechos Humanos y Metodología Jurídica*, Madrid, 1989, 63 ss., 89 ss.; Rafaele DE GIORGI: *Scienza del Diritto e Legittimazione*, Bari, 1979, 203 ss.; Maria GIACOMETTI: *Lavoro, Interazione, Ideologia — un saggio su Jürgen Habermas*, Milano, 1982, 76 ss.; E. GARZÓN VALDÉS: *El Concepto de Legitimidad de Niklas Luhmann*, in ID.: *op. cit.*, 509 ss.; e diversos estudos (de A. FEBBRAJO, V. FERRARI, A. CARBONARO e S. SEGRE) in AA.VV.: *Diritto e Legittimazione*, Milano, 1985.

Diz Grondin<sup>394</sup> que Heidegger e Habermas se encontram no propósito de relativização da “hegemonia epocal” da razão e sua metafísica da vontade de poder. Contudo, e de acordo com o que temos vindo a dizer, parece-nos que é necessário efectuar uma distinção: é muito claro que Heidegger, ao contrário de Habermas, invoca instâncias que de alguma forma não podem ser integralmente racionais, mas remetem para além do humano. E isso porque só assim Heidegger consegue pensar a dimensão monstruosa da racionalidade técnica, desde sempre saudada como caminho de libertação dos homens e, afinal, instrumento da coisificação do mundo da vida, e, em consequência, do próprio passado humano. A essência da técnica, já o dissemos, não é, para Heidegger, algo de técnico, mas, sim, algo que está inscrito na questão do ser, e, por conseguinte, “técnica” e cultura, ou política, ou racionalidade, são, na verdade, a mesma coisa, porque componentes de um “destino”. Não há, pois, sentido para a política, que até pode desenrolar-se no meio de um aprofundamento do niilismo calculante<sup>395</sup>, que quer mas não sabe, podendo dizer-se que em Heidegger existe, por fim, uma legitimação pelas “origens” que transforma o espaço político num espaço de “escuta”. E, por isso, porque é o ser que desvela o desvelamento como encobrimento (encontrando-se o homem à margem de todo o processo); porque a ambivalência entre técnica e política é originária, sendo vãos quaisquer va-

---

<sup>394</sup>Cf. J. GRONDIN: *op. cit.*, 111.

<sup>395</sup>O que significa ser o pensamento heideggeriano bem mais radical que o de um Carl Schmitt, ou de um Ernst JÜNGER: *La Mobilisation Totale*, in ID.: *L'État Universel suivi de La Mobilisation Totale*, tr., Paris, 1990, 97 ss., que aponta para um futuro mítico-político, prescindindo da legitimação, na medida em que não pode haver discurso que represente a transformação da existência em energia (106), da transformação da economia planificada, “consequência última da democracia”, em “desenvolvimento de força” (111), que represente o que, afinal, é “mobilização superior cumprida pela época através de nós” (127 s.), rumo a um indefinível “rigor na lógica da história” (136). Sobre este tópico, cf. Carlo GALLI: *Modernità —Categorie e Profili Critici*, Bologna, 1988, 79 ss., que seguimos.

---

lores; porque as hipóteses políticas que se degladiam na modernidade são “internas” relativamente à sua própria época, e, portanto, são variações de uma regularidade que não será ultrapassada pela acção política —por tudo isto Heidegger não pode limitar-se à “política” mesmo que esta seja diversa, porquanto nunca passará de um campo onde a verdade será local, onde as respostas ao império da racionalidade técnica constituirão equações porventura diferentes, com diferentes finalidades, sem dúvida, mas que não darão conta da radical finitude, limitando-se, em consequência, a projectos “mecano-cientistas”, de tecnologia social, obedecendo a um esquema teleocrático: a acção não passa de devir, antecipando o fim, tal como uma obra arquitectónica, onde se observa, desde o princípio, o fim previsto<sup>396</sup>. Uma política da finitude teria, pois, de repudiar as buscas da eficácia política, fosse em nome da optimização de recursos, fosse em nome de uma utopia política voltada para a construção histórica e imediata da Cidade-definitivamente-Feliz, em nome de uma “serenidade” paciente. E, como é igualmente evidente, uma filosofia política deste tipo (e admitindo que possa falar-se de uma filosofia política...) não pode estar interessada em partir de uma perspectiva comunicacional, que supera, como diz Habermas, “a filosofia do sujeito pondo a descoberto no ‘auto’ da autoconsciência, da autodeterminação e da auto-realização, a estrutura intersubjectiva de perspectivas que se entrelaçam entre si e o reconhecimento recíproco. (...) de maneira que os conceitos transmitidos pela filosofia da reflexão se transformam nos de conhecimento intersubjectivo, liberdade comunicacional e individualização por socialização”<sup>397</sup>. Uma outra crítica a esta postura poderia ser como a de

---

<sup>396</sup>Cf. R. SCHÜRMAN: *Le Principe d'Anarchie...*, cit., 122-123.

<sup>397</sup>J. HABERMAS: *Pensamiento Postmetafísico*, tr., Madrid, 1990, 243. De resto, Habermas critica aqui a evolução do pensamento heideggeriano e o seu destino nas mãos do pensamento pós-estruturalista, dizendo que enquanto Heidegger manteve a compreensão das diferentes etapas da compreensão do Ser dentro de uma relação transcendente com um “Ser

---

---

Kosík<sup>398</sup>, que critica a perspectiva heideggeriana, fundada na escuta do Ser, assinalando que o “futuro” por que se “espera” é um futuro fetichizado, já que aí não se revela a dimensão humana do tempo. “Viver” o futuro seria, assim, uma forma de negar a vida, de viver um eterno presente inautêntico. O pensamento de Heidegger padeceria, deste modo, de um excessivo “realismo”, considerando unilateralmente a relação técnica/política como sendo completamente avassaladora, como sendo um “destino” único que, afinal, poderá não ser. Não poderíamos, de resto, apontar, como o faz Galli<sup>399</sup>, o facto de a ideologia técnica ser em parte a grande responsável pela geração de uma outra ideologia —desta feita anti-tecnológica? Porque, na verdade, a modernidade não pode ser reduzida a uma interpretação subjectiva da razão<sup>400</sup>, pois a sua cultura caracteriza-se por ser, como diz Cascardi, uma “totalidade destotalizada” onde o indivíduo se reparte por entre diversas esferas, e, mesmo que se não partilhe a tese habermasiana da unidade do sujeito rumo ao cumprimento de fins racionais, há que admitir que de Descartes a Derrida, passando por Kant e Nietzsche, todos fazem parte dessa antinomia que é a modernidade. Ou seja: a compreensão da subjectividade é moderna porque se faz enquanto oposição ao empirismo mecanicista que está, no saboroso dizer de Cascardi, tão mau como as manobras enganosas do clero depreciadas pelas Luzes, porquanto já só pretende autovalidar-se, a si e ao

---

que permanece em cada caso ele mesmo”, já os pós-estruturalistas colocam as pretensões de verdade como imanentes ao discurso, num jogo de azar, onde o que existe é um “anónimo acontecer da linguagem, que saca de si e expõe mundos para depois voltar a engoli-los, que antecede toda a história ôntica e toda a praxis intramundana, e que penetra através de tudo. (...) A casa do Ser vê-se ela mesma arrastada na voragem de uma corrente de linguagem carente de direcção” (244 s.).

<sup>398</sup>Cf. Karel KOSÍK: *Dialéctica do Concreto* (1963), tr., Lisboa, 1977, 69 ss.

<sup>399</sup>Cf. C. GALLI: *op. cit.*, 104.

<sup>400</sup>Cf. Anthony CASCARDI: *Subjectivité et Modernité*, tr., Paris, 1995, 44 ss., que seguimos.

---



mundo que controla... A uma razão “objectiva” que nada consegue dizer sobre as suas finalidades tem de opor-se, forçosamente, um eu contraditório, “nietzscheano”, pessimista e orgulhoso, sem dúvida, mas —por isso mesmo!— também iluminista... Então, sim, Heidegger faz parte desta necessidade moderna, mais global, de unir o sujeito à natureza, embora em conflito interno, onde o eu racional não conhece o eu passional, onde a saudade pelos cânticos com a natureza entra em confronto com o brutal domínio desta. Assim, a tese de Cascardi sobre a coexistência não pacífica entre estas duas faces da modernidade, entre os deuses (e demónios) —o mesmo é dizer: os desejos e as paixões— e a ciência-razão (*stricto sensu*), entre a necessidade de fundar a moral em bases racionais e as (outras) necessidades do emotivismo, entre uma razão que pode não se explicar e um Deus irremediavelmente longe e estranho, cobra todo o sentido. Daí a “propensão” moderna para formas malditas —sobretudo para “regressões” apocalípticas, aguardando, sob as mais diversas variantes (da paz e da guerra, dos *hippies* e/ou *soixante-huitards* a Pol Pot, poder-se-ia dizer), o derrube do *logos*—, ao mesmo tempo que mantém formas mentais “positivistas” de contenção das irrupções dionisiacas. A modernidade é uma era onde não se vislumbra uma união “amorosa” entre simbolismo e razão<sup>401</sup>, indivíduo e comunidade, pois fracassaram, no fundo, as tentativas renascentistas e românticas nesse sentido. As contestações da suspeita —desde meados do século XIX apostadas na afirmação unilateral da vontade de poder ou na desmistificação das condições reais de existência— não conseguiram, contudo, evitar se mantivesse aberta a fissura por onde transborda a possibilidade e a incerteza. No fundo, e se tivéssemos de sintetizar esta fresta —e há sempre algo de invencivelmente redutor e sedutor nisso—, diríamos que se trata do sítio de onde perce-

---

<sup>401</sup>Cf. E. TRÍAS: *op. cit.*, 652 ss.

---

---

bemos que “a história não é somente uma forja, que é também uma dança”<sup>402</sup>.

\*

\*\*

Uma boa análise desta fissura é a de Gianni Vattimo<sup>403</sup>, quando, em nome do “*pensiero debole*”, assinala um tema decisivo para a nossa ponderação das alternativas a este pensamento do Ser. Com efeito, diz-nos que certo pensamento dialéctico, como o de Walter Benjamin —que submete à crítica a ideia de um tempo histórico como progressão homogénea—, acaba por apontar um “resíduo” que está, quanto a nós, simultaneamente, fora dos modelos da “escuta” e do império da racionalidade técnica. Na verdade, a reacção humana ao “mundo não-puro” tem sido sempre a de, após os momentos revolucionários, de “fusão”, quando reentra na serialidade e no práctico-inerte (para usarmos os conceitos sartrianos de que também parte Vattimo), se “reapropriar” do todo, *i.e.*, mascarar, pela ideologia, pelo unilateral, a Verdade. Ora, este retorno assinala, segundo o Autor, a relação entre “o ideal do saber total-reapropriado e a estrutura de dominação que, precisamente, deveria derubar”<sup>404</sup>. Por isso, diz Vattimo, o pensamento de Benjamin, nomeadamente o pensamento expresso nas suas *Teses*, denuncia na ideia linear do tempo a cultura dos vencedores, a história que exclui, na prática e na memória, os vencidos, logo, as imensas possibilidades que sempre se abrem na História “total” que, afinal, nunca conhecemos. Que está, pois, em causa? Para Vattimo a questão é clara: só a partir da perspectiva da diferença de Heidegger, ao ver a metafísica como “ideologia ligada à in-

---

<sup>402</sup>G. DUVEAU: *op. cit.*, 123.

<sup>403</sup>Cf. G. VATTIMO: *Dialectique, Différence, Pensée Faible*, in Anne STAQUET: *La Pensée Faible de Vattimo et Rovatti — une pensée faible*, Paris-Montréal, 1996, 155 ss.

<sup>404</sup>G. VATTIMO: *ibid.*, 158.

---

segurança e à dominação que dela deriva”<sup>405</sup>, se pode perceber como o mundo nos surge sob a forma de “ecos”, “ressonâncias de linguagem”, “mensagens do passado”, como o ser se transmite e se “dá” a pensar mediante o *a priori* que é o destino-envio (*Geschick*). Para Vattimo há que assumir parte do pensamento dialético no pensamento da diferença, no sentido de ser possível um momento, na história do homem, em que a reapropriação não implique “o escravo se faça patrão”. Para isso é necessária uma concepção “débil” da verdade, como processo retórico (e não “evidente”) de verificação, e verificação no âmbito do “impuro”, das fidelidades e dos vínculos entre pessoas, gerações, biografias, logo, no âmbito da própria interpretação. Deste modo, encontramos-nos perante uma superação que prefere o constituído ao profetizado, e um constituído em grande medida composto por vestígios que serão vistos com a *pietas* que qualquer monumento merece. Esta “superação” de Vattimo corresponde ao que ele aceita como uma “distorção” de Heidegger, privilegiando o lado da *Verwindung* heideggeriana<sup>406</sup> entendida como convalescença paciente da enfermidade metafísica, e não no sentido apocalíptico e teológico da modernidade enquanto tempo de indigência, onde o ser se dá, na sua radical diferença com os entes, como uma espécie de “conhecimento trágico”, preparando o retorno que ninguém quando virá. A leitura de Vattimo é, portanto, diversa, apontando para a inevitabilidade de uma relação com o ser a título de rememoração, de passado, evitando, assim, a espera do retorno do ser<sup>407</sup>. Trata-se, em suma, de uma visão da modernidade “que a considere o lugar de uma possível experiência pós-metafísica do ser, e não somente o lugar onde se realiza o

---

<sup>405</sup>ID.: *ibid.*, 161.

<sup>406</sup>Cf. M. HEIDEGGER: *Essais et Conférences*, cit., 80 ss.; G. VATTIMO: *Heidegger y la superación ('Verwindung') de la Modernidad*, in AA.VV.: *Filosofía, Política, Religión*, cit., 31 ss.

<sup>407</sup>Diz-nos VATTIMO: *ibid.*, 35-36, que este terá sido um erro que vitimou Heidegger no seu compromisso com o nazismo.

---

máximo perigo e onde portanto se pode também esperar, por uma espécie de fé dialéctica, o início da salvação”<sup>408</sup>. E refere um texto de Heidegger —onde este diz: “(...) não podemos nem recusar o mundo técnico de hoje como uma obra diabólica, nem devemos eliminá-lo, no caso de ele mesmo se não encarregar disso”<sup>409</sup>— como indício de uma “filosofia positiva do *Ge-stell*”. Não por acaso, Vattimo escolhe esta “face” do pensamento heideggeriano —que diz sustentar uma sua leitura “de esquerda”, mesmo que tal interpretação seja sempre uma traição ao pensamento integral de Heidegger— para contrapor à outra face que denomina de leitura “de direita” —a face “negativa” e “apocalíptica”, para nós nitidamente gnóstica— e que é, na sua perspectiva, semelhante à postura dos frankfurtianos da primeira geração. Também para estes, e como vimos, a modernidade tem em si “geneticamente” inscrito o desenvolvimento de uma racionalidade técnica intrinsecamente dominadora e totalitária.

Vattimo ressalva o pensamento de Habermas (a que associa o de Karl-Otto Apel) desta determinação pessimista (e nisto encontramos de novo com a tese exposta acima por Grondin), admitindo que a sua maior “cordialidade” relativamente à técnica se deva à ênfase posta na racionalidade comunicacional (que a racionalidade técnico-instrumental deve servir)<sup>410</sup>, passando a ver a técnica com outros olhos, não de modo mecanicista, como um relógio, do centro para a periferia, não como fatora de uma gigantesca “provocação”, mas como lugar onde até pode “relampejar” o *Ereignis*. Isso é possível porque na sociedade da comunicação de massa é inexistente o propósito de se alcançar a “objectividade”, a

---

<sup>408</sup>ID.: *ibid.*

<sup>409</sup>HEIDEGGER *apud* VATTIMO: *ibid.*, 37.

<sup>410</sup>Vattimo desenvolve as teses sobre a sociedade comunicacional, apontando para as vantagens da informação actualmente existente sobre outras culturas e outros homens, em G. VATTIMO: *Posmodernidad: ¿Una Sociedad Transparente?*, in AA.VV.: *En Torno a la Posmodernidad*, Barcelona, 1990, 9 ss.

sociedade transparente, a exacta reprodução da realidade; o que há é o debilitamento de *uma* ideia da realidade, o que há é a concretização da profecia nietzscheana: “o mundo real converte-se, por fim, em fábula”<sup>411</sup>; o que há é a transformação da realidade numa multiplicidade de imagens contaminadas por diversas interpretações e reconstruções, que impedem a homogeneidade, a soberania de qualquer “centro”, bem como a transformação das “coisas” em algo carregado de sentido imaginário e não já do seu valor de uso. Como diz Vattimo, “*todos*, não apenas os intelectuais iluminados, sabem já que televisão e periódicos *mentem*, isto é, que oferecem descrições das coisas profundamente condicionadas por pré-juízos, interesses, etc. Mas *todos*, mesmo assim, aceitam já este facto como um inevitável elemento da nossa experiência numa sociedade livre, na qual tão-pouco subsiste já a ilusão, perigosamente orientada para o totalitarismo, de eliminar todas as barreiras ideológicas alcançando um ponto de vista verdadeiramente *objectivo*. A *realidade* mais não é já do que o resíduo que se deposita no fundo do ‘conflito das interpretações’”<sup>412</sup>.

A *Verwindung* heideggeriana é importante porque, diz o filósofo italiano, permite assumir a herança do passado sem recair na necessidade metafísica (logo, violenta e totalitária) de arranjar um fundamento, porque permite sair da metafísica aceitando-a e distorcendo-a —porque nada mais se pode fazer para além de recorrer à metafísica (que nada tem para oferecer, contudo) para poder “ver” o ser na sua retracção (ou mesmo sob a forma do que Heidegger chama o “mínimo” e o “inaparente”<sup>413</sup>), e porque é necessário conectar positivamente o pensamento com o destino

---

<sup>411</sup>ID.: *ibid.*, 15. Trata-se de um subtítulo de F. NIETZSCHE: *O Crepúsculo dos Ídolos...*, *cit.*, 35-36.

<sup>412</sup>VATTIMO: *Heidegger y la Superación...*, *cit.*, 43.

<sup>413</sup>Cf. ID.: *ibid.*, 46.

---

---

da modernidade. Para Vattimo é, por conseguinte, essencial que a “superação” signifique o aprofundamento da modernidade e da sua secularização, só assim podendo perder o sentido de decadência e trágico que lhe confere uma leitura apocalíptica.

\*  
\*\*

Regressemos ao problema levantado pela interpretação de Gianni Vattimo a propósito de Benjamin e da cultura dos vencedores. Aquele sustenta que a importância deste advém do facto de ser um pensador da dissolução da dialéctica, já que tudo aquilo que foi vencido, excluído, não se reintegra sem mais na totalidade, mesmo que tal seja possível. E é assim porque qualquer tentativa “indignada” de repor a justiça, de operar a redenção do que/de quem foi espezinhado, não pode ficar-se por uma imagem “eterna” do passado, mas, antes, “tornar-se dono de uma recordação tal como brilha no momento de perigo”<sup>414</sup>. Esta experiência é “única” (como dirá Benjamin na tese XVI) porque já não pode ser vivida retrospectivamente —fazê-lo seria sempre mergulhar no “bordel do historicismo com a prostituta ‘era uma vez’”<sup>415</sup>—, tem de forçosamente ser vista à luz do futuro, e de um futuro messiânico que vai ser, não apenas redentor, mas ainda vencedor do Anticristo, ou seja, que tem de emitir, do presente, a mensagem do futuro para o passado, pois sabe que “perante o inimigo, se este vencer, mesmo os mortos não estarão em segurança. E este inimigo não deixou de vencer”<sup>416</sup>. Ao mesmo tempo, porém, ao lado do que para Vattimo é uma posição “construtiva” e correctiva —e por isso fatora de novas ordens sempre excluentes de qualquer coisa—, há a célebre tese IX (onde o anjo da História, com o rosto voltado para o passado, vê um monte de ruínas e sofrimento, e, querendo sem

---

<sup>414</sup>W. BENJAMIN: *Thèses sur la Philosophie de l'Histoire, cit.*, (tese VI), 186.

<sup>415</sup>ID.: *ibid.*, (tese XVI), 194.

<sup>416</sup>ID.: *ibid.*, (tese VI), 186.

---

dúvida ressuscitar os mortos e reunir os vencidos, é empurrado incessantemente pela tempestade que sopra do Paraíso e o empurra rumo ao futuro — “essa tempestade é o que chamamos progresso”) em torno do quadro *Angelus Novus* de Paul Klee<sup>417</sup>, que para Vattimo representa uma claríssima manifestação do “*pathos micrológico*” que atravessa o pensamento benjaminiano, mostrando a *pietas* de que já falámos, a moderada piedade para com os vestígios do vivente.

Contudo, não é apenas isso, sendo importante repetir agora alguns dos passos desta perspectiva para melhor a modificarmos. Benjamin —cujas vida e personalidade poderíamos definir com as suas próprias palavras, quando disse numa carta: “colho flores na margem do mínimo existencial”<sup>418</sup>— é, efectivamente, um “dissolvente” da dialéctica porque superou os seus impasses ao constatar que a História transporta consigo o trans-histórico, e, por conseguinte, as marcas da origem. Esta não se opõe ao sentido histórico porque a História não é entendida, como já sublinhámos, enquanto tempo “vazio” e homogéneo. Pelo contrário, a historicidade é feita de “agoras” e cortes, onde o presente surge grávido da origem (e por isso pode Benjamin apor à sua tese XIV uma máxima de Karl Kraus: “a origem é o fim”), apoderando-se, ao mesmo tempo, do futuro. Assim, é possível viver na esperança de uma redenção que a prática humana cumpre, não pela violência “jurídica” de todos os dias, mas por outra “violência”, que não é igualmente aquela que decide realmente da “legitimidade dos meios e da justificação dos fins”<sup>419</sup>, que se encontra ligada ao destino e para além da razão —a violência mítica. Esta é a ma-

---

<sup>417</sup>Sobre a importância deste quadro no pensamento de Benjamin, que, aliás, o adquiriu em 1921, cf. Gershom SCHOLEM: *Benjamin et son Ange*, tr., Paris, 1995.

<sup>418</sup>W. BENJAMIN *apud* G. SCHOLEM: *ibid.*, 111.

<sup>419</sup>Cf. W. BENJAMIN: *Pour une Critique de la Violence*, in ID.: *L'Homme, le Langage et la Culture*, *cit.*, 23 ss., aqui 45 s.

---

nifestação típica dos deuses, enquanto manifestação do seu puro querer, é a violência proveniente do destino, é a violência que funda o direito<sup>420</sup>. Mas, ao lado da violência mítica —que nunca deixa de ser, em última análise, coacção—, há essa outra violência “pura” capaz de “suspender o mítico”: a violência divina. Esta surge, aos olhos de Benjamin, como destruidora do direito, das fronteiras: “se a violência mítica impõe em conjunto a falta e a expiação, a violência divina faz expiar; se aquela ameaça, esta fere; se a primeira é sanguinária, a segunda faz morrer de modo não sangrento. À lenda de Níobe [ferida por Apolo e Diana] pode opor-

---

<sup>420</sup>ID.: *ibid.*, 48, rezando assim a tradução de Maurice de Gandillac: “*Une fondation de droit est une fondation de puissance et, dans cette mesure, un acte de manifestation immédiate de la violence. Une justice est le principe de toute position divine de but, une puissance est le principe de toute position mythique de droit*”. A violência mítica surge, deste modo, para Benjamin, como impregnando o direito em termos irreversivelmente ambíguos. E há nas suas palavras algo que recorda Carl Schmitt quando diz: “(...) a fixação de fronteiras, objecto da ‘paz’ no termo de todas as guerras da época mítica, é o fenómeno originário de qualquer violência fundadora de direito. (...) Lá onde se fixam fronteiras, o adversário não é pura e simplesmente aniquilado; digamos mais: lá mesmo onde o vencedor dispõe da mais extrema violência, reconhecem-se direitos ao adversário. E, de modo demoniacamente ambíguo, direitos ‘iguais’; para os dois contratantes, é a mesma linha que não é permitido ultrapassar. Assim surge, num terrível primitivismo, essa mesma ambiguidade mítica das leis que não se tem o direito de ‘transgredir’ num fenómeno que Anatole France evoca satiricamente quando diz: ‘elas proíbem igualmente aos pobres e aos ricos dormir debaixo das pontes’. Parece também que Sorel toca numa verdade não somente histórico-cultural, mas bem metafísica, quando pensa que nas suas origens o direito foi privilégio dos reis ou dos grandes, em suma, dos poderosos. E assim continuará enquanto durar. (...) Leis e fronteiras prescritas permanecem, ao menos nos tempos primitivos, leis não escritas. O homem pode transgredi-las sem o saber, e ser assim submetido à expiação. Pois toda a intervenção do direito provocada pela transgressão da lei não escrita e desconhecida chama-se expiação e não castigo. Mas, seja qual for a forma desafortunada por que ela possa ferir o ignorante, a expiação, no sentido do direito, não é um acidente, é um destino, (...) Considerando de passagem a ideia antiga de destino, Hermann Cohen qualificou já como ‘conhecimento que se torna inevitável’ o facto de que sejam ‘as próprias ordens’ do destino ‘que parecem ocasionar e provocar essa transgressão, essa perda, essa queda’. Deste espírito do direito ainda é testemunha o princípio moderno segundo o qual a ignorância da lei não protege da sanção, tal como o combate pelo direito escrito, nos primeiros tempos da comunidade antiga, deve compreender-se como rebelião contra o espírito das prescrições míticas” (48-49).

---



---

se como exemplo desta violência o julgamento de Deus contra o bando de Coré [Números, 16<sup>a</sup>]. Ele fere privilegiados, levitas, fere-os sem os ter avisado, sem ameaça, e não hesita em eliminá-los. Mas nesta mesma destruição Ele é simultaneamente expiador e não se pode desconhecer uma profunda correlação entre o carácter não sangrento e o carácter expiador desta violência”<sup>421</sup>. A violência divina fere o homem em nome da sua dignidade espiritual. E será sobre a ruptura do “círculo mágico das formas míticas do direito” que poderá inaugurar-se uma nova era, embora não possa saber-se quando, já que “só pode conhecer-se com certeza a violência mítica, não a violência divina, salvo nos seus efeitos incomparáveis, pois a força expiadora da violência não salta aos olhos dos homens”<sup>422</sup>.

Ora, a incapacidade de os homens se aperceberem da história “real”, da história anti-historicista, daquela que pode despertar os mortos do passado e libertar os cativos das suas cadeias —e contra a qual se colocam, não apenas o historicismo burguês, mas também o historicismo revolucionário, que apenas aponta para os radiosos amanhã—, daquela que pode, afinal, libertar os “agora” vencidos no passado, tem a ver com a auto-demissão do homem que acredita, apenas, numa História que caminha por si. Quem é esse homem? É, basicamente, o homem da sociedade de massa, da excitabilidade, automático, que na política (e no seu extremo patológico) confunde acção com *coup d’État*, que vive anónimo por entre os choques da multidão. Este homem é, um tanto paradoxalmente (e nisto Vattimo tem alguma razão), o homem que, por mais desligado da tradição, pode não perpetuar a cultura da injustiça vencedora. Neste sentido, poderia significar um novo homem que não pode

---

\*Cf. *A Bíblia de Jerusalém, cit.*, 240 ss.

<sup>421</sup>W. BENJAMIN: *ibid.*, 50.

<sup>422</sup>ID.: *ibid.*, 54.

---

sentir “piedade” quando a História é, essencialmente, a história do sofrimento humano, e não a história “redentora” da política. Um homem talvez necessário, pois o verdadeiro Anjo —que, melancolicamente, é empurrado para um futuro que não pode ver e nunca verá— vê como História uma montanha de ruínas que quereria reerguer, embora, se o fizesse, tivesse de arruinar os monumentos que cantam os vencedores. Ora, como o Anjo fracassa, em virtude da tempestade que incessantemente o empurra, a única possibilidade é um “salto” —que em Benjamin tem dois sabores, por assim dizer: o da revolução (tese XIV) e o do futuro que pode ser antecipado por essa estreita porta por onde pode passar o Messias (tese XVIII-B)<sup>423</sup>. E é nestas conexões com a kabalística judaica que podemos surpreender as interrogações de Benjamin<sup>424</sup>: como dizer o

---

<sup>423</sup>ID.: *ibid.*, 193 e 196.

<sup>424</sup>O papel desempenhado pelo judaísmo na Teoria Crítica é, aliás, tema suficientemente importante para merecer uma nota na economia deste trabalho. Recolhendo diversos testemunhos, M. JAY: *op. cit.*, 68 ss., aborda a peculiar atitude de muitos dos frankfurtianos relativamente ao seu judaísmo. Curiosamente, com excepção de Benjamin, a maior parte deles mostra um total desinteresse pela sua origem, chegando a convicção sobre a integração dos judeus na Alemanha pós-guilhermina ao autoengano. Franz Neumann, por exemplo, chega a escrever na sua obra já clássica a respeito do nazismo, *Behemoth*, que “o povo alemão é o menos anti-semita de todos”. Theodor Adorno, eis outro exemplo, meio-judeu do lado do pai, eliminou o apelido paterno (Wiesengrund) e adoptou como apelido conhecido o da mãe, inicialmente a pedido do seu colega Friedrich Pollock, sob pretexto de que havia nomes judeus a mais no *Institut für Sozialforschung*... Adorno chegou, de resto, a sustentar que a ideia de que os judeus deveriam ser afirmativos e orgulhosos dos seus nomes corresponderia à racionalização do desejo “de que saiam à luz a fim de que se possa reconhecê-los e persegui-los mais facilmente”. HABERMAS: *El Idealismo Alemán de los Filósofos Judíos; Walter Benjamin —Crítica conscienciadora o crítica salvadora; Gershom Scholem —la Tora disfrazada*, todos em ID.: *Perfiles Filosófico-políticos*, tr., reimp., Madrid, 1986, 35 ss., 297 ss., 333 ss., respectivamente, examina a natureza do contributo judaico para a cultura alemã. Relembrando o facto banal de grande parte dos expoentes desta cultura serem *judeus*, observa que a pretensa “assimilação” dos judeus passou pela formação académica, sem dúvida, mas, sobretudo, pela imposição de uma máscara: “podiam ser judeus, mas, isso sim, não *como* judeus” (50). Daí toda uma antropologia fundada a partir da necessidade do homem em representar um papel. E, por isso, não é de estranhar que os pensadores judeus tenham procurado incessantemente aproximar-se do humanismo europeu ilustrado, idealizando um “processo de cultura” sus-

“não-dito” da história do sofrimento<sup>425</sup>? Só pela alegoria, que é estranha à visão total-universal do símbolo, e que estranhamente conviveu, no século XVII, com o racionalismo mecanicista, que permite aos kabalistas designarem O que não pode ser nomeado. Diz Ferry que, para Walter Benjamin, também o Messias partilha hoje esse privilégio com as coisas decaídas após Babel, podendo assim dizer-se pela segunda vez o nome do que já tombou no anonimato e foi engolido pela história linear. Na própria tese I, o Autor usa uma alegoria quando fala de uma marioneta (o materialismo histórico) que ganhará sempre todos os desafios se tiver ao seu serviço, por cima, puxando os fios, a teologia, hoje pequena e feia e não ousando mostrar-se. Diz Benjamin que a alma daquele que pratica a alegoria é, no fundo, um inferno, pois de outra forma não pode ser, em virtude de reconhecer, impiedosamente, como o mundo é. E, aqui, como sublinha Habermas, a posição de Benjamin é francamente mais forte do que a dos judeus humanistas e kantianos, como Cassirer, que acreditaram no Iluminismo: “Benjamin adverte-nos de que tudo o que a história tem desde o princípio de prematuro, sofrimento e malogrado, resiste a ficar expresso no símbolo e fecha-se à harmonia clássica. Apresentar a história

---

ceptível de renovar a personalidade. No fundo, e como diz Habermas, uma “interiorização de Goethe”. Ora, sustenta ainda Habermas, tal posição, visível em muitos dos grandes filósofos judeus do início do século XX (Hermann Cohen, Husserl, Cassirer, etc.), correspondia a uma espécie de crença na liberdade da crítica, na racionalidade humanista e cosmopolita que o Iluminismo deixou entrever, e de que o pensamento kantiano é o mais lídimo representante, mas que se encontrava indefesa perante o decisionismo triunfante daqueles que, como Carl Schmitt, pretendiam “limpar o espírito alemão de todas as falsificações judias” (*apud* HABERMAS: *ibid.*, 56). Era, pois, de esperar, acentua Habermas, que a vontade de um Heidegger em contrastar as obras do espírito “com a dureza do destino” (*apud* ID.: *ibid.*, 47) viesse a negar, politicamente, validade à cultura clássica alemã que se tinha tornado uma necessidade vital para o pensamento judaico. Esta negação em nome do “imprevisível”, possuía, face à ilustração racionalista, raízes mais fundas. A verdade, todavia, é que foi capaz de utilizar as modernas técnicas de acção para poder implementar a dimensão mítica...

<sup>425</sup>Cf. J.-M. FERRY: *Habermas — l'Éthique de la Communication*, *cit.*, 270 ss., que seguimos.

---

universal como história do sofrimento é algo que só pode consegui-lo a exposição alegórica. Pois as alegorias são no terreno do pensamento o que as ruínas são no reino das coisas<sup>426</sup>. Benjamin não acreditava que o reino clássico da beleza fosse, *também*, o reino dos vencidos. Na tese VII, falando da cultura, afirma<sup>427</sup>: “(...) Todos aqueles que até hoje obtiveram a vitória participam nesse cortejo triunfal onde os senhores de hoje marcham sobre os corpos dos vencidos de hoje. A este cortejo triunfal, como de costume, pertencem também os despojos. O que se define como bens culturais. (...) desde que se pensa na sua origem, como não estremecer de horror? Eles não nasceram do único esforço dos grandes génios que os criaram, mas ao mesmo tempo do anónimo trabalho imposto aos contemporâneos desses génios. Não há documento de cultura que não seja também documento de barbárie. E a mesma barbárie que os afecta, afecta igualmente o processo da sua transmissão de mão em mão”.

História imanente, história “lógica”, história de crime, eis a conclusão benjaminiana, que opõe, não uma *Gelassenheit* (serenidade-resignação), mas uma “actualização”, o possível, que nos fala de um tempo não linear que culmina a reconciliação absoluta do homem com a natureza em Deus<sup>428</sup>. Este modelo é claro em Horkheimer e Adorno, quando abandonam a ideia de história como “processo”, preferindo a ideia de “acontecimento” como categoria que rompe com a “causalidade do destino”, que Ferry define assim: “a história humana exprime o que se produz num Particular (indivíduo ou sociedade) somente na medida em que ele age seguindo representações. Estas representações estão elas mesmas carregadas de determinismos que limitam a liberdade de consciência e de

---

<sup>426</sup>Cf. J. HABERMAS: *Perfiles...*, *cit.*, 48.

<sup>427</sup>W. BENJAMIN: *Thèses...*, *cit.*, (tese VII), 186 s.

<sup>428</sup>Cf. J.-M. FERRY: *Habermas — l'Éthique de la Communication*, *cit.*, 250 ss., que seguimos.

---

acção. E essas limitações ‘dogmáticas’ desencadeiam um ‘destino’ mais ou menos cego. Por isso a crítica se defronta especificamente com as limitações que pesam sobre a consciência e o espírito em geral: pelo poder da reflexão e da análise, poder crítico de dissolução do dogmatismo, seria possível levantar estes determinismos”<sup>429</sup>. Daí a possibilidade de reagir à inautenticidade como “destino”, plasmada na patologia quotidiana como busca de sensações, domínio da casualidade, violência de contrastes entre experiência e paixão, valorização externa do corpo, multiplicidade de expressões voltadas para o útil, relativismo moral astuto, etc. Só que a tudo isto —ou sobre tudo isto— Benjamin acrescenta uma tarefa (e uma tarefa ética): atizar a centelha da esperança (tese VI). E porque a esperança é o oposto do ressentimento, pode não apenas olhar com espanto melancólico o cortejo dos vencidos de que ninguém fala, mas adoptar o seu ponto de vista, e a esta proposta qualquer ética do êxito apenas poderá responder com um encolher de ombros... Mas, como defende Muguerza<sup>430</sup>, não é dever de qualquer ética, da razão prática, ter um nicho para a defesa das causas perdidas, a defesa daquelas causas que, pura e simplesmente (e para além de quaisquer critérios de utilidade e não só), cremos justas? Não é a coragem de lutar pelo bem contra o mal, pela vida contra a morte provocada pela razão instrumental (ou mesmo estratégica) —a coragem das mães “loucas” argentinas, por exemplo—, como se tal fosse factível, uma coragem maior do que aquela que se situa para além dos valores, ainda que “serena-resignada”? Para Benjamin a questão põe-se em termos muito radicais: se o homem tem de realizar alguma mediação para uma ressurreição de uma natureza decaída, não há limites entre o homem e a natureza, entre o sonho de um só e o sonho de muitos; o importante, e nisto há contradições e ambiguidades, é potenciar as

---

<sup>429</sup>J.-M. FERRY: *ibid.*, 254 s.

<sup>430</sup>Cf. J. MUGUERZA: *op. cit.*, 441 ss.

---

centelhas que surgem nas fissuras. Aí, homem e natureza, ambos em queda, tentam encontrar-se, podendo olhar o homem uma pedra, melancolicamente, como vestígio de tudo quanto foi destruído e vencido. Uma das melhores demonstrações da centelha que permite ver, na subitaneidade do instante, as verdades simultaneamente ancestrais e futuras, encontramos-la numa pequena reflexão que fecha um pequeno texto também, um texto em torno do mapeamento “sentimental” de um passeio em Marselha sob o efeito do haxixe<sup>431</sup>. O que importa verdadeiramente sublinhar —para além dos reparos sobre como, na solidão de um transe desse tipo, “as coisas realmente belas e evidentes permaneciam entorpecidas”— é como Benjamin caracteriza a relação utópica com a natureza e uma história não linear e progressiva: “(...) quero crer que o haxixe sabe persuadir a natureza a conceder-nos, de modo menos egoísta, aquela dissipação da própria existência que conhecem os apaixonados. Quando amamos, a nossa existência escorre pelos dedos da natureza como moedas de ouro que ela não consegue reter, e que deixa passar para poder empunhar um novo rebento; aqui também, sem qualquer esperança ou expectativa, com as mãos abertas, ela nos atira de encontro à existência”<sup>432</sup>.

Habermas opõe-se, obviamente, a Benjamin em muitos aspectos, a começar pela crítica da violência deste último. Como se sabe, e vimos *supra*, existe para Habermas o “bom” poder. Na sua busca de uma racionalidade comunicacional, voltada para a obtenção de um consenso verdadeiro, arranca de uma participação livre e igual dos sujeitos falantes, num diálogo ideal com conhecimento de todos os problemas do mundo

---

<sup>431</sup>Cf. W. BENJAMIN: *Haxixe em Marselha*, in ID.: *Haxixe*, tr., 2.<sup>a</sup> ed., São Paulo, 1984, 27 ss. Sobre o contexto e as condições das experiências de Benjamin com haxixe, veja-se a nota introdutória 9-11.

<sup>432</sup>ID.: *ibid.*, 36.

---

real. Daí a crítica habermasiana —em nome desta ficção que é a situação linguística ideal— à democracia que existe, transformada numa máquina onde alternam as elites e se discutem interesses não universais, levando a ausência de uma efectiva racionalidade comunicacional a uma epidémica crise de legitimidade. Por isso, Habermas defende, como resposta a tal crise, mecanismos tais como a desobediência civil<sup>433</sup>, pois esta encontra-se de algum modo entre o sistema de legalidade e o sistema de legitimidade, onde há valores em si mesmos valiosos, criticando claramente<sup>434</sup> as perspectivas formais —e hobbesianas— que subordinam a legitimidade “ao problema da consolidação da legalidade já que unicamente o Estado que exerce o monopólio da violência pode evitar o maior mal de todos, a guerra civil”<sup>435</sup>. Habermas vê em todas essas acções modos de recuperação da “boa” linguagem ético-política, incentivos ao aperfeiçoamento de um verdadeiro Estado de Direito. Neste sentido, a desobediência é, sem dúvida, uma antecipação de uma utopia, de um momento em que os homens já não viveriam sob um Estado detentor do monopólio da violência, mesmo que legítima, mas numa sociedade onde a irreversibilidade das decisões não existiria por causa de um permanente e verdadeiro consenso, onde nunca seriam maioritárias, onde encontrariam sempre aquele ponto óptimo de que fala Bobbio a propósito da legitimidade<sup>436</sup>: “A legitimidade (...) representa o fim do círculo ascendente dos factos aos valores e o princípio do ciclo descendente dos valores aos factos: é o fim

---

<sup>433</sup>Cf. J. HABERMAS: *La desobediencia civil, piedra de toque del Estado democrático de Derecho*, in ID.: *Ensayos Políticos, cit.*, 51 ss.

<sup>434</sup>E às vezes com veemência, tal como o faz relativamente a diversos juristas alemães, entre os quais Martin Kriele, em J. HABERMAS: *Derecho y Violencia. Un Trauma Alemán*, in ID.: *Ensayos Políticos, cit.*, 72 ss.

<sup>435</sup>ID.: *ibid.*, 81.

<sup>436</sup>Norberto BOBBIO: *Sobre el Principio de Legitimidad*, in ID.: *Contribución a la Teoría del Derecho*, tr., edição de Alfonso Ruiz Miguel, Valencia, 1980, 307 ss.

---

---

da história já feita e, ao mesmo tempo, o princípio da história por fazer”. O “bom” poder não trata, por conseguinte, as pessoas de forma objectivante, nem sequer usa a máscara da ideologia. Para Benjamin, o poder é basicamente mítico, logo, sujeito ao destino, a uma espiral de violências. A violência divina de Benjamin é, evidentemente, inspiradora de uma anti-ordem jurídica, e só pode ser vista à luz da realidade “fulgurante” que é possível, mas não é, nem habitual, nem frequente, nem oficial. A violência divina é “revolucionária”, embora não possamos definir com precisão que quer isto dizer no pensamento de Benjamin, enquanto Habermas pugna por uma sociedade de certo modo radical, mas sempre reformista. Há um ponto, todavia, que aproxima, mas não identifica, ambos<sup>437</sup>: é que quer em Benjamin, quer em Habermas, os homens acabam por, na interacção ineliminável da linguagem ou na ressurreição dos vencidos, produzir o inesperado, ou seja, até o reformismo habermasiano abre as portas à utopia e ao saber esperar o inesperado. Num e noutro habita a necessidade de libertar a vida, e mesmo quando se pretende rumar à comunicação pura habermasiana não é possível deixar de interrogar a tradição no âmbito da qual germina o mundo da vida, o que significa que ela tem de ser assumida integralmente, não apenas nos seus momentos mais gloriosos, mas ainda —e sobretudo— nos seus momentos mais terríveis, mais cativos. Não devem, de qualquer modo, restar muitas ilusões sobre esta convergência, pois o Anjo —que vê o progresso como ruína— não cabe na contratualista teoria habermasiana, utópica, sim, mas debilmente utópica, onde a técnica é relativamente neutra e a

---

<sup>437</sup>Notado por B. FREITAG & S.P. ROUANET: *Habermas*, São Paulo, 1980, 58 ss., que seguimos. Boaventura de Sousa SANTOS: *Toward a New Common Sense...*, *cit.*, 506 ss., desenvolve uma crítica a Habermas, comparando o seu pensamento com o de Gandhi, com base no facto de, apesar do seu universalismo, a teoria comunicacional excluir quatro quintos da população mundial da participação no discurso, e no de o seu modelo de racionalidade ser bem mais limitado que o de Gandhi, que “recusa distinguir a verdade do amor e da alegria” (512).

---



cultura estável e progressiva, já que o homem não pode não aprender. O próprio Habermas o diz quando sustenta que Benjamin apenas vê a história como “a órbita de um planeta em extinção em direcção ao qual, de quando em vez, cruza o espaço algum relâmpago”<sup>438</sup>, não podendo ser sensível aos “progressos” na legalidade e nas estruturas formais da moralidade. Todavia, não deixa de se interrogar: “teremos de excluir a possibilidade de uma emancipação carente de significado? Emancipação significa nas sociedades complexas uma transformação participativa das estruturas administrativas de decisão. Não poderia algum dia uma humanidade emancipada confrontar-se consigo mesma nos espaços ampliados de uma formação discursiva da vontade e ver-se, não obstante, privada da luz na qual seria capaz de interpretar a sua vida como uma vida boa? A vingança de uma cultura explorada durante milénios para a legitimação do domínio consistiria então, no preciso momento da superação de repressões ancestrais, em já não transportar no seu seio qualquer violência, mas tão-pouco qualquer conteúdo; sem o contributo dessas energias semânticas a que se refere a crítica salvadora de Benjamin, as estruturas do discurso prático, finalmente implantadas com todas as suas consequências, revelar-se-iam desertas”<sup>439</sup>. É evidente que as propostas habermasianas se encontram nos antípodas do pensamento dos tempos que correm, que pretende encontrar consolo num *statu quo* que pode ser “definido” como sendo algo que se situa num ponto para onde convergem a vitória do liberalismo, o fracasso do comunismo, a derrota dos fascismos/autoritarismos e o esgotamento da social-democracia welfarista. Este pensamento não ignora a fome existente, o analfabetismo, a pobreza, a seca, o problema do ozono no Antártico, o desaparecimento da Amazónia. Está, porém, convencido de que os vencidos devem confor-

---

<sup>438</sup>J. HABERMAS: *Walter Benjamin...*, cit., 330.

<sup>439</sup>ID.: *ibid.*, 331.

---

mar-se, pois a solução política é definitiva e só falta que os mecanismos de mercado cumpram o seu dever “natural”. Ou seja, tudo o que antes era provisório (e deveria ser considerado como tal, do capitalismo ao comunismo, passando pelos modelos alternativos, mesmo que improváveis, mesmo que impossíveis), passível de uma crítica benjaminiana, passou a “definitivo”, e, em consequência, acentuou enormemente a linearidade de uma história já de si opaca e destrutiva.

As ruínas continuam a amontoar-se sob o signo do produtivismo, por um lado, e sob o peso da violência mítica dos terrorismos vários, por outro, continuando em qualquer caso os intermináveis cortejos de vencidos. Ora, é aqui que a melancolia habermasiana é insuficiente: rumar à felicidade, à mítica “Ilha Verde”, de velas recolhidas não permite ao cativo esperar o inesperado.



O problema acima mencionado, da substituição da força da razão pela “razão” da força é, afinal, bem mais antigo e profundo do que o açodamento da “política” quotidiana —aquela que se resume ao espectáculo mediático dos grupos e interesses e à (de resto frequentemente péssima) retórica dos seus líderes— faz crer, e que já em Platão de algum modo se coloca<sup>440</sup>, embora se não resolva, que tem sobrevivido ao longo do tempo, e, actualmente, cobra aguda actualidade, pois nunca foi tão grande o fosso entre a experiência da política e o pensamento que julga dominá-la. Certo que também nunca deixou de se

---

<sup>440</sup>Quando se pergunta: “Porventura não é absolutamente forçoso que concordemos que em cada um de nós estão presentes as mesmas partes e caracteres que na cidade? Não é, efectivamente, de nenhum outro lado que elas para lá vão” (PLATÃO: *A República*, 435e, 3.<sup>a</sup> ed., tr., introdução e notas de Maria Helena da ROCHA PEREIRA, Lisboa, 1980, 191).

pensar na necessidade de se fazer da aceitação do direito uma exigência do Estado (veja-se o pensamento de Cícero, por exemplo), mas o pensamento político moderno acabou por se defrontar com o paradoxal problema de uma ordem social querida pelos indivíduos —e não dada por uma entidade divina— que, no entanto, nunca conseguiu estabelecer de forma inequívoca os necessários limites entre o Estado e a sociedade civil, fronteira de que já fala Rousseau quando diz: “Aceita-se que tudo o que cada um aliena, pelo pacto social, do seu poder, dos seus bens, da sua liberdade, é somente a parte de tudo isso cujo uso importa à comunidade, mas é preciso aceitar também que só o Soberano é o juiz desta importância”<sup>441</sup>.

\*

\*\*

É claro que este equívoco moderno tem na sua base o dilema mais fundo entre o individualismo do homem e as necessidades da ordem. E Rousseau é, a este respeito, o melhor exemplo desta questão, pois, ao contrário de um Hobbes —para quem o dilema apenas poderia ser “gerido”—, aquele persegue uma espécie de superação do problema. Querendo estabelecer a soberania popular, tem de partir de um absoluto optimismo moral —de uma virtude— intrínseco ao homem. Com efeito, ao

---

<sup>441</sup>J.-J. ROUSSEAU: *Du Contrat Social* (ed. Halbwachs), livro II, c. IV, 153. Refira-se que usámos e compulsámos ainda duas outras importantes edições desta obra, que incluem (mesmo considerando a inumerável bibliografia sobre Rousseau) importantes estudos em torno da filosofia política rousseauiana: Bertrand DE JOUVENEL: *Essai sur la Politique de Rousseau* (1947); ID.: *Théorie des Formes de Gouvernement chez Rousseau* (1962); ID.: *Rousseau, évolutionniste pessimiste* (1965), todas in ROUSSEAU: *Du Contrat Social*, Paris, 1978, respectivamente 17-147, 393-419 e 423-445; Jean-Pierre SIMÉON: *La Démocratie selon Rousseau*, in ROUSSEAU: *Du Contrat Social*, Paris, 1977, 9-168. Para um exame da natureza dos argumentos de Rousseau, cf. ainda, e por todos, A. CASTANHEIRA NEVES: *O Instituto dos “Assentos”...*, *cit.*, 539 ss.; P. MANENT: *Naissances de la Politique Moderne: Machiavel, Hobbes, Rousseau*, Paris, 1977, 135 ss.; S. GOYARD-FABRE: *L’Interminable Querelle du Contrat Social*, Ottawa, 1983, 210 ss.; e a colectânea de ensaios *Pensée de Rousseau*, Paris, 1984, com estudos de Ernst Cassirer, Robert Derathé, Leo Strauss, Éric Weil, entre outros.

---

contrário do exposto em *Émile* (onde se declara ser apenas possível fazer da criança um homem e não um cidadão, e a partir da esfera privada da educação doméstica<sup>442</sup>), Rousseau propõe, aparentemente, em *Du Contrat Social*, uma transparência absoluta. Mas só aparentemente. Porque, na verdade, a tese da vontade geral possui, em Rousseau, um sentido moral “depositado”, se assim se pode dizer, num quadro hobbesiano, passando, assim, a possuir também um sentido jurídico<sup>443</sup>.

Não que seja uma simples variante da doutrina de Hobbes; na verdade — e para não despojar o indivíduo da sua liberdade, antes para lhe garantir um estatuto de liberdade dentro da comunidade—, Rousseau quer eliminar do contrato social o contrato de dominação, quer garantir a inalienabilidade da pessoa humana por uma espécie de relação directa do indivíduo com a comunidade: a alienação total de cada associado, com os seus direitos, a toda a comunidade, sem reservas, dando-se cada um a todos, logo, a ninguém se dando em particular, recebendo-se cada um como parte indivisível do todo<sup>444</sup>. Esta liberdade em comunidade possui essa especial característica que é a de ser a liberdade de homens originariamente bons, e, por isso, Rousseau é obrigado a aceitar que nem sempre nos encontramos historicamente perante exhibições da vontade geral; às vezes, sucede que as deliberações do “bom” povo não possuem a rectidão da vontade geral, que nunca se engana, que é sempre justa e “tende sempre para a utilidade pública”. Às vezes acontece que o povo, que nunca se corrompe, é enganado, manifestando-se, então, a vontade de todos, que é bem diferente da *volonté générale*: “esta apenas atende ao interesse comum, a outra atende ao interesse privado, e apenas é uma

---

<sup>442</sup>Salvo casos excepcionais patenteados em exemplos heróicos antigos.

<sup>443</sup>Cf. B. DE JOUVENEL: *Essai...*, cit., 102.

<sup>444</sup>ROUSSEAU: *Du Contrat Social* (ed. Jovenel), livro I, c. VI, 179-180. Cf. E. BLOCH: *Droit Naturel et Dignité Humaine*, cit., 69 ss.

---

---

soma das vontades particulares: mas retire-se dessas mesmas vontades os mais e os menos que se destroem entre si, fica como soma das diferenças a vontade geral”<sup>445</sup>. Isto significa que Rousseau admite que uma decisão maioritária, até unânime, pode ser obrigatória —jurídico-politicamente obrigatória— sem o ser moralmente. E é assim que Jouvenel diz —e com razão— que pode ser fácil obter a vontade de todos —não é possível, afinal, que “um burlão astucioso”, um “fala-barato insinuante”, possa convencer o “Povo de Paris ou de Londres” com “idiotices”?<sup>446</sup>—, mas já assim não sucede com a *volonté générale*, que exige condições específicas que Rousseau caracteriza negativamente: “(...) quando o Estado perto da sua ruína apenas subsiste por uma forma ilusória e vã, quando o vínculo social se rompeu em todos os corações, quando o mais vil interesse se mascara impudentemente com o nome sagrado do bem público, então a vontade geral torna-se muda”<sup>447</sup>. Esta vontade geral que, qual Bela no Bosque —a expressão é de Jouvenel—, mesmo adormecida nunca deixa de existir, e por conseguinte é forçosamente misteriosa, pertence, pois, a essa parcela do divino que o homem pode conhecer, e nesse sentido pode sustentar-se que a vontade geral é de algum modo equivalente à lei natural, surgindo como a tradução histórica da atenção que os homens prestam a essa voz que lhes ensina a lei natural. Todavia, como a Justiça não impera por todo o lado, forçoso é admitir que para a vontade geral existir será necessário que se queira a vontade geral, o que significa que o cidadão pode querer efectivamente outra coisa. Assim, torna-se crucial a existência de algo mais que uma simples abstracção universalista, e Rousseau reconhecê-lo-á ao dizer que cabe à imaginação despertar a paixão

---

<sup>445</sup>ROUSSEAU: *ibid.*, livro II, c. III, 202-203.

<sup>446</sup>ID.: *ibid.*, livro IV, c. I, 317.

<sup>447</sup>ID.: *ibid.*

---

que dirigirá a razão e o interesse<sup>448</sup>: “Como a razão nua tem pouca força, só o interesse não tem tanta como se crê. Apenas a imaginação é activa. É uma paixão que queremos dar... e apenas se excitam as paixões pela imaginação”. De onde a importância da virtude cívica —e dos heróis e génios que a encarnam (e há aqui uma lembrança dos heróis das Cidades antigas, nomeadamente da Grécia— na Cidade<sup>449</sup>.

Nestes termos, porque é vontade e norma, a vontade geral corresponde, simultaneamente, à natureza moral do ser humano e à necessidade de conservação do indivíduo, pois se cabe ao Soberano, tal como transcrevemos acima, ajuizar da importância do que cada um aliena no pacto, então isso quer dizer que, no limite, o estado de cidadão que pode absorver o homem, o que, no seu “idealismo”, ainda é mais radical do que Hobbes<sup>450</sup>. Por outro lado, sabemos que é o próprio Rousseau quem reconhece que, sem necessidade, os homens não celebrariam o pacto social, pois o indivíduo, enquanto tal, esforça-se por se manter no estado primitivo<sup>451</sup>. Sendo por interesse que os indivíduos se associam, ainda que pelas mais diversas razões, torna-se difícil conciliar isso com a vontade boa individual conforme com a vontade geral. O Autor não apenas

---

<sup>448</sup>ROUSSEAU: *Lettre au prince de Wurtemberg*, 10.9.1763, *apud* JOUVENEL: *Essai...*, *cit.*, 109.

<sup>449</sup>Um estudo que aborda esta questão, e as ambiguidades dela emergentes, é Victor GOLDSCHMIDT: *Individu et Communauté chez Rousseau*, in ID.: *Écrits. II— Études de Philosophie Moderne*, Paris, 1984, 161 ss.

<sup>450</sup>Seguimos Lucien JAUME: *Peuple et Individu dans le Débat Hobbes-Rousseau. D'une représentation qui n'est pas celle du peuple à un peuple qui n'est pas représentable*, in François D'ARCY (org.): *La Représentation*, Paris, 1985, 39 ss.; ID.: *Hobbes et l'État Représentatif Moderne*, Paris, 1986, 153 ss. Cf. ainda Simone GOYARD-FABRE: *Philosophie Politique —XVI<sup>e</sup>-XX<sup>e</sup> Siècle*, Paris, 1987, 270 ss.

<sup>451</sup>Cf. ROUSSEAU: *Du Contrat Social* (ed. Halbwachs), livro I, c. VI, 89.

---

afirma<sup>452</sup>: “Os compromissos que nos unem ao corpo social apenas são obrigatórios porque são recíprocos, e a sua natureza é tal que, ao exercê-los, não se pode trabalhar para outrem sem igualmente se trabalhar para si”, e reafirma-o perguntando retoricamente: “Por que é a vontade geral sempre correcta, e porque todos querem constantemente a felicidade de cada um deles, se não for porque não há ninguém que não se apodere desta palavra, *chacun*, e que não pense em si mesmo votando por todos? O que prova que a igualdade de direito e a noção de justiça que ela produz deriva da preferência que cada um se dá e por consequência da natureza do homem; que a vontade geral para ser verdadeiramente tal deve sê-lo no seu objecto assim como na sua essência; que ela deve partir de todos para se aplicar a todos, e que ela perde a sua rectidão natural quando tende para qualquer objecto individual e determinado, porque então, julgando sobre o que nos é estranho, não possuímos nenhum verdadeiro princípio de equidade que nos guie”. Se é verdade que a vontade geral deve partir de todos os homens, então há aqui uma dificuldade de conciliação entre os homens e os cidadãos, sobretudo quando o modelo moderno, claramente enunciado por Hobbes, assume que o estado civil é, contrapondo-se ao estado de natureza, um estado “artificial”<sup>453</sup>. Porque Hobbes não queria regressar à ideia medievalizante do povo sujeito de soberania, teorizou a ideia de uma “multidão metamorfoseada em povo pela mediação do soberano”<sup>454</sup>. A unidade do povo

---

<sup>452</sup>ID.: *ibid.*, livro II, c. IV, 153-154. Não traduzimos a palavra *chacun* para não a decompor em duas palavras. A propósito desta passagem, HALBWACHS comenta em anotação na mesma página: “É o que Durkheim chamava uma espécie de egoísmo abstracto”.

<sup>453</sup>Para a caracterização do modelo hobbesiano no âmbito do pensamento político, cf., em síntese, N. BOBBIO & M. BOVERO: *op. cit.*, 41 ss., e, extensamente, A. CASTANHEIRA NEVES: *O Instituto dos “Assentos” e a Função Jurídica dos Supremos Tribunais*, *cit.*, 525 ss.

<sup>454</sup>L. JAUME: *Peuple et Individu...*, *cit.*, 46.

---

---

é garantida pela sua artificialidade, que é irreversível, pois só assim se impede o regresso do *bellum omnium contra omnes* do estado de natureza. Os indivíduos constituem, juntos, enquanto corpo, o Estado —cada indivíduo é, no fundo, “autor” das decisões do soberano—, e por sua vez é o soberano que “constitui” o povo através do discurso. Assim pensava Hobbes evitar os riscos da anarquia que, aliás, conheceu no seu tempo. Pois bem, Rousseau imita de algum modo Hobbes, na medida em que também não é possível ao indivíduo que transfere os seus poderes para o todo voltar atrás, e isso é assim porque o indivíduo passa, ao fazê-lo, a ser diferente, passa a ser um cidadão que, por definição, é um “bom” cidadão. Trata-se, evidentemente, de um outro indivíduo, que calou as suas paixões e os seus interesses, de um indivíduo que é, em si mesmo, universal. Porque pertence a um Todo, e não somente a uma soma das partes, deixa de ser o indivíduo a celebrar o pacto social, mas, sim, esse Todo que se funda a si mesmo: o povo auto-cria-se nos indivíduos, “através dos indivíduos que o criam criando-se como cidadãos”<sup>455</sup>.

Encontramo-nos, pois, muito distantes do soberano democrático lockeano (*i.e.*, do rei e do parlamento), que olha o indivíduo num quadro pré-existente ao Estado, olha o indivíduo enquanto trabalhador que luta na natureza para a sua transformação em objectos e bens. Rousseau quer, antes, um homem sentimentalmente ligado à Grande Mãe Natureza, embora reconheça que a comunidade humana não é um facto natural, porque aí há uma justaposição de indivíduos, e, portanto, a própria liberdade do cidadão já não é uma liberdade selvagem, mas a adesão à lei. E aqui se pode ver a especificidade do seu pensamento: as leis positivas são essenciais porque indispensáveis para a “pedagogia” de um homem “bom”, mas falível. A partir daqui podem compreender-se expres-

---

<sup>455</sup>Cf. ID.: *ibid.*, 50. Diz o A. que o indivíduo está, pois, em dívida para com a entidade soberana, que lhe preexiste a título de norma fundamental.

---



sões tais como: “nunca existiu verdadeira Democracia, e nunca existirá”<sup>456</sup>, ou “toda a justiça vem de Deus, só ele é a sua fonte; mas se soubéssemos recebê-la de tão alto, não teríamos necessidade nem de governo nem de leis”<sup>457</sup>. O homem precisa, para poder alcançar a sua verdadeira finalidade natural, da racionalidade calculadora e instrumental<sup>458</sup>. Para poder ser membro do “Povo” o indivíduo tem de ser cidadão virtuoso, e isso só é visível a partir do momento em que, exercida a vontade geral, se pode definitivamente ficar a saber se esteve presente ou não a virtude cívica: “cada um dando o seu voto diz o que pensa sobre o assunto, e do cálculo dos votos retira-se a declaração da vontade geral. Quando, pois, a opinião contrária à minha ganha, isso apenas prova que eu me tinha enganado, e que o que eu pensava ser a vontade geral não o era. Se a minha opinião particular tivesse ganho, eu teria feito coisa diferente da que tinha querido, é então que eu não teria sido livre”<sup>459</sup>. Pode dizer-se, pois, que o indivíduo é salvo quando passa a cidadão, e salvo por essa instância moral que é o Povo. Todavia, e assim sendo, tem razão Jaume quando sustenta que há nisto uma desconfiança do homem relativamente a si mesmo, surgindo a soberania como uma “alteridade absoluta”<sup>460</sup>. Todavia, permanecem diferenças importantes entre o protopositivismo hobbesiano e o que Simone Goyard-Fabre designa por “epistemologia não cartesiana” de Rousseau<sup>461</sup>. Em Hobbes reduz-se a diferença entre a vontade que exprime a soberania e as vontades dos que lhe são súbditos mediante a *sagesse* do príncipe que, todo-poderoso em-

---

<sup>456</sup>ROUSSEAU: *Du Contrat Social*, *cit.* (ed. Halbwachs), livro III, c. IV, 275.

<sup>457</sup>ID.: *ibid.*, livro II, c. VI, 168.

<sup>458</sup>Cf. S. GOYARD-FABRE: *Philosophie Politique...*, *cit.*, 279.

<sup>459</sup>ROUSSEAU: *ibid.*, livro IV, c. II, 368-369.

<sup>460</sup>Cf. L. JAUME: *Hobbes...*, *cit.*, 164.

<sup>461</sup>Cf. S. GOYARD-FABRE: *op. cit.*, 285 ss.

---

---

bora, está essencialmente implicado na segurança do povo. Trata-se, no fundo, de um equilíbrio conseguido entre uma modalidade de exercício da vontade política destinada a manter a estabilidade social —há que não esquecer a importância da guerra civil na perspectiva hobbesiana—, e o interesse comum ao Soberano e seus súbditos<sup>462</sup>. Ora, a confiança na sabedoria do príncipe, que transporta consigo a pessoa dos seus súbditos, não pode controlar, historicamente, a tentação de aquele se “tomar como a sua própria finalidade e esquecer precisamente que o poder de um príncipe se elabora no povo a que preside”<sup>463</sup>, e por isso Rousseau não podia deixar de olhar o pacto social hobbesiano como uma forma de manter uma enorme distância entre súbditos e detentor do poder. Todo o seu esforço será, então, o de reformular o pacto em termos que permitam a interiorização dessa distância. Há em todo este pensamento uma tremenda exigência ao homem paralela a uma enorme fé nele.

\*

\*\*

Estes limites —os limites entre Estado e sociedade civil— foram sucessivamente ignorados desde então, desde o nacionalismo colonialista e eurocêntrico à tecnoburocracia totalitária, passando pelo liberalismo possessivo, até ao mais recente neoliberalismo, e hoje já se percebeu que a ideia da limitação do poder nada tem a ver com economia de mercado, privatização dos meios de comunicação ou controlo colectivo igualitário dos indivíduos. Que resta? Discursos críticos que não são mobilizadores, triunfo do liberalismo enquanto simples “mal necessário”, ascensão da razão instrumental na sua versão mais primária, ausência de uma vida colectiva discursiva, em suma: descrédito da política. Com uma mão cheia de nada e outra de coisa nenhuma, o “cidadão” refugia-se numa

---

<sup>462</sup>Cf. Franck TINLAND: *Droit Naturel, Loi Civile et Souveraineté à l'Époque Classique*, Paris, 1988, 179 s., que seguimos.

<sup>463</sup>ID.: *ibid.*, 180.

---

---

vida aparentemente privada, enquanto se dá, de corpo e alma, ao “tribalismo” garantido pelos corpos intermédios —uns formais, como a colectividade desportiva e a associação religiosa, outros informais, como os grupos de amigos de “sexta-feira à noite”—, julgando com isso exorcizar a omnipresença do poder. Grande parte deste sentimento de angústia e mal-estar tem o seu fundamento no cansaço com que o homem ocidental tem vindo a observar as tentativas de supressão do conflito no sentido da obtenção de uma sociedade da “idade do ouro”. À divergência de interesses típica da sociedade do capitalismo de concorrência, confiante na unificadora “mão invisível”, sucede o voluntarismo que busca a unidade a todo o preço. Claude Lefort<sup>464</sup> —a quem devemos (na década de ‘50, a par de outros filósofos da política como os liberais Raymond Aron e Carl Friedrich, e da sempre inclassificável Hannah Arendt) a problematização do totalitarismo quando falar dele ainda era um escândalo nos círculos bem pensantes do pensamento progressista— já falou do enigma que se coloca quando um discurso pretende por si só enunciar a racionalidade do real. Trata-se de um enigma porque põe o problema da representação do Uno, ou seja, e antes de mais, da negação da divisão. Importa retirar uma hipótese geral —a de que há, nesta negação, algo da negação mais antiga e mais funda do carácter analógico do conhecimento: a negação do diferente. Diferente cuja racionalização obrigaria ao equilíbrio entre diferença e identidade. Esta fuga cristaliza-se na negação da divisão, que encontramos historicamente nas perseguições religiosas, no racismo, no estatismo, no mito utópico da Cidade radiosa onde todos pensarão da mesma forma, e, mais recentemente, nas derivas de movimentos-seita que unem o dogmatismo, a mística, pretensas análises científicas da História, nacionalismo, banditismo, invocações libertadoras, num mesmo princípio de acção pautado pela violência, que nada pre-

---

<sup>464</sup>Cf. C. LEFORT: *L’Invention Démocratique*, cit., 159 ss.

---

tendem provar, mas, tão-somente, proclamar, que, nas suas perspectivas excessivas, se permitem designar o mal. Contra a realidade impõe-se um sistemático desejo de poder que reforça o discurso afirmativo. Poder-se-ia pensar que esta lógica desapareceu com as mutações cujo marco histórico é o “prodigioso ano” de 1989. Tratar-se-ia, contudo, de um pensamento ilusório, no mesmo género do de Fukuyama —tardio, e porventura inexacto, leitor de Alexandre Kojève<sup>465</sup>—, considerando o capitalismo

---

<sup>465</sup>O problema que coloca Fukuyama na sua obra *O Fim da História e o Último Homem* (e no seu ensaio *O Fim da História?*, in *Risco*, 13/1990, 23 ss.) é, com efeito, mais interessante se surpreendido naquele que colocou a questão em termos realmente inovadores: o filósofo russo-francês Alexandre Kojève (1902-1968), personagem misteriosa e multifacetada, a cujo célebre seminário sobre Hegel, nos anos 30 (publicado sob o título de *Introduction à la Lecture de Hegel*, Paris, 1947, com reedições posteriores em 1968 e 1979), assistiram pensadores tão diferentes como Georges Bataille, Raymond Aron, Jacques Lacan ou Leo Strauss. Pode dizer-se, em síntese, que Kojève coloca, no seu comentário à *Fenomenologia do Espírito* de Hegel, o problema da superação do solipsismo: quando o absoluto de um eu encontra o absoluto do outro, quem desempenhará o papel de sujeito? A isso responde Kojève com a célebre análise da dialéctica hegeliana do senhor e do escravo. Aqui interessa, sobretudo, notar que este problema é o da consciência de eu que sabe já não ser uma simples representação de si, antes sendo uma representação de si como ser que já é contestado por tudo quanto lhe é exterior, um eu cuja identidade é, pois, precária e que, portanto, tem de lutar para ser. O problema do fim da História coloca-se a partir do momento em que se sabe que toda e qualquer essência histórica só pode equacionar o sentido da História quando pressupõe que esta tem um fim que apenas poderá ser compreendido quando estiver à beira de ser atingido. Entretanto, há dialéctica e conflito, enquanto se não realiza, no plano político, o Estado universal. No final da História, a que não tem de corresponder qualquer catástrofe cósmica, verificar-se-á a identidade do sujeito e do objecto, em que aquele nada encontrará neste que seja um obstáculo à sua realização. Isto significa, é claro, um total domínio da natureza e uma sociedade completamente pacificada. A realização do Saber Absoluto pressuporia, como diz o próprio KOJÈVE: *Introduction à la Lecture de Hegel*, Paris, 1979, 301, um “1.º estado *universal e homogéneo*, onde nenhum homem seja *exterior* ao outro, onde não haja nenhuma *oposição* social não suprimida; 2.º no seio de uma *Natureza domada* pelo Trabalho do homem, Natureza que, já não se *opondo* ao Homem, já não lhe é *estranha*, se, no Saber absoluto, o Sábio pode plenamente afirmar a *identidade* do Ser-enquanto-tal com o Ser que é ele mesmo, é porque ele faz a *experiência* do facto de que os conflitos no interior do Estado estão definitivamente suprimidos, que já não há oposição evidente entre ele e o Mundo (tanto social como natural). Antes desta *experiência* (Erfahrung), a afirmação da identidade do sujeito e do objecto apenas pode ser gratuita”. Para Kojève a verdade é, em última instância, o que tem sucesso, o que signifi-

---

---

ca ter a acção o papel prevalecte, ou seja: não há novo sem acção, oposição, luta, e é isso mesmo a essência da liberdade. Compreendem-se, assim, as aparentes contradições de Kojève: convicto da caminhada do homem rumo a uma “pós-história”, onde desaparecerá o sujeito oposto ao objecto, idade onde não haverá guerra nem revoluções sangrentas, o fim da História é, para o A., a concretização da felicidade do homem, da História sem qualquer negatividade; no fim da História o homem retorna a uma animalidade feliz, onde, da arte ao amor, passando pelo jogo, tudo será indefinidamente definido (cf. *Introduction à la Lecture de Hegel, cit.*, 435). Kojève não tinha, porém, a certeza de que a nossa época correspondesse ao fim da História. Seja como for, acreditava que toda a História recente, desde Napoleão até à II Guerra Mundial, demonstrava uma absoluta marcha para a homogeneização mundial hegeliana. Neste sentido, Kojève foi “estalinista”, na década de ‘30, tal como, após 1945, se tornou um marxista... pragmático... de direita... Transformado em conselheiro do príncipe (Kojève passou a ser alto funcionário do ministério francês dos negócios estrangeiros, tomando parte activa em importantes negociações internacionais, nelas incluídas as referentes à construção europeia), o pensador passou, no fundo, a considerar que, quer o capitalismo, quer o comunismo soviético, passaram a partilhar um mesmo ponto de vista materialista de consumo de massa. Mas nisto nada há de liberal, porque Kojève adopta, no fundo, uma espécie de ponto de vista “estatal”, num sentido “supra-burguês”, quase aristocrático, de pragmatismo esclarecido, de nos encontrarmos num momento em que se trata de assegurar a todos uma vida confortável, com meios tecno-económicos que garantam as necessidades, uma vida onde impere o contentamento geral. Pode dizer-se, assim, que a técnica desempenha aqui o papel de arauto da época da satisfação homogénea dos desejos. A verdade, no entanto, é que em 1959, numa nota à segunda edição da sua *Introduction* (436-437), Kojève muda de ponto de vista relativamente à consideração do estádio pós-histórico em que se encontraria o homem de hoje, um estádio tendencialmente voltado para a *way of life* americana (de que russos e chineses seriam uns seguidores ainda pobres). Aquando de uma sua viagem ao Japão, Kojève diz ter encontrado uma civilização alternativa, a única que fez “uma experiência quase três vezes secular de vida em período de ‘fim de História’, isto é, na ausência de qualquer guerra civil ou externa”. Em vez do contentamento “animal” do homem pós-histórico ocidental —contente, sim, mas estupidamente contente—, o filósofo e tecnocrata encontra uma civilização pós-histórica onde o “*snobismo* em estado puro criou disciplinas negadoras do dado ‘natural’ ou ‘animal’ que ultrapassaram de longe, em eficácia, as que nasciam, no Japão ou fora dele, da Acção ‘histórica’, isto é, das Lutas guerreiras e revolucionárias ou do Trabalho forçado”. Constatando que todos os japoneses vivem em função de “valores totalmente *formalizados*, isto é, completamente esvaziados de qualquer conteúdo ‘humano’ no sentido de ‘histórico’”, onde se pode cometer, por exemplo, um suicídio “estético” que nada tem a ver com valores “históricos”, Kojève acredita que haverá a prazo uma “japonização” do resto do mundo. A negatividade, no sentido de acção/oposição que liberta, pode tornar-se, portanto, gratuita, com refinamento artístico, lúdico, erótico, etc., onde até a *bêtise* do humano tem graça... Mas há nisto um óbvio reconhecimento de que a História pode, afinal, continuar após a História, e por isso o filósofo escreve nessa mesma

---

desorganizado como uma espécie de fim dos tempos e da história, afinal um *telos* comum das ideologias “utópicas” (leia-se: comunistas) e “pragmáticas” (leia-se: capitalistas). Porque, na verdade, a sociedade moderna é altamente precária, diferencia-se em subsistemas autónomos em

---

nota, em jeito de conclusão, que “Para continuar humano, o Homem deve permanecer um ‘Sujeito *oposto* ao Objecto’, mesmo que desapareçam ‘a Acção negadora do dado e o Erro’” (ID.: *ibid.*, 437). Sobre Kojève é fundamental Dominique AUFFRET: *Alexandre Kojève — La Philosophie, l’État, la Fin de l’Histoire*, Paris, 1990.

A perspectiva de Fukuyama tem a pretensão de propor a democracia liberal como melhor porque simplesmente não há outra alternativa no actual quadro histórico, pois praticamente não há estado que não capte pelo menos um dos aspectos característicos da democracia liberal. E, por isso, Fukuyama considera o liberalismo político (associado ao capitalismo) o “fim da História”. O seu hegelianismo está nisto: o liberalismo coroa a luta pelo reconhecimento ao destacar a importância da autonomia individual, sendo nisso auxiliado pelo sistema económico, que propicia a expansão dos desejos individuais e, supostamente, da sua autonomia. Por detrás desta ideia há a convicção de que o Estado moderno —afinal, a grande forma que ainda preside às democracias liberais realmente existentes— deveria realizar-se no universal. Parece, todavia, dever levar-se em conta uma importante objecção de Julien FREUND: *L’Essence du Politique*, nouv. éd., Paris, 1986, 485 ss., quando sustenta que embora a universalidade seja, por natureza, negadora da inimizade, do antagonismo, o político é do domínio do particular, e só conseguimos pensá-lo como universal quando introduzimos no circuito um fim último, que por definição é sempre bom e aspira à universalidade. Freund defende que a solução do político não está, realmente, na universalidade, embora esta ajude a compreender o político. Deste modo, porque não é possível perceber o político sem inimigo —“Deus não é um habitante da Terra”...—, é forçoso aceitar a realidade de Estados democráticos serem rivais, nada fazendo prever que o político caminhe rumo ao ideal da universalidade, já que ainda não é possível dissociar o poder da vontade e do antagonismo de vontades sempre existente no meio de qualquer comunidade política organizada. É verdade que este perpétuo antagonismo “irrita a razão” (ID.: *ibid.*, 488), mas acaba por ser uma das condições do pluralismo. Daí que sejam —e tenham sido— contraditórios todos os campeões de um fim universalista em política que, em simultâneo, apoiavam os nacionalismos e as autodeterminações, porquanto qualquer unidade política, mesmo que semelhante nos seus pressupostos ideológicos a outra ou outras, nunca deixará de possuir como marca distintiva da sua identidade histórica e cultural o exercício da soberania, *i.e.*, a capacidade de se opor à vontade de outra ou outras unidades políticas. A questão que se levanta, pois, a propósito da universalização é a de saber se, na hipótese de o mundo se constituir em comunidade, não estaríamos a “viver num estábulo” (PROUDHON *apud* J. FREUND: *ibid.*, 490). Com importantes reflexões a propósito do pensamento hegeliano neste particular, cf. R. MASPÉTIOL: *Esprit Objectif et Sociologie Hégléienne*, Paris, 1983, esp. 103 ss.

---

---

permanente processo de melhoramento, não tem um suficiente sentido em si mesma, ao mesmo tempo que já corroeu os princípios da ordem anterior, e procedeu igualmente a uma erosão brutal do sentido de comunidade, que é, como se sabe, uma condição fundamental para a existência de uma elevada coesão social e obrigação política. Nela, o indivíduo apenas tem garantias constitucionais, mas o fundamento da ordem política não pressupõe a fraternidade, ou um ponto de vista “interno”, capazes de garantir a unidade de sentido da consciência colectiva, de operar as suturas, mas, pelo contrário, estabelece o politeísmo de valores. Como diz Josetxo Beriain<sup>466</sup>, a modernidade, que vive a velocidade, pressupõe, contudo, que o mais recente não muda, pelo que esse “mais recente” permanece o mesmo, de onde, acrescenta, se poder concordar com Walter Benjamin quando este diz que a moda é “o eterno regresso do mesmo”, e com Paul Virilio quando sustenta a existência de um “nihilismo da velocidade” na “novidade da novidade sem fim do progresso moderno”. Pode, pois, sustentar-se que na sociedade moderna tudo é contingente, em virtude de a ambivalência transformar sempre o improvável em provável, beneficiando as racionalidades parciais dos subsistemas, em detrimento da racionalidade do todo.

Em termos mais estritamente “políticos”, os tempos actuais pretendem instituir, como consequência da crítica do totalitarismo, uma outra forma de negação do diferente: a aceitação da sociedade democrática “imperfeita”. Contra a “vontade” totalitária surgiu um discurso que, baseado embora no pluralismo e no equilíbrio dos poderes, louva acima de tudo a relativa espontaneidade do jogo de interesses no mercado, e louva a um tal ponto que se encontra já bem longe do optimismo pressuposto

---

<sup>466</sup>Cf. J. BERIAIN: *La Integración en las Sociedades Modernas*, Barcelona, 1996, 313 ss., que seguimos.

---

na política lockeana<sup>467</sup> segundo a qual o direito de propriedade é anterior ao poder político, mas não deixando de implicar o Estado enquanto entidade que não só assegura a ordem contra a violência, mas também uma ordem social que tem de exprimir a vontade consensual dos consociados, na origem livres e iguais, à qual deve uma *æquam et rectam iustitiam*. Com efeito, a tendência de Locke para o método histórico e descritivo, para quem o espírito retira as suas ideias da experiência, acentua a individualidade livre de cada homem, sim —e por isso cada ser humano é *industrious and rational* embora em grau diferente—, mas precisamente porque o filósofo reconhece que cada homem concreto é frágil, violando pelo egoísmo a lei natural que o coloca enquanto parte integrante da humanidade, o seu consentimento na construção da sociedade civil exige um poder político que exprime, afinal, o concurso da razão. Que razão é esta? É aquela que lhe permite cumprir a sua própria sociabilidade, independentemente dos desvios provocados pelas paixões. Neste sentido, há uma clara continuação da ideia que S. Paulo, na *Epístola aos Romanos* (2-14), defende como estando inscrita na natureza humana quando diz: “Quando então os gentios, não tendo Lei, fazem naturalmente o que é prescrito pela Lei, eles, não tendo Lei, para si mesmos são Lei”. Locke era, obviamente, mais otimista do que se possa pensar: exprimia a mundividência da classe burguesa do seu tempo, que necessitava de or-

---

<sup>467</sup>Sobre Locke cf. Norberto BOBBIO: *Da Hobbes a Marx*, 2.<sup>a</sup> ed., Napoli, 1971, 75 ss.; os estudos introdutórios de Raymond POLIN e Raymond KLIBANSKY a LOCKE: *Carta sobre a Tolerância*, tr., Lisboa, 1987; N. MATTEUCCI: *Alla Ricerca dell’Ordine Politico*, Bologna, 1984, 141 ss.; L. DUMONT: *op. cit.*, 71 ss.; John W. GOUGH: *Il Contratto Sociale. Storia Critica di una Teoria*, tr., Bologna, 1986, 175 ss.; e Adriana CAVARERO: *La Teoria Contrattualistica nei “Trattati sul Governo” di Locke*, in G. DUSO (org.): *Il Contratto Sociale nella Filosofia Politica Moderna*, Bologna, 1987, 149 ss. Note-se que a célebre obra de C. B. MACPHERSON: *A Teoria Política do Individualismo Possessivo —de Hobbes a Locke*, tr., Rio de Janeiro, 1979, merece fortes e fundadas reservas de BOBBIO: *op. cit.*, 108 ss., no que toca à análise de Locke, considerando aquela irrelevante e lacunosa sob muitos pontos de vista, além de confusa entre questões de forma e de substância.



dem para garantia da propriedade, mas não desejava entregar-se por completo ao poder absoluto<sup>468</sup>. Mais: otimista dentro do seu pessimismo, ou seja, acreditava no poder da razão, no *self-control* de um homem nascido livre, que podia, por conseguinte, construir-se a partir de si mesmo e da sua experiência, mas que nem por isso deixava de ser possuído pelo desejo de posse. Daí que já tenha sido possível dizer, com exactidão, que na filosofia política lockeana “o proprietário é sujeito da lei, o não proprietário está sujeito à lei”<sup>469</sup>. Só que se para Locke a propriedade deriva da lei natural —é óbvio que na senda cartesiana de um homem que domina a natureza—, ele sabe igualmente que o trabalho que produz a propriedade é anulado pela possibilidade de alguns, pela moeda, poderem acumular bens para além da sobrevivência, enriquecendo à custa de outros. Assim, Locke acaba por aprofundar o problema da execução dessa lei natural depositando-a no poder que cada homem aliena para a constituição da sociedade civil por causa da utilidade pú-

---

<sup>468</sup>De resto, e como se sabe, Locke construiu a sua doutrina contra as teorias de Sir Robert Filmer —que, em 1640, se apresentava como defensor da monarquia absoluta, identificando-a com o poder “paternal” adâmico—, seguindo outros teóricos anti-absolutistas, tais como Algernon Sidney, cuja condenação à morte, em 1683, abalou fortemente Locke. Deve acrescentar-se que a ideia de Locke burguês liberal na problemática Inglaterra do seu tempo pode explicar muito, mas não ilude a complexidade do seu pensamento. Por isso, MATTEUCCI: *op. cit.*, 143, sustenta deverem evitar-se interpretações puramente ideológicas e moralistas, sem prejuízo de ser possível efectuar algumas precisões: burguês, sim, mas defensor de uma burguesia aristocratizante cujo arquétipo é o *gentleman*; defensor do capitalismo, mas do capitalismo mercantil; defensor do trabalho salariado, mas libertando o trabalhador das servidões e corveias medievais. A preocupação de Locke era, como diz Rogério SOARES: *Sentido e Limites da Função Legislativa no Estado Contemporâneo*, in AA.VV.: *A Feitura das Leis*, Lisboa, 1986, 432, “evitar que surgisse como afirmação do direito aquilo a que Locke chamava ‘decretos extemporâneos e arbitrários’, isto é, providências concretas e individualizadas que, por isso mesmo, se traduziriam em ofensas formais à igualdade dos sócios, dos membros da sociedade”.

<sup>469</sup>G. MAIRET: *Le Príncipe de Souveraineté*, Paris, 1997, 62-63. Deve acrescentar-se, todavia, que o direito à propriedade tem, no pensamento de Locke, de ser entendido em sentido lato, incluindo, além dos bens, a vida e a liberdade, logo, os direitos fundamentais.

---

---

blica. Este consentimento, conforme à ordem teleológica do mundo, define como dever a cidadania, cidadania essa que se exprime pelo princípio da maioria (equivalente racional da decisão do conjunto). Trata-se, em suma, da institucionalização de um poder que, emergindo da vontade dos indivíduos, tutela a segurança e a liberdade de todos, cuja legitimidade deriva da vontade da maioria, sendo o pacto que o institui (*trust*) uma autêntica obrigação moral. A relação entre a sociedade e o poder organizado (*Government*) é, enquanto *political Trusteeship*, uma delegação de poder com limites e fins precisos, onde se impõe ao Estado a necessidade de cumprir o seu mandato. Ao contrário de Hobbes, Locke aponta para um poder político racional activo fundado no único sujeito histórico possível para ele: o indivíduo. São os consociados que criam o soberano para que este proteja os seus direitos, o que significa que os indivíduos “políticos” são anteriores às estruturas políticas. Estoicismo distorcido, diz (e, a nosso ver, com razão) Antoni Domènech<sup>470</sup>, que deforma a inspiração clássica e a adapta ao projecto moderno, porque já não vincula a virtude autárquica estoica aos conceitos (também clássicos) de liberdade e felicidade, já que a felicidade e a liberdade pertencem ao homem em estado de natureza, e o homem civil apenas pode ter uma limitada visão delas. É verdade que, ao contrário de um Hobbes —para quem os direitos dimanam da pura *voluntas* soberana—, Locke quer evitar a todo o preço que seja o poder político a determinar o interesse público e, por isso, vai teorizar um direito jusnaturalista para a propriedade privada<sup>471</sup>,

---

<sup>470</sup>Seguimos A. DOMÈNECH: *op., cit.*, 195 s.

<sup>471</sup>Como explica DOMÈNECH: *ibid.*, 207 ss., Locke define a propriedade privada vinculando-a ao trabalho, de tal sorte que qualquer indivíduo que, no estado de natureza, trabalhe (criando bens) se transforma em proprietário com direitos naturais sobre os frutos e os meios do seu trabalho, desde que deixe recursos bastantes aos demais para que ninguém fique pior antes de tal apropriação. Ora, como no estado de natureza não há estímulo, o pensamento lockeano acaba por admitir como possível que possa haver um só indivíduo a apropriar-se dos bens, e os restantes indivíduos passem à categoria de assalariados, desde

---

legitimando a apropriação privada de bens originariamente comuns, num curioso malabarismo entre a “virtude” do homem que vive em estado de natureza, livre e feliz, e a constatação de que tal homem, virtuoso embora, é, acima de tudo, pobre. Há aqui, evidentemente, uma visão muito moderna do problema, pois não é por acaso que não entra no pensamento de Locke a possibilidade —clássica— de o homem preferir continuar a ser pobre, mas livre<sup>472</sup>... Uma réstia de optimismo permanece, contudo, no meio de toda esta liberdade profundamente instrumental, embora com um sabor estranhamente arcaico, porque, ao contrário do liberalismo antigo de um Paine, por exemplo, o liberalismo lockeano vê no Estado algo de muito necessário para a realização do princípio da liberdade, precisamente porque Locke nunca abandona a ideia de que é o estado de natureza aquele onde existe perfeita liberdade —limitada, é certo, pela razão—, que nos diz serem todos os homens criaturas de Deus. É para assegurar a continuação da liberdade, no meio de uma comunidade de homens fundamental e maioritariamente bons, mas sempre vítimas da perversidade que inevitavelmente surge no seu seio, que se impõe o governo civil.

Ora, o actual pensamento triunfante volta-se mais para a ideia de uma astúcia da razão, onde até o maior irracionalismo contribui para a realização da racionalidade. Pode mesmo levar a que se pense que o modelo político do liberalismo económico puro pode resolver os males frente aos quais se mostrou, em 1929, impotente. Nestes termos, acentua-se uma forma de racionalidade política que está predisposta à passividade não apenas no campo da participação, mas ainda no da aceitação das

---

que recebam mais do que receberiam em resultado da sua actividade espontânea no estado de natureza. Daí que, como refere Domènech, Locke tenha podido ser, sem incoerência, redactor da constituição escravagista do Estado da Virgínia, bem como accionista de uma companhia escravagista: é que pior do que ser escravo é poder ser morto...

<sup>472</sup>ID.: *ibid.*, 211.

---

---

consequências mais duras (tais como o desemprego, a exclusão social ou a degradação ambiental) do funcionamento da concorrência imperfeita da economia de mercado. É claro que esta nova/velha modalidade da fuga tem de conter uma vontade de instituição de uma ordem moral, como de resto sucedeu com o que poderia ser designado de protoliberalismo —nomeadamente na sua vertente calvinista—, mas a actual era de mal-estar, fortemente “desencantada”, já não consegue fazer valer com a mesma força a “religião” do trabalho ou os imperativos da Salvação. Daí que, a par da desvalorização da política, surjam fenómenos contraditórios nos planos macro- e micro-político<sup>473</sup>, que garantem, simultaneamente, a permanência da fuga ao diferente e a necessidade de temperar o individualismo puro e duro com os inevitáveis vínculos sociais, desta vez, porém, “apolíticos”. O “renascimento” da família —de uma família mais desinstitucionalizada e informal que outrora, é certo— é um bom exemplo desta paradoxal necessidade social de manter um certo “cimento” entre os indivíduos temerosos face à sua solidão, mas incapazes de se dar à Cidade, *i.e.*, ao Outro, fundamentalmente por causa de uma “política” epigónica, de uma sociedade moderna paradoxalmente temerosa, dorida e auto-complacente, onde a esperança é reduzida em nome do cultivo do jardim de cada um, logo, onde é reduzida a razão, uma modernidade que ignora um dado fundamental a seu respeito —o de que será sempre uma sociedade insatisfeita. Em suma: uma modernidade paralisada que, em consequência, é capaz de gerar esperanças ilusórias e destrutivas, como

---

<sup>473</sup>Não deixa de ser interessante referir como exemplo das actuais contradições a Polónia de hoje. À medida que os ex-comunistas —no governo e convertidos à social-democracia— implementam políticas económicas liberais, querem aderir à União Europeia e à NATO, e, “logicamente”, pretendem tomar medidas típicas das sociedades “abertas” (tais como a separação Estado/Igreja, liberalização do divórcio, despenalização do aborto, etc.), cresce uma fortíssima oposição tradicional, com base no “Solidariedade”, em partidos conservadores, no episcopado, com um discurso contra o capitalismo, o ateísmo, a Europa, e até, segundo alguns mais extremistas, o judaísmo internacional.

---

os fundamentalismos; e esperanças auto-contraditórias, que hoje se caracterizam por aspirar a tudo, o que, de facto, engendra impossibilidades abissais, nomeadamente as de se exigir o paraíso na terra, ou seja, a solução radical e absoluta para os problemas que, todavia, serão sempre mais e mais numa sociedade mais e mais complexa.



A função do Estado tinha de sofrer igualmente a pressão desta desilusão não reconhecida, por assim dizer. A interpretação que foi feita da teoria de Montesquieu pelos homens do séc. XIX<sup>474</sup> acabou por gerar a convicção de que a soberania tem apenas um único titular, e isso porque se tratava de “universalizar” a referência da

---

<sup>474</sup>Segundo R. SOARES: *op. cit.*, 433, à construção de Montesquieu, repartindo o fenómeno político por três estados (autocrático, aristocrático e democrático), possuindo um sentido essencial “de reacção ao monismo autocrático do príncipe e de recondução a uma fórmula mais medievalizante”, foi-lhe acrescentada a “ideia pré-romântica nacionalista, em grande parte apoiada nos ensinamentos de Rousseau”, que tem na base a ideia de que a soberania reside em a nação, logo, a ideia de que a soberania tem apenas um titular, passando a separação de poderes a ser “um mero expediente de arrumação, uma simples forma organizatória da vida do Estado”. Na verdade, Montesquieu, ao partir do dado básico da coexistência —a luta pelo poder—, acabou por fazer a defesa da moderação e do equilíbrio como virtudes políticas fundamentais, criticando o centralismo político seu contemporâneo pela defesa das pequenas unidades políticas da antiguidade, bem como pela exaltação de formas autónomas de vida local vindas do corporativismo medieval. Daí que, por exemplo, faça a defesa da autonomia da justiça como forma de garantia da estabilidade das leis, ou estabeleça uma radical distinção entre direito político e direito civil como forma de garantir o direito de propriedade (“comme les hommes ont renoncé à leur indépendance naturelle pour vivre sous des lois politiques, ils ont renoncé à la communauté naturelle des biens pour vivre sous des lois civiles”, *De l'Esprit des Lois*, *cit. supra*, livro XXVI, capítulo XV, 184-185). Montesquieu encontra-se, pois, na senda da tradição constitucionalista francesa dos fins da Idade Média, onde se defende o controlo da *puissance* do Rei pela *justice* dos parlamentos, e que no século XVI se radicaliza, pretendendo-se já interferir na prerrogativa real do poder, ganhando, com as guerras da religião (e sobretudo após a “Noite de S. Bartolomeu”), uma dimensão

soberania, cristalizando assim uma orientação geral do Estado. Daqui resultaram duas consequências: uma fundiu, por assim dizer, a divisão de poderes com a ideia da unidade do Estado, onde o soberano (a vontade geral de Rousseau) une direito e força, reafirmando assim a igualdade política, mas não desenvolvendo com clareza a realização deste princípio

---

que coloca o Rei não já *sub lege*, mas *sub populo*. De resto, diz-nos ainda R. SOARES: *Direito Público e Sociedade Técnica*, Coimbra, 1969, 146 ss., a “autonomização” do célebre capítulo VI do livro XI de *L’Esprit des Lois*, transformada em “breviário dos pensadores revolucionários do fim do século XVIII e da sociedade política do século seguinte”, acabou por amputar a teoria da separação dos poderes dos seus pressupostos, esquecendo-se “que ela não é de modo algum o cerne do Espírito das Leis e que uma consideração integral de toda a obra levaria a um entendimento da teoria bastante diferente daquele que lhe foi dado”, acabando por ser dogmatizada e simplificada no século XIX até ao ponto de olvidar o contexto de uma teoria e de um Autor que —para além de “nobre mergulhado no clima espiritual dos salões e dos círculos de discussão dos cafés literários” a criticar com prudência o poder estabelecido— tinha verdadeiramente em mente a construção de “uma forma de Estado equilibrado, uma *constituição mista*”, assegurando uma “sociedade por estados, ameaçada pelo centralismo absolutista”. Trata-se, em suma, de um liberalismo empírico, tal como o de Locke, e não de um liberalismo “ético”, de um liberalismo que, mais do que um equilíbrio legal-formal, pretende alcançar um equilíbrio social. A interpretação liberal-burguesa da tese de Montesquieu vai sublinhar a função técnico-organizatória da separação de poderes, lançando um véu “sobre a verdade de que ela é, politicamente, uma forma de equilibrar, muito mais do que simples constelações de serviços do Estado, forças da sociedade que pretendem alcançar um monopólio sobre ele. Assim o parlamento mantém-se como a fortaleza da burguesia em face do executivo, que por sua vez é expressão, autêntica ou só fantasma, do Estado do príncipe e da burocracia.” Foi assim que, no século XIX, “daquilo que tinha sido pensado como uma ‘règle de sagesse politique’ fez-se um dogma do direito público, até mesmo uma categoria do pensamento jurídico” (R. SOARES: *ibid.*, 149 e 150). Sobre a questão da relação poder/liberdade, cf. N. MATTEUCCI: *Organizzazione del Potere e Libertà*, Torino, 1988, *passim* (e sobre Montesquieu 175 ss.). Para uma visão global da teoria de Montesquieu, cf. R. DERATHÉ: *Introduction a MONTESQUIEU: De l’Esprit des Lois*, *cit.*, I-LXXV; N. BOBBIO: *A Teoria das Formas de Governo*, 3.<sup>a</sup> ed., tr., Brasília, 1980, 117 ss.; N. MATTEUCCI: *Alla Ricerca...*, *cit.*, 167 ss.; Paul VERNIÈRE: *Montesquieu et l’Esprit des Lois ou la Raison Impure*, Paris, 1977; Juan VALLET DE GOYTISOLO: *Montesquieu —Leyes, Gobiernos y Poderes*, Madrid, 1986; Franz NEUMANN: *Lo Stato Democratico e lo Stato Autoritario*, tr., Bologna, 1979, 181 ss.; e N. PIÇARRA: *A Separação dos Poderes como Doutrina e Princípio Constitucional*, Coimbra, 1989, 89 ss.. Nos mesmos termos de R. Soares, cf. Rafael de AGAPITO SERRANO: *Libertad y División de Poderes. El “Contenido Esencial” del Principio de la División de Poderes a partir del Pensamiento de Montesquieu*, Madrid, 1989, 121 ss.

---

democrático, deixando sempre em aberto a existência de duas soberanias: a nacional ou popular e a do príncipe; a outra erige como ideia-base a soberania do Estado, passando a ser essencial na questão da divisão de poderes a “racionalização” da actividade estatal. O problema passa, assim, a ser uma questão de “separação organizatória”<sup>475</sup>, técnica, procedimental, onde a função executiva não se limita a cumprir os preceitos normativos, mas faz frente ao “acaso” moderno, à multiplicidade imprevisível do dinamismo social. Vê-se, pois, como já se encontra bem longe a luta contra o absolutismo, como já está distante a ideia do poder como um mal, e como a *weltanschauung* correspondente ao equilíbrio mecanicista de um universo relativamente estático mudou para uma outra mais “darwinista” de transformação e crise, que luta por segurança, sem dúvida, e por isso necessita de um executivo forte capaz de corresponder a um Estado não já baseado numa justiça comutativa, mas distributiva, a um Estado não já essencialmente legislador, mas executor e gestor, a um Estado não apenas preocupado com o normativo legal-formal, mas ainda (e sobretudo) com a justiça legal-material, a um Estado que já não gera na sociedade mecanismos de protecção, mas que intenta proteger a própria sociedade. Em suma: a um Estado da “procura existencial”, do *Da-seinvorsorge*<sup>476</sup>.

---

<sup>475</sup>R. SOARES: *ibid.*

<sup>476</sup>Expressão formulada por Ernst Forsthoff, em 1938, e referida por Manuel GARCÍA-PELAYO: *Las Transformaciones del Estado Contemporáneo*, 2.<sup>a</sup> ed., Madrid, 1980, 26 ss. Este conceito está claramente presente em diversas passagens de uma obra do mesmo E. FORSTHOFF: *El Estado de la Sociedad Industrial*, tr., Madrid, 1975. Refere García-Pelayo que E. R. Huber sustentou, mais tarde (1974), que a política estatal para a procura existencial deveria, mais do que aperfeiçoar a eficácia do Estado, garantir as condições de existência do indivíduo na sociedade actual. Daí não ser satisfatória uma mera política de assistência económica, antes implicando uma verdadeira procura existencial outra política, que permita ao indivíduo o desenvolvimento das suas potencialidades. Como observa J.J. GOMES CANO-TILHO: *Constituição Dirigente e Vinculação do Legislador — Contributo para a Compreensão das Normas Constitucionais Programáticas*, Coimbra, 1982, 82 ss., “O *background* historico-espiritual

De acordo com esta ideia, a sociedade técnica gera uma zona cada vez maior de espaço vital efectivo —i.e., aquele espaço onde cada indivíduo realiza facticamente a vida, povoado de coisas e bens indispensáveis (como, por exemplo, serviço de abastecimento de água, telecomunicações, ordenamento do território), mas sobre os quais não exerce qualquer controlo—, em detrimento do espaço vital realmente controlado pelo indivíduo, cabendo ao Estado garantir essas condições de vida de que cada um necessita, mas que já não está em condições de garantir individualmente. Trata-se, assim, de uma política que, por se estender a toda a sociedade, deveria propiciar o geral consenso, logo, a legitimidade do sistema, enfraquecendo, simultaneamente, a intensidade do conflito de classes e grupos. Esta política é, evidentemente, “administrativa”, porquanto cabe à organização político-administrativa do Estado satisfazer as (ou organizar a satisfação das) necessidades da sociedade de mas-

---

da teoria da constituição forsthoffiana reconduz-se ao estado autoritário, concebido como poder eticamente legitimado, no sentido hegeliano, e como ‘unidade política’, no sentido de Carl Schmitt”, traduzindo-se o Estado, na sua essência, “numa ‘instância de vontade’ política”, que, “agora escondido no plano infra-político de administração”, é forçosamente um “Estado forte”. A necessidade de um Estado de Direito formal que garanta a liberdade legal leva a que Forsthoff defenda “a subtracção à estadualidade da dimensão democrática e social”, reduzindo-se a constituição a “instrumento de protecção absoluta do ‘sistema de distribuição de bens existentes’”, e, por conseguinte, a contrapor o problema do *Daseinvorsorge*, enquanto questão “pré-política”, do âmbito do voluntarismo, à “dignidade” da neutralidade estadual. Como observa GOMES CANOTILHO: *ibid.*, 86, a doutrina forsthoffiana limita-se a afirmar a existência da “‘realidade’ Estado”, pressupondo uma espécie de neutralidade histórico-política do Estado que nunca existiu, além de uma “homogeneidade social, radicalmente anti-pluralista”. Sobre a problemática global do “Estado de Direito”, cf. R. SOARES: *Direito Público...*, *cit.*; ID.: *Interesse Público, Legalidade e Mérito*, Coimbra, 1955, 48-86 (para os alicerces do Estado contemporâneo); A. CASTANHEIRA NEVES: *O Instituto dos ‘Assentos’...*, *cit.*, 419 ss.; ID.: *Questão-de-Facto—Questão de-Direito ou o Problema Metodológico da Juridicidade*, I, Coimbra, 1967, 539 ss.; E. DÍAZ: *Estado de Direito e Sociedade Democrática*, tr., Lisboa, 1972; Antonio PÉREZ LUÑO: *Derechos Humanos, Estado de Derecho y Constitución*, Madrid, 1984; Wolfgang ABENDROTH: *El Estado del Derecho Democrático y Social como Proyecto Político*, in W. ABENDROTH, Ernst FORSTHOFF & Karl DOEHRING: *El Estado Social*, tr., Madrid, 1986, 11-42.

---



sas<sup>477</sup>, tais como: desenvolvimento de sistemas de controlo das necessidades e contingências económicas e ambientais, segurança externa e interna, realização de prestações sociais, política de emprego, políticas de educação e cultura, etc..

Mas é igualmente uma política administrativa que, ao contrário do que poderia supor-se, transporta consigo um paradoxo: por um lado, estende-se progressivamente a todas as esferas da existência, na medida em que a sociedade exige cada vez mais complexidade em virtude do aprofundamento do paradigma técnico-produtivista; por outro, contudo, a administração perdeu o cunho “estatal”, no sentido de prosseguir medidas autodeterminadas. A “sociedade” passou de alguma forma a ditar ao Estado os factos a que este tem de corresponder. É claro que dizemos isto não no sentido de supor que o poder político —a “estatalidade”— é neutro, tal como se pode depreender das análises de Forsthoff, pois, como já foi observado<sup>478</sup>, tal ideia não passa de ideologia. Todavia, acrescenta este último autor, a verdade é que o poder estatal “deve também ele adquirir, face a potenciais poderes ancorados na estrutura social (...), o grau de autonomia que é necessário para impedir o sistema administrativo de mais não ser (...) do que um partido entre os outros”, pois só assim poderá contribuir-se para uma organização do Estado de Direito como “a auto-organização autónoma de uma comunidade que, através do sistema de direitos, se constituiu como uma associação de sócios jurídicos livres e iguais”<sup>479</sup>. A pretensão de ignorar a dimensão do “processo político como elemento essencial da organização do Estado”<sup>480</sup> supunha uma comuni-

---

<sup>477</sup>Cf. M. GARCÍA-PELAYO: *op. cit.*, 29 ss., e E. FORSTHOFF: *op. cit.*, 174 ss.

<sup>478</sup>Cf. J.J. GOMES CANOTILHO: *op. cit.*; e J. HABERMAS: *Droit et Démocratie — Entre Faits et Normes*, tr., Paris, 1997, 195 ss.

<sup>479</sup>ID.: *ibid.*, 196.

<sup>480</sup>R. AGAPITO SERRANO: *op. cit.*, 136.

---

dade “de homens iguais, inteligentes, ilustrados, todos igualmente ilustrados, todos igualmente inteligentes”<sup>481</sup>, que na verdade nunca existiu, e o resultado da “refeudalização” da sociedade são, hoje, um Estado e uma sociedade que se ultrapassam entre si e a si mesmos. Forsthoff assinala que o Estado perdeu a capacidade de ordenação política global, perdendo em evidência o que a sociedade não ganhou em transparência, já que a noção de interesse geral passou a significar não o somatório dos eleitores, mas o consenso obtido pela fermentação do conjunto, bastante desigual aliás, dos novos protagonistas da política: “grupos profissionais, grupos desportivos, grupos humanitários, movimentos para a defesa dos cangurus, dos bebés-focas, das baleias, do bom nome e reputação das sogras, etc...”<sup>482</sup>. O indivíduo perdeu, pois, toda a segurança perante o predomínio das “grandes estruturas”, não podendo fazer mais do que viver o dia-a-dia ou reagir mediante uma “recusa total”<sup>483</sup>, porquanto a própria organização do política tem de corresponder a esta nova forma de a sociedade exprimir o poder. Basicamente, poderíamos defini-la como “*demoscopia*”, ou seja, como uma relação de poder onde são de algum modo previstas as exigências provenientes da sociedade. Correlativamente, os actores políticos perdem em convicção o que ganham em estabilidade. Perante um público de massas, acabam por se instalar solidamente mediadores encarregados da produção de soluções estereotipadas<sup>484</sup> —os partidos políticos<sup>485</sup>—, e cujo actor formal —o deputado— já não tem

---

<sup>481</sup>R. SOARES: *Sentido e Limites...*, cit., 434.

<sup>482</sup>ID.: *ibid.*, 435 s.

<sup>483</sup>Cf. E. FORSTHOFF: *op. cit.*, 271 ss.

<sup>484</sup>Seguimos R. SOARES: *Sentido e Limites...*, cit., 440 ss.

<sup>485</sup>Sobre a problemática dos partidos políticos, cf. Stefano BARTOLINI: *Partiti e Sistemi di Partito*, in G. PASQUINO (org.): *Manuale di Scienza della Politica*, Bologna, 1986, 231 ss., e, extensamente, Maria José STOCK: *Elites, Facções e Conflito Intra-Partidário — O PPD/PSD e o Processo Político Português de 1974 a 1985*, Évora, 1989, esp. parte I, 35-220.

---

qualquer espécie de relação de confiança com o eleitor, antes sendo “um símbolo de um partido político, o que equivale a dizer que é um símbolo de um programa. Assim, ao entrar no parlamento, o deputado recebe um mandato imperativo: não vai procurar soluções, vai apoiar soluções pré-estabelecidas”<sup>486</sup>. Num momento em que já não é possível estabelecer uma clara distinção entre espaço público e espaço privado, e onde começa a imperar o que já Tocqueville tinha assinalado —a compaginação entre bem-estar material e despotismo—, é óbvio que a capacidade de os homens poderem agir e realizar discursos sob o império da lei foi enfraquecida de forma muito apreciável.

\*

\*\*

À violência totalitária acrescenta-se, agora, uma outra violência: a desterritorialização operada pela globalização com as conseqüentes mutações de identidade, pois é muito claro que a mundialização possui uma lógica própria que se impõe às demais formas de vida, favorecida pela eficácia da fluidez telecomunicativa. A “política” tem vindo, pois, a desaparecer em favor do “poder” e, por isso, não é de admirar que se verifique um pouco por todo o lado um cenário de relativo caos onde a lógica económica prevalece necessariamente à custa da razão prática<sup>487</sup>. Daqui

---

<sup>486</sup>R. SOARES: *Sentido e Limites...*, cit., 440. Sobre o parlamento em geral, cf. M. COTTA: *Parlamenti e Rappresentanza*, in PASQUINO: *op. cit.*, 281 ss.

<sup>487</sup>Vivo exemplo disto é a incapacidade sentida pela comunidade internacional em implementar as medidas sucessivamente preconizadas para a protecção do ambiente global. Mas não só. Em artigo recente (originariamente publicado no periódico alemão *Wirtschaftswoché*), o jornalista Christian DEYSSON: *Des Américains sans Peur et sans Vergogne*, in *Courrier International*, n.º 347, 1997, 28, relata múltiplas intervenções do governo dos Estados Unidos no “mercado livre” em favor das empresas norte-americanas, tais como as pressões sobre a Arábia Saudita para que se comprem aviões Boeing e não Airbus, ou —o que seria risível se não demonstrasse uma extraordinária e “panóptica” meticulosidade— as pressões da secretaria de estado americana do comércio sobre o ministério germânico dos correios, no sentido de o governo alemão não intervir nos negócios da *Deutsche Telekom* (pressupondo-se que para afastar os americanos do mercado alemão), apresentando como “prova” fotografias onde se

resultam, entre outras consequências, o crescimento do fosso entre os habitantes do centro desenvolvido e os da periferia, a territorialização desterritorializada<sup>488</sup>, a pulverização da identidade nacional e uma reformulação do problema da legitimação do poder. Tudo isto repousa na ideia mais geral de que não é já possível escrever uma nova história, de que é possível abrir novos capítulos como se não existissem os precedentes. Resultam igualmente deste novo contexto hedonista democrático — individualista, despolitizado e culturalmente correcto— o obscurecimento da realidade de uma sociedade dualista, e, por isso, a incapacidade de as sociedades contemporâneas manterem ou produzirem vínculos sociais capazes de proceder à interpretação dos grandes princípios gerais para aplicação aos casos concretos. A uma globalização que se apresenta como fatalidade deixa de ser possível responder com um discurso que consiga evitar a cultura bipolar hoje dominante —telepolítica *versus* exclusão/ressentimento<sup>489</sup> prevalecente—, porque persiste a transformação dos

---

vêm juntos o ministro alemão dos correios e o director da *Telekom...* Em contrapartida, porém, a *Federal Communications Commission* invoca razões de segurança nacional para impedir o mais possível a participação de capital estrangeiro nas sociedades americanas de telecomunicações. Torna-se, de resto, cada vez mais vulgar o governo americano ameaçar com sanções unilaterais os seus parceiros comerciais (sem levar os conflitos à Organização Mundial de Comércio), sempre que empresas norte-americanas concorrem no exterior e perdem. Finalmente, diz-se que o governo americano fornece às suas empresas nacionais informações “explosivas” obtidas pelos serviços secretos, desde que estas sirvam para fazer pender para o lado das suas empresas negócios em que são concorrentes outros grupos económicos não americanos.

<sup>488</sup>Cf. a este respeito Boaventura de Sousa SANTOS: *Pela Mão de Alice —o Social e o Político na Pós-modernidade*, cit., 23 s., onde o A. diz impressivamente: “Os camponeses da Bolívia e da Colômbia contribuem, ao cultivar a coca, para o desenvolvimento da cultura transnacional da droga e dos modos de vida desterritorializados que lhe são próprios, mas eles, camponeses, estão presos, talvez mais do que nunca, aos seus lugares de nascimento e de trabalho.”

<sup>489</sup>HABERMAS: *Morale & Communication —Conscience Morale et Activité Communicative*, tr., Paris, 1986, 66, diz, ao falar do ressentimento, que “se a ofensa causada não é, de uma forma ou de outra, reparada, essa reacção [a indignação] sem equívoco persiste e refor-

---

---

problemas da razão prática em problemas técnicos, deixando sobreviver a cidadania enquanto discurso prático no limbo do instituído, mais não sendo do que um resíduo dentro da confusão entre liberalismo democrático e elitismo corporativo do que consequência de uma cultura política da solidariedade. Encontramo-nos, em suma, numa situação de “ilegibilidade” do discurso produzido pela própria sociedade ocidental. E a memória desta é a memória de uma civilização que se sabe mortal e, por conseguinte, se sente ensombrada com um longo caminho no tempo, e desamparada face à destruição das matrizes simbólicas das suas certezas. Daí o sentido das expressões psicossociológicas dos actuais “milenarismos” enquanto respostas à senescência civilizacional. Há, evidentemente, uma conexão profunda entre os impasses actuais do discurso na Cidade (aparentemente) “secularizada” e a problemática da extraordinariamente longa “posteridade espiritual”<sup>490</sup> do milenarismo de Joachim de Flore, na medida em que as actuais pulsões utópicas —a que um popperiano chamaria “historicistas”— exprimem radical desconfiança e fuga face à dominante racionalidade instrumental e funcionalista. Curiosamente, o cristianismo não construiu um espaço simbólico completamente homólogo ao do mundo antigo quando substituiu este último. Separou o Sagrado do Estado (independentemente das vicissitudes históricas contraditórias que existiram —e foram muitas), instituindo uma *vita activa* distinta do *bíos politikós* que determinava a *praxis* do homem antigo.

---

ça-se num ressentimento latente. Ora este sentimento revela pela sua persistência que há uma dimensão moral no facto de se sofrer uma humilhação. Com efeito, não é um sentimento que, como o terror ou a fúria, responde imediatamente à ofensa, mas um sentimento reactivo face à injustiça revoltante que alguém cometeu relativamente a mim. Dito de outra maneira, o ressentimento é a expressão de uma condenação moral (de resto impotente).” Quais os custos sociopolíticos de uma sociedade onde a grande maioria se sente difusamente vítima dos imperativos realistas do poder, *maxime* do poder económico, que, como se sabe, reduz o “mundo da vida” a estatísticas?

<sup>490</sup>Cf. H. DE LUBAC: *op. cit.*

---

Com o desaparecimento da Cidade grega, a *vita activa* perdeu a sua especificidade, e passou a denotar toda a espécie de empenho com as coisas do mundo. Isto mesmo veio a permitir a separação moderna entre o divino e o político, o mesmo é dizer: veio a impedir que o discurso na Cidade fosse, como foi na Antiguidade, um puro discurso político-sacral. Pode dizer-se que, aí, se tratava de sociedades que mantinham a sua coesão e disciplina internas mediante a pura centralização tirânica do poder, ou —caso muito mais interessante para uma reflexão sobre a nossa era— mediante “comunidades segmentares”<sup>491</sup>, não necessariamente “despóticas”, mas onde era impossível sequer tentar contrastar-se a liberdade positiva e a liberdade negativa. Com a ajuda de rituais que sublinhavam a obrigação face ao poder, tratava-se de comunidades que atribuíam ao indivíduo uma “identidade imputada”<sup>492</sup> e não, como sucede na sociedade moderna, lhe exigiam uma escolha de identidade. Todas as esferas da vida eram rígidas, a inovação mínima, encontrando-se o indivíduo mudo perante a legião de vínculos que asseguravam a obediência de cada um. Daqui resultava uma identidade “simultaneamente segura e inelutável”<sup>493</sup>. Podia mesmo suceder que essas sociedades detivessem possíveis tentativas de centralização tirânica do poder político, mas até isso era conseguido à custa de uma cultura que o homem moderno acharia opressora. O homem político antigo não possuía liberdade individual porque os subgrupos sociais impunham, ritualmente, ao indivíduo normas que tornavam completamente “visível” a origem da *auctoritas*. Hoje, porém, e como acentua Gellner<sup>494</sup>, mesmo sendo dominante essa separação entre a ordem divina e a instituição política, nem por isso desapare-

---

<sup>491</sup>Seguimos E. GELLNER: *Condições da Liberdade*, tr., Lisboa, 1995, 16 ss.

<sup>492</sup>ID.: *ibid.*, 20.

<sup>493</sup>ID.: *ibid.*, 18.

<sup>494</sup>ID.: *ibid.*, 21.

---

---

ceram as sementes do comunitarismo segmentar, pois é “planta perene” que surge de novo precisamente nas pulsões utópicas que tentam, em oposição ao poder centralizado e tirânico e à sociedade civil moderna, recuperar de algum modo formas de ressacralização do político. Este retorno àquilo que de algum modo é o pré-moderno tem a sua razão de ser no facto de ser difícil separar o sagrado da comunhão de destino e de origem que possui com a sociedade, tornando-se às vezes inevitável a confusão entre a instância ética e o discurso político. Em grande medida a incompreensão em que resulta tal confusão tem a ver com a tendência do discurso moderno para tudo submeter à grelha de leitura segundo a qual tudo não passa de um sistema de objectos, materiais e simbólicos. A racionalidade antropocêntrica assim o determina: o místico não passa de um objecto dos saberes constituídos que lhe são exteriores, logo, forçoso será que seja negado qualquer tipo de *trans-racionalidade*.

Só que nem por isso desaparece o élan —“historicista”, seja!— que rege o humano rumo ao Absoluto. O exemplo mais marcante é a instrumentalização do sagrado no sentido de fazer da *praxis* política o princípio de inteligibilidade do humano. E se é facto que as formas ideológicas dessa instrumentalização foram de algum modo vencidas pelas recentes mutações geo-políticas no mundo, nem por isso desapareceram, antes assumiram as vestes da racionalidade tecno-funcionalista (igualmente produtivista e consumista) agora dominante. Que esta prevalência subverteu o equilíbrio entre acção e contemplação, não resta dúvida. Actualmente, o que há é a estada desse equilíbrio no solo da nossa imanência ao serviço da absoluta *praxis* —instância suprema da racionalidade antropocêntrica moderna<sup>495</sup>. Para ela a totalidade social criada pelo homem não é uma totalidade aberta, um devir, que nunca é dada em definitivo, antes feita e refeita no âmbito da *praxis*, onde o homem re-

---

<sup>495</sup>Cf. A. CASCARDI: *op. cit.*, 31 ss.

---

---

constrói incessantemente a sua essência. As forças totalizantes emergentes da racionalidade moderna —a técnica e o pensamento político funcionalista sob o subsistema económico dominante do neoliberalismo— possuem um carácter omnipresente ao condicionarem a interação e o mundo da vida. Trata-se de uma racionalidade que de algum modo preexiste aos indivíduos e modela as relações políticas. Este domínio, que ignora a possibilidade de o homem poder reflectir sobre a *sua* realidade, impede uma radical compreensão do humano-social, ao mesmo tempo que reduz o conhecimento a um conjunto, mais ou menos sistematizado, de leis abstractas que pura e simplesmente postergam o existencial-concreto. Este duplo esquecimento —o de que os procedimentos hermenêuticos são indispensáveis no âmbito da participação e não, tão somente, no da observação<sup>496</sup>— é consequência daquilo a que já se chamou o “insuportável paradoxo”<sup>497</sup> —o paradoxo de a ideologia da *praxis* absoluta ter nascido do processo platónico-cristão da formação civilizatória europeia e ter com esta uma homologia estrutural. Com efeito, a pretensão de universalidade nascida da expansão político-cultural de uma civilização dotada de poderosa força criadora como é a ocidental, tem a sua origem nos fins da Antiguidade greco-romana já dotada da visão agostiniana de uma história universal. É esta visão, que “faz do evento da encarnação o centro irradiador da história universal, pensada na conceptualidade teológica como *historia salutis*”<sup>498</sup>, que se encontra na base da “unificação” da história que hoje atinge o seu “termo e, igualmente, o paroxismo da sua crise”<sup>499</sup>. As filosofias da história que se suce-

---

<sup>496</sup>Cf. J. HABERMAS: *Morale & Communication*, cit., 47 ss.

<sup>497</sup>Cf. H. C. DE LIMA VAZ S.J.: *Ética e Civilização*, in *Síntese*, 49/1990, 5 ss., aqui 13, que seguimos.

<sup>498</sup>ID.: *ibid.*, 6.

<sup>499</sup>ID.: *ibid.*

---



dem ao longo da modernidade —sejam iluminadas pela Razão ilustrada, pelo Espírito hegeliano, pelo Trabalho marxiano ou outros— mais não fazem do que secularizar o anterior esquema cristão que, assim, “acompanha”, por assim dizer, a universalização da história levada a cabo pelo ocidente. Não é, pois, de espantar que a crise de sentido contemporânea se constitua como uma crise ética. Sendo verdade que uma civilização universal só cobraria sentido se decorresse no âmbito de uma sociedade mundial —que não existe, porque não há integração dos diversos subconjuntos económico, cultural, político, social e económico, numa sociedade mundial onde “poderia florescer o *ethos* do existir humano”<sup>500</sup>—, a grande questão que se põe é a do paradoxo de um planeta materialmente mundializado, mas onde as diversas tentativas até hoje realizadas no sentido de cumprir uma “Ética do viver histórico”<sup>501</sup>, de reconciliar o indivíduo e o universal, falharam, quer no plano político —o *citoyen* revolucionário, o burguês, o homem novo comunista—, quer no exclusivo plano intelectual. Deste modo, pode dizer-se com propriedade que nos encontramos na maior crise de sempre —na crise de uma “civilização sem *ethos*”<sup>502</sup>. Porque, com efeito, se é verdade que a universalização da civilização tecno-científica por toda a Terra nos fez tomar consciência do espaço de interesses comuns da humanidade, não é menos verdade que a dimensão problemática de tal universalismo incide precisamente na destruição daquilo a que Ricœur chama o “núcleo criador” das grandes culturas, a partir do qual é possível interpretar a vida.

\*  
\*\*

---

<sup>500</sup>ID.: *ibid.*, 7.

<sup>501</sup>ID.: *ibid.*, que acrescenta: “... a Ética não é senão a codificação racional de um *ethos* que se supõe vivido pela comunidade histórica ou que esta se propõe viver.”

<sup>502</sup>ID.: *ibid.*, 8.

---

Ultrapassar esta indecisão decidida tem sido tarefa constante desde o séc. XVIII, culminando a partir de Nietzsche com a pretensão de configurar uma subversão dos valores e um homem novo capaz de protagonizar a universalidade de um novo *ethos*. O que resulta, porém, neste final de milénio é o amortecimento dos padrões que seriam aptos para a identificação do *ethos* universal. Trata-se, pois, de uma universalidade “negativa”. A crise atinge o seu cume quando a disparidade entre a universalidade efectiva das obras materiais da civilização, e do espírito consumista que lhe subjaz, e a total ausência de um *ethos* se torna patente. Nessa altura, o caminhar humano rumo ao reino da liberdade desfaz-se porque é inexistente qualquer princípio de unidade do sentido. Como se a irradiação histórica da civilização ocidental, iniciada nos finais da Idade Média, e das diversas filosofias da história que ocorrem desde essa altura —com a sua tarefa de compreender e legitimar a evolução para uma civilização universal—, baseadas no pressuposto cristão da existência de um homem novo que participará na “universalidade da vida do Senhor ressuscitado”<sup>503</sup>, nada tivesse a acrescentar ao vertiginoso e irresistível caminho de uma universalização histórica que não consegue dizer o porquê das coisas.

A incoerência existente entre a universalidade material “efectiva” e a não universalidade normativa radica, segundo Lima Vaz, na passagem de um pensamento cujo fundamento transcendia “seja o ser empírico do objecto seja a contingência histórica da acção”<sup>504</sup> —precisamente pela

---

<sup>503</sup>H. C. DE LIMA VAZ: *op. cit.*, 10.

<sup>504</sup>LIMA VAZ: *op. cit.*, 12. A dialéctica entre o sujeito e o objecto da *praxis* é explicada, segundo Lima Vaz, em dois momentos: o da primazia do sujeito —“enquanto nele o ser *natural* do objecto é negado em si para ser significado segundo a medida traçada pelo círculo da própria *praxis*”—, sendo o objecto assumido na esfera *praxis*, e nela recebendo a sua humana significação, e o da negação da primazia do sujeito, onde a “realidade impõe à significação que lhe é atribuída no âmbito da *praxis* sua natureza e o seu conteúdo, em suma, sua verdade”.

constituição de um *ethos* posteriormente racionalizado como Ética—, para um pensamento moderno que irá tornar imanente esse fundamento transcendente. Correlativa das profundas mutações tecnológicas ocorridas a partir do séc. XVI, bem como da formação da primeira economia-mundo, esta nova auto-compreensão do homem moderno implica a afirmação do homem enquanto lugar de transcendência da oposição entre a *praxis* e o mundo. A *praxis* passa, assim, a ser fundamento de si mesma, a criar o seu mundo e o seu próprio *ethos*. Toda esta situação se traduz em paradoxo e mal-estar.

\*

\*\*

O paradoxo começa desde logo por se evidenciar na já por demais conhecida história do deslize do papel do actual Estado de Direito<sup>505</sup>. Falamos do Estado de Direito não só no seu sentido legalista, “kelseniano” se assim podemos dizer, ou seja, do Estado cujas atribuições são definidas por decisões normativas do poder legislativo, mas também de Estado de Direito enquanto princípio de organização onde se verifica a supremacia do poder legislativo enquanto expressão da soberania popular —nomeadamente no controlo dos actos político-administrativos—, onde existe publicidade da pública administração, onde a legitimidade é aferida pelo controlo político e jurisdicional garantido pela “alquimia” da separação dos poderes. Com efeito, a construção liberal, pretendendo controlar os excessos do despotismo esclarecido moderno, criou um edi-

---

<sup>505</sup>Devemos imenso a duas obras de J. E. FARIA: *Retórica Política e Ideologia Democrática*, Rio de Janeiro, 1984, esp. 46 ss., 67 ss., 102 ss., 172 ss., e passim; ID.: *Eficácia Jurídica e Violência Simbólica*, São Paulo, 1988, 40 ss., 59 ss., e passim; cf., tb., R. M. UNGER: *O Direito na Sociedade Moderna*, Rio de Janeiro, 1979, 177 ss.; J.R. CAPELLA: *Los Ciudadanos Siervos*, Madrid, 1993, 65 ss.; M. CORSALE: *Certezza del Diritto e Crisi di Legittimità*, 2.<sup>a</sup> ed., Milano, 1979, 221 ss.; D. HELD: *Modelos de Democracia*, tr., Madrid, 1991, 267 ss.; J.-M. FERRY: *Les Puissances de l'Expérience*, II, Paris, 1991, 161 ss.

---

---

fício baseado no equilíbrio de poderes que, por sua vez, pretendia garantir uma certa ideia de Direito que se traduzia nas liberdades públicas e nos direitos fundamentais —conquista histórica das diversas revoluções burguesas da modernidade (fundamentalmente, a *Glorious Revolution* de 1688, a Revolução Americana de 1776 e a Revolução Francesa de 1789).

Com esta armadura jurídico-política foi possível responder às necessidades da nova ordem burguesa que, sendo dominante, não o era em absoluto. De qualquer modo, tratava-se de uma ordem que exprimia o novo tipo de relacionamento entre o público e o privado, o sistema político e o sistema económico, o indivíduo e a colectividade. Historicamente configurado como conquista política, o Estado de Direito identificou-se com o Estado liberal de sufrágio censitário. Realizava institucionalmente muitos princípios ideológicos da classe burguesa triunfante, tais como a garantia dos direitos fundamentais, a divisão dos poderes como garante do princípio de legalidade, uma produção normativa não corporativa e “universal”, segurança e soberania. Daqui decorria também o princípio da não intervenção estatal no sistema económico, já que era um corolário do princípio de legalidade o poder público assegurar um grau de certeza e segurança jurídicas bastantes para que o sistema económico de capitalismo de concorrência funcionasse regularmente, *i.e.*, a liberdade no mercado de bens, de mão-de-obra, de concorrência empresarial, a liberdade contratual, etc. Esta estrutura começou, no entanto, a evidenciar grandes debilidades a partir da emergência das lutas sociais no séc. XIX e do colapso financeiro do capitalismo de concorrência no início do séc. XX. Com a progressiva assunção, pelo Estado liberal, de tarefas de controlo, direcção, planeamento e indução —anteriormente cometidas à mítica capacidade de auto-regulação do mercado—, a par do reforço das competências do poder Executivo relativamente ao Legislativo e ao Judicial, o Estado liberal de Direito viu-se não apenas promovido

---

---

a Estado-Providência —encarregado de coordenar o crescimento económico e de proteger os mais desfavorecidos—, mas ainda a Estado “regulador”, *i.e.*, a Estado cujo sistema jurídico-político existe para a prossecução de interesses concretos. As recessões da década de ‘70, bem como a revolução tecnológica, puseram em causa o dispositivo “social-democrata” que se tinha entretanto desenvolvido sobretudo nas duas décadas anteriores, tendo-se igualmente aprofundado a crise da divisão de poderes e do formalismo jurídico do Estado liberal de Direito<sup>506</sup>.

Perante esta nova situação, temos vindo a assistir a uma resposta paradoxal: por um lado, as questões tornaram-se cada vez mais inéditas e complexas de um ponto de vista técnico; por outro, o Estado é obrigado, para resolvê-las, a aumentar a complexidade pela introdução de normas programáticas, de conduta e de organização, que se entrecruzam em micro-sistemas legais, cadeias normativas diversas. Esta desordem não é, evidentemente, compatível com a concepção liberal-clássica do Direito —caracterizada pela dogmática e pela sua completude—, que acabou por ser substituída por uma “rede” de micro-sistemas legais múltiplos e variáveis típicos de uma economia globalizada e de um Estado que é obrigado a revelar-se “parcial”, contingente e contraditório na sua acção de resposta às procuras sociais cada vez mais diferenciadas. Transitoriedade, circunstancialidade, necessidade, eis os parâmetros pelos quais se afere a inflacionária produção —e acção— normativa do Estado. A crescente tensão entre a legalidade axiomática e a eficácia gera uma paradoxal imobilidade do sistema jurídico —e do sistema político enquanto determinado por uma ideia de Direito—, porquanto a excessiva acumulação de normas torna impossível a sua obediência, conduzindo mesmo à anulação do próprio sistema. Daqui emerge uma especial ineficácia do

---

<sup>506</sup>Sobre esta crise, cf. L. PARAMIO: *Tras el Diluvio. La Izquierda ante el Fin de Siglo*, Madrid, 1988, 140 ss.

---

Estado-Nação soberano, que não consegue garantir que o seu raio de acção seja efectivo. Mas não só. Igualmente os grupos sociais —em luta permanente por conquistas que genericamente podemos designar de “busca existencial”— acabam por ver as suas acções permanentemente esquecidas, reduzidas à ínfima expressão, porque o sistema jurídico não é capaz de protegê-las. A globalização económica, observada com muita clareza a partir da década de ‘80, conclui este círculo mediante a ruptura com as fronteiras geográficas (impedindo a execução de políticas monetárias e cambiais pelos Estados “soberanos”), a desconcentração do aparelho estatal e a sua desresponsabilização social, a desterritorialização do espaço da produção e consequente “flexibilidade” das relações contratuais<sup>507</sup>. Daqui uma enorme erosão da capacidade dos instrumentos jurídicos tradicionais ao serviço do Estado em regular a dinâmica social, quer porque tem de partilhar a soberania com outras entidades extra-territoriais, quer porque a expansão dos micro-sistemas legais acaba por impossibilitar a engenharia jurídico-positiva do Estado de controlar a multidão de “fontes” materiais de direito concreto. Daqui resulta uma crise global do político e um agravamento do paradoxo do poder.

\*\*

O paradoxo foi suficientemente estabelecido por Paul Ricœur<sup>508</sup>. Com efeito, é certo que a existência política do homem desenvolve não só um tipo de racionalidade específica, mas também males específicos do poder político<sup>509</sup>. O paradoxo reside no facto de o mal político apenas

---

<sup>507</sup>Cf. J. E. FARIA: *Democracia e Governabilidade: os direitos humanos à luz da globalização económica*, in *Economia e Sociologia*, 59/1995, 5 ss.

<sup>508</sup>Cf. P. RICŒUR: *Histoire et Vérité*, 3.<sup>ème</sup> éd., Paris, s.d., 260 s., que seguimos.

<sup>509</sup>Acrescenta RICŒUR (*ibid.*, 261): “por consequência a exploração económica *pode* desaparecer e o mal político persistir”. Também Jürgen Habermas sustenta —num contexto algo diferente, mas igualmente significativo no plano do exame da natureza do poder— que “a libertação das forças produtivas da técnica (...) não se confunde com o facto de libertar

prosperar sobre a específica racionalidade do político, sendo, por isso, inútil pretender dissociar a racionalidade da violência. No âmbito da Cidade só pode ter sentido reflectir sobre a especificidade do *telos* do Estado enquanto contributo para a “humanidade do homem”. É mediante o exame do sentido presente no Estado enquanto “todo” que é possível aceder à eterna tarefa humana de prosseguir na busca do bem enquanto “parte da razão e da felicidade”. O pensamento político antigo apresenta esta ideia na sua pureza básica: a Cidade é meio natural — lembremo-nos da formulação aristotélica<sup>510</sup>— para que o indivíduo se torne humano, é mesmo pela participação na Cidade que se desenvolvem as virtudes específicas que regulam a relação política de obediência — e não de servidão— entre a Cidade e os cidadãos. Daí que o *logos se diga* na medida em que veicula não só necessidades elementares, mas também valores que aprofundam a Cidade e a fazem exprimir a unidade da ética e da política. O naturalismo sociopolítico aristotélico leva-o a considerar, contra a sofística, que a Cidade não resulta de uma convenção em oposição à natureza, não podendo, por isso, o cidadão ser “fabricado” pelo poder instituído. Porque a *polis* é natural, cita, na *Política*, Homero quando este diz que sem tribo, sem lei e sem casa deve viver aquele que ama horrendas guerras. Ser sociável pressupõe diálogo e tolerância. A guerra impõe, pelo contrário, uma vontade de incomunicação, de silêncio, pelo menos

---

normas que possam cumprir a dialéctica da relação moral numa interacção livre isenta de dominação na base de uma reciprocidade vivida sem coacção. *A libertação da fome e da miséria* não coincide necessariamente com a *libertação da servidão e da humilhação, (...)*” (J. HABERMAS: *Travail et Interaction*, in ID.: *La Technique et la Science comme “Idéologie”, cit.*, 210 s.).

<sup>510</sup>“Por isso é evidente que a cidade é uma formação natural e que o homem é, por natureza, um animal sociável, ao passo que o apátrida por natureza, e não devido a qualquer contingência, é um ser ou muito inferior ou muito superior (como aquele que Homero censura por ser ‘sem tribo, sem lei e sem lar’), pois é por natureza, ao mesmo tempo, sem pátria e desejoso da guerra, como uma peça de xadrez isolada.” (ARISTÓTELES: *Política*, 1253a, in M. H. DA ROCHA PEREIRA: *Hélade — Antologia da Cultura Grega*, 3.ª ed., Coimbra, 1971, 424).

---

relativamente ao adversário. Como observou Jean-Pierre Vernant<sup>511</sup>, o sistema da *polis* implica (i) “uma extraordinária preeminência da palavra sobre todos os outros instrumentos do poder”, tornando-se a chave do domínio, já que perdeu, ao menos em parte, um valor simplesmente ritual, passando a significar a discussão, a argumentação, ou seja, a passagem da política para a esfera do *logos* que, por sua vez, “toma consciência de si mesmo, das suas regras, da sua eficácia, através da sua função política”<sup>512</sup>. (ii) A publicidade na vida sociopolítica, quer na vertente de “domínio público”, por assim dizer, quer enquanto princípio de abertura contra práticas secretas e opacas, daqui resultando não apenas uma maior exposição à controvérsia das técnicas mentais, das crenças religiosas, dos conhecimentos e dos valores, mas ainda uma projecção da *dike* enquanto valor susceptível de ser plasmado na norma escrita<sup>513</sup>. (iii) Todavia, é verdade que nem por isso é eliminado o carácter oculto da religião, nomeadamente no plano do mistério (que pretende atingir verdades últimas inacessíveis ao conhecimento comum) —que passa a incidir na esfera individual<sup>514</sup>—, além de a própria sabedoria e a filosofia se

<sup>511</sup>Cf. J.-P. VERNANT: *Les Origines de la Pensée Grecque*, 3.<sup>a</sup> ed., Paris, 1975, 44 ss.

<sup>512</sup>Diz VERNANT: *ibid.*, 45, que são a retórica e a sofística que, pela sua análise do discurso enquanto instrumento no debate, vão abrir caminho à teorização da lógica do verdadeiro, e não apenas do simplesmente provável, no pensamento de Aristóteles.

<sup>513</sup>Cf. ID.: *ibid.*, 49 s. Como nota F. E. PETERS: *Termos Filosóficos Gregos — Um léxico histórico*, tr., Lisboa, 1977, 54, com “o declínio de uma consciência de classe aristocrática a *dike* começou a ser considerada como algo universal na sociedade, aplicável a todos os cidadãos de igual modo, e garantida pelo próprio Zeus. Os limites dentro dos quais a nova *dike* era operante eram agora definidos pela lei escrita (*nomos*), e um novo termo abstracto *dikaïosyne*, ‘rectidão’, ‘justiça’, passou a ser usado para descrever a qualidade moral de um homem que observava os limites da lei e por isso era ‘justo’ (*dikaïos*)”.

<sup>514</sup>Walter BURKERT: *Religião Grega na Época Clássica e Arcaica*, tr., Lisboa, 1993, 527 ss., acentua como a religião grega é “eminentemente pública. Procissões e refeições comunitárias, preces e votos sonoros, templos bem visíveis com esplêndidas oferendas votivas determinam a imagem da ‘eusébeia’, através da qual decorre a integração do indivíduo na comunidade. Quem se recusa a participar, incorre em *asébeia*”. Todavia, a par desta publicidade, sempre existiram cultos sagrados, sendo célebres os chamados Mistérios de Elêusis (a que os



constituírem na base de uma contradição, já que, aspirando a tornar inteligível o oculto, publicitando-o, acaba por fazê-lo enquanto actividade que revela algo que é inacessível àqueles que não seguem (ou não podem seguir) o caminho da ascese, bem como o uso de técnicas de argumentação e discussão que de algum modo se aproximam das práticas divinatórias na medida em que impõem práticas de “separação da alma e do corpo” (concentração, meditação, êxtase, etc.). (iv) A *polis* é, a despeito das efectivas desigualdades, constituída por “iguais” (*Isoi*), que de algum modo partilham a *arche*<sup>515</sup>. Vernant diz que se a *isonomia* conseguiu adquirir a sua extraordinária dinâmica nos fins do séc. VI a.C. foi porque correspondia a uma tradição igualitária muito antiga que vigorava entre a elite

---

gregos chamavam somente *tà mystéria*) —discutindo-se se o seu carácter sagrado era proibido (*apórrheton*) ou inexprimível (*árrheton*)—, cultos esses de radical secretismo em diversos aspectos. M. ELIADE: *História das Crenças e das Ideias Religiosas. I—Da Idade da Pedra aos Mistérios de Elêusis*, vol. 2, tr., Rio de Janeiro, 1978, 129 ss. (§§ 97 ss.), afirma que os mistérios apenas exigiam secretismo em fases mais adiantadas da iniciação, pelo que não só os artistas plásticos, mas também literatos como Aristófanes, chegaram a reproduzir algumas dessas fases. As primeiras fases eram claramente públicas, incluindo *gephurismói* (insultos) que eram lançados contra os cidadãos mais proeminentes. No antepenúltimo dia destas celebrações, porém, tudo se passava no maior segredo, sendo provável que nessa altura se verificasse a *epopteia*, a visão suprema. Ora, como sublinha W. BURKERT, embora estes mistérios tenham ramificações noutras paragens (e nem sempre sejam secretos), e sejam manifestações muito antigas que ascendem ao neolítico, a verdade é que constituem como uma espécie de forma tipicamente individual de tratar com os deuses, paralela à religião pública, constituindo uma reafirmação do indivíduo e a busca de uma realização existencial que ultrapassa os quadros da comunidade. Este fenómeno torna-se muito visível na literatura (onde o “eu” avulta) e na consciência individual da morte. BURKERT faz coincidir a crescente importância das “religiões” de mistérios com a crescente mobilidade social e autonomização do indivíduo. VERNANT: *op. cit.*, 50 ss., acentua que o secretismo religioso caminhava de mãos dadas com esta publicidade crescente, e não só como forma de responder às ansiedades individuais —transformando “o indivíduo independentemente da ordem social”, realizando “nele como que um novo nascimento que o arranca ao estatuto comum e o faz ascender a um plano de vida diferente”—, porque, na verdade, era igualmente, em alguns casos, uma forma de controlo político, uma forma de, politicamente, a *polis* olhar o futuro que não podia prever com absoluta certeza.

<sup>515</sup>Cf. VERNANT: *ibid.*, 57 ss.

aristocrática dominante, respondendo mesmo a “certas atitudes psicológicas da aristocracia dos *hippeis*”, que estabeleceu a equivalência entre a qualificação guerreira e o direito de participação política. Com a evolução das técnicas de combate e de produção de armamento, que em boa medida se traduziram na aparição do hoplita, a acção guerreira deixa de dar prevalência à audácia individual, entregue ao *thymós*, eventualmente inspirada pelos deuses, para exigir ao combatente uma outra virtude: a da *sophrosyne* —a do autodomínio, da moderação, que sujeita harmoniosamente as partes inferiores à parte racional<sup>516</sup>—, que irá permitir a disciplina comum, a coesão grupal, que sujeita o desejo de triunfo individual —que por vezes apenas serve a *hybris*— ao espírito comunitário (*philia*) que a formação de combate impõe. Este espírito, que atinge o seu clímax em Esparta (que, neste seu movimento de busca de uma ordem que impeça a afirmação individual, codifica a vida social numa base de austeridade, chegando a regulamentar a construção das habitações privadas, a instituir refeições comuns, a fechar-se ao comércio, proibindo o uso de metais preciosos, etc.), evidencia a tentativa de criar uma Cidade de *homoioi*, onde é a ordem que regula o poder de todos os indivíduos, pretendendo, deste modo, realizar um círculo completo que começa na necessidade de todos participarem no “discurso”, que viver em comunidade pressupõe, e acaba na dispensabilidade desse mesmo discurso para que este —pela diversidade discursiva que sempre implica— não ponha em causa a existência da própria Cidade: “Em lugar de *Pheito*, força de persuasão, os Lacedemónios celebrarão, como instrumento da lei, a força de *Phobos*, esse temor que subjuga na obediência todos os cidadãos”<sup>517</sup>.

De todo o modo, pode dizer-se que é a comunicação que permite não apenas exprimir sensações, mas ainda manifestar o justo e o injusto. Estes valores dizem-se pelo *logos* e constroem-se pela *praxis*, ou seja, par-

---

<sup>516</sup>Cf. PETERS: *op. cit.*, 213.

<sup>517</sup>VERNANT: *op. cit.*, 63.

---

ticipam-se e comunicam-se. Daí a comunidade ser multiplicidade de comportamentos individuais que partilham um destino comum, e o indivíduo ser mediado pela sua sociabilidade. Como é inevitável se verificarem contradições e conflitos entre os dois níveis, o bem da *polis* obriga a que existam instâncias deliberativas, judicativas e, naturalmente, críticas. Manifesta-os, é certo, dentro de uma economia da ambiguidade — entre os mistérios e as controvérsias da *agora*, entre o esoterismo dos pitagóricos e a publicidade dos sofistas—, mas é indiscutível que vai manifestá-los num estado de espírito comunicativo. De resto, e como nos conta Vernant<sup>518</sup>, a ideia da *polis* como “comunidade natural” é tão acentuada que Aristóteles irá sustentar que o homicídio de um cidadão é algo de tão horrendo para os seus concidadãos como a morte de um familiar que come à mesma mesa, unindo os membros da *polis* numa espécie de consanguinidade. O prejuízo causado a um é, na realidade, um prejuízo causado a todos os demais. Esta mesma ideia funda a forma como o próprio criminoso deve ser tratado: o legislador, agindo preventivamente sobre aqueles que apenas pensam em actos ilícitos e ímpios, usa uma magia purificadora, um encantamento, que “utiliza a virtude da música e da palavra cantada”, para acalmar e moderar o criminoso —tido por possesso e vítima de um *daimon* maligno— e, assim, reconduzir a Cidade à calma, à *homonoia*.

\*  
\*\*

Só mediante tal ideia pode evitar-se, segundo Ricœur, o moralismo “niilista” em que tombaria uma perspectiva que começasse pela oposição entre “filósofo” e “tirano”. Mas porque a autonomia do político “é algo mais que esse vago destino comunitário do animal humano”<sup>519</sup> —

---

<sup>518</sup>ID.: *ibid.*, 74 ss. Cf. ainda, para a questão da religião na *polis* em Platão, W. BURKERT: *op.cit.*, 626 ss.

<sup>519</sup>P. RICŒUR: *op. cit.*, 264.



consistindo, sobretudo, na especificidade do vínculo político, a que corresponde a especificidade do mal político—, torna-se necessário reencontrar o sentido do político enquanto tal pela “invencível ideia” do Contrato Social: o nascimento do corpo político por um acto virtual historicamente inexistente. É no seu carácter puramente reflexivo que reside o enigma: “Esse pacto não teve lugar? Precisamente, é da natureza do consentimento político, que constitui a unidade da comunidade humana organizada e orientada pelo Estado, o apenas poder ser recuperada por um acto que não teve lugar, num contrato que não foi celebrado, num pacto implícito e tácito que apenas emerge na tomada de consciência política, na retrospectão, na reflexão”<sup>520</sup>. Possuindo a “realidade da idealidade”, o político está facilmente inclinado para a mentira, já que é a igualdade ideal de cada um perante todos erigida em norma que faz a realidade do Estado, que representa o bem perseguido pela universalidade do corpo político —pela Cidade—, e, portanto, dá ocasião ao mal e se deixa penetrar pela mentira *depois* de fundar a liberdade abstracta dos cidadãos.

À máxima racionalidade política corresponde a outra face do paradoxo: o mal político. O Estado é vontade, traduzida em decisões que asseguram a ordem concreta no corpo político, é força física<sup>521</sup>, não no sentido de —como explica Freund— mover o corpo de quem exprime vontade, mas no de poder dirigir-se sem limites a outros enquanto executores dessa vontade. A vontade exprime a um tempo a firmeza da decisão e um cálculo de probabilidades sobre acontecimentos contemporâneos. Implica, assim —e independentemente das causas que legitimam o poder de impor a vontade—, “vontade de poder”<sup>522</sup>. Daqui decorre inevi-

---

<sup>520</sup>ID.: *ibid.*, 265.

<sup>521</sup>Cf. J. FREUND: *L'Essence du Politique*, nouv. éd., Paris, 1986, 112 ss.

<sup>522</sup>Como diz FREUND: *ibid.*, 115, o fenómeno da vontade política não pode deixar de causar perplexidade, pese embora tratar-se de uma situação inevitável em toda a acção política. Porque, com efeito, o corpo político entrega a sua sorte nas mãos de alguém que

---

tável incerteza, porquanto a confiança não pode evitar a contingência a que a vontade política tem de fazer face<sup>523</sup>. Por isso tem sentido dizer que “se o político é sem intermitências, pode dizer-se em certo sentido que a política só existe nos grandes momentos, nas ‘crises’, nas ‘viragens’, nas dificuldades da história”<sup>524</sup>.

---

tomará uma qualquer decisão, mesmo que se trate de uma não-decisão ou de uma indecisão. Ora, não é racionalmente explicável que o corpo político aceite depender do “discernimento, da coragem ou da fraqueza de um só indivíduo”.

<sup>523</sup>N. JOHNSON: *Los Límites de la Ciencia Política*, tr., Madrid, 1991, 55 ss. e *passim*, colocou radicalmente a questão nos seguintes termos: “Tende-se às vezes a revestir com um manto grandiloquente questões evidentemente contingentes e acidentais que são expressão dos desejos e aspirações de determinados agentes, o que costuma fazer-se imbricando firmemente a acção no contexto das instituições, (...) o que está em jogo não é tanto a natureza das instituições públicas, como as acções de quem ocupa lugares nesses organismos. (...) Tudo o que é objecto de atenção e observação determina-se de forma contingente, convencional, e com referência a supostas necessidades práticas. (...) a evidência é, por norma, incompleta e pouco fiável, e não existe nenhuma perspectiva válida para estabelecer critérios significativos, nem para ponderar a continuidade dos efeitos.”

<sup>524</sup>RICŒUR: *op. cit.*, 268. Coloca-se aqui, como é óbvio, o problema da decisão, no sentido da célebre definição de Carl Schmitt, segundo a qual a decisão, uma vez tomada, corta qualquer posterior discussão sobre se, no entanto, poderia haver dúvidas em torno dela. Os equívocos começam desde logo com a conotação positiva de “decisão” e a suspeita de irracionalidade que impende sobre “decisionismo”. H. LÜBBE: *Filosofía Práctica y Teoría de la Historia*, tr., Barcelona, 1983, 51 ss., critica a definição habermasiana de decisionismo enquanto teoria que obriga as alternativas políticas a prescindirem de argumentos e do debate enquanto fonte de obrigação política. Segundo o A., a identificação da obrigatoriedade das decisões políticas com a obrigatoriedade da verdade discursivamente obtida tem, fatalmente, consequências totalitárias ou anarquistas, não passando de uma espécie de “eutanasia da política”. A ordem jurídico-política liberal estabeleceria, pelo contrário, uma diferença entre a obrigatoriedade das decisões tomadas pelo legislador e a obrigatoriedade das pretensões de verdade nas fundamentações que subjazem às decisões, havendo separação entre validade e verdade, pois a obrigatoriedade da decisão não dependeria do reconhecimento das pretensões de verdade que foram avançadas no debate que fundamentou a decisão. O A. recupera de algum modo o decisionismo weberiano ao sustentar que ele não se refere a “procedimentos de fundamentação de normas, mas a procedimentos para a imposição de normas”, porquanto uma coisa é assegurar a validade objectiva ou a validade lógica de normas, outra é lograr a validade social e político-legal. A fundamentação “científica” das normas é apenas um elemento do seu processo de imposição. A votação que põe fim ao debate

---

parlamentar é, por exemplo, um acto decisionista. Weber teria em vista, no fundo, o perigo das verdades “salvacionistas” que se anunciavam na Alemanha pós-imperial e, por isso, tinha “a justificada convicção de que em política o anúncio de salvação não tem nenhum efeito pacificador. Para ele, para o sociólogo político, o problema da ordem política era um problema de instituições adequadas que nos ajudem a tomar decisões aceitáveis, enquanto que nos âmbitos da teoria, nos seminários de filosofia ou de outro tipo, podia continuar a decorrer a batalha platónica de gigantes pela verdade do ser” (ID.: *ibid.*, 63). Weber lido em termos liberais será, segundo o A., mais ou menos assim: “(...) basta imaginar que alguém, enquanto membro de uma minoria submetida, está obrigado a fazer valer para si mesmo o que a maioria decidiu. Esta exigência, que só o utopista pode eliminar como elementos da ordem política, seria insuportável se estivesse ligada à obrigação coactiva de ter também de reconhecer as pretensões de verdade, de cuja validade a maioria triunfante estava convencida” (ID.: *ibid.*, 63-64). Para o A. (que examina o paradigma decisionista em Descartes e Kant), também Hobbes terá pretendido assegurar —mediante a famosa e arquidecisionista máxima *auctoritas, non veritas, facit legem*— a separação entre validade e verdade, precisamente porque o contexto histórico-político das guerras civis religiosas impunha, face a uma “luta de verdades competitivas de salvação” —que não poderiam, por natureza, tolerar qualquer espécie de aceitação condicional—, uma posição decisionista enquanto fórmula de compromisso. Na verdade, perante a violência total que pretende impor a verdade da salvação indivisível, Hobbes propõe a autoridade do soberano em vez da verdade da profissão de fé, libertando com isso as consciências individuais. Ter-se-á tratado de assegurar o triunfo da “vontade política de paz sobre a vontade do triunfo político da verdade”, garantindo a liberdade de consciência dos dissidentes, na medida em que as verdades que davam sentido à vida já não podiam ser estabelecidas consensualmente. Hobbes estaria, pois, nos pródromos da filosofia da tolerância —cujos principais arquitectos foram, no séc. XVII, Espinosa e Locke— e da liberdade de religião. Independentemente do contexto socio-económico que determinou a guerra civil inglesa, caberá dizer que, embora não se possa sustentar a ideia de que Hobbes desenvolveu a sua concepção absolutista da soberania exclusivamente sob a impressão da guerra civil religiosa, esta está directamente conexas com o seu pensamento político. Matizando, todavia, a influência da guerra civil —porque a controvérsia doutrinária precedeu a guerra civil—, seguimos aqui a tese de M. KRIELE: *Introducción a la Teoría del Estado. Fundamentos Históricos de la Legitimidad del Estado Constitucional Democrático*, tr., Buenos Aires, 1980, 163 ss., para quem a controvérsia jurídico-política entre absolutistas e parlamentares —com os primeiros a justificarem a possibilidade de o monarca poder romper os limites constitucionais previstos pelo *common law*— desempenhou um papel de motor efectivo da divisão política que imediatamente levou à guerra civil. Sendo indiscutível que os absolutistas pretendiam evitar o perigo da guerra civil, a verdade é que foram estes, em última análise, os responsáveis pelo desencadear do conflito. No seu tratado dirigido contra Hobbes, *Of Sovereign Power*, Hale sustenta que aconselhar o soberano a passar por cima do direito é debilitá-lo e atraí-lo “com um beijo”, pois o *common law* limitou as prerrogativas do soberano na medida exacta em que lhes conferiu fundamento —o poder do rei não advém exclusiva-

Pois bem, a “vida fáctica” do pacto tem, segundo Ricœur, a capacidade de nos colocar perante a política em toda a sua dimensão: manifestando-se a especificidade do político pela especificidade dos seus meios, a verdade é que a política é sempre um “conjunto de actividades que tem por objecto o exercício do poder, logo, também a conquista e a conservação do poder”<sup>525</sup>, pois um Estado —mesmo desprovido da legitimidade no exercício do monopólio da coacção física— “seria ainda monopólio da coacção”. Daí a política pôr o problema do mal político — porque põe o problema do poder. O mal do/no poder é tema estável ao

---

mente da força, mas também da *auctoritas* dada pelo direito (*Lex facit regem* e não somente *Rex facit legem*), e, por isso, quanto menos o monarca se refugiar na força, menos usará a força militar e o terror. O erro cometido pelos teóricos absolutistas foi, segundo Hale, terem julgado que podiam fundar a autoridade do soberano na abstracção do direito natural, quando estavam, tão-somente, a minar a *auctoritas* do *common law*, a afastar o monarca do direito e a gerar condições propícias à resistência e à rebelião. A teoria hobbesiana aparece, deste modo, como puramente decisionista, com uma lógica imanente que poderá ser convincente desde que, como acentua Kriele, se ignore a “relação entre essa filosofia e a situação histórica concreta de Inglaterra” (ID.: *ibid.*, 172). Quanto à problemática do decisionismo, e como referimos *supra*, não é possível colocar do mesmo lado as diversas teorias da *Entscheidung* ou da *decision-making*, o decisionismo como “coordenação” de Charles Lindblom e o decisionismo do soberano enquanto detentor do poder de decretar o estado de excepção de Carl Schmitt, por exemplo. Seguimos, no que respeita às teses de Lübbe, a crítica de G. E. RUSCONI: *Scambio, Minaccia, Decisione*, Bologna, 1984, 163 ss., quando afirma que num sistema liberal-democrático “existe uma conexão bem precisa entre ‘validade’ e ‘verdade’ da decisão política”, que podemos situar no tema da legitimação e do consenso. Depois, a lógica da separação entre verdade e validade é uma lógica que, no fundo, pressupõe a necessidade de o Estado impor uma “vontade de paz” à vontade de auto-afirmação da verdade (seja enquanto fé, seja na sua versão secularizada —a ideologia) das partes que conflituam. Ora, interroga-se Rusconi, não estaremos perante uma hiper-simplificação da natureza e da fenomenologia dos conflitos na sociedade contemporânea? Finalmente, é óbvio que em Lübbe habita uma vontade de decisão que é, simultaneamente, uma vontade de moderação inspirada no primado kantiano da razão prática sobre a razão teórica e, em última instância, baseada na ideia de que a decisão acaba por eliminar a tensão entre as alternativas, combinando-se “instâncias morais, uma visão antropológico-filosófica pragmática e uma verdadeira fobia relativamente aos momentos utópicos em política” (RUSCONI: *ibid.*, 165).

<sup>525</sup>RICŒUR: *ibid.*, 269.

longo da história<sup>526</sup> e impõe, por conseguinte, uma reflexão radical sobre o sentido da política, já que é esta extremamente frágil da relação de poder —que impõe uma relação não comunicacional, *i.e.*, não recíproca, desigual e hierárquica, entre os homens— que funda a história humana. Ora, o paradoxo político aprofunda-se a partir do momento em que se propõe à reflexão a união do direito e da força enquanto “problema”. Porquê? Porque —pese embora a tradição antiga que fez da Cidade lugar da realização do indivíduo— a vida no Estado foi sempre objecto de duplicidade. O advento do cristianismo apenas radicalizou o problema<sup>527</sup>, já que radicalizou o problema moral com a exigência do amor, ao mesmo tempo que introduziu, com a *Epístola aos Romanos* de São Paulo<sup>528</sup>, a necessidade de submissão ao poder por imperativo de consciência e não apenas por medo. Diz Ricoeur que São Paulo teve perfeita consciência de que introduzia —com a figura do “juiz”— uma dimensão da vida incompatível com as relações directas que a fraternidade pressupõe:

---

<sup>526</sup>Diz RICŒUR: *ibid.*, 270, que é notável que a “mais antiga profecia bíblica escrita, a de Amós, denuncie fundamentalmente crimes políticos e não faltas individuais. Lá onde seríamos tentados a ver somente uma sobrevivência da ideia prescrita de pecado colectivo, anterior à individualização da pena e da falta, é preciso saber discernir a denúncia do mal político como mal do poder; é a existência política do homem que dá ao pecado a sua dimensão histórica, o seu poder devastador e, se nos atrevermos a dizer, a sua grandeza.”

<sup>527</sup>ID.: *ibid.*, 248 ss.

<sup>528</sup>*Epístola aos Romanos*, 13, 1-6: “Todo o homem se submeta às autoridades constituídas, pois não há autoridade que não venha de Deus, e as que existem foram estabelecidas por Deus. De modo que aquele que se revolta contra a autoridade, opõe-se à ordem estabelecida por Deus. E os que opõem atrairão sobre si a condenação. Os que governam incutem medo quando se pratica o mal, não quando se faz o bem. Queres então não ter medo da autoridade? Pratica o bem e dela receberás elogios, pois ela é instrumento de Deus para te conduzir ao bem. Se, porém, praticares o mal, teme, porque não é à toa que ela traz a espada: ela é instrumento de Deus para fazer justiça e punir quem pratica o mal. Por isso é necessário submeter-se não somente por temor do castigo, mas também por dever de consciência. É também por isso que pagais impostos, pois os que governam são servidores de Deus, que se desincumbem com zelo do seu ofício.” (*A Bíblia de Jerusalém*, nova ed. revista, São Paulo, 1993)

---



“Ora, que faz o ‘magistrado’? Ele *pune*”<sup>529</sup>. O mesmo é dizer: a ordem pode e deve ser justa, mas ela *pune* porque é indissociável da violência da justiça, da violência estabelecida. Porque, em última análise, a justiça é já violência, não oferece a outra face, não é recíproca. São Paulo legou, com efeito, mais um problema do que uma solução, sustenta Ricœur com razão. O Estado, longe de eliminar o mal, apenas o modera e limita. O Estado torna-se, pois, essencialmente enigmático, ficando nas margens da inteligibilidade a hipótese de que a “ordem” não é repouso, nem paz, pois é ambígua, instável, a um tempo mítica e racional. Mais: a “ordem” vive e perpetua-se à custa do sacrifício físico dos indivíduos, para além da natureza das peripécias que a atravessam: todos os Estados têm sobrevivido pela guerra, pelo sofrimento dos homens, pela ruína, têm existido “guerras conservadoras, guerras libertadoras, guerras instauradoras, e, contudo, a guerra como tal continua a ser o injustificado e o injustificável”<sup>530</sup>. Ricœur levanta, então, a hipótese: obedeço ao Estado —*i.e.*, à violência estabelecida— para que ele continue a existir (e, com ele, a comunidade histórica que ele organiza) e o “juiz” exista. “No fundo, Rousseau é Aristóteles”<sup>531</sup>.

\*\*

Ora, todas estas perspectivas hoje prevalecentes mais não são do que formas de fuga, de afirmação de uma inenarrável necessidade de *tranquillitas animæ*. O equívoco político tem sido, por conseguinte, abissal, já que acabou por confundir pensar a democracia com pensar democraticamente o Estado<sup>532</sup>, ignorando este enquanto “contradição infini-

---

<sup>529</sup>RICŒUR: *op. cit.*, 248.

<sup>530</sup>ID.: *ibid.*, 257.

<sup>531</sup>ID.: *ibid.*, 266.

<sup>532</sup>Cf. Gerard MAIRET: *Le Dieu Mortel. Essai de Non-philosophie de l'État*, Paris, 1987,

---

ta”, enquanto mecanismo cujo poder exprime o princípio segundo o qual o indivíduo deve (para evitar o perigo máximo de *bellum omnium contra omnes*) abandonar a liberdade no momento em que livremente exerce o direito de escolha do Uno (o Estado). A utilidade desta escolha tem, portanto, a ver com a história real, efectiva, mas não especificamente com uma qualquer espécie de necessidade natural, histórica ou divina<sup>533</sup>. A versão “fria” da modernidade, mecanicista-instrumental, tem sido vencedora desde há três séculos. Politico-culturalmente, tem vindo a caracterizar-se pelo etnicídio que tem imposto a outras culturas. Mas é, evidentemente, uma vitória pírrica, pois à medida que expandiu a sua capacidade de universalização não demonstrou saber resolver as contradições dos seus pressupostos filosóficos —orientados para a realização de um corte entre a metade diurna e a metade nocturna do homem—, que poderão ser resumidos de forma já clássica: (i) para cada pergunta autêntica só existe uma resposta correcta, que recusa as demais por erróneas; (ii) existe um método para encontrar as respostas logicamente correctas; (iii) todas as respostas correctas devem ser compatíveis entre si. Como é óbvio, uma tradição assim apenas pode aceitar conflitos de interesses, nunca conflitos de valores, mesmo que a realidade histórico-social a desminha, e, por isso, operou destruturações absolutas dos espaços vitais. Relativizar estas instâncias de controlo da “pureza” da objectividade científica, a fim de ser possível uma reapropriação da existência real, e da autonomia das esferas da vida, é tarefa que, a ser integralmente cumprida, encontraria no seu extremo a democracia perfeita, ou seja, e como diz Marramao<sup>534</sup>, a “comunidade dos sem comunidade”, a comunidade que, de tão perfeita, não esqueceria, na sua infinita tolerância, que o “o *totum*

---

<sup>533</sup>ID.: *ibid.*

<sup>534</sup>Cf. G. MARRAMAO: *Universalismo y Políticas de la Diferencia —la democracia como comunidad paradójica*, in S. GINER & R. SCARTEZZINI (orgs.): *Universalidad y Diferencia*, Madrid, 1996, 81 ss.

---

é o *totem*". A questão coloca-se, assim, em dois planos: um, mais próximo, incide sobre a problemática do discurso sobre a redefinição do papel do Estado —que terá de ser necessariamente, e a um tempo, pós-assistencial e pós-minimalista—, onde terá de incluir-se a necessidade de um novo discurso da Europa, discursos estes que terão de problematizar a racionalidade política dominante, baseada na exclusão do espaço público em favor da razão utilitária, que é, por sua vez, a forma mais fácil de tentar reduzir a complexidade. O outro plano é mais longínquo, apontando para a natureza da política contemporânea, que tenta, de forma surpreendentemente arcana, evitar a desordem e não tanto perseguir fins claramente identificados. Com efeito, certas obsessões da ordem política —a começar pela de transformar as questões que se interrogam sobre finalidades práticas em questões técnicas— constituem as marcas mais visíveis desse beco sem saída que é a pretensão de que “tudo funcione”. Como diz Heidegger, “isso é que é inquietante, que funcione e que o funcionamento nos conduza a um funcionamento cada vez maior”<sup>535</sup>, ou seja, ao equívoco de a contemporaneidade ser tida por “medida da verdade interior da actividade humana”. Em termos positivos, isso quer dizer que a política deixou de ter fins, passou a ter meios administrativos, rejeitando qualquer espécie de argumentação em torno de critérios, sobre o justo e o injusto ou o bem e o mal, e com isso eliminando a pretensão de visibilidade da política com que a classe burguesa —quando de algum modo tentava transcender o seu máximo de consciência possível— quis exorcizar o mal político.

---

<sup>535</sup>M. HEIDEGGER: *Só um Deus nos pode ainda salvar* —entrevista com Martin Heidegger, in *O Jornal Ilustrado*, 46, suplemento ao n.º 675 de *O Jornal* de 29 de Janeiro a 4 de Fevereiro de 1988. Trata-se da tradução da célebre entrevista de Heidegger ao *Der Spiegel*, em Setembro de 1966, mas com a determinação expressa de apenas ser publicada após a sua morte, que ocorreu em 1976.

---

---

À questão da dissimulação da política por meios tecno-burocráticos, afundando as questões práticas na despolitização do desconhecimento técnico, subjaz estoura que é a de tentar compreender por que —numa presumida Idade do Saber!— o homem se inclina perante a desqualificação dos processos de formação democrática da vontade e, sobretudo, perante a desqualificação do discurso sobre a Cidade em favor de um aparato discursivo que, em última instância, remete para uma espécie de auto-legitimação que já não é a da bondade de governo dos “sábios”, nem tão-pouco a do governo do “povo”, mas a de uma obscura tendência para ignorar aquilo que, no entanto, sempre foi evidente para muitos desde os gregos: quando emerge, o discurso apenas pode aspirar à verdade. O facto, porém, é que esta questão é mais objecto desse “conhecimento do primeiro género, opinião ou imaginação”, de que fala Spinoza —e que, embora tenha o seu lugar, é, como no-lo diz o filósofo, “a única causa da falsidade”—, do que objecto de um conhecimento crítico<sup>536</sup>. E isso é assim porque, a menos que possamos subscrever com êxito a velha máxima “*victrix causa deis placuit, sed victa Catoni*” —e eis uma necessariamente provisória conclusão— a unidade pressuposta da Cidade implica não apenas uma supressão concreta das almas discordantes, mas ainda uma *supressão teoricamente indizível*.



---

<sup>536</sup>Por isso, MAIRET: *Le Dieu Mortel...*, *cit.*, 7, sustenta que não compreender o Estado tal como é, mas, antes, propor a sua negação abstracta ou a sua afirmação abstracta, é um conhecimento do “militante que, como tal, se determina abstractamente ‘por’ ou ‘contra’ (e pode encontrar-se representantes deste tipo de conhecimento em lugares tão diferentes como a fábrica ou a universidade, a célula de um partido político ou a esfera do pessoal governamental de um qualquer Estado histórico)”.

---

# Índice onomástico

---

FIGURAM NESTE ÍNDICE APENAS  
OS AUTORES REFERIDOS NA BIBLIOGRAFIA

- ABECASSIS, A., 264  
 ABENDROTH, W., 382  
 ADORNO, T. W., 99, 172, 328, 329  
 AGAMBEN, G., 298  
 AGAPITO SERRANO, R., 380, 383  
 AGAZZI, E., 163  
 ANDRÉ, J.M., 248  
 ANSART, P., 196, 197  
 ARANGUREN, J.L., 273  
 ARENDT, H., 11, 18, 97, 298, 322, 323, 324  
 ARNAUD, A.J., 126  
 ARNAUD, N., 126  
 ARON, R., 38  
 AROSO LINHARES, J.M., 325, 331  
 AUFFRET, D., 372  
 AURÉLIO, D. P., 185  
 AUZIAS, J.-M., 101, 102  
 AXELOS, K., 102, 128, 129, 140  
 BACZKO, B., 93  
 BADIE, B., 273, 303  
 BAECHLER, J., 195, 196  
 BAINTON, R., 248, 276  
 BALIBAR, E., 185  
 BALLESTEROS, J., 173  
 BARBÉ, E., 32  
 BARRACLOUGH, G., 32  
 BARRENTO, J., 12, 209  
 BARTOLINI, S., 384  
 BATAILLE, G., 273  
 BEAUFRET, J., 102, 121, 137  
 BÉGUIN, A., 55, 58, 59  
 BENHABIB, S., 335  
 BENJAMIN, W., 55, 61, 171, 208, 287, 288, 348, 349, 350, 351, 352, 354, 356  
 BENTHAM, J., 241  
 BERIAIN, J., 373  
 BERLIN, I., 68, 73, 74  
 BERNSTEIN, R., 63  
 BERTELLI, S., 187  
 BEYME, K. VON, 171, 331  
 BINOCHE, B., 63  
 BIRNBAUM, P., 303  
 BLOCH, E., 45, 50, 52, 54, 57, 61, 63, 192, 200, 269, 275, 362  
 BLOFELD, J., 123  
 BOBBIO, N., 89, 179, 185, 231, 258, 357, 365, 374, 380  
 BONARDEL, F., 59, 80, 87, 160, 161  
 BORKENAU, F., 235, 248, 262, 263, 268, 277, 278  
 BOUCHER, D., 184  
 BOURGEOIS, L., 125  
 BOVERO, M., 185, 231  
 BRETON, S., 183  
 BRONZE, F., 331, 339  
 BUBER, M., 12, 160  
 BUBNER, R., 163  
 BURKE, P., 248, 250, 252  
 BURKERT, W., 112, 113, 114, 398, 399, 401  
 BUZZI, A., 151  
 CABRAL PINTO, F., 185, 193, 325  
 CALVINO, I., 147, 291, 292, 293, 294, 295  
 CAMPANELLA, T., 255  
 CAPELLA, J.R., 332, 393  
 CARBONARO, A., 339  
 CARRILHO, M.M., 87, 221  
 CARROLL, L., 77  
 CARVALHO, J. DE, 185  
 CASCARDI, A., 342, 389  
 CASSIRER, E., 223, 248, 262, 288

- 
- CASTANHEIRA NEVES, A., 24, 43, 53, 54, 56, 57, 173, 178, 179, 180, 181, 182, 218, 280, 284, 288, 320, 321, 322, 331, 332, 339, 361, 365, 382
- CASTIGNONE, S., 223
- CASTORIADIS, C., 117, 195, 196
- CAVARERO, A., 374
- CELAN, P., 10, 209
- CENTENO, Y.K., 209
- CHÂTELET, F., 89
- CHAUÍ, M., 185
- CIPOLLA, C., 243
- CLASTRES, P., 44
- COHN, N., 52, 258, 274
- COICAUD, J.M., 18, 323, 324
- COLLI, G., 77
- COMETTI, J.P., 220
- COMTE, F., 165
- CORDERO, F., 43
- CORNELL, D., 335
- CORNETTE, J., 235
- CORSALE, M., 393
- CORTINA, A., 69
- COTTA, M., 385
- COTTA, S., 102
- COULIANO, I. P., 248, 249, 296, 297
- D'ARCY, F.,
- DAMPIERRE, E. DE, 26
- DARNTON, R., 92
- DAVIS, J.C., 203
- DE GIORGI, R., 339
- DEFARGES, PH. M., 33
- DEFLEM, M., 324, 325
- DERATHÉ, R., 380
- DESCOMBES, V., 237
- DETIENNE, M., 111
- DEYSSON, C.,
- DÍAZ, E., 382
- DIDEROT, 186, 187
- DIETERLEN, P., 30
- DILTHEY, W., 185, 248
- DOCHERTY, T., 32
- DODDS, E.R., 158
- DOMÈNECH, A., 56, 243, 376, 377
- DRUMMOND DE ANDRADE, C., 24
- DUBOIS, C.G., 248
- DUMONT, F., 199
- DUMONT, L., 75, 235, 238, 240, 241, 242
- DURAND, G., 166, 167
- DUVEAU, G., 200, 344
- DUVERNOY, J.F., 37
- EÇA DE QUEIROZ, 285
- ECKHART (MESTRE), 145
- EISENBERG, J., 264
- ELLADE, M., 58, 109, 110, 112, 113
- ELIAS, N., 26
- ENES, J., 102
- ESPINOSA, B. (VER SPINOZA), 185, 192, 193, 194
- ESTÉVEZ ARAUJO, J.A., 39, 325
- ETZIONI, A., 11
- EWALD, F., 125, 126, 306
- FAIVRE, A., 18, 58, 70
- FARIA, J.E., 393, 396
- FEBRAJO, A., 339
- FEBVRE, L., 248
- FERRARI, V., 339
- FERRY, J.M., 324, 331, 353, 354, 355, 393
- FERRY, L., 102
- FORMOSINHO, S.J., 8
- FORSTHOFF, E., 381, 383, 384
- FOSSAERT, R., 26
- FOUCAULT, M., 237, 239, 253, 298
- FRANK, M., 154, 155, 158
- FRASER, N., 335
- FREITAG, B., 69, 358
- FREUND, J., 39, 372, 402
-

- FRIEDMANN, G., 29, 185  
 FRIEDRICH, C. J., 218  
 FRÖMM, E., 29, 182  
 FUKUYAMA, F., 370  
 FURET, F., 30  
 GALLI, C., 340, 342  
 GARCÍA-PELAYO, M., 258, 381, 383  
 GARIN, E., 248, 252  
 GARZÓN VALDÉS, E., 44, 339  
 GAY, P., 325  
 GELLNER, E., 388  
 GIACOMETTI, M., 339  
 GILSON, E., 212, 213, 214, 259  
 GODINHO, H., 116  
 GOLDMANN, L., 198  
 GOLDSCHMIDT, V., 364  
 GOMES CANOTILHO, J. J., 39, 381, 382, 383  
 GÓMEZ HERAS, J.M., 331  
 GÓMEZ ORFANEL, G., 39  
 GOUGH, J. W., 53, 185, 374  
 GOULDNER, A., 337  
 GOYARD-FABRE, S., 175, 185, 211, 280, 361, 364, 367  
 GREEN, V., 248, 276  
 GRIBNAU, H., 190  
 GRÆTHUYSEN, B., 288  
 GRONDIN, J., 310, 311, 322, 330, 333, 340  
 GUILÉAD, R., 102, 151, 152, 153  
 GUISÁN, E., 68, 69  
 GUSDORF, G., 55, 60, 231, 248  
 HABERMAS, J., 19, 27, 31, 39, 40, 41, 58, 64, 65, 80, 81, 82, 83, 84, 92, 162, 174, 207, 211, 302, 304, 307, 308, 309, 326, 327, 328, 331, 333, 334, 335, 336, 338, 339, 341, 352, 353, 354, 357, 359, 383, 386, 390, 397  
 HÄGERSTRÖM, A., 223  
 HALBWACHS, M., 365  
 HAMPSHIRE, S., 185  
 HAMPSON, N., 288, 290  
 HART, H., 72  
 HAYEK, F., 236  
 HEGEL, 154  
 HEIDEGGER, M., 101, 102, 103, 105, 106, 107, 108, 128, 129, 130, 131, 136, 138, 139, 140, 141, 142, 144, 145, 146, 148, 149, 150, 151, 152, 153, 160, 161, 171, 173, 174, 274, 310, 312, 317, 345, 346, 409  
 HELD, D., 393  
 HERMET, G., 273  
 HERNÁNDEZ PACHECO, J., 55, 59  
 HERRERA, C. M., 48  
 HESPANHA, A., 258  
 HESSE, H., 130  
 HIERRO, L., 223  
 HILL, C., 263, 264, 266  
 HOBBS, T., 280  
 HÖLDERLIN, 102, 105, 150, 157, 180  
 HORKHEIMER, M., 99, 202, 274, 286, 287, 328, 329  
 INNERARITY, D., 55, 56, 58, 61, 171, 172  
 IRTI, N., 19  
 JANICAUD, D., 132, 154  
 JASPERS, K., 37, 40  
 JAUME, L., 364, 365, 366, 367  
 JAY, M., 325, 352  
 JIMÉNEZ, J., 323  
 JOHNSON, N., 403  
 JONAS, H., 312, 313, 315, 318  
 JOUVENEL, B. DE, 361, 362, 364  
 JUNG, C., 84, 164, 165, 166, 207  
 JÜNGER, E., 340  
 KANT, 228  
 KELLY, P., 184  
 KELSEN, H., 42, 43  
 KIERKEGAARD, S., 64  
 KLIBANSKY, R., 374  
 KOJÈVE, A., 370, 371, 372  
 KOLAKOWSKI, L., 61  
 KOSELLECK, R., 92  
 KOSÍK, K., 342



- 
- KOYRÉ, A., 269  
KRAUS, K., 208  
KRIEGEL, B., 163, 191  
KRIELE, M., 163, 404  
KRISTELLER, P.O., 248  
KÜNG, H., 32  
LA BOÉTIE, E., 42, 44  
LA METTRIE, 91  
LACARRIÈRE, J., 314, 316  
LACROIX, J., 184  
LANDSBERG, P.L., 179  
LAPOUGE, G., 203  
LARMORE, CH., 39, 70, 71, 72, 211  
LEACH, E., 26  
LEFORT, C., 6, 7, 9, 10, 44, 369  
LEGROS, R., 163  
LEISEGANG, H., 314, 315, 316  
LÉVINAS, E., 12, 13  
LÉVI-STRAUSS, C., 169  
LIMA VAZ, H.C. DE, 390, 391, 392  
LOMBARDI VALLAURI, L., 17  
LOPARIC, Z., 162, 172, 311, 318, 320  
LOPES, O., 118  
LOURENÇO, E., 14, 15  
LÖWITH, K., 49, 63, 87  
LUBAC, H. DE, 52, 158, 387  
LÜBBE, H., 403, 404  
LUHMANN, N., 339  
LURIA, I., 143  
LUTERO, 272  
LYOTARD, J.F., 203, 204  
MACHADO DE ABREU, L., 184, 185, 188, 189  
MACPHERSON, C.B.,  
MAFFESOLI, M., 183, 198  
MAGALHÃES, P. A., 15  
MAGALHÃES, R., 5  
MAGALHÃES-VILHENA, V., 107  
MAIRET, G., 375, 407, 410  
MANENT, P., 37, 299, 301, 361  
MANNHEIM, K., 199  
MAQUIAVEL, 262  
MARAVALL, J.A., 203  
MARCEL, G., 151  
MARCUSE, H., 326  
MARITAIN, J., 229  
MARQUES, A., 175  
MARQUET, J.F., 269, 270  
MARRAMAO, G., 39, 48, 49, 408  
MARTINS, A., 163, 325  
MARX, K., 118, 125  
MASPÉTIOL, R., 372  
MATHERON, A., 185  
MATOS, V., 102, 164, 203, 211, 260, 263  
MATOSSIAN, C., 207  
MATTEUCCI, N., 179, 374, 375, 380  
MAY, R., 90  
MAYR, O., 243, 244, 245, 246, 247, 263, 279, 280, 281, 283, 290, 291, 302, 303  
McCARTHY, T., 163  
MÉCHOULAN, H., 235  
MEDINA, M., 35  
MEINECKE, F., 54, 185, 283  
MEIRELES, H., 235  
MENDRAS, H., 26  
MESNARD, P., 37, 248, 260, 262, 271, 272, 276  
MICHAUD, Y., 25  
MISRAHI, R., 185  
MOLTMANN, J., 12  
MONTESQUIEU, 236, 379  
MORAES, W. DE, 122, 123, 126, 127, 151  
MOREIRA, A., 32, 34, 36  
MORTIER, R., 90, 91  
MOUFFE, C., 230  
MOURÃO-FERREIRA, D., 118  
MUCCHIELLI, R., 203  
MUGUERZA, J., 309
-

- 
- MULLER, J. Z., 39, 355  
MYRDAL, G., 235, 241, 242  
NEMÉSIO, V., 102  
NEUMANN, F., 380  
NIETZSCHE, F., 79, 80, 81, 82, 85, 86, 87, 88, 89, 100, 156, 159, 160, 164, 175, 177, 258, 347  
NOLTE, E., 175  
OLIVECRONA, K., 223, 224  
OLIVEIRA BRANCO, J., 8  
OLLERO, A., 339  
OLMO-GARCIA, S.B., 255  
ORNAGHI, L., 243  
ORTEGA Y GASSET, 117  
ORTIZ-OSÉS, A., 78, 79, 145, 146, 165, 167  
OTTO, R., 165  
OUAKNIN, M.A., 206  
PARACELSO, 275  
PARAMIO, L., 395  
PARIS, C., 102  
PATTARO, E., 223  
PAZ, O., 30  
PECES-BARBA, G., 92  
PEREIRA, M.B., 71, 154, 178, 185, 205, 311  
PÉREZ LUÑO, A.,  
PESSOA, F., 15  
PETERS, F.E., 107, 398, 400  
PIÇARRA, N., 380  
PITKIN, H., 11  
PLATÃO, 171, 360  
PÖGGELER, O., 159  
POGGI, G., 92  
POLANYI, K., 233, 235, 236, 306  
POLIN, R., 374  
POPPER, K., 203  
PORTINARO, P., 47  
PRIVITERA, W., 163  
PUECH, H.-C., 312  
QUESNAY, 238, 239  
QUINTELA, P., 105, 150, 155, 157, 158, 180  
RAMOS, F., 207  
RAULET, G., 5, 50  
RENAUD, M., 102, 132, 142  
RENAUT, A.,  
REVAULT D'ALLONNES, O., 237  
RIALS, S., 92  
RIBEIRO FERREIRA, M.L., 185  
RICHIR, M., 78  
RICŒUR, P., 181, 182, 396, 401, 402, 403, 405, 406, 407  
RILKE, R.M., 107, 149, 150  
RIZZI, L., 43  
ROCHA PEREIRA, M.H., 12, 112, 158, 171  
ROJTMAN, 143  
ROMANO, B., 102, 103, 104, 105, 107, 132, 137, 147  
RONSARD, 165  
RORTY, R., 220, 221, 222, 237  
ROSS, A., 225, 226, 228, 229  
ROUANET, S.P., 70, 71, 72, 358  
ROUSSEAU, J.-J., 270, 283, 361, 362, 363, 364, 365, 367  
RUBIO CARRACEDO, J., 68  
RUSCONI, G.E., 405  
SANTOS SILVA, A., 125  
SANTOS, B.S., 33, 201, 202, 358, 386  
SARAIVA, A.J., 118  
SAVATER, F., 88, 89, 90, 99, 100  
SCHMITT, C., 39, 41, 42, 45, 46, 48, 77  
SCHOLEM, G., 143, 349  
SCHROYER, T., 326  
SCHÜRMAN, R., 140, 141, 142, 144, 145, 341  
SECRET, F., 260  
SEGRE, S., 339  
SENNETT, R., 92  
SÉRGIO, A., 337  
SERVIER, J., 203  
SEVERINO, E., 99
-

- 
- SFEZ, L., 230, 232, 233  
SIERRA, A., 203  
SILVA DIAS, J.S., 248  
SIMÉON, J.P., 361  
SIMMEL, G., 27  
SOARES, R., 375, 379, 380, 381, 384, 385  
SPINOZA, 185, 189, 191  
SPITZ, J.F., 268  
STAQUET, A., 344  
STEIN, E., 318, 319  
STOCK, M.J., 136, 384  
STOPPINO, M., 179  
STRAUSS, L., 184, 191, 212, 213, 214, 215, 216  
TAMINIAUX, J., 129, 138, 140  
TAVARES RODRIGUES, U., 121  
TAYLOR, CH., 54, 61, 96  
TEIXEIRA-GOMES, M., 118, 119, 120, 136  
THEMUDO, M. R., 14, 16  
THOMAS, K., 279  
TINLAND, F., 368  
TORT, P., 183, 231  
TREVES, R., 47  
TRÍAS, E., 55, 62, 261, 276, 278, 343  
TRIGANO, SH., 143, 185  
TRILLING, L., 94, 95, 96, 98  
TROTIGNON, P., 210  
TRUYOL Y SERRA, A., 32, 37, 38  
TURRÓ, S., 248, 251, 252, 263  
UNGER, R. M., 393  
VALLET DE GOYTISOLO, J.,  
VATTIMO, G., 132, 207, 306, 344, 345, 346,  
347  
VERGANI, T., 29  
VERNANT, J. P., 109, 111, 114, 398, 399, 400  
VERNIÈRE, P., 185, 186, 187, 380  
VEYNE, P., 154  
VIDONNE, P., 235, 236, 238, 239, 240  
VILLEY, M., 268  
VIRILIO, P., 132, 133, 134, 135, 136  
VLACHOS, G., 281, 282, 283  
VOEGELIN, E., 312  
VOLKMANN-SCHLUCK, K.H., 102, 108, 137,  
138  
VOLTAIRE, 90, 91  
WAGNER, P.,  
WALZER, M., 234, 273  
WEBER, M., 326  
WEIL, E., 75, 249  
WEIL, P., 135  
WELLMER, A., 330, 331  
WELZEL, H., 31, 184  
WIEACKER, F., 50, 53, 54, 66, 67, 268  
WITTGENSTEIN, L., 13, 206  
WOLF, E., 52, 54, 265  
YATES, F., 249, 254, 255, 256, 257, 259, 260  
YEATS, W. B., 3, 110, 168  
YOVEL, Y., 69, 185, 186, 187, 189, 190  
ZAC, S., 185  
ZAMBRANO, M., 154  
ZARADER, M., 142, 143  
ZULETA PUCEIRO, E., 65, 66, 67, 68
-

## **Bibliografía utilizada**

---

- A Bíblia de Jerusalém*, nova ed. revista, 6.<sup>a</sup> reimp., São Paulo, 1993;
- AA.VV.: *Diritto e Legittimazione*, Milano, 1985;
- AA.VV.: *Filosofía y Ciencia en el Renacimiento*, Santiago de Compostela, 1988;
- AA.VV.: *Il Realismo Giuridico Scandinavo e Americano*, antologia do scritti giuridici a cura di Silvana Castignone, Bologna, 1981;
- AA.VV.: *Pensée de Rousseau*, Paris, 1984;
- AA.VV.: *Théorie et Pratique Politiques à la Renaissance*, XVII<sup>e</sup> Colloque International de Tours, Paris, 1977;
- ABENDROTH, Wolfgang: *El Estado del Derecho Democrático y Social como Proyecto Político*, in W. ABENDROTH, Ernst FORSTHOFF & Karl DOEHRING: *El Estado Social*, tr., Madrid, 1986;
- ADORNO, T. W.: *Dialéctica Negativa*, tr., Madrid, 1975;
- ADORNO, Theodor W.: *Crítica Cultural y Sociedad*, tr., 3.<sup>a</sup> ed., Barcelona, 1973;
- AGAMBEN, Giorgio: *Homo Sacer — Le Pouvoir Souverain et la Vie Nue*, tr., Paris, 1997;
- AGAPITO SERRANO, Rafael de: *Libertad y División de Poderes. El "Contenido Esencial" del Principio de la División de Poderes a partir del Pensamiento de Montesquieu*, Madrid, 1989;
- ANDRÉ, J. M.: *Renascimento e Modernidade — do poder da magia à magia do poder*, Coimbra, 1987;
- ANSART, P.: *Ideologias, Conflitos e Poder*, tr., Rio de Janeiro, 1978;
- ARANGUREN, José Luis: *El Protestantismo y la Moral (1954)*, Barcelona, 1995;
- ARENDT, Hannah: *A Condição Humana*, tr., Rio de Janeiro-São Paulo, 1981;
- ARENDT, Hannah: *La Vie de l'Esprit*, tr., 2 vols., Paris, 1983.
- ARENDT, Hannah: *Sobre a Revolução*, tr., Lisboa, 1971;
- ARNAUD, Nicole & André-Jean: *Une Doctrine de l'État tranquillisant: le Solidarisme Juridique*, in *Archives de Philosophie du Droit*, 21/1976;
- ARON, Raymond: *Macht, Power, Puissance, prose démocratique ou poésie démoniaque?*, in ID.: *Études Sociologiques*, Paris, 1988;
- AROSO LINHARES, José Manuel: *Habermas e a Universalidade do Direito*, Coimbra, 1989;
- AUFFRET, Dominique: *Alexandre Kojève — La Philosophie, l'État, la Fin de l'Histoire*, Paris, 1990;
- AURÉLIO, Diogo Pires: *Imaginação e Razão face ao Contrato*, in *Análise*, n.º 8, 1988;
- AURÉLIO, Diogo Pires: *Introdução e Notas a B. ESPINOSA: Tratado Teológico-Político*, Lisboa, 1988;
- AUZIAS, J.-M.: *Clefs pour la Technique*, Paris, 1966;
- AXELOS, K.: *Introdução ao Pensamento Futuro*, tr., Rio de Janeiro, 1969;
- BACZKO, Bronislaw: *Lumières de l'Utopie*, Paris, 1978;
- BADIE, Bertrand & BIRNBAUM, P.: *Sociologie de l'État*, nouv. éd., Paris, 1982;
- BADIE, Bertrand: *Les Ressorts Culturels du Totalitarisme*, in G. HERMET (org.): *Totalitarismes*, Paris, 1984;
- BAECHLER, J.: *Qu'est-ce que l'Idéologie?*, Paris, 1976;
- BAINTON, Roland H.: *Erasmus da Cristandade*, tr., Lisboa, 1988;
- BALIBAR, E.: *Spinoza et la Politique*, Paris, 1985;
- BALLESTEROS, Jesús: *Sobre el Sentido del Derecho*, Madrid, 1984;
- BARBÉ, E.: *Relaciones Internacionales*, Madrid, 1995;
- BARRACLOUGH, G.: *Introdução à História Contemporânea*, 3.<sup>a</sup> ed., tr., Rio de Janeiro, 1975;
- BARRENTO, João: *O Mistério do Encontro*, posfácio a P. CELAN, *Arte Poética — O Meridiano e outros textos*, tr., Lisboa, 1996;
- BARTOLINI, Stefano: *Partiti e Sistemi di Partito*, in G. PASQUINO (org.): *Manuale di Scienza della Política*, Bologna, 1986;
- BASTIT, M.: *Naissance de la Loi Moderne. La Pensée de la Loi de Saint Thomas à Suarez*, Paris, 1990;

- BATAILLE, G.: *A Parte Maldita*, precedida de *A Noção de Despesa*, tr., Rio de Janeiro, 1975;
- BEAUFRET, J.: *Dialogue avec Heidegger*. 2—*Philosophie Moderne*, Paris, 1973;
- BÉGUIN, A.: *El Alma Romántica y el Sueño*, tr., reimp., Madrid, 1993;
- BENJAMIN, W.: *Haxixa*, tr., 2.<sup>a</sup> ed., São Paulo, 1984;
- BENJAMIN, Walter: *O Conceito de Crítica de Arte no Romantismo Alemão*, tr., São Paulo, 1993;
- BENJAMIN, Walter: *Thèses sur la Philosophie de l'Histoire*, in ID.: *L'Homme, le Langage et la Culture*, tr., Paris, 1974;
- BERIAIN, J.: *La Integración en las Sociedades Modernas*, Barcelona, 1996;
- BERLIN, I.: *Limites da Utopia*, São Paulo, 1991;
- BERNSTEIN, Richard J.: *Praxis y Acción — Enfoques Contemporáneos de la Actividad Humana*, tr., Madrid, 1979;
- BERTELLI, Sergio: *Rebeldes, Libertinos y Ortodoxos en el Barroco*, tr., Barcelona, 1984;
- BEYME, K. von: *Teoría Política del Siglo XX. De la Modernidad a la Postmodernidad*, tr., Madrid, 1994;
- BINOCHÉ, Bertrand: *Critiques des Droits de l'Homme*, Paris, 1989;
- BLOCH, Ernst: *Droit Naturel et Dignité Humaine*, tr., Paris, 1976;
- BLOCH, Ernst: *El Principio Esperanza*, I, tr. F. González Vicén, Madrid, 1977;
- BLOCH, Ernst: *El Principio Esperanza*, II, tr. F. González Vicén, Madrid, 1979;
- BLOCH, Ernst: *Sujeto—Objeto: el Pensamiento de Hegel*, tr., 2.<sup>a</sup> ed., México-Madrid-Buenos Aires, 1982;
- BLOFELD, John: *Té et Tao. L'Art Chinois du Thé*, tr., Paris, 1997;
- BOBBIO, Norberto & BOVERO, Michelangelo: *Società e Stato nella Filosofia Politica Moderna*, Milano, 1984;
- BOBBIO, Norberto: *A Teoria das Formas de Governo*, 3.<sup>a</sup> ed., tr., Brasília, 1980;
- BOBBIO, Norberto: *Da Hobbes a Marx*, 2.<sup>a</sup> ed., Napoli, 1971;
- BOBBIO, Norberto: *Estado*, in *Enciclopédia Einaudi*, 14—*Estado/Guerra*, tr., Lisboa;
- BOBBIO, Norberto: *Las Ideologías y el Poder en Crisis*, tr., Barcelona, 1988;
- BOBBIO, Norberto: *Poder/Autoridade*, in *Enciclopédia Einaudi*. 14—*Estado/Guerra*, tr., Lisboa, 1989;
- BOBBIO, Norberto: *Sobre el Principio de Legitimidad*, in ID.: *Contribución a la Teoría del Derecho*, tr., edição de Alfonso Ruiz Miguel, Valencia, 1980;
- BONARDEL, F.: *Philosophie de l'Alchimie. Grand Oeuvre et Modernité*, Paris, 1993;
- BORKENAU, Franz: *La Transizione dall' Immagine Feudale all'Immagine Borghese del Mondo*, tr., Bologna, 1984;
- BOUCHER, D. & KELLY, P. (eds.): *The Social Contract from Hobbes to Rawls*, London-New York, 1994;
- BRETON, Stanislas: *Théorie des Idéologies*, Paris, 1976;
- BRONZE, Fernando José: *A Metodonomologia entre a Semelhança e a Diferença*, Coimbra, 1990;
- BUBER, Martin: *Eclipse de Dios*, tr., 2.<sup>a</sup> ed., México, 1993;
- BUBER, Martin: *Je et Tu*, tr., Paris, 1970;
- BUBNER, Rüdiger: *La Filosofía Alemana Contemporánea*, tr., Madrid, 1984;
- BURKE, Peter: *El Renacimiento Italiano — Cultura y Sociedad en Italia*, tr., reimp., Madrid, 1995;
- BURKERT, Walter: *Religião Grega na Época Clássica e Arcaica*, tr., Lisboa, 1993;
- BUZZI, A.: *Introdução ao Pensar. O Ser. O Conhecer. A Linguagem*, 6.<sup>a</sup> ed., Petrópolis, 1976;
- CABRAL PINTO, F.: *A Heresia Política de Espinosa*, Lisboa, 1990;
- CABRAL PINTO, F.: *Leituras de Habermas — Modernidade e emancipação*, Coimbra, 1992;
- CALVINO, Italo: *Seis Propostas para o próximo Milénio (Lições Americanas)*, tr., 2.<sup>a</sup> ed., Lisboa, 1994;
- CAMPANELLA, T.: *A Cidade do Sol*, tr. Álvaro Ribeiro, Lisboa, 1990;
- CAPELLA, J.-R.: *Entre Sueños — Ensayos de Filosofía Política*, Barcelona, 1985;
- CAPELLA, Juan Ramón: *Los Ciudadanos Siervos*, Madrid, 1993;

- CARRILHO, Manuel Maria: *O Que é Filosofia*, Lisboa, 1994;
- CARRILHO, Manuel Maria: *Perspectivismo*, in M. M. CARRILHO [org.]: *Dicionário do Pensamento Contemporâneo*, Lisboa, 1991;
- CARROLL, L.: *Alice no País das Maravilhas*, tr., Mem Martins, 1977;
- CARVALHO, Joaquim de: *Introdução a B. de ESPINOSA: Ética*, parte II, Lisboa, 1992;
- CARVALHO, Joaquim de: *Oróbio de Castro e o Espinosismo*, Lisboa, 1940;
- CASCARDI, Anthony J.: *Subjectivité et Modernité*, tr., Paris, 1995;
- CASSIRER, Ernst: *Éloge de la Métaphysique. Axel Hägerström — Une Étude de la Philosophie Suédoise Contemporaine*, tr., Paris, 1996;
- CASSIRER, Ernst: *Filosofia de la Ilustración*, tr., reimp., México, 1975;
- CASSIRER, Ernst: *O Mito do Estado*, tr., Lisboa, 1961;
- CASTANHEIRA NEVES, A.: *A Imagem do Homem no Universo Prático*, in ID.: *Digesta — Escritos acerca do Direito, do Pensamento Jurídico, da sua Metodologia e Outros*, I, Coimbra, 1995;
- CASTANHEIRA NEVES, A.: *A Revolução e o Direito*, in ID.: *Digesta*, I, *cit.*;
- CASTANHEIRA NEVES, A.: *A Unidade do Sistema Jurídico — o seu Problema e o seu Sentido* em ID.: *Digesta*, II, *cit.*;
- CASTANHEIRA NEVES, A.: *Digesta — Escritos acerca do Direito, do Pensamento Jurídico, da sua Metodologia e Outros*, II, Coimbra, 1995;
- CASTANHEIRA NEVES, A.: *Metodologia Jurídica — Problemas Fundamentais*, Coimbra, 1993;
- CASTANHEIRA NEVES, A.: *O Actual Problema Metodológico da Interpretação Jurídica*, in *Revista de Legislação e de Jurisprudência*, Ano 129.º, n.º 3867, 1996;
- CASTANHEIRA NEVES, A.: *O Direito como Alternativa Humana*, in ID.: *Digesta*, I, *cit.*;
- CASTANHEIRA NEVES, A.: *O Instituto dos "Assentos" e a Função Jurídica dos Supremos Tribunais*, Coimbra, 1983;
- CASTANHEIRA NEVES, A.: *Pessoa, Direito e Responsabilidade*, in *Revista Portuguesa de Ciência Criminal*, ano 6, fasc. 1.º, 1996;
- CASTANHEIRA NEVES, A.: *Questão-de-Facto—Questão-de-Direito ou o Problema Metodológico da Juridicidade*, I, Coimbra, 1967;
- CASTIGNONE, Silvana: *La Macchina del Diritto. Il Realismo Giuridico in Svezia*, Milano, 1974;
- CASTORIADIS, C.: *Le Monde Morcelé — Les Carrefours du Labyrinthe III*, Paris, 1990.
- CASTORIADIS, C.: *Les Carrefours du Labyrinthe*, 2.º tirage rev., Paris, 1978;
- CAVARERO, Adriana: *La Teoria Contrattualistica nei "Trattati sul Governo" di Locke*, in G. DU-SO (org.): *Il Contratto Sociale nella Filosofia Politica Moderna*, Bologna, 1987;
- CELAN, P.: *Alocução na entrega do Prémio Literário da Cidade Livre e Hanseática de Bremen (1958)*, in ID.: *Arte Poética. O Meridiano e Outros Textos*, tr., Lisboa, 1996;
- CELAN, P.: *ContraLux* in ID.: *Arte Poética — O Meridiano e outros textos*, tr., Lisboa, 1996;
- CELAN, P.: *Elogio da Distância (de Papoila e Memória)*, in *Sete Rosas mais Tarde — Antologia Poética*, ed. bilingue, tr. João Barrento & Y.K. Centeno, Lisboa, 1993;
- CHÂTELET, F.: *Uma História da Razão*, tr., Lisboa, 1993;
- CHAUÍ, Marilena: *A Instituição do Campo Político em Espinosa*, in *Análise*, n.º 11, 1989;
- CIPOLLA, Carlo M.: *As Máquinas do Tempo*, tr., Lisboa, 1992;
- CLASTRES, P.: *Liberté, Malencontre, Innommable*, in LA BOÉTIE: *Le Discours de la Servitude Volontaire*, Paris, 1978;
- COHN, N.: *Na Senda do Milénio — Milenaristas, Revolucionários e Anarquistas Místicos da Idade Média*, tr., Lisboa, 1981;
- COICAUD, Jean-Marc: *Légitimité et Politique. Contribution à l'Étude du Droit et de la Responsabilité Politiques*, Paris, 1997;
- COLLI, G.: *El Libro de Nuestra Crisis*, tr., Barcelona, 1991;
- COMETTI, J. P.: *Filosofia sem Privilégios*, tr., Porto, 1995;
- COMTE, F.: *Les Héros Mythiques et l'Homme de Toujours*, Paris, 1993;
- CORDERO, F.: *Riti e Sapienza del Diritto*, Bari, 1981;

- CORNETTE, Joël: *Fiction et Réalité de l'État Baroque (1610-1652)*, in Henry MÉCHOULAN (org.): *L'État Baroque (1610-1652)*, Paris, 1985;
- CORSALE, Massimo: *Certeza del Diritto e Crisi di Legittimità*, 2.<sup>a</sup> ed., Milano, 1979;
- CORTINA, Adela: *Dignidad y no Precio: mas allá del Economicismo*, in E. GUISÁN (org.): *Esplendor y Miseria de la Ética Kantiana*, Barcelona, 1988;
- COTTA, M.: *Parlamenti e Rappresentanza*, in PASQUINO (org.): *Manuale di Scienza della Politica*, Bologna, 1986;
- COTTA, S.: *O Desafio Tecnológico*, tr., Coimbra, 1972;
- COULIANO, Ioan: *Eros et Magie à la Renaissance — 1484*, Paris, 1984;
- DAMPIERRE, E. de: "Culture" et "Civilisation", in H. MENDRAS: *Éléments de Sociologie. Textes*, Paris, 1968;
- DARNTON, Robert: *Boémia Literária e Revolução — o Submundo das Letras no Antigo Regime*, tr., reimp., São Paulo, 1989;
- DAVIS, J. C.: *Utopia y la Sociedad Ideal*, tr., México, 1985;
- DE GIORGI, Raffaele: *Scienza del Diritto e Legittimazione*, Bari, 1979;
- DEFARGES, Philippe Moreau: *A Mundialização*, tr., Lisboa, 1997;
- DEFLEM, Mathieu (org.): *Habermas, Modernity and Law*, London-Thousand Oaks-New Delhi, 1996;
- DERATHÉ, R.: *Introduction a MONTESQUIEU, De l'Esprit des Lois*, Paris, 1973;
- DESCOMBES, Vincent: *Lo Mismo y lo Otro. Cuarenta e cinco años de filosofía francesa (1933-1978)*, 2.<sup>a</sup> ed., tr., Madrid, 1988;
- DETIENNE, M. & VERNANT, J.-P.: *Les Ruses de l'Intelligence — la Métis des Grecs*, Paris, 1978;
- DEYSSON, Christian: *Des Américains sans Peur et sans Vergogne*, in *Courrier International*, n.º 347, 1997;
- DÍAZ, E.: *Estado de Direito e Sociedade Democrática*, tr., Lisboa, 1972;
- DIETERLEN, P.: *Paternalismo y Estado de Bienestar*, in *Doxa — Cuadernos de Filosofía del Derecho*, 5/1988;
- DILTHEY, Wilhelm: *Hombre y Mundo en los Siglos XVI y XVII (1914)*, 2.<sup>a</sup> reimp., tr., México 1978;
- DOCHERTY, T.: *Postmodernism: an Introduction*, in T. DOCHERTY (org.): *Postmodernism — a Reader*, New York-London-Toronto-Sydney-Tokyo-Singapore, 1993;
- DODDS, E. R.: *Les Grecs et l'Irrationnel*, tr., Paris, 1977;
- DOMÈNECH, A.: *De la Ética a la Política — De la Razón Erótica a la Razón Inerte*, Barcelona, 1989;
- DUBOIS, Claude-Gilbert: *L'Imaginaire de la Renaissance*, Paris, 1985;
- DUMONT, F.: *Les Idéologies*, Paris, 1974;
- DUMONT, Louis: *Essais sur l'Individualisme*, Paris, 1983;
- DUMONT, Louis: *Homo aequalis — Génesis y apogeo de la ideología económica*, tr., Madrid, 1982;
- DURAND, G.: *Les Structures Anthropologiques de l'Imaginaire*, 6.<sup>a</sup> ed., Paris, 1979;
- DUVEAU, Georges: *Sociologie de l'Utopie et autres Essais*, Paris, 1961;
- DUVERNOY, J.-F.: *Pour Connaître la Pensée de Machiavel*, Paris, 1974;
- EÇA DE QUEIROZ: *Os Maias*, de acordo com a primeira edição de 1888, Lisboa, s.d.;
- EISENBERG, J. & ABECASSIS, A.: *A Bible Ouverte. III—Moi, le Gardien de mon Frère?*, nouv. éd., Paris, 1993;
- ELIADE, Mircea: *Ferreiros e Alquimistas*, tr., Rio de Janeiro, 1979;
- ELIADE, Mircea: *História das Crenças e das Ideias Religiosas, I— Da Idade da Pedra aos Mistérios de Elêusis*, tomo 2, tr., Rio de Janeiro, 1978;
- ELIADE, Mircea: *Méphisophélès et l'Androgyne*, Paris, 1981;
- ELIAS, N.: *O Processo Civilizacional, I*, tr., Lisboa, 1989;
- ENES, J.: *Linguagem e Ser*, Lisboa, 1983;
- ESPINOSA, Baruch de: *Tratado Teológico-Político*, tr., Lisboa, 1988;
- ESPINOSA, Bento de: (ver SPINOZA);
- ESPINOSA, Bento de: *Ética*, tr. Joaquim de CARVALHO et al., Lisboa, 1992;
- ESTÉVEZ ARAUJO, J. A.: *La Crisis del Estado de Derecho Liberal — Schmitt en Weimar*, Barcelona, 1989;



- ETZIONI, Amitai: *La Sociedad Activa — Una Teoría de los Procesos Societales y Políticos*, tr., Madrid, 1980;
- EWALD, François: *L'État Providence*, Paris, 1986;
- FAIVRE, Antoine: *Accès de l'Ésotérisme Occidental*, II, Paris, 1996;
- FARIA, José Eduardo: *Democracia e Governabilidade: os direitos humanos à luz da globalização econômica*, in *Economia e Sociologia*, 59/1995;
- FARIA, José Eduardo: *Eficácia Jurídica e Violência Simbólica — O Direito como Instrumento de Transformação Social*, S. Paulo, 1988;
- FARIA, José Eduardo: *Retórica Política e Ideologia Democrática — A Legitimação do Discurso Jurídico Liberal*, Rio de Janeiro, 1984;
- FEVRE, Lucien: *Le Problème de l'Incroyance au 16<sup>e</sup> Siècle* (1942), Paris, 1974;
- FERRY, J.M.: *Les Puissances de l'Expérience*, I, Paris, 1991;
- FERRY, Jean-Marc: *Les Puissances de l'Expérience*, II, Paris, 1991;
- FERRY, L. & RENAULT, A.: *Heidegger e os Modernos*, tr., Lisboa, 1989;
- FERRY, Luc: *Philosophie Politique, 2 — Le système des philosophies de l'histoire*, Paris, 1984;
- FERRY, Luc: *Philosophie Politique, 1 — Le droit: la nouvelle querelle des anciens et des modernes*, Paris, 1984;
- FORMOSINHO, S. J. & OLIVEIRA BRANCO, J.: *O Brotar da Criação*, Lisboa, 1997;
- FORSTHOFF, E.: *El Estado de la Sociedad Industrial*, tr., Madrid, 1975;
- FOSSAERT, R.: *O Mundo no Século XXI — Uma Teoria dos Sistemas Mundiais*, tr., Lisboa, 1996;
- FOUCAULT, M.: *"Il Faut Défendre la Société" — Cours au Collège de France. 1976*, Paris, 1997;
- FOUCAULT, M.: *As Palavras e as Coisas. Uma Arqueologia das Ciências Humanas*, tr., Lisboa, s.d.;
- FRANK, Manfred: *El Dios Venidero*, tr., Barcelona, 1994;
- FRASER, Nancy: *Que é Crítico na Teoria Crítica? O Argumento de Habermas e o Género*, in Seyla BENHABIB & Drucilla CORNELL (orgs.): *Feminismo como Crítica da Modernidade*, tr., Rio de Janeiro, s.d.;
- FREITAG, B., & ROUANET, S.P.: *Habermas*, São Paulo, 1980;
- FREITAG, B.: *Itinerários de Antígona — A Questão da Moralidade*, Campinas, 1992;
- FREUND, Julien: *L'Essence du Politique*, nouv. éd., Paris, 1986;
- FRIEDMANN, G.: *Leibniz et Spinoza*, nouv. éd. revue et augm., Paris, 1975;
- FRIEDMANN, G.: *O Poder e a Sabedoria*, tr., Lisboa, 1972;
- FRIEDRICH, C. J.: *Perspectiva Histórica da Filosofia do Direito*, tr., Rio de Janeiro, 1965;
- FRÖMM, Erich: *O Medo à Liberdade*, tr., 12.<sup>a</sup> ed., Rio de Janeiro, 1980;
- FRÖMM, Erich: *Ter ou Ser?*, tr., Rio de Janeiro, 1977;
- FUKUYAMA: *O Fim da História?*, in *Risco*, 13/1990;
- FURET, François: *O Passado de uma Ilusão. Ensaio sobre a Ideia Comunista no Século XX*, tr., Lisboa, 1996;
- GALLI, Carlo: *Modernità — Categorie e Profili Critici*, Bologna, 1988;
- GARCÍA-PELAYO, Manuel: *Del Mito y de la Razón en la Historia del Pensamiento Político*, Madrid, 1968;
- GARCÍA-PELAYO, Manuel: *Las Transformaciones del Estado Contemporáneo*, 2.<sup>a</sup> ed., Madrid, 1980;
- GARIN, Eugenio: *Ciencia y Vida Civil en el Renacimiento Italiano*, tr., Madrid, 1982;
- GARIN, Eugenio: *Idade Média e Renascimento*, tr., Lisboa, 1989;
- GARZÓN VALDÉS, Ernesto: *El Concepto de Legitimidad de Niklas Luhmann*, in ID.: *Derecho, Ética y Política*, Madrid, 1993;
- GARZÓN VALDÉS, Ernesto: *Notas sobre la Filosofía del Derecho Alemana Actual*, in ID.: *Derecho, Ética y Política*, cit.;
- GAY, Peter: *A Cultura de Weimar*, tr., Rio de Janeiro, 1978;
- GELLNER, E.: *Condições da Liberdade*, tr., Lisboa, 1995;
- GIACOMETTI, Maria: *Lavoro, Interazione, Ideologia — un saggio su Jürgen Habermas*, Milano, 1982;

- GILSON, Etienne: *A Evolução da Cidade de Deus*, tr., São Paulo, 1965;
- GILSON, Etienne: *La Philosophie au Moyen Âge*, I, Paris, 1976;
- GODINHO, Helder: *O Mito e o Estilo*, Lisboa, 1982;
- GOLDMANN, Lucien: *Idéologie et Marxisme*, in ID.: *Épistémologie et Philosophie Politique*, Paris, 1978;
- GOLDSCHMIDT, Victor: *Individu et Communauté chez Rousseau*, in ID.: *Écrits. II—Études de Philosophie Moderne*, Paris, 1984;
- GOMES CANOTILHO, J.J.: *Constituição Dirigente e Vinculação do Legislador — Contributo para a Compreensão das Normas Constitucionais Programáticas*, Coimbra, 1982;
- GÓMEZ ORFANEL, G.: *Excepción y Normalidad en el Pensamiento de Carl Schmitt*, Madrid, 1986;
- GÓMEZ-HERAS, J.M.: *El Apriori del Mundo de la Vida. Fundamentación Fenomenológica de una Ética de la Ciencia y de la Técnica*, Barcelona, 1989;
- GOUGH, John W.: *Il Contratto Sociale — Storia Critica di una Teoria*, tr., Bologna, 1986;
- GOULDNER, Alvin: *El Futuro de los Intelectuales y el Ascenso de la Nueva Clase*, tr., 2.<sup>a</sup> ed., Madrid, 1985;
- GOYARD-FABRE, S.: *L'Interminable Querelle du Contrat Social*, Ottawa, 1983;
- GOYARD-FABRE, S.: *Les Principes Philosophiques du Droit Politique Moderne*, Paris, 1997;
- GOYARD-FABRE, S.: *Nietzsche et la Question Politique*, Paris, 1977;
- GOYARD-FABRE, S.: *Nietzsche, critique de l'État Moderne*, in *Archives de Philosophie du Droit*, 21/1976;
- GOYARD-FABRE, Simone: *Philosophie Politique — XVI<sup>e</sup>-XX<sup>e</sup> Siècle*, Paris, 1987;
- GREEN, V. H.: *Renascimento e Reforma*, tr., Lisboa, 1984;
- GRIBNAU, H.: *La Force du Droit. Contribution de Spinoza à la Théorie du Droit*, in *Revue Interdisciplinaire d'Études Juridiques*, 35/1995;
- GRÉTHUYSEN, Bernard: *Philosophie de la Révolution Française*, précédé de *Montesquieu* (1956), Paris, 1982;
- GRONDIN, Jean: *L'Horizon Herméneutique de la Pensée Contemporaine*, Paris, 1993.
- GUILEAD, R.: *Être et Liberté. Une Étude sur le Dernier Heidegger*, Louvain/Paris, 1965;
- GUSDORF, Georges: *Fondements du Savoir Romantique* (vol. IX de *Les Sciences Humaines et la Pensée Occidentale*), Paris, 1982;
- GUSDORF, Georges: *Introduction aux Sciences Humaines*, nouv. éd., Paris, 1974.
- HABERMAS, J.: *Carl Schmitt — los Terrors de la Autonomia*, in ID.: *Identidades Nacionales y Postnacionales*, tr., Madrid, 1989;
- HABERMAS, J.: *Conciencia Histórica e Identidad Postradicional*, in ID.: *Identidades Nacionales...*, cit.;
- HABERMAS, J.: *Connaissance et Intérêt*, tr., Paris, 1979;
- HABERMAS, J.: *Conséquences Pratiques du Progrès Scientifique et Technique*, in ID.: *Théorie et Pratique*, II, tr., Paris, 1975;
- HABERMAS, J.: *Discorso e Verità*, in ID.: *Agire Comunicativo e Logica delle Scienze Sociali*, tr., Bologna, 1980;
- HABERMAS, J.: *Droit et Démocratie — Entre Faits et Normes*, tr., Paris, 1997;
- HABERMAS, J.: *Ensayos Políticos*, tr., Barcelona, 1985;
- HABERMAS, J.: *Georg Simmel sobre Filosofía y Cultura*, in ID.: *Textos y Contextos*, tr., Barcelona, 1996;
- HABERMAS, J.: *Historia y Crítica de la Opinión Pública — La Transformación Estructural de la Vida Pública*, tr., Barcelona, 1981;
- HABERMAS, J.: *Idéalisme Dialectique et Passage au Matérialisme: Conséquences de l'Idée Schellingienne d'une Contraction Divine pour la Philosophie de l'Histoire*, in ID.: *Théorie et Pratique*, I, tr., Paris, 1975;
- HABERMAS, J.: *La Doctrine Classique de la Politique dans ses Rapports avec la Philosophie Sociale*, in ID.: *Théorie et Pratique*, I, cit.;
- HABERMAS, J.: *La Paix Perpétuelle. Le Bicentenaire d'une Idée Kantienne*, tr., Paris, 1996;
- HABERMAS, J.: *La Technique et la Science comme "Idéologie"*, tr., Paris, 1978;
- HABERMAS, J.: *Morale & Communication — Conscience Morale et Activité Communicationnelle*, tr., Paris, 1986;
- HABERMAS, J.: *Pensamiento Postmetafísico*, tr., Madrid, 1990

- HABERMAS, J.: *Perfiles Filosófico-políticos*, tr., reimp., Madrid, 1986;
- HABERMAS, J.: *Profils Philosophiques et Politiques*, tr., Paris, 1974;
- HABERMAS, J.: *Questions et Contre-questions*, in *Critique*, n.º 493/494, 1988;
- HABERMAS, J.: *Raison et Légitimité—Problèmes de Légitimation dans le Capitalisme Avancé*, tr., Paris, 1978;
- HABERMAS, J.: *Sobre Nietzsche y Otros Ensayos*, tr., Madrid, 1982;
- HABERMAS, J.: *Teoria dell'Agire Comunicativo, I—Razionalità nell'Azione e Razionalizzazione Sociale, e II—Critica della Ragione Funzionalistica*, tr., Bologna, 1986;
- HÄGERSTRÖM, A.: *Inquiries into the Nature of Law and Morals*, tr., Uppsala, 1953;
- HAMPSHIRE, Stuart: *Spinoza*, tr., Madrid, 1982;
- HAMPSON, N.: *O Iluminismo*, tr., Lisboa, 1973;
- HART, Herbert: *Le Concept de Droit*, tr., 2.º tirage, Bruxelles, 1980;
- HEIDEGGER, M.: *Carta sobre o Humanismo*, tr., 2.ª ed. rev., Lisboa, 1980;
- HEIDEGGER, M.: *Chemins qui ne Mènent nulle Part*, tr., Paris [1962], 1980;
- HEIDEGGER, M.: *El Ser y el Tiempo*, tr., reimp., México-Madrid-Buenos Aires, 1980;
- HEIDEGGER, M.: *Essais et Conférences*, tr., Paris [1958], 1980;
- HEIDEGGER, M.: *Hölderlin y la Esencia de la Poesía*, in ID.: *Arte y Poesía*, tr., reimp., Madrid, 1995;
- HEIDEGGER, M.: *Introdução à Metafísica*, 2.ª ed., tr. e int. E. CARNEIRO LEÃO, Rio de Janeiro, 1978;
- HEIDEGGER, M.: *Le Principe de Raison*, tr., Paris [1962], 1983;
- HEIDEGGER, M.: *Le Tournant*, in *Questions IV*, tr., Paris [1976], 1985;
- HEIDEGGER, M.: *Nietzsche, I*, tr., Paris, 1984;
- HEIDEGGER, M.: *Sérénité*, in *Questions III*, tr., Paris, [1966] 1989;
- HEIDEGGER, M.: *Só um Deus nos pode ainda salvar —entrevista com Martin Heidegger*, in *O Jornal Ilustrado*, 46, suplemento ao n.º 675 de *O Jornal* de 29 de Janeiro a 4 de Fevereiro de 1988;
- HELD, David: *Modelos de Democracia*, tr., Madrid, 1991;
- HERNÁNDEZ PACHECO, J.: *La Conciencia Romántica*, Madrid, 1995;
- HESPANHA, António: *Para uma Teoria da História Institucional do Antigo Regime*, in ID. (org.): *Poder e Instituições na Europa do Antigo Regime*, Lisboa, 1984;
- HESSE, Hermann: *O Jogo das Contas de Vidro. Ensaio de biografia do Magister Ludi José Servo, a crescente de suas obras póstumas*, [1943] 8.ª ed., tr., Rio de Janeiro, s.d.;
- HIERRO, Liborio: *El Realismo Jurídico Escandinavo —Una Teoría Empirista del Derecho*, Valencia, 1981;
- HILL, C.: *O Mundo de Ponta-Cabeça. Idéias Radicais durante a Revolução Inglesa de 1640*, tr., São Paulo, 1987;
- HOBBS, T.: *Le Citoyen ou les Fondements de la Politique*, tr., ed. Simone Goyard-Fabre, Paris, 1982;
- HÖLDERLIN: *Poemas*, de acordo com a 2.ª ed. de 1959, tr., sel., intr. de Paulo QUINTELA, Lisboa, 1991;
- HORKHEIMER, M., & ADORNO, T. W.: *La Dialectique de la Raison*, tr., Paris, 1974;
- HORKHEIMER, Max: *Éclipse de la Raison*, tr., Paris, 1974;
- HORKHEIMER, Max: *Les Débuts de la Philosophie Bourgeoise de l'Histoire* (1930), tr., Paris, 1974;
- INNERARITY, D.: *A Filosofia como uma das Belas Artes*, tr., Lisboa, 1996;
- INNERARITY, D.: *Hegel y el Romanticismo*, Madrid, 1993;
- INNERARITY, Daniel: *Praxis e Intersubjectividad —la teoría crítica de Jürgen Habermas*, Pamplona, 1985;
- IRTI, Natalino: *L'Età della Decodificazione*, 3.ª ed., Milano, 1989;
- JANICAUD, D.: *L'Ombre de cette Pensée —Heidegger et la Question Politique*, Grenoble, 1990;
- JANICAUD, D.: *La Puissance du Rationnel*, Paris, 1985;
- JASPERS, Karl: *La Bombe Atomique et l'Avenir de l'Homme*, tr., Paris, 1963;

- JAUME, Lucien: *Hobbes et l'État Représentatif Moderne*, Paris, 1986;
- JAUME, Lucien: *Peuple et Individu dans le Débat Hobbes-Rousseau. D'une représentation qui n'est pas celle du peuple à un peuple qui n'est pas représentable*, in François D'ARCY (org.): *La Représentation*, Paris, 1985;
- JAY, Martin: *La Imaginación Dialéctica*, tr., reimp., Madrid, 1986.
- JIMÉNEZ, José: *Filosofía y Emancipación*, Madrid, 1984;
- JOHNSON, N.: *Los Límites de la Ciencia Política*, tr., Madrid, 1991;
- JONAS, Hans: *La Religión Gnostique*, tr., Paris, 1978.
- JOUVENEL, Bertrand de: *Essai sur la Politique de Rousseau* (1947), in ROUSSEAU: *Du Contrat Social*, Paris, 1978;
- JOUVENEL, Bertrand de: *Rousseau, évolutionniste pessimiste* (1965), in ROUSSEAU: *Du Contrat Social*, Paris, 1978;
- JOUVENEL, Bertrand de: *Théorie des Formes de Gouvernement chez Rousseau* (1962), in ROUSSEAU: *Du Contrat Social*, Paris, 1978;
- JOUVENEL, Bertrand de: *Théorie des Formes de Gouvernement chez Rousseau* (1962), in ROUSSEAU: *Du Contrat Social*, Paris, 1978;
- JUNG, C. G.: *Aspectos do Drama Contemporâneo*, tr., Petrópolis, 1988;
- JUNG, C. G.: *O Eu e o Inconsciente*, 2.<sup>a</sup> ed., tr., Petrópolis, 1979;
- JUNG, C. G.: *Psicologia do Inconsciente*, 2.<sup>a</sup> ed., tr., Petrópolis, 1980;
- JÜNGER, Ernst: *L'État Universel suivi de La Mobilisation Totale*, tr., Paris, 1990;
- KANT: *Métaphysique des Mœurs, Première Partie — Doctrine du Droit*, tr. A. Philonenko, 4.<sup>a</sup> ed., Paris, 1988;
- KELSEN: *Derecho y Paz en las Relaciones Internacionales*, tr., México, 1943;
- KLIBANSKY, Raymond: 'Estudo introdutório' a LOCKE: *Carta sobre a Tolerância*, tr., Lisboa, 1987;
- KOJÈVE, A.: *Introduction à la Lecture de Hegel*, Paris, 1979;
- KOLAKOWSKI, L.: *Chrétiens sans Église. La conscience Religieuse et le Lien Confessionnel au XVII<sup>e</sup> Siècle*, tr., Paris, 1969;
- KOSELLECK, Reinhart: *Le Règne de la Critique*, tr., Paris, 1979;
- KOSÍK, K.: *Dialéctica do Concreto*, tr., Lisboa, 1977;
- KOYRÉ, Alexandre: *Mystiques, Spirituels, Alchimistes du XVI<sup>e</sup> Siècle Allemand*, Paris, 1971;
- KRIEGEL, B.: *Les Chemins de l'État*, Paris, 1986;
- KRIEGEL, Blandine: *La Politique de la Raison — les chemins de l'État 2*, Paris, 1994;
- KRIELE, Martin: *Introducción a la Teoría del Estado. Fundamentos Históricas de la Legitimidad del Estado Constitucional Democrático*, tr., Buenos Aires, 1980;
- KRIELE, Martin: *Liberación e Ilustración — defensa de los derechos humanos*, tr., Barcelona, 1982;
- KRISTELLER, Paul O.: *El Pensamiento Renacentista y sus Fuentes*, tr., México, 1982;
- KÜNG, H.: *Proyecto de una Ética Mundial*, 3.<sup>a</sup> ed., tr., Madrid, 1995;
- LA BOÉTIE, E. de: *Le Discours de la Servitude Volontaire*, Paris, 1978;
- LACROIX, Jean: *Le Personnalisme comme Anti-idéologie*, Paris, 1972;
- LANDSBERG, P.-L.: *Problèmes du Personnalisme*, Paris, 1952;
- LAPOUGE, Gilles: *Utopie et Civilisation*, Paris, 1978;
- LARMORE, C.: *Modernité et Morale*, Paris, 1993;
- LEACH, E.: *Cultura/Culturas*, in *Enciclopèdia Einaudi, 5: Anthropos—Homem*, tr., Lisboa, 1985;
- LEFORT, C.: *Écrire à l'Épreuve du Politique*, Paris, 1995;
- LEFORT, C.: *Essais sur le Politique — XIX<sup>e</sup>-XX<sup>e</sup> Siècles*, Paris, 1986;
- LEFORT, C.: *L'Invention Démocratique*, Paris, 1981;
- LEFORT, C.: *Le Nom d'Un*, in LA BOÉTIE *Le Discours de la Servitude Volontaire*, Paris, 1978;
- LEGROS, Robert: *L'Idée d'Humanité*, Paris, 1990;
- LEISEGANG, H.: *La Gnose*, tr., Paris, 1971.
- LÉVINAS, Emmanuel: *Humanisme de l'Autre Homme*, reimp., Montpellier, 1978;

- LÉVINAS, Emmanuel: *Totalidad e Infinito*, tr., Salamanca, 1977;
- LIMA VAZ S.J., H. C. de: *Ética e Civilização*, in *Síntese*, 49/1990;
- LOCKE: *Carta sobre a Tolerância*, tr., Lisboa, 1987;
- LOEWITH, K.: *De Hegel à Nietzsche*, tr., Paris, 1969;
- LOMBARDI VALLAURI, Luigi: *Corso di Filosofia del Diritto*, Padova, 1981;
- LOMBARDI VALLAURI, Luigi: *Sécularisation et Sadisme*, in AA.VV.: *Herméneutique de la Sécularisation*, aux soins de Enrico Castelli, Paris, 1976;
- LOPARIC, Z.: *Ética e Finitude*, São Paulo, 1995;
- LOPARIC, Zeljo: *Heidegger Réu —um Ensaio sobre a Periculosidade da Filosofia*, Campinas, 1990.
- LOURENÇO, Eduardo: *Fernando, rei da nossa Baviera*, Lisboa, 1986;
- LÖWITH, K.: *De Hegel à Nietzsche*, tr., Paris, 1969;
- LUBAC, H. de: *La Postérité Spirituelle de Joachim de Flore. I —De Joachim à Schelling*, Paris/Namur, 1987;
- LÜBBE, H.: *Filosofía Práctica y Teoría de la Historia*, tr., Barcelona, 1983;
- LYOTARD, J.-F.: *Dérive à partir de Marx et Freud*, Paris, 1975;
- MACHADO DE ABREU, Luís: *Spinoza: a Utopia da Razão*, Lisboa, 1993;
- MACPHERSON, C. B.: *A Teoria Política do Individualismo Possessivo —de Hobbes a Locke*, tr., Rio de Janeiro, 1979;
- MAFFESOLI, Michel: *Lógica da Dominação*, tr., Rio de Janeiro, 1978;
- MAGALHÃES, Rui: *Post Scriptum —Escritos sobre o Sentido*, Braga-Coimbra, 1996;
- MAGALHÃES-VILHENA, V. de: *Progresso Técnico e “Blocagem” Social na Cidade Antiga*, tr., Lisboa, 1966;
- MAIRET, Gerard: *Le Dieu Mortel. Essai de Non-philosophie de l'État*, Paris, 1987;
- MAIRET, Gerard: *Le Principe de Souveraineté*, Paris, 1997;
- MANENT, Pierre: *Histoire Intellectuelle du Libéralisme —Dix Leçons*, Paris, 1987;
- MANENT, Pierre: *Naissances de la Politique Moderne: Machiavel, Hobbes, Rousseau*, Paris, 1977;
- MANNHEIM, K.: *Ideologia e Utopia*, 3.ª ed., tr., Rio de Janeiro, 1976;
- MAQUIAVEL: *Le Prince*, tr., Paris, 1981;
- MARAVALL, J. A.: *Utopía y Reformismo en la España de los Austrias*, Madrid, 1982;
- MARCEL, G.: *Rilke, Témoin du Spirituel*, in *Homo Viator*, nouv. éd., Paris, 1963;
- MARCUSE, H.: *El Hombre Unidimensional*, tr., Barcelona, 1984;
- MARCUSE, Herbert: *Sobre Max Weber*, in M. WEBER: *O Político e o Cientista*, tr., 2.ª ed., Lisboa, 1973;
- MARITAIN, Jacques: *L'Homme et l'État*, Paris, 1953;
- MARQUES, António: *Friedrich Nietzsche: Imoralismo e Verdade. Apresentação de alguns Tópicos da Filosofia de Nietzsche*, in NIETZSCHE, *Acerca da Verdade e da Mentira em Sentido Extra-moral*, in *Obras Escolhidas*, I, tr., Lisboa, 1996;
- MARQUES, António: *Para uma Genealogia do Perspectivismo*, in ID.: *Sujeito e Perspectivismo. Seleção de Textos de Nietzsche sobre Teoria do Conhecimento*, tr., Lisboa, 1989;
- MARQUET, J. F.: *La Question de l'Autorité Temporelle chez Paracelse et Sébastien Francke*, in AA.VV.: *Théorie et Pratique Politiques à la Renaissance*, cit.;
- MARRAMAO, Giacomo: *Poder y Secularización*, tr., Barcelona, 1989;
- MARRAMAO, Giacomo: *Pouvoir et Puissance —à propos de Carl Schmitt*, in C.-M. HERRERA (org.): *Le Droit, le Politique —autour de Max Weber, Hans Kelsen, Carl Schmitt*, Paris, 1995;
- MARRAMAO, Giacomo: *Universalismo y Políticas de la Diferencia —la democracia como comunidad paradójica*, in S. GINER & R. SCARTEZZINI (orgs.): *Universalidad y Diferencia*, Madrid, 1996;
- MARTINS, António: *De Peirce a Habermas —sobre a(s) teoria(s) intersubjectiva(s) da verdade*, in *Biblos*, LV, 1979;
- MARTINS, António: *Modelos de Democracia*, in *Revista Filosófica de Coimbra*, vol. 6, n.º 11, 1997;
- MARX, Karl: *Le Capital*, I, tr., Paris, 1969;
- MASPÉTIOL, R.: *Esprit Objectif et Sociologie Hégélienne*, Paris, 1983;

- MATHERON, A.: *Individu et Communauté chez Spinoza*, Paris, 1969;
- MATOS (E SÁ), V.: *A Dimensão Técnica do Homem*, Lisboa, 1966 (sep. de *O Tempo e o Modo*, n.º 34/35);
- MATOS (E SÁ), V.: *Horizonte Metafísico da Pessoa Humana em Platão*, Coimbra, s.d. [1971];
- MATOS (E SÁ), V.: *O Silêncio e o Tempo*, Coimbra, 1956;
- MATOS, V.: *Introdução a Giordano Bruno*, Coimbra, 1968;
- MATOS, V.: *O Acesso à Filosofia Platónica. I—Problema Metodológico*, Coimbra, 1963;
- MATOS, V.: *Originalidade e Novidade da Filosofia. A propósito das Teses de F. M. Cornford*, Coimbra, 1972;
- MATOS, V.: *Problemática Socio-cultural de um 'Curriculum' Filosófico*, in P. GARDINER (org.): *Teorias da História*, tr., 3.ª ed., Lisboa, 1984;
- MATOSSIAN, Chaké: *Tecnobioritmo: as poses nocturnas do cogito*, in *Revista de Comunicação e Linguagens*, 4/1986;
- MATTEUCCI, N.: *Alla Ricerca dell'Ordine Politico*, Bologna, 1984;
- MATTEUCCI, N.: *Organizzazione del Potere e Libertà. Storia del Costituzionalismo Moderno*, Torino, 1988;
- MAY, R.: *O Homem à Procura de Si Mesmo*, 7.ª ed., tr., Petrópolis, 1979;
- MAYR, O.: *La Bilancia e l'Orologio —Libertà e Autorità nel Pensiero Politico dell'Europa Moderna*, tr., Bologna, 1988;
- MCCARTHY, Thomas: *La Teoría Crítica de Jürgen Habermas*, tr., Madrid, 1987;
- MEDINA, M.: *Teoría y Formación de la Sociedad Internacional*, Madrid, 1983;
- MEINECKE, F.: *La Idea de la Razón de Estado en la Edad Moderna*, tr., reimp., Madrid, 1983;
- MEINECKE, F.: *Le Origini dello Storicismo*, tr., 3.ª ed., Firenze, 1973;
- MEIRELES, H.: *Marx e o Direito Civil —Para a Crítica Histórica do "Paradigma Civilístico"*, Coimbra, 1990;
- MESNARD, Pierre: *L'Essor de la Philosophie Politique au XVI<sup>e</sup> Siècle*, 3.ª ed., 2.ª tiragem, Paris, 1977;
- MICHAUD, Y.: *Violence et Politique*, Paris, 1978;
- MISRAHI, Robert: *Éthique Philosophique et Théorie de l'État dans la Doctrine Spinoziste*, in SPINOZA: *Traité de l'Autorité Politique*, tr., Paris, 1978;
- MOLTMANN, Jürgen: *O Homem, Mistério a Desvendar —Ensaio de Antropologia*, tr., s.l., 1976;
- MONTESQUIEU: *Cartas Persas*, tr., Lisboa, 1989;
- MONTESQUIEU: *De l'Esprit des Lois*, éd. R. Derathé, Paris, 1973;
- MORAES, Wenceslau de: *O Culto do Chá*, de acordo com a 2.ª ed. de 1933, com ortografia actualizada, Lisboa, 1993;
- MORAES, Wenceslau de: *Ó-Yoné e Ko-Haru*, Porto, 1923;
- MORAES, Wenceslau de: *Relance da História do Japão*, Porto, 1924;
- MORAES, Wenceslau de: *Serões no Japão*, Lisboa, s.d. [1925];
- MOREIRA, Adriano: *Teoria das Relações Internacionais*, Coimbra, 1996;
- MORTIER, R.: *Clarté et Ombres du siècle des Lumières*, Genève, 1969;
- MOUFFE, Chantal: *O Regresso do Político*, tr., Lisboa, 1996;
- MOURÃO-FERREIRA, D.: *Sob o Mesmo Tecto. Estudos sobre Autores de Língua Portuguesa*, Lisboa, 1989;
- MUCCHIELLI, R.: *Le Mythe de la Cité Idéale*, Paris, 1960;
- MUGUERZA, J.: *Desde la Perplejidad*, México-Madrid-Buenos Aires, 1990;
- MULLER, Jerry Z.: *La Critique Radicale Conservatrice de la Démocratie Libérale dans l'Allemagne de Weimar: Hans Freyer et Carl Schmitt*, in Zeev STERNHELL (org.): *L'Éternel Retour —contre la démocratie l'idéologie de la décadence*, Paris, 1994;
- MYRDAL, Gunnar: *Aspectos Políticos da Teoria Económica*, tr., Rio de Janeiro, 1962.
- NEMÉSIO, Vitorino: *Era do Átomo/Crise do Homem*, Lisboa, 1976;
- NEUMANN, Franz: *Lo Stato Democratico e lo Stato Autoritario*, tr., Bologna, 1973;
- NIETZSCHE, F.: *A Origem da Tragédia*, 5.ª ed., tr., Lisboa, 1988;

- NIETZSCHE, F.: *Acerca da Verdade e da Mentira em Sentido Extra-moral*, in *Obras Escolhidas*, I, ed. António Marques, tr., Lisboa, 1996;
- NIETZSCHE, F.: *Assim Falava Zaratustra*, 10.<sup>a</sup> ed., tr., Lisboa, 1994;
- NIETZSCHE, F.: *Ecce Homo*, 6.<sup>a</sup> ed., tr., Lisboa, 1990;
- NIETZSCHE, F.: *Genealogia da Moral*, tr., 5.<sup>a</sup> ed., Lisboa, 1990;
- NIETZSCHE, F.: *Humano, demasiado Humano*, tr., ed. A. Marques, Lisboa, 1996;
- NIETZSCHE, F.: *O Anticristo — Ensaio de uma Crítica do Cristianismo*, tr., Lisboa, 1988;
- NIETZSCHE, F.: *O Crepúsculo dos Ídolos — ou como se filosofa com o martelo*, tr., Lisboa, 1988;
- NIETZSCHE, F.: *O Nascimento da Tragédia ou Mundo Grego e Pessimismo*, ed. A. Marques, tr., Lisboa, 1996;
- NIETZSCHE, F.: *Para Além do Bem e do Mal*, tr., Lisboa, 1982;
- NOLTE, Ernst: *Nietzsche y el Nietzscheanismo*, tr., Madrid, 1995;
- OLIVECRONA, K.: *El Derecho como Hecho. La Estructura del Ordenamiento Jurídico*, tr., Barcelona, 1980;
- OLIVECRONA, K.: *Il Diritto come Fatto*, in AA.VV.: *Il Realismo Jurídico Escandinavo e Americano*, antologia do scritti giuridici a cura di Silvana Castagnone, Bologna, 1981;
- OLLERO, Andrés: *Derechos Humanos y Metodología Jurídica*, Madrid, 1989;
- OLMO GARCIA, S.-B.: *Un Compendio de Magia y Política: "La Ciudad del Sol"*, de Tommaso Campanella, in AA.VV.: *Filosofía y Ciencia en el Renacimiento*, Santiago de Compostela, 1988;
- ORNAGHI, Lorenzo: *Le Metafore e l'Ermetico della Política Moderna*, in MAYR, O., *La Bilancia e l'Orologio...*, cit.;
- ORTEGA Y GASSET: *Meditação da Técnica*, tr., Rio de Janeiro, 1963;
- ORTIZ-OSÉS, A.: *Filosofía de la Vida (así no habló Zaratustra)*, Barcelona, 1989;
- ORTIZ-OSÉS, A.: *La Nueva Filosofía Hermenéutica. Hacia una Razón Axiológica Posmoderna*, Barcelona, 1986;
- ORTIZ-OSÉS, A.: *La Razón Mitológica*, in *Revista Portuguesa de Filosofía*, XLVIII, 4, 1992;
- OTTO, R.: *O Sagrado*, tr., Lisboa, 1992;
- OUAKNIN, M.-A.: *Lire aux Éclats. Éloge de la Caresse*, 3.<sup>ème</sup> éd., Paris, 1992;
- PARAMIO, Ludolfo: *Tras el Diluvio — La Izquierda ante el Fin de Siglo*, Madrid, 1988;
- PARIS, C.: *Mundo Técnico y Existencia Auténtica*, Madrid, 1973;
- PATTARO, Enrico: *Il Realismo Giuridico Scandinavo, I — Axel Hägerström*, Bologna, 1975;
- PECES-BARBA, Gregorio: *Tránsito a la Modernidad y Derechos Fundamentales*, Madrid, 1982;
- PEREIRA, M. B.: *Bento Espinosa na Modernidade Europeia*, in ID: *Modernidade e Secularização*, cit.;
- PEREIRA, M. B.: *Crise e Crítica*, in *Vértice*, 456-7/1983;
- PEREIRA, M. B.: *Fenomenologia e Transcendência*, in *Revista Filosófica de Coimbra*, 6-11, 1997;
- PEREIRA, M. B.: *Modernidade e Secularização*, Coimbra, 1990;
- PEREIRA, M. B.: *Modernidade e Tempo — para uma leitura do discurso moderno*, Coimbra, 1990;
- PEREIRA, M. B.: *Originalidade e Novidade em Filosofia. A propósito da Experiência e da História*, in *Biblos*, LIII, 1977;
- PÉREZ LUÑO, Antonio: *Derechos Humanos, Estado de Derecho y Constitución*, Madrid, 1984;
- PESSOA, Fernando: *Poesias*, 11.<sup>a</sup> ed., Lisboa, 1980;
- PETERS, F. E.: *Termos Filosóficos Gregos — Um léxico histórico*, tr., Lisboa, 1977;
- PIÇARRA, N.: *A Separação dos Poderes como Doutrina e Princípio Constitucional*, Coimbra, 1989;
- PITKIN, Hanna F.: *Wittgenstein: el Lenguaje, la Política y la Justicia*, tr., Madrid, 1984;
- PLATÃO: *A República*, 3.<sup>a</sup> ed., tr., introdução e notas de Maria Helena da ROCHA PEREIRA, Lisboa, 1980;
- PÖGGELER, Otto: *Filosofía y Política en Heidegger*, tr., Barcelona-Caracas, 1989;
- POGGI, G.: *A Evolução do Estado Moderno*, tr., Rio de Janeiro, 1981;
- POLANYI, Karl: *A Grande Transformação. As Origens da nossa Época*, tr., Rio de Janeiro, 1980;
- POLIN, Raymond: 'Estudo introdutório' a LOCKE: *Carta sobre a Tolerância*, tr., Lisboa, 1987;

- SARAIVA, A. J. & LOPES, O.: *História da Literatura Portuguesa*, 11.<sup>a</sup> ed. actualizada, Porto, 1979;
- SAVATER, F.: *El Pesimismo Ilustrado*, in AA.VV.: *En Torno a la Posmodernidad*, tr., Barcelona, 1990;
- SAVATER, F.: *Ética como Amor Propio*, Madrid, 1988;
- SCHMITT, Carl: *La Notion de Politique*, in ID.: *La Notion de Politique \* Théorie du Partisan*, tr., Paris, 1992;
- SCHMITT, Carl: *La Revolución Legal Mundial. Plusvalía política como prima sobre legalidad jurídica y superlegalidad*, in *Revista de Estudios Políticos*, nueva época, n.º 10, 1979;
- SCHMITT, Carl: *Théologie Politique — Quatre Chapitres sur la Théorie de la Souveraineté* (1922), in ID.: *Théologie Politique*, tr., Paris, 1988;
- SCHOLEM, G.: *A Cabala e a Mística Judaica*, tr., Lisboa, 1990;
- SCHOLEM, G.: *Benjamin et son Ange*, tr., Paris, 1995;
- SCHROYER, Trent: *Critique de la Domination*, tr., Paris, 1980;
- SCHÜRMAN, R.: *Le Principe d'Anarchie. Heidegger et la question de l'agir*, Paris, 1982;
- SCHÜRMAN, R.: *Que Faire à la Fin de la Métaphysique?*, in M. HAAR [org.]: *Martin Heidegger*, Paris, 1983;
- SECRET, F.: *D'Athènes à Jérusalem, ou la Politique de Guillaume Postel*, in AA.VV.: *Théorie et Pratique Politiques à la Renaissance*, cit.;
- SENNETT, R.: *The Fall of Public Man*, New York, 1974;
- SÉRGIO, António: *Ensaio*, I, 2.<sup>a</sup> ed., Coimbra, 1949;
- SERVIER, J.: *L'Utopie*, Paris, 1979;
- SFEZ, Lucien: *Leçons sur l'Égalité*, Paris, 1984;
- SILVA DIAS, J. S. da: *Os Descobrimentos e a Problemática Cultural do Século XVI*, Lisboa, 1982;
- SIMÉON, Jean-Pierre: *La Démocratie selon Rousseau*, in ROUSSEAU: *Du Contrat Social*, Paris, 1977;
- SIMMEL, Georg: *Le Concept et la Tragédie de la Culture*, [1911] in ID.: *La Tragédie de la Culture et autres essais*, tr., intr. V. Jankélévitch, Paris, 1988;
- SOARES, Rogério: *Direito Público e Sociedade Técnica*, Coimbra, 1969;
- SOARES, Rogério: *Interesse Público, Legalidade e Mérito*, Coimbra, 1955;
- SOARES, Rogério: *Sentido e Limites da Função Legislativa no Estado Contemporâneo*, in AA.VV.: *A Feitura das Leis*, Lisboa, 1986;
- SPINOZA: *Traité de l'Autorité Politique*, tr., Paris, 1978;
- SPITZ, J.-F.: *La Théorie du Double Contrat chez Grotius et chez Pufendorf*, in *Cahiers de Philosophie Politique et Juridique*, 11/1987;
- STEIN, Ernildo: *Seis Estudos sobre "Ser e Tempo"*, Petrópolis, 1988.
- STOCK, Maria José: *Elites, Facções e Conflito Intra-Partidário — o PPD/PSD e o Processo Político Português de 1974 a 1985*, Évora, 1989;
- STOCK, Maria José: *Regionalização, Democracia (Participativa) e Proxémia: algumas Reflexões*, in *Economia e Sociologia*, 62/1996;
- STOPPINO, M.: *Autoridad*, in N. BOBBIO & N. MATTEUCCI (orgs.): *Diccionario de Política*, 2.<sup>a</sup> ed., tr., Madrid, 1982;
- STRAUSS, Leo: *Droit Naturel et Histoire*, tr., Paris, 1954;
- STRAUSS, Leo: *La Persécution et l'Art d'Écrire*, tr., Paris, 1989;
- STRAUSS, Leo: *La Philosophie Politique de Hobbes* (1936), tr., Paris, 1991;
- TAMINIAUX, J.: *Recouplements*, Bruxelles, 1982;
- TAVARES RODRIGUES, Urbano: Prefácio a M. TEIXEIRA-GOMES: *Obras Completas de M. Teixeira-Gomes — Agosto Azul*, 4.<sup>a</sup> ed., pref. Urbano Tavares Rodrigues, notas de U. Tavares Rodrigues, H. Carvalhão Buescu & V. Wladimiro Ferreira, Venda Nova, 1986;
- TAYLOR, Charles: *Hegel e la Società Moderna*, tr., Bologna, 1984;
- TAYLOR, Charles: *Le Malaise de la Modernité*, tr., Paris, 1992;
- TEIXEIRA-GOMES, M.: *Obras Completas de M. Teixeira-Gomes — Agosto Azul*, 4.<sup>a</sup> ed., pref. Urbano Tavares Rodrigues, notas de U. Tavares Rodrigues, H. Carvalhão Buescu & V. Wladimiro Ferreira, Venda Nova, 1986;
- THEMUDO, Marina Ramos: *Ética e Sentido — Ensaio de Reinterpretação do "Tractatus Logico-*



- Philosophicus*" de Ludwig Wittgenstein, Coimbra, 1989;
- THOMAS, K.: *O Homem e o Mundo Natural. Mudanças de Atitude em Relação às Plantas e aos Animais (1500-1800)*, tr., reimp., São Paulo, 1988;
- TINLAND, Franck: *Droit Naturel, Loi Civile et Souveraineté à l'Époque Classique*, Paris, 1988;
- TORT, Patrick: *Introduction à l'Anthropologie Darwinienne — Entretien avec Georges Guille-Escuret*, in ID.: *Marx et le Problème de l'Idéologie — Le Modèle Egyptien*, Paris, 1988;
- TORT, Patrick: *Marx et le Problème de l'Idéologie — le Modèle Egyptien*, Paris, 1988;
- TRÍAS, Eugenio: *La Edad del Espíritu*, Barcelona, 1994;
- TRIGANO, Shmuel: *La Demeure Oubliée. Genèse Religieuse du Politique*, nouv. éd. augm., Paris, 1994;
- TRILLING, L.: *Sincérité et Authenticité*, tr., Paris, 1994;
- TROTIGNON, P.: *Méditation sur la Nuit*, in AA.VV.: *Jacob Boehme ou l'Obscure Lumière de la Connaissance Mystique*, Paris, 1979;
- TRUYOL Y SERRA, A.: *Historia de la Filosofía del Derecho y del Estado*, I, 7.ª ed. aumentada, Madrid, 1982;
- TRUYOL Y SERRA, A.: *La Sociedad Internacional*, 6.ª reimp., Madrid, 1991;
- TRUYOL Y SERRA, A.: *La Sociedad Internacional*, nueva ed., reimp., Madrid, 1994;
- TRUYOL Y SERRA, A.: *Noções Fundamentais de Direito Internacional Público*, tr., 2.ª ed., Coimbra, 1962;
- TURRÓ, Salvio: *Descartes — del Hermetismo a la Nueva Ciencia*, Barcelona, 1985;
- UNGER, Roberto Mangabeira: *O Direito na Sociedade Moderna*, tr., Rio de Janeiro, 1979;
- VALLET DE GOYTISOLO, Juan: *Montesquieu — Leyes, Gobiernos y Poderes*, Madrid, 1986;
- VATTIMO, G.: *Dialectique, Différence, Pensée Faible*, in Anne STAQUET: *La Pensée Faible de Vattimo et Rovatti — une pensée fable*, Paris-Montréal, 1996;
- VATTIMO, G.: *El Sujeto y la Máscara — Nietzsche y el Problema de la Liberación*, tr., Barcelona, 1989;
- VATTIMO, G.: *Hermenéutica, Democracia y Participación*, in AA.VV.: *Filosofía, Política, Religión. Más allá del "Pensamiento Débil"*, Oviedo, 1996.
- VATTIMO, G.: *O Fim da Modernidade*, tr., Lisboa, 1987;
- VATTIMO, G.: *Posmodernidad: ¿Una Sociedad Transparente?*, in AA.VV.: *En Torno a la Posmodernidad*, Barcelona, 1990;
- VERGANI, Teresa: *Excrementos do Sol — A Propósito de Diversidades Culturais*, Lisboa, 1995;
- VERNANT, J.-P.: *Les Origines de la Pensée Grecque*, 3.ª ed., Paris, 1975;
- VERNANT, J.-P.: *Mythe et Pensée chez les Grecs. Etudes de Psychologie Historique*, I-II, 4.ª tirage, Paris, 1980;
- VERNIÈRE, Paul: *Le Spinozisme et l'Encyclopédie*, in ID.: *Lumières ou Clair-obscur?*, Paris, 1987;
- VERNIÈRE, Paul: *Montesquieu et l'Esprit des Lois ou la Raison Impure*, Paris, 1977;
- VEYNE, Paul: *René Char en ses Poèmes*, Paris, 1995;
- VIDONNE, P.: *La Formation de la Pensée Économique*, Paris, 1986;
- VILLEY, Michel: *La Formation de la Pensée Juridique Moderne*, 4.ª ed., Paris, 1975;
- VIRILIO, P.: *O Espaço Crítico*, tr., Rio de Janeiro, 1993;
- VLACHOS, Georges: *La Pensée Politique de Kant*, Paris, 1962;
- VOEGELIN, Eric: *A Nova Ciência da Política*, tr., 2.ª ed., Brasília, 1982.
- VOLKMANN-SCHLUCK, K.-H.: *Introducción al Pensamiento Filosófico*, tr., Madrid, 1967;
- VOLTAIRE: *Le Monde comme il va*, in *Zadig et autres Contes*, Paris, 1993;
- WAGNER, Peter: *Liberté et Discipline: les Deux Crises de la Modernité*, tr., Paris 1996;
- WALTHER, I. F.: *Paul Gauguin, 1848-1903 — Quadros de um Inconformado*, tr., Köln, 1993;
- WALZER, Michael: *La Révolution des Saints. Éthique Protestante et Radicalisme Politique*, tr., Paris, 1987;
- WEIL, Éric: *La Philosophie de Pomponazzi \* Pic de la Mirandole et la Critique de l'Astrologie*, Paris, 1985;

WEIL, Éric: *Les Origines du Nationalisme*, in ID.: *Essais et Conférences*, II, Paris, 1971;

WEIL, Pascale: *A quoi rêvent les années 90 — Les nouveaux imaginaires. Consommation et communication*, nouv. éd., Paris, 1994;

WELLMER, A.: *Razón, utopía y la dialéctica de la ilustración*, in AA.VV.: *Habermas y la Modernidad*, tr., Madrid, 1988;

WELZEL, Hans: *Introducción a la Filosofía del Derecho — Derecho Natural y Justicia Material*, tr., 2.ª ed./reimp., Madrid, 1974;

WIEACKER, Franz: *História do Direito Privado Moderno*, tr., Lisboa, 1980;

WITTGENSTEIN, L.: *Investigações Filosóficas*, in ID.: *Tratado Lógico-Filosófico \* Investigações Filosóficas*, tr., Lisboa, 1987;

WOLF, E.: *El Problema del Derecho Natural*, tr., Barcelona, 1960;

YATES, Frances: *Giordano Bruno e a Tradição Hermética* (1964), tr., São Paulo, s.d.;

YEATS, W. B.: *As Tribos de Danu. Escritos sobre a Tradição e a Mitologia Irlandesa*, tr., s.l., 1995;

YEATS, W. B.: *Os Pássaros Brancos e outros Poemas*, tr. M. L. Guimarães e Silveira, Lisboa, 1993;

YOVEL, Yirmiyahu: *Espinosa e outros Hereges*, tr., Lisboa, 1993;

YOVEL, Yirmiyahu: *Kant et la Philosophie de l'Histoire*, Paris, 1989;

ZAC, Sylvain: *La Morale de Spinoza*, 2.ª ed., Paris, 1966;

ZAMBRANO, María: *Les Clairières du Bois*, tr., 2.ª ed., Toulouse, 1989;

ZARADER, Marlène: *La Dette Impensée. Heidegger et l'Héritage Hébraïque*, Paris, 1990;

ZULETA PUCEIRO, E.: *Paradigma Dogmático y Ciencia del Derecho*, Madrid, 1981.

