

FILOSOFIA

**PUBLICAÇÃO PERIÓDICA
DA
SOCIEDADE PORTUGUESA DE FILOSOFIA**

JOEL SERRÃO, *A Filosofia de Vieira de Almeida*
M.ª JOSÉ VAZ PINTO, *Actualidade da Sofística*
FERNANDO BELO, *Sobre a Epistemologia Semântica de Hjelmslev*

SOBRE ESPINOSA: GABRIEL ALBIAC, *Um Conflito Judaico no Amesterdão Pré-Espiniano*; M.ª LUÍSA RIBEIRO FERREIRA, *A «Outra Parte» da Ética*; J. D. SANCHEZ ESTOP, *Espinosa e o Capitalismo*; J. ESTEVES DA SILVA, *Espinosa e Marx — O Processo do Conhecimento*; ZAZA MOURA, *Difícil Liberdade — Aspectos da Filosofia de Espinosa em The Fixer de B. Malamud*; M.ª LUÍSA RIBEIRO FERREIRA, *Referências Bibliográficas*

ENTREVISTA COM AGOSTINHO DA SILVA

TERESA JOAQUIM, *Luce Irigaray: Mulher, Corpo, Pensamento*
J. C. B. TIAGO DE OLIVEIRA, *Sobre a Teoria Matemática das Catástrofes*
CARLOS M. COUTO S. C. *Da Carne do Mundo: Ontologia e Fotografia Perto da Diferença*

NOTICIÁRIO, FICHEIRO DE REVISTAS

N.º 2

DEZEMBRO - 1985

publicações
GEC

FICHA TÉCNICA

título

FILOSOFIA — Publicação Periódica da Sociedade Portuguesa de Filosofia
Direcção: JOEL SERRÃO e JOÃO LOPES ALVES

redacção

ADELINO CARDOSO, ANTÓNIO MARQUES, ISABEL MARNOTO, LUISA RIBEIRO
FERREIRA, LUISA VINUEZA, NUNO NABAIS e ZAZA MOURA.

Sociedade Portuguesa de Filosofia
Av. da República, n.º 37 - 4.º 1000 Lisboa

tiragem

1200 ex. • DEZEMBRO DE 1985

direcção gráfica

GEC publicações e Soc. Portuguesa de Filosofia

© Direitos reservados para a língua portuguesa para GEC Publicações. Reprodução proibida dos textos, mesmo parcial, sem prévia autorização do editor e da Soc. Portuguesa de Filosofia.

composto e impresso por

GARCIA & CARVALHO, LDA.
Rua de Santo António da Glória, 90 - 95
Telef. 36 44 87 — 1200 Lisboa

Condições de assinatura (ano de 1986) — 3 números (com portes incluídos)

Continente	1400\$00	Europa	1500\$00	Brasil	2100\$00
Regiões Autónomas	1500\$00	Cabo Verde	1600\$00	EUA	2100\$00
		Países Africanos de Exp. Portuguesa	2000\$00		

Edição:

GEC publicações
(Garcia & Carvalho, Lda.)
Rua de Santo António da Glória, 90 - 95
1200 Lisboa Tel. 36 44 87

Direcção: FELISBERTO A. CRUZ
Assessor Literário: GOMES MARQUES

Preço: 550\$00

Os textos assinados são da responsabilidade dos autores.

'FILOSOFIA' está disponível para, observando-se as usuais reservas quanto à aceitação de publicação, examinar todas as colaborações que lhe sejam propostas. Os textos devem ser remetidos dactilografados e em duplicado. Os originais propostos e não publicados não serão devolvidos.

FILOSOFIA

**PUBLICAÇÃO PERIÓDICA
DA
SOCIEDADE PORTUGUESA DE FILOSOFIA**

N.º 2

DEZEMBRO - 1985

publicações
GEC



Sociedade
Portuguesa
de Filosofia

ÍNDICE

— INTRODUÇÃO	7
— <i>PANORÁMICAS E ESTUDOS CRÍTICOS</i>	
JOEL SERRÃO — <i>A filosofia de Vieira de Almeida. Uma aproximação</i>	9
MARIA JOSÉ VAZ PINTO — <i>Actualidade da Sofística</i>	25
FERNANDO BELO — <i>Sobre a epistemologia semântica de Hjelmslev: haverá uma «substância de conteúdo»?</i>	41
— <i>SOBRE ESPINOSA</i>	
GABRIEL ALBIAC — <i>«...Senão nascer e morrer». Um debate judaico no Amesterdão Pré-Espinosiano</i>	61
MARIA LUÍSA RIBEIRO FERREIRA — <i>A «Outra Parte» da Ética</i>	92
JUAN DOMINGO SANCHEZ ESTOP — <i>Espinosa e o capitalismo</i>	109
JOÃO ESTEVES DA SILVA — <i>Espinosa e Marx — Sobre o processo do conhecimento</i>	125
ZAZA MOURA — <i>Difícil liberdade — Aspectos da filosofia de Espinosa em The Fixer de Bernard Malamud</i>	136
MARIA LUÍSA RIBEIRO FERREIRA — <i>Referências bibliográficas sobre duas temáticas espinosianas</i>	144

— <i>ENTREVISTA</i> com AGOSTINHO DA SILVA	149
— <i>NOTAS DE CRÍTICA E RECENSÕES</i>	
TERESA JOAQUIM — <i>Luce Irigaray: Mulher, Corpo, Pensamento</i>	185
JOSÉ CARLOS BRANDÃO TIAGO DE OLIVEIRA — <i>Notas de leitura acerca da teoria matemática das catástrofes</i>	190
CARLOS M. COUTO S. C. — <i>Da Carne do Mundo: Ontologia e Fotografia perto da Diferença</i>	197
— <i>NOTICIÁRIO</i>	
ACTIVIDADES DA SOCIEDADE PORTUGUESA DE FILOSOFIA	203
SOCIEDADE DE ESTUDOS KANTIANOS	206
O GABINETE DE FILOSOFIA DO CONHECIMENTO E O COLÓQUIO DE ÉVORA SOBRE CONTROVÉRSIAS CIENTÍFICAS E FILOSÓFICAS	207
— <i>FICHEIRO DE REVISTAS</i>	209

ÍNDICE

- Duas palavras prévias
- *ESTUDOS*: KUNO LORENZ — *O quadro conceptual da lógica*; JOSÉ BARATA MOURA — *Heidegger e a tese de Kant sobre o Ser*; OLGA POMBO — *Linguagem e verdade em Hobbes*; LEONEL RIBEIRO DOS SANTOS — *Ler a «Crítica da Razão Prática» de Kant em Português*.
- ENTREVISTA COM BARAHONA FERNANDES por *Isabel Marnoto*
- TEMAS EM DEBATE: A INVESTIGAÇÃO FILOSÓFICA EM PORTUGAL. Depoimentos de: FERNANDO BELO, M. COSTA FREITAS, CRISTINA GRÁCIO, FERNANDA HENRIQUES, M. COSTA LEITE e JOEL SERRÃO; ANTÔNIO MARQUES — *As condições institucionais da investigação filosófica*; M.ª LUÍSA RIBEIRO FERREIRA — *Para quê tantos mestres?*
- MANUEL ANTUNES (1918-1985): MANUEL ANTUNES — *Situação da Filosofia*; JOÃO MAIA — *A descalcez filosófica*; *Bibliografia de Manuel Antunes*.
- *ACTIVIDADES DA S. P. F.*
Ciclo de sessões sobre HEGEL: OSWALDO MARKET — *Hegel no seu contexto histórico-filosófico*; EDUARDO CHITAS — *A margem da Fenomenologia do Espírito*; JOÃO LOPES ALVES — *Linhas de força do pensamento político de Hegel*; JOÃO ESTEVES DA SILVA — *Sobre a realidade da abstracção*.
Ciclo de sessões do 2.º semestre de 1984: JOSÉ TRINDADE SANTOS — *Terminologia e contexto. Estudo de filosofia da linguagem no EUTIFRON de Platão*; ANA LUÍSA JANEIRA — *O novo e o velho na filosofia e nas ciências*; PEDRO LUZES — *Da emoção ao pensamento*; NUNO NABAIS — *O problema do instante na filosofia de Nietzsche: uma abordagem genealógica*.
- *RECENSÕES*: M.ª JOSÉ VAZ PINTO — *Vasco de Magalhães-Vilhena — O problema de Sócrates. O Sócrates histórico e o Sócrates de Platão*; ZAZA MOURA — *Edgar Morin e outros — O problema epistemológico da complexidade*; ADELINO CARDOSO — *Fernando Gil — Mimesis e Negação*.
- *FICHEIRO DE REVISTAS*

Este segundo número de *Filosofia* concretiza algumas directrizes de ordem geral merecedoras de explicitação.

O facto de o número incluir uma dada área monográfica é resultado de orientação que não foi possível realizar logo no número inaugural mas que se espera doravante conseguir manter com regularidade, atendendo às vantagens decorrentes, sobretudo do ponto de vista de uma programação estruturada dos sucessivos números da nossa publicação.

O núcleo monográfico é, desta vez, constituído pelo conjunto de estudos sobre Espinosa. Não se estranhará que, a seu propósito, sublinhemos com uma especial palavra de agradecimento as colaborações dos colegas de Espanha que se dispuseram a participar, juntamente com os investigadores portugueses que nos deram o seu valioso contributo, no espaço comum de estudo e de intercâmbio activo de ideias que se pretende que seja *Filosofia*. Esperamos que estas colaborações assinalem o desenvolver de um relacionamento regular que ajude ao conhecimento recíproco do trabalho filosófico que se faz nos dois países ibéricos, conhecimento esse, infelizmente, tão arredio dos hábitos e das modas culturais que, num e noutro, prevalecem e pontificam.

Que houvesse sido Espinosa o 'momento' da filosofia ocidental escolhido primeiramente para tratamento monográfico não é efeito do acaso. Quis-se facultar pistas de reflexão e de estudo sobre aquele dos grandes filósofos universais que terá mais íntima relação com um dado húmus cultural de raiz portuguesa, ou, quando menos, referido a eventos marcantes da nossa história (justamente, um dos artigos publicados fornece elementos do maior interesse acerca da rica e tensa complexidade dos confrontos ideológicos que, na comunidade judaico-portuguesa de Amsterdão, pré-existiram à emergência do pensamento espinosiano).

Não porque se julgue que as conexões de índole nacional, portuguesas ou outras, de uma qualquer empresa teórica possam representar, por si, factores de virtude ou de especial valimento. Simplesmente, não duvidamos também que importa contrariar o provincianismo mental de sinal oposto que, entre nós, tende a desqualificar como debilidade congénita

tais conexões quando portuguesas, produzindo-se efeitos desastrosos de ordem cultural, seja por omissão no estudo de aspectos fundamentais de envolvimento social e ideológica, seja pelo laqueamento que a mortal asfixia advinda da indiferença, se não mesmo de actos de declarada hostilidade, vem impondo a algumas das manifestações mais interessantes e mais vigorosas do pensamento que ousa ter por mediadora a língua portuguesa e por espaço de surgimento e de virtual debate o país que somos.

Por isso, a publicação de um estudo introdutório à filosofia de Vieira de Almeida, o registo da entrevista que nos concedeu Agostinho da Silva, representam, de certo modo, esforços contra o ambiente de pouca receptividade que tem excluído dos circuitos de investigação, mormente no âmbito universitário, as produções de pensadores portugueses, privando-os, e à colectividade a que pertencem, daquela retribuição que primacialmente ambicionariam para o seu labor intelectual: o vivo calor do diálogo, a retroacção estimulante da crítica, a polémica com conhecimento de causa. São esforços em que, reportando-nos a outros autores, procuraremos reincidir.

A par de estudos sobre áreas clássicas da filosofia, como a sofística, incluem-se ainda neste número incursões de reflexão por territórios que, à primeira vista, seriam de tipicidade filosófica menos marcada, digamos assim: linguística e literatura, teoria matemática das catástrofes, o feminismo de Luce Irigaray, a fotografia. Mas só à primeira vista, ou nem tanto: é que pensamos que o trabalho filosófico produtivo se não pode dispensar de empenhamentos de clarificação crítica e de relação, a exercer no interior de todos e quaisquer espaços abertos pelo que os homens dizem, fazem e esperam, ou desesperam.

Temos a satisfação de poder anunciar que a experiência com a elaboração dos dois primeiros números permite que se perspective a publicação, em 1986, de três números, de periodicidade quadrimestral, estando em fase adiantada de preparação um núcleo de estudos sobre a filosofia alemã e, em fase de projecto, outro sobre a filosofia antiga, além de um número dedicado principalmente aos problemas do ensino da filosofia.

Reitera-se, por último, a disponibilidade expressa na apresentação do nosso primeiro número: todas as críticas e sugestões serão bem-vindas e ponderadas com a devida atenção.

A Direcção

PANORÂMICAS E ESTUDOS CRÍTICOS

JOEL SERRÃO *

A FILOSOFIA DE VIEIRA DE ALMEIDA.

UMA APROXIMAÇÃO

I

Antes de mais, importa uma visão global do conjunto da obra filosófica de Vieira de Almeida tal como ela se distribuiu no tempo mediante os seus principais núcleos de problemática.

Tal a mim se afigura, as obras filosóficas em apreço poderão ser distribuídas pelos seguintes núcleos fundamentais: *gnoseologia e epistemologia, lógica, conhecimento histórico, psicologia e filosofia da arte.*

Gnoseologia e epistemologia

Este núcleo é constituído por 33 textos, distribuídos cronologicamente de 1922 a 1961. São os seguintes, referenciados, além do mais, pela ordem geral da sua publicação e pela data do seu aparecimento:

- 5 — *A Impensabilidade da Negativa*, 1922
- 6 — *Introdução à Filosofia Medieval*, 1926
- 7 — *La Tranchée de Chestov*, 1926
- 8 — *M. Serras Pereira: «A Tese Escolástica do Composto Humano»*, 1926
- 11 — *A Atitude Mental de Montaigne*, 1934
- 13 — *Ordo Idearum... Ordo Rerum*, 1937
- 14 — *Antero de Quental*, 1938
- 15 — *Campanella*, 1940
- 19 — *Os Valores*, 1942
- 20 — *Introdução à Filosofia*, 1943
- 22 — *A Crise Socrática*, 1943
- 23 — *Dispersão no Pensamento Filosófico Português*, 1943
- 24 — *Do Pensamento Português*, 1944
- 25 — *Aspectos da Filosofia da Linguagem*, 1944-1959

(*) Faculdade de Ciências Sociais e Humanas da Universidade Nova de Lisboa.

- 26 — *O Curso de Ortega y Gasset*, 1944
- 27 — *Contra os Académicos*, de Santo Agostinho, prefácio, 1945
- 28 — *Esquemas*, de 1945 a 1947
- 29 — *Paradoxos Sociológicos*, 1948
- 30 — *Esboço de História da Teoria do Ideal e do Real*, de Schopenhauer, prefácio, 1948
- 32 — *Matemáticos e Filósofos*, 1950
- 33 — *Res et Verba*, 1951
- 34 — *Pontos de Referência*, 1951-1961
- 37 — *Da História da Filosofia*, 1956
- 38 — *Bayle e Leibniz*, 1956
- 39 — *A Propósito de Cultura*, 1956
- 40 — *Os Argumentos de «Fedon»*, 1957
- 41 — *Velho Colóquio*, 1957
- 43 — *Natureza*, 1958
- 44 — *Tratado do Conhecimento Humano*, de Berkeley, prefácio, 1958
- 47 — *Valor da Técnica*, 1959
- 49 — *Bergson, Esboço de Análise*, 1960
- 50 — *Razão — História — Ideal*, 1961
- 51 — *Utilitarismo*, de Stuart Mill, prefácio, 1961

Lógica

Este núcleo é constituído por 4 textos que cronologicamente se distribuem de 1930 a 1956.

- 9 — *Proémio à Lógica*, 1930
- 16 — *Notas sobre o Ensino da Lógica em Portugal*, 1940
- 21 — *Lógica Elementar*, 1943
- 36 — *Iniciação à Lógica*, 1956

Conhecimento histórico

Este núcleo é constituído por 9 textos, os quais se distribuem, no tempo, de 1910 a 1963, ou seja, desde o início da produção de Vieira de Almeida até ao termo da sua actividade.

- 1 — *História (Significado e Função)*, 1910
- 2 — *O Sentimento Colectivo da Finalidade*, 1913-1914
- 3 — *A Equação da História*, 1915
- 4 — *Théorie de l'Histoire*, 1919-1920
- 12 — *Discours (Actes du III Congrès International d'Histoire des Sciences)* 1936
- 35 — *Le Sens de l'Histoire*, 1953
- 45 — *Lições de História, Lições da História*, 1959
- 48 — *Simbolismo e História*, 1960
- 52 — *O Reverso*, 1963 (póstumo)

Psicologia

Pequeno núcleo constituído por 3 textos, publicados de 1941 a 1958.

17 — *Possibilidades de Orientação*, 1941

31 — *Orientação*, 1950

42 — *Rumos da Psicologia*, 1958

Filosofia da arte

Três textos constituem este núcleo, os quais se distribuem de 1930 a 1959.

10 — *Estética e Sistema*, 1930

18 — *Filosofia da Arte*, 1942

46 — *Recantos*, 1959

Destá talvez necessária mas seca e formal enumeração da obra filosófica de Vieira de Almeida inferem-se algumas consequências que, de seguida, se apresentarão.

1) De 1910 até ao ano da morte (1962), bem se pode afirmar que, no decurso desses 52 anos, foi quase contínua a produção filosófica de Vieira de Almeida dada a lume. Importa, todavia, verificar que os períodos mais fecundos foram os de 1926 (três publicações, entre as quais *La Tranchée de Chestov*), 1930 (duas, uma das quais é *Proémio à Lógica*) e, sobretudo, o de 1942 a 1948, durante o qual foram dados a público dezassete escritos, o que equivale a uma média anual de mais de duas obras.

Portanto, nesta perspectiva de teor formalmente bibliográfico, verifica-se que o período mais produtivo de Vieira de Almeida se situou no decénio dos seus cinquenta anos, ou, com mais rigor, entre os cinquenta e quatro e os sessenta anos. É a consequência fundamental que tais dados logo sugerem é que o filósofo de *Paradoxos Sociológicos* (1948) havia atingido, por então, o zénite da sua trajectória.

Ora, importa averiguar se essa inventariação de teor bibliográfico revela ou a continuidade do mesmo propósito ou se, acaso, é descortinável, em dados momentos, a prevalência de temáticas mais ou menos específicas.

2) À primeira vista, ser-se-ia tentado a inferir, porventura, com alguma simplicidade, que a reflexão de Vieira de Almeida evoluiu da história para a filosofia. Com efeito, de 1910 a cerca de 1922 (data de *A Impensabilidade da Negativa*), todos os escritos publicados versam problemas relativos ao conhecimento histórico. Contudo, só uma superficial consideração da bibliografia em causa poderia fundamentar tão apressada conclusão.

É que, em boa verdade, de *História (Significado e Função)* até *Théorie de l'Histoire*, aquilo que polariza e orienta a reflexão do filósofo é a busca do sentido, da viabilidade e dos limites do *conhecimento* histórico. Trata-se, portanto, de uma pesquisa indagativa acerca da possibilidade do *conhecimento* histórico, que, como tal, pudesse ser considerado. E isso, além de tudo o mais, por muito pertinentemente se lhe afigurar que, não obstante a sua virtual importância e necessidade, «a História tem o defeito de *parecer acessível a qualquer que aprende a soletrar.*» (8) Numa cultura com as feições da portuguesa, bem mais voltada para o passado mitificado do que para o futuro a erguer, não é isso que, tantas vezes, e de facto ainda ocorre? Não era isso que, de alguma forma, se verificava na nossa historiografia do decénio de 1911 a 1920?

Ora, ao concluir, ao fim e ao cabo, que «*l'intérêt pour l'histoire est l'intérêt pour la vie, pour l'incoordonnable, pour l'asystématique, où il y a des vérités qui ne sauraient servir à bâtir un système, pas plus que les pierres d'une maison modeste, où l'on vit, où l'on souffre, où l'on meurt, ne peuvent servir à bâtir une cathédrale, que l'on admire, vénère et que l'on oublie: c'est l'intérêt pour l'adiaphore, que tous les dédains du monde ne peuvent anéantir.*» (1) Com efeito, Vieira de Almeida revela por aí como a sua postura, mesmo nos tempos iniciais da sua pesquisa, fora já de natureza crítica e de escopo epistemológico.

3) Na verdade, o escopo gnoseológico-epistemológico está presente em toda a obra filosófica do autor de *Pontos de Referência*. E, por isso, só como abordagem inicial de teor propedêutico se justifica o esboço de classificação da obra que se pretende estudar.

Com efeito, torna-se necessário, desde já, insinuar-se aquilo que será objecto de posterior esclarecimento: a reflexão essencial de Vieira de Almeida, mesmo que nalguns casos tenha sido obrigado a manifestá-la mediante as chamadas «teses», jamais obedece a circunstancialismos de ordem académica, normalmente traduzidos por «dissertações» que, aliás, lhe inspiravam pouquíssima simpatia e às quais se referia com a mais justiceira das suas acutilantes ironias.

«Dissertar» foi coisa a que sempre se recusou e, acaso, porque, embora isso lhe fosse por demais fácil, era, ao seu olhar, a negação prática e absoluta do ofício de filósofo, a saber, pensar, efectivamente, com juízos e ideias, pois *não há* outra forma de o fazer. Isso: pensar sempre, no estrito respeito pela lógica, e na recusa obstinada à «sedução da metáfora, aceita como raciocínio válido.» (2), quando ela é, isso sim, um dos instrumentos fundamentais do escritor como tal. E, de modo algum, porque se seja incapaz de utilizar a criatividade da metáfora — Vieira de Almeida publicou poemas e romances —, mas porque o caminho escolhido de uma filosofia do rigor, em termos absolutos, lho impede. Assim, seria um bom exercício para qualquer aprendiz de filósofo verificar como na

(1) *Ordo Idearum... Ordo Rerum*, p. 16.

(2) «Bergson — Esboço de Análise» in *Colóquio*, Lisboa, n.º 10, 1960.

expressão do pensamento do autor que se estuda quase não há metáforas. Se alguma lhe escapou, isso deveu-se à utilização do discurso corrente e ao facto da impossibilidade de falar ou escrever com a abolição total da metáfora ou da expressão metafórica.

Para Vieira de Almeida, a linguagem do filósofo pauta-se pelo rigor da lógica, não a aristotélica porque demasiado circunscrita às virtualidades da fala grega, mas a alargada, no devir do pensamento europeu, pelo surto, a partir de Boole (1815-1864), de um novo *Organon* da reflexão contemporânea. Daí a sua utilização implícita e, por vezes, explícita da ferramenta mental da logística, e, como professor, a sua divulgação junto dos seus alunos, e aqui, com resultados pouco brilhantes, pois, em boa verdade, a semente era lançada a uma terra bem sáfara por razões que, neste ensejo, não cabe explicar. O mesmo, de algum modo, terá acontecido às suas divulgações da logística — *Lógica Elementar* (1943) e *Iniciação Lógica* (1956) —, virtualmente abertas a um público mais vasto que, aliás, segundo se crê, não terá feito grandes esforços para entender e praticar a renovadora utensilagem mental que se procurava pôr ao seu alcance, em termos propedêuticos.

Se, com efeito, a perspectiva gnoseológica e epistemológica é fundamental na obra filosófica de Vieira de Almeida, seria errado, todavia, limitar esta a esse escopo. Tanto quanto me inclino a compreendê-la, a sua obra não é a de um gnoseologista e, muito menos, de um epistemologista em sentido estrito e, porventura, estreito.

A dimensão temporal, naturalmente, em termos da história da filosofia, dos problemas defrontados está sempre presente nos esforços epistemológicos do autor de *A Crise Socrática* (1943). Dir-se-ia mesmo que Vieira de Almeida considerava condição *sine qua non* do entendimento dos problemas que o conhecimento possível no seu tempo lhe punha, o diálogo permanente, umas vezes explícito e outras implícito, com os grandes momentos da reflexão do passado. Assim, era-lhe perfeitamente familiar (e de dentro, ou seja, a partir do autónomo estudo das obras) a crítica dos sofistas, os sistemas de Platão (428-348) e Aristóteles (384-322), o pensamento de S. Agostinho (354-430) e de S. Tomás de Aquino (1225-1274), assim como a reflexão de Descartes (1596-1650), Pascal (1623-1662), Locke (1632-1704), Espinosa (1632-1677), Malebranche (1638-1715), Leibniz (1646-1716), Hume (1711-1776), Kant (1724-1804), Schopenhauer (1788-1860), para indicar apenas os seus mais constantes pontos de referência crítica.

E, além do mais, e naturalmente, estava a par da obra dos filósofos mais significativos do seu próprio tempo quer aqueles que navegavam por outras águas que não as suas quer aqueles para que tendia. Assim, e, por exemplo, o pensamento de Bradley (1846-1924), Whitehead (1861-1947), B. Russel (1872-1970) era-lhe perfeitamente familiar. Todavia, se algum filósofo do seu próprio tempo, efectivamente, o entusiasmos, foi o autor de *Les Révélations de la Mort* (1923), Léon Chestov (1866-1938). Isso mesmo: o «irracionalista», o «místico», o lucidíssimo Chestov...

Porquê essa eleição? Porque o esforço especulativo do autor de *Dostoevsky et Nietzsche* (1903) tem algo a ver com a *adiáphora* de Vieira

de Almeida? Eis tema que se remete para outro ensejo. Antes, porém, importa explicitar as grandes linhas da atitude filosófica de Vieira de Almeida, o que, de seguida, se procurará descortinar.

II

Se, acaso, e na sua essencialidade, se logrou entender a atitude filosófica de Vieira de Almeida, ela é explicitável a partir de três núcleos, aliás interconexos, a saber: 1) «O homem é a medida de todas as coisas», tal como, a seu modo, e no contexto filosófico do seu tempo, Protágoras, no século V a.C. já intuíra; 2) a fundamental relação sujeito-objecto é de natureza *funcional*; 3) o filosofar ou a filosofia são sinónimos de permanente actividade crítica.

Que Atena nos ajude na tão difícil tarefa de tornar tão claro quanto possível aquilo que aí, desde já, fica sugerido! Espera-se, com humildade, que tão austera Deusa seja sensível ao facto de as raízes da filosofia que se estuda estarem bem mergulhadas no húmus helénico...

1) «O homem é a medida de todas as coisas»

«Quando Protágoras», escreveu Vieira de Almeida por 1948, «disse ser o homem a medida de todas as coisas, disse uma das palavras mais notáveis da história da inteligência. Podemos entendê-la abusivamente, como talvez em parte a entendeu Protágoras ou como Sócrates a interpretou, lembrando coisas de modo nenhum dependentes do homem; no entanto, compreendida estritamente, a afirmação é cada vez mais verdadeira. *Seja qual for o tipo de verdade aceita ou de realidade suposta, é o homem sempre e só o árbitro de essa verdade, ainda quando a aceite como transcendente.* A própria realidade natural no-lo mostra; se um vulcão irrompe, se uma peste se propaga, é a medida do homem e só ela que permite chamar catástrofe ao naturalíssimo facto.»⁽²⁾

Dir-se-ia que tal como os sofistas (século V a.C.), ante a manifesta inviabilidade de, a partir de hipóteses, por mais ousadas, a inteligência lograr desvendar o segredo ou os segredos da realidade natural do Cosmos (como o haviam tentado os físicos iónicos), situaram nas virtualidades humanas o caminho para qualquer filosofia, de alguma forma, e de modo homólogo, após a admirável gestação filosófica e científica do século XIX, aquilo que, sob muitos aspectos, caracteriza a essencialidade da reflexão da nossa época é o entrecruzamento da lógica, da psicologia, da sociologia e da história na busca convergente do ser e do conhecer humanos. E daí, numa filosofia como a de Vieira de Almeida, a atenção prestada ao significado da reflexão dos «antropólogos» do século V a.C. Mas com uma

(2) *Paradoxos Sociológicos*, p. 193. Itálicos nossos.

vantagem em relação a Protágoras: é que o autor de *A Impensabilidade da Negativa* sabia muito bem como desse modo se abria o caminho para as metafísicas platónicas e aristotélica e a sua extraordinária perdurabilidade no contexto da civilização europeia.

Ao situar-se, pelos meados deste nosso século, numa atitude homóloga à de Protágoras, Vieira de Almeida sabia melhor do que ninguém, em Portugal, quanta água correrá e continuava a correr sob as pontes, em direcção a ignotas paragens. E, além do mais, estava muito atento às previsíveis arremetidas de teor metafísico — por exemplo, intuicionismo bergsonista, axiologias, existencialismos — mais interessadas em contornar as dificuldades do que em enfrentá-las tais como o devir do próprio *processus* do conhecimento obrigava a procurar equacioná-las.

Assim, de um ponto de vista lógico e gnoseológico, Vieira de Almeida tende para uma antropologia de teor essencialmente individualista. É que, segundo pensava, «a individualidade é a forma única de atingir a universalidade.»⁽⁴⁾ E de que modo é percorível tal caminho? Pelo modo seguinte: «a evolução da sociedade leva ao desenvolvimento do indivíduo, à concepção religiosa da alma imortal, à própria «dignidade da pessoa humana», sempre citada e sempre desrespeitada: à concepção do Deus único, à universalização da ética. *E sempre a evolução no sentido da universalidade implica o progresso da individualidade.*»⁽⁵⁾

Com efeito, essa dialéctica da individualidade-universalidade é da maior importância, segundo se cuida, para o entendimento da reflexão de Vieira de Almeida — e por isso a ela se reverte.

Antes de mais, o filósofo esclarece que «reconhecer a importância do indivíduo (para o que ele dispensa a nossa permissão) não define qualquer forma de *individualismo*, que é um sistema, e como tal, errado.»⁽⁶⁾ E prossegue: «Ora todos os factos que a muitos homens do nosso tempo — infelizmente não a todos — parecem horrorosos na história, têm por base, ou instintiva ou raciocinada, a degradação do indivíduo. Escravatura, galés, tortura, trabalhos forçados, inquisição religiosa e civil (ou ambas), outras tantas formas da mesma metafísica contrária ao indivíduo, isto é, à mais concreta, à mais sólida, à mais permanente de todas as realidades, a única realidade capaz de julgar da realidade de todas as outras; a única que tem o privilégio de se enganar e negar a si mesma; que constrói castelos no ar e os admira; que hoje cai de joelhos diante do bezerro de ouro, renegando o Deus que adorara e temera, e amanhã cospe o seu desdém sobre todo o ouro do mundo, e se deixa torturar por um ideal, que não se sabe se é terrível loucura ou pesadelo sem fruto; aquela enfim para quem o mundo é lugar enfeitado, de caminhos pedregosos e confusos.»⁽⁷⁾

O humanismo que, por esse modo, se divisa não é de teor social e sim de carácter individualista: «o indivíduo, elemento último da socie-

(4) *Idem, idem*, p. 194.

(5) *Idem, idem*. Itálicos nossos.

(6) «Razão — História — Ideal».

(7) *Idem, idem*.

dade, com quem e por quem se fazem, desfazem, revelam e transformam os isomorfismos sociais.»⁽⁸⁾ É que «há para o indivíduo limites derivados da estrutura social e de outras realidades, mas essa estrutura não é «causa» de certo tipo de indivíduo; assim como a reacção individual não é simples «oposição», mas condição de equilíbrio e possibilidade de movimento.»⁽⁹⁾ E explicando de outra forma o seu pensamento: «Não pode produzir-se o homem de talento ou de génio, quando e como se deseja; mas pode inutilizar-se um e outro pela asfixia da miséria, do medo, da subalternização ou do pessimismo resultante de condições adversas.»⁽¹⁰⁾

Trata-se, portanto, e acaso, de um humanismo corroído e limitado pelo preconceito «intelectualista»? De modo algum. A esse respeito, o pensamento de Vieira de Almeida não poderia ser mais nítido: «o domínio mais amplo e importante da vida individual e colectiva não é o da pura inteligência, mas o da sensibilidade, da estética e da moral.»⁽¹¹⁾

Ora, se bem o entendemos, o diálogo de Vieira de Almeida com o conhecimento de índole histórica assenta, em grande parte, na «antropologia» cujos contornos se entreviram. É que, segundo pensava, e com admirável penetração, «Nas guerras de religião raro alguém se deu conta de que a acusação tétrica de «infiéis» era recíproca; e se houvesse possibilidade de «demonstrar» quem estava em erro, a luta não se teria dado ou pelo menos não poderia havê-la por esse motivo que seria facho, ou com esse pretexto que seria ridículo.»⁽¹²⁾

Por formação, por interesse e por método, Vieira de Almeida, implícita ou explicitamente, referia sempre a reflexão que, em dado ensejo, levava a efeito à historicidade do problema com que se defrontava. E daí, além do mais, que a legitimidade dessa dialéctica do presente-passado tanto o tenha preocupado, procurando a chave que a tornasse operatória. E encontrou-a.

«Só a experiência e conhecimento do presente — origem do interesse histórico — pode proficilmente projectar-se no passado. Todos os outros interesses, reais ou aparentes, sinceros ou hipócritas, individuais ou colectivos, estão em plano largamente inferior e chegam a desvanecer-se.»⁽¹³⁾

Noutro ensejo, e num escrito de publicação póstuma, escreveu bem certamente: «Por inversão muito frequente na história do pensamento, julgou-se que o passado esclarecia o presente, fazendo da história a *magistra vitae*; quando, pelo contrário, é o presente que esclarece o passado, fornece as hipóteses mais fecundas, e certamente é o inspirador do desdém dos que conhecendo as farsas e tragédias actuais representadas a seus olhos, podem projectá-las sobre o passado, onde as coisas não se passavam diversamente.»⁽¹⁴⁾

⁽⁸⁾ *Idem, idem*, p. 28.

⁽⁹⁾ *Idem, idem*.

⁽¹⁰⁾ *Dispersão no Pensamento Filosófico Português*, p. 182.

⁽¹¹⁾ *Os Valores*, p. 41. Itálicos nossos.

⁽¹²⁾ *Da História da Filosofia*, p. 109.

⁽¹³⁾ *Lições de História — Lições da História*.

⁽¹⁴⁾ *O Reverso*.

Por isso é que Vieira de Almeida entendia tão bem os sofistas, Platão, Aristóteles ou Schopenhauer! Porque, em última instância, do indivíduo-filósofo de hoje ao filósofo de qualquer tempo a relação possível não é mediatizada por uma «super-razão» substantivada ou substantivável, cuja existência nada prova, mas, isso sim, pelo facto de «a razão» dever ser «entendida funcionalmente.»⁽¹⁵⁾

O que isso possa ser logo se julga entrever. Todavia, não será mais adequado demorarmo-nos um pouco na análise do que Vieira de Almeida pensava a esse respeito?

Eis o que se tentará na nota seguinte.

2) A *funcionalidade* da relação sujeito-objecto

A razão é de natureza substantiva? A razão evolui e tem história?

Num dos seus mais admiráveis escritos, *Razão-História-Ideal* (1961), que é como que uma síntese da sua longa procura, Vieira de Almeida equaciona o problema em termos que precisam de ser atentamente considerados.

«Talvez», avança, «muitos dados pareça convergirem para fazer crer que «a Razão evolui»; entretanto, não sendo a razão substantiva mas funcional, falar da *sua* evolução é apenas modo de falar.» É que aquilo «que verdadeiramente muda são os valores das variáveis reais de que se compõe a função complexa que chamamos «personalidade» e poderíamos chamar simplesmente «indivíduo». Entre essas variáveis há uma, a da estrutura do abstracto, simétrica da estrutura do concreto; é o que chamamos no primeiro caso a Razão, no segundo a Percepção.» Ora, «é exacto dizer que o homem «percebe» e «raciocina»; mas é falso dizer que ele *tem* a percepção e a razão.»

E, após ter considerado as distinções legítimas entre o conhecimento no animal e na criança e o do homem adulto, reflecte por este modo: «se por um lado isto leva a tratar do valor do empírico no conhecimento, por outro leva a reconhecer não uma «razão» — faculdade que se transforma, mas a evolução (e a escala) de um conjunto psicológico, onde a variável «razão» pode receber e com efeito recebe valores diferentes.»⁽¹⁶⁾

Por isso, «até prova em contrário», é um «fantasma verbal» a hipótese de uma razão substantiva.»⁽¹⁷⁾ «Com efeito, aduz com extrema subtilidade, «se a razão se reconhecesse mudável não teria mudado». E insiste: «ela não é substantiva e a consciência de uma relação admite uma diferença ilimitada dos termos.» E prosseguindo: «Não sei se o homem é ou não o fim do universo, e provavelmente ninguém sabe muito mais do que eu a tal respeito. Mas o conhecimento é a correspondência *in concreto* da relação sujeito-objecto, e a sua relatividade (relação absoluta é contra-dição formal) mostra-nos os dois termos não como independentes e ligados

⁽¹⁵⁾ *Razão — História — Ideal.*

⁽¹⁶⁾ *Idem, idem.*

⁽¹⁷⁾ *Idem, idem.*

no caso do conhecimento, mas antes só existentes nele e por ele. Impossível», pois, «apelar para uma super-razão; ao absurdo de uma razão estática, entidade real, não deve opor-se uma razão que marcha e se transforma, mas o *dinamismo do racional*.»⁽¹⁸⁾

Assim, em sintonia com Heraclito (576?-480?), que antecipadamente «tinha razão contra Sócrates (e até contra Platão) que substantivava «conhecimento», «objecto» e «sujeito», como condição prévia da possibilidade de conhecer»⁽¹⁹⁾, com Schopenhauer (1788-1860) e, sobretudo, com Chestov (1866-1938), «o místico nosso contemporâneo, espírito crítico agudíssimo»⁽²⁰⁾, Vieira de Almeida recusa-se ao endeusamento ou à personificação da razão, como se ela pudesse ser encarada como «uma divindade autêntica». ⁽²¹⁾

Na sua perspectiva, a complexa, funcional e mutável relação do «conhecer» e do «ser», eis aí o único domínio explorável e a explorar. É que, «il y a des relations réelles dans des objets idéaux; un objet matériel est réel, parce qu'on peut le construire chaque fois avec des données perceptionnelles semblables; le rapport πr^2 est tout aussi réel, quoique les objets soient idéaux. On se trouve, en conséquence, porté à croire que, si l'on ne veut pas renoncer pour une fois à la recherche de ce réel, sorte de «quadrature du cercle» en philosophie, mieux vaudrait s'en tenir uniquement à une loi de cette fonction appelée objectivité, en changeant les termes mêmes du problème, car *il se peut bien que le connaître soit réel et l'être soit idéal*. Du moins, il est facile de voir que, chaque fois que dans un domaine scientifique on progresse quant à la précision de la connaissance, il faut dégrader des réalités et en faire des apparences.»⁽²²⁾

É eis que, por este modo, numa dada sorte de circunferências cada vez mais apertadas, nos aproximamos do núcleo, acaso, fundamental da reflexão que se procura entender. Ele é, como já ficou sugerido, a relação funcional do sujeito e do respectivo objecto.

Chame-se, pois, se assim parecer adequado, «conhecimento a relação sujeito-objecto; aliás,» logo insiste, «esses dois elementos só existem na e pela relação que os separa e os liga.» E explica: «Uma solução rigorosamente empirista não se ajusta à concepção de uma razão substantiva e evolutiva. Uma razão substantiva e imóvel não se coaduna com *a evolução qualitativa do conhecer*. De onde parece concluir-se mais uma vez o erro da substantivação. Se vemos (com pequena diferença)», aduz com plena pertinência, «o mesmo aspecto do céu que viam os faraós, como e porquê pôr de parte concepções antigas (que não eram evidentemente irracionais) senão porque *a razão é uma das variáveis da estrutura?*»⁽²³⁾

⁽¹⁸⁾ *Idem, idem.*

⁽¹⁹⁾ Prefácio a *Esboço de História da Teoria do Ideal e do Real*, de Schopenhauer, p. 5.

⁽²⁰⁾ *Esquemas* — II.

⁽²¹⁾ *Idem, idem.*

⁽²²⁾ *Ordo Idearum... Ordo Rerum*, p. 29.

⁽²³⁾ *Razão — História — Ideal*. É nosso o itálico de «a evolução qualitativa do conhecer».

Sublinhe-se que, no pensamento de Vieira de Almeida, é de teor qualitativo o devir do acto cognoscente. Ou seja, se bem o entendemos, coisificar qualquer conhecimento, temporalmente ocorrido, é retirar-lhe, de uma só assentada, aquilo que, matricialmente, o constitui: o esforço da mente no sentido de conhecer, ou seja, de equacionar os dados de um problema, cuja incógnita ou incógnitas se busca desvendar a partir dos dados disponíveis. E isso num esforço sempre renovado e renovável. Por conseguinte, a reflexão crítica de Vieira de Almeida, coerentemente, se recusa a aceitar qualquer monismo seja ele de pendor materialista ou espiritualista. E daí que os grandes construtores de sistemas, sejam Platão ou São Tomás de Aquino ou Descartes ou Espinosa ou Hegel, lhe mereçam sempre um implacável olhar crítico. Considere-se, por exemplo, aquilo que pensa do esforço especulativo de Baruch Espinosa.

«O maior esforço teórico e sistemático pelo monismo é o de Espinosa; apesar das dificuldades de interpretação e ajustamento que encontra, atinge grau notável de coerência; e se não atinge plenamente o fim, isso resulta de não poder o monismo ser afirmado como realidade sem ser contraditória a afirmação. Nesse ponto», explica, «uma ontologia monista contrapõe-se a uma epistemologia necessariamente dualista, porque *sujeito e objecto são as duas variáveis da função*. O monismo como aspiração, como ideal, pode existir e é uma forma de sensibilidade em que se elimina verdadeiramente o conhecer; mas *se o conhecer é o objectivo, imediatamente a função reaparece e o dualismo também.*»⁽²⁴⁾

E, para além dessa sorte de aporia entre a tentação ontológica e a necessidade da crítica epistemológica, Vieira de Almeida generalizando a sua atitude para domínios que, academicamente, transcendem o da filosofia propriamente dita, pensa — e com que finura, senhores meus! — que «submeter as coisas a um princípio indiscutível tem sido sempre, ao longo da fatigante jornada da História, onde a nenhum Moisés foi dado avistar ao menos a Terra Prometida, a fonte mais abundante de erro, discórdia, tirania, e tragédia.»⁽²⁵⁾ «Erro», sem dúvida alguma, como a atitude crítica e a análise epistemológica o evidenciam. Quanto à «discórdia», à «tirania» e à «tragédia» da história humana de sempre... Bem... Isso será da natureza das próprias coisas sociais? Ou, antes, só o aprimoramento das virtualidades individuais seria o caminho (acaso, de essência estóica) para, de algum modo, se lhes contrapor uma barreira, aliás frágil? Eis interrogações que se deixarão flutuar, enquanto se buscam os delineamentos gerais da gnoseologia do pensador português em estudo. Retome-se, pois, o fio da meada.

Ao aceitar sem restrições o ponto de vista de Stuart Mill (1806-1873) de que «The laws of our rational faculty like those of every other natural agency are only learnt by seeing the agent at work»⁽²⁶⁾, a reflexão filosófica de Vieira de Almeida situa-se, com nitidez, numa perspectiva que é *funcionalmente* de natureza histórica. Se o modo de dizer é cor-

(24) Prefácio a Berkeley, *Tratado do Conhecimento Humano*, p. XXXIII.

(25) *Aspectos da Filosofia da Linguagem*, p. 7. Itálicos nossos.

(26) *A Impensabilidade da Negativa*, 2.ª edição, p. 13.

recto, por ele pretende insinuar-se, uma vez mais, o seguinte: no pensamento do autor de *Paradoxos Sociológicos*, reflectir é sempre referir-se, implícita ou explicitamente, às tentativas que, desde os Gregos, foram sendo levadas a cabo no sentido de delimitar um problema e de verificar a sua solubilidade ou insolubilidade à luz dos dados entretanto tornados operatórios.

Ora, uma das conclusões a que essa reflexão sempre aproou traduziu-se na reiterada convicção de que «L'idée d'absolu [...] est totalement stérile. On peut s'en servir comme limite et rien de plus.»⁽²⁷⁾ Ou seja, porventura: a Verdade, o absoluto tomados como exemplificação daquilo que ao homem sempre esteve e estava ainda vedado. Todavia, isso não implicava que ao filósofo restasse tão-só o campo da historicidade dos insucessos havidos, assunto que se delineará na nota seguinte.

3) *Para além do realismo e do idealismo*

Conhecendo como talvez nenhum outro português do seu tempo a problemática helénica (e a posterior) da confrontação entre o conhecer e o ser, Vieira de Almeida sempre procurou, do início ao termo da sua reflexão, superar a tradicional antinomia entre os pontos de vista idealista e realista. Escreveu-se «superar», o que implica a exclusão de qualquer via de teor eclético, atitude essa cuja intrínseca fragilidade o pensador sempre denunciou.

Claro está, e é, que tal propósito não foi nem poderia ter sido levado a cabo, por demais desproporcionado a qualquer filósofo deste nosso século, mesmo àqueles que, pela filosofia marxista da *praxis*, buscaram transformar em vez de interpretar. Mas em filosofia aquilo que sobretudo permanece ou subjaz não é o «resultado», o «sistema» tanta vez mais intuído do que efectivamente elaborado, e, sim, a metodologia, a postura e o rigor da caminhada que for sendo viável. E, aí, a aposta de Vieira de Almeida... Não é verdade que se vai entendendo o seu sentido fundamental?

«Enquanto não falarmos», explica, de «realidade» como funcional ou de níveis de realidade (expressão inferior à primeira, por ser imaginativa ao passo que a outra é analítica) estaremos em oposição com toda a estrutura do saber actual, com a evolução a ele conducente e até com realidades elementares bem analisadas. Demais, qualquer investigação actual sobre o que pode chamar-se «fisicidade» do dado, nada tem que ver com a tese central de um idealismo, em que representação e objecto *unum et idem sunt.*»⁽²⁸⁾

É que «o inteligível não é a coisa oposta ao sensível mas a análise do sensível, que o mantém como tal e o recusa como explicação derradeira ou fundamental realidade.» E, num certo golpe de ironia, evo-

⁽²⁷⁾ *Ordo Idearum... Ordo Rerum*, p. 41.

⁽²⁸⁾ Prefácio a Schopenhauer, *Esboço de História da Teoria do Ideal e do Real*, p. 31.

cando o julgamento de Sócrates, aduz: «Simmias e Cebes poderiam talvez ter perguntado a Sócrates (se a ocasião permitisse fazê-lo) se ele era de parecer que Anytus, o seu inimigo do partido democrático, e Melitus, o seu denunciante, tinham assim procedido em virtude de terem a alma ligada ao corpo, invejoso e odiento.»

Não perguntaram nem o poderiam ter feito porque o problema em causa no tribunal popular era outro: de natureza sociopolítica e não metafísica.

Com efeito, explica Vieira de Almeida, «o fulcro estava e está em averiguar até que ponto a teoria platónica avança no campo da dilucidação das *relações entre o sensível e o inteligível, onde, se não erro, a irreductibilidade de um ao outro, a oposição radical*, tendo embora o mérito de evitar a confusão e permitir a busca independente de sugestões de pura imaginação, *tem no entanto a dificuldade resultante de essa incomunicabilidade.*»⁽²⁹⁾

Portanto, no pensamento que se sobrevoa, nem o sujeito nem o objecto do conhecimento existem de per si, o que implica a recusa liminar quer do idealismo quer do realismo tradicionais, cujas origens remontam, pelo menos, a Platão e Aristóteles. E isso porque, qualquer que ela pudesse ser, «a «coisa em si» é inatingível, não por impotência intrínseca do conhecer, mas por noção contraditória com a de conhecer. Constitui uma extrapolação ontológica, de ilegitimidade dupla.»⁽³⁰⁾ E dupla, se bem interpreto o pensamento do filósofo português, porque, antes de mais, o acto ou a função de conhecer é o único e efectivo ponto de partida, e, depois, porque qualquer conhecimento alcançado ou alcançável não permite a extrapolação ontológica de considerar, como tal e em termos substantivos, a relação entrevista.

É que, em última instância, «l'existence est indéfinissable, parce qu'il n'y a que des choses qui existent, c'es-à-dire, des caractéristiques fonctionnelles de coordination de ce qui est censé exister, en vertu, précisément, de cette coordination; et si l'essence est un besoin — pas toujours — de la connaissance, l'existence n'est que le prédicat de ce que l'on connaît. Dire d'une chose qu'elle a une essence, c'est affirmer la possibilité d'établir des valeurs de connaissance pour classer l'essentiel et l'accidentel. Afirmar qu'elle a une essence *et* une existence, c'est établir un rapport vain; car tout rapport possible s'établit entre des termes qui existent, quoique à des degrés divers de réalité — selon la valeur.»⁽³¹⁾ A «Existência», escreveu noutro ensejo, «é uma característica de qualquer estruturação válida.»⁽³²⁾

É nesta perspectiva gnoseológica e epistemológica que o problema de Deus é situável. Assim, «como as verdades da ciência ou da filosofia não são reveladas e nelas o erro é sempre possível, a revelação da existência de Deus — que aliás não nos permite abranger-lhe a essência — não nos

⁽²⁹⁾ *Recantos.*

⁽³⁰⁾ *Pontos de Referência*, p. 129.

⁽³¹⁾ *Ordo Idearum... Ordo Rerum*, p. 21.

⁽³²⁾ *Pontos de Referência*, p. 132.

elucida sobre verdades da filosofia, onde só indirectamente e sem eficácia podemos limitar-nos a glosar com maior ou menos entusiasmo essa afirmação fundamental; quer dizer, essa verdade (neste caso «afirmação de existência») funcionará como origem mas não como metro de verdade ou como princípio de conhecimento; só o fervor de combater doutrina oposta ou incompatível pode dar a ilusão de que a posse de tais verdades se prenda com a verdade substantivada, cousificada.» E, a propósito de «verdade revelada», comenta: «o jogo dialéctico para estabelecer por via puramente humana qualquer verdade revelada é luxo estético que não a confirma, pois ela desnecessitaria de confirmação; tudo que possa acrescentar-se — (o desenvolvimento é quase *ad libitum*) — não passa de escólio sem interesse intelectual de maior, a não ser como prova de argúcia, imaginação, ou talento do escoliaste.»⁽³³⁾

Em síntese de síntese: na reflexão de Vieira de Almeida tudo se liga em termos da busca permanente da verdade possível, a partir de um conceito de filosofia, cujas características se tentará pôr um pouco mais a claro na nota seguinte.

4) *Ciência, filosofia, metafísica*

Se de todo se não falhou o alvo desta indagação, julga-se que se foi tornando mais e mais transparente que, no pensamento de Vieira de Almeida, o conhecimento científico é uma referência constante. Mas isso de modo algum significa que o autor de *Ordo Idearum... Ordo Rerum* tenha caído na tentação de supor que tal conhecimento seja ou devesse ser o paradigma da reflexão filosófica. Não, não é isso.

O nosso Mestre sobejamente sabia que a prática científica, como tal, não inclui necessariamente a reflexão filosófica naquilo que essencialmente a caracteriza. E isto apesar de em homens superiormente dotados (um Descartes, um Pascal, um Leibniz, por exemplo) as suas contribuições científicas terem sido tão notáveis quanto as de teor especificamente filosófico. Mais: não se conhece (ou não conheço eu) qualquer passo da sua obra em que se pressinta a tentação de transferir para a ciência a responsabilidade de ser ela própria a definir o âmbito e a metodologia da procura da verdade não a respeito de uma qualquer relação mas também no tocante a todo e qualquer nexa causal. Mais ainda, se não fôr considerada excessiva a insistência: em ponto algum ou em qualquer momento da sua obra, Vieira de Almeida deixou de assumir-se como filósofo, ou seja, como quem pensa, situando-se embora numa problemática que não nascera com ele e na qual os êxitos e também os fracassos da pesquisa científica, naturalmente, se incluíam.

Por mais que em Portugal, terra bem mais de poetas que de filósofos, isso se pague muito caro, coube-lhe, com Delfim Santos (1907-1966)⁽³⁴⁾,

⁽³³⁾ S. Agostinho, *Contra os Académicos*, prefácio, pp. 15-16.

⁽³⁴⁾ V. *Situação Valorativa do Positivismo* (1938) e *Conhecimento e Realidade* (1940) in *Obras Completas I, Da Filosofia*, Fundação Calouste Gulbenkian, Lisboa, 1971.

manter, entre nós, uma reflexão de teor e nível europeus, ou seja, situada em relação à problemática do pensamento de além Pireneus, a única referenciável. E isso não por subjectiva eleição de teor geográfico mas porque a filosofia ou é universal ou universalizante ou é «outra coisa», aliás, nem sempre despendida no âmbito das culturas nacionais.

E reverta-se, não sem tempo, à reflexão de Vieira de Almeida sobre o teor da filosofia que, com inigualável persistência, praticou enquanto os Fados lho permitiram.

«Todos os Hegel e todos os Croce do mundo», afirma o autor de *Pontos de Referência*, «serão impotentes para impedir que para a filosofia, no sentido amplo, a ciência, criação do homem, e seja qual for a sua origem (o que é problema filosófico também) deva constituir *uma variável que nunca poderá pôr-se de parte*, e muito menos para substituí-la por logomaquias de pura imaginação.»⁽³⁵⁾

O rigor da expressão de Vieira de Almeida logo situa a relação da filosofia com a ciência: esta é *uma variável e não a variável* à qual a reflexão tenha de obedecer, demitindo-se, a um tempo, da sua função específica e usando ilegitimamente uma experiência peculiar não poucas vezes deturpada a ponto de, ao olhar do cientista, se tornar irreconhecível.

Ora, a autonomia do filosofar, e precisamente até por isso, obriga à atenção àquilo que, após a chamada *Metafísica*, de Aristóteles, com esse nome mal posto tendeu a autonomizar-se como um pólo ou ponto de referência. E, aí, a posição do filósofo português é bem clara, e, além do mais, por que conhece muitíssimo bem aquilo a que, de modo implícito ou explícito, permanentemente se refere.

«O que abreviadamente se chama «ciência» é um tecido de relações; o que se chama «metafísica», explica, «é a ligação, na maior parte dos casos por elo existencial (ou predicativo de sentido existencial implícito) de conceitos discretos.»⁽³⁶⁾ «Ou, por outras palavras: «...onde Newton fala como homem de ciência, Berkeley responde e examina como metafísico, isto é, com a imaginação.»⁽³⁷⁾

Logo, do seu ponto de vista, a metafísica, necessária ou não, nasceu ferida de incurável inviabilidade lógica — e isso sobretudo porque «todas as especulações sobre o *ser* resultam de ter-se formado um substantivo verbal» e de ser «impossível exceder nesse tema o que já se encontra no *Parménides*.»⁽³⁸⁾

Com feito, ao seu pensar, é absurdo admitir-se sequer a hipótese de uma demonstração metafísica. E exemplifica: «Na discussão Bayle-Leibnitz, o francês, com ar de boa fé quase ingénua, pergunta: Mas devo na verdade acreditar que este mundo seja o melhor dos mundos possíveis? E Leibnitz com desnorteante segurança responde: — Sem dúvida; porque se assim não fosse, Deus teria escolhido outro.» E com plena argúcia

⁽³⁵⁾ *Matemáticos e Filósofos*.

⁽³⁶⁾ *Pontos de Referência*, p. 69.

⁽³⁷⁾ Berkeley, *Tratado do Conhecimento Humano*, prefácio, p. XXXI.

⁽³⁸⁾ *Aspectos de Filosofia da Linguagem*, p. 170.

Vieira de Almeida comenta: «Esta petição de princípio, praticada por um homem superior, de nome solidamente incrustado na história da ciência, assombra pelo desvario a que pode levar qualquer atitude metafísica enraizada e perturbada.»⁽³⁹⁾

Que a referida argumentação leibniziana enferma de uma evidente petição de princípio, como negá-lo? Que qualquer outra tentativa de teor metafísico padece necessariamente desse ou de outros vícios lógicos, eis convicção bem clara no pensamento de Vieira de Almeida. E, aí, nem o talento ou mesmo o gênio seriam capazes de operar o prodígio de uma elaboração intelectual que, embora explicitamente, pretenda obedecer aos princípios e às regras da lógica que, de modo insidiosamente implícito, a sua prática nega.

Ainda que isso não tolha a argúcia e a imaginação de certas elaborações metafísicas, e daí a necessidade de estudá-las com todo o cuidado, em última instância, sempre a reflexão de Vieira de Almeida acabava por recusá-las em termos do rigor sem o qual a filosofia lhe não fazia sentido algum. Com efeito, para se deleitar com os prodígios da imaginação de que alguns poucos homens são capazes, com evidente bom gosto, preferia Dante ou Shakespeare; e, nos domínios da relação conhecer — ser situava Newton (1642-1727) e Einstein (1879-1955) acima de todos os mais.⁽⁴⁰⁾

Vieira de Almeida aceitaria, por conseguinte, o ponto de vista do positivismo lógico da Escola de Viena, segundo o qual os metafísicos seriam, em última instância, artistas falhados? É possível que sim, embora tal hipótese não tenda a insinuar que o pensamento do autor de *Pontos de Referência* seja, com efeito, tributário do de Moritz Schlick (1882-1936) ou do de Rudolf Carnap (1891-1970).

Aquilo que, provavelmente, terá acontecido com a reflexão de Vieira de Almeida traduz-se no seguinte: a partir de 1910, ou seja, no começo da sua bem solitária caminhada, o autor de *História (Significado e Função)* não só cita Ernst Mach (1838-1916) mas também se refere, com apreço, à sua obra *La Connaissance et l'Erreur*, cujo empirismo sobretudo pelo seu aspecto crítico lhe terá aberto ou sugerido a via da *funcionalidade* da relação sujeito-objecto; depois, a familiarização com a logística terá consolidado a metodologia que procurava; e, a partir daí, repensou, desde os Gregos, as sucessivas tentativas de resolução dos problemas que, de novo, se desenhavam no seu próprio tempo. *Pontos de Referência* (1951-1961) é, nesta perspectiva, como que o seu testamento filosófico — e é uma obra-prima do pensamento português.

⁽³⁹⁾ S. Agostinho, *Contra os Acadêmicos*, prefácio, p. 12.

⁽⁴⁰⁾ Dados obtidos de uma entrevista com Igrejas Caeiro.

MARIA JOSÉ VAZ PINTO (*)

ACTUALIDADE DA SOFÍSTICA

Verifica-se nos tempos presentes um indiscutível recrudescimento do interesse pela sofística. Propomo-nos neste artigo focar alguns aspectos que porventura nos facultem uma melhor compreensão do facto. Assim oferecem-se-nos duas abordagens do tema, entre outras possíveis: *a)* Em que medida as questões que preocuparam os sofistas mantêm acuidade ou despertam ressonância nos nossos dias? *b)* Dado que o movimento sofístico foi objecto de diferentes interpretações, quais as linhas de força da sua actual recepção e qual a orientação dos estudos contemporâneos sobre os sofistas?

Pareceu-nos no entanto conveniente, antes de entrar no assunto propriamente dito, evocar alguns tópicos que são certamente do conhecimento geral mas que importa ter em conta ao pretender esclarecer certas dificuldades relacionadas com a problematidade da recepção da sofística.

1. QUESTÃO PRÉVIA: ALGUMAS DIFICULDADES RELATIVAS A RECEPÇÃO DA SOFÍSTICA

Kerferd explicita o conceito técnico de «recepção», corrente na crítica literária em geral, nos seguintes termos: «pode-se dizer que nos aproximamos do passado intentando discernir e identificar padrões, formas e configurações. Precisamos destas configurações para que se ajustem quer aos padrões do nosso próprio pensamento, quer ao que (...) nos é transmitido do passado. Tais configurações são aplicadas por nós aos fenómenos passados particulares, assim como a contextos mais amplos, abrangendo certos períodos de tempo» (1). Esta aproximação envolve muitas vezes um processo de recepção de recepções passadas e os anteriores actos de recep-

(*) Faculdade de Ciências Sociais e Humanas da Universidade Nova de Lisboa.

ção são modificados de diversas maneiras pela actividade implícita na nova representação. Kerferd assinala sobretudo duas: as nossas ideias preconcebidas sobre a matéria e, de um modo geral, o esquema pré-estabelecido do nosso pensamento e da nossa personalidade; o funcionamento do nosso próprio espírito que se exerce activamente quer de um modo crítico, quer mobilizando uma série de formas não racionais (*).

No caso dos sofistas, esta sobreposição de recriações da sua imagem é manifesta e todas as leituras estão dependentes da forma como foram encarados na Antiguidade. Nesse plano, as perspectivas de Platão e de Aristóteles foram determinantes de todas as re-recepções futuras. Conhecemos escassos fragmentos dos numerosos textos, cobrindo os mais variados domínios, que certamente circularam entre os coetâneos e os sucessores imediatos dos sofistas e, mesmo na hipótese utópica de que a totalidade dos seus escritos nos tivesse chegado incólume, esses documentos seriam apenas expressão parcial da sua actividade, marcada pela persistência de um cunho muito acentuado de oralidade. Tais circunstâncias mais ainda contribuíram para a valorização dos testemunhos de Platão e de Aristóteles sobre estes homens e sobre a sua acção.

Ora, como é sabido, na óptica dos referidos pensadores os sofistas não eram filósofos em sentido próprio, dado que a sua actividade era comandada pelas preocupações utilitárias do quotidiano imediato e as suas opções, claramente confessadas, não tinham por objectivo último a descoberta da verdade. Recordem-se, entre muitos outros, os textos célebres da *República* em que o *philodoxos*, amigo da opinião, amante do espectáculo da multiplicidade e do dever, manipulador das multidões mediante a sintonia com os pontos de vista das maiorias, é oposto ao admirador do espectáculo da verdade (*). Para Aristóteles, os sofistas achariam mais vantajoso parecer sábios do que sê-lo sem o parecer: «porque a sofística é uma sabedoria aparente mas sem realidade e o sofista um homem que saca proveito pecuniário de uma sabedoria aparente» (*). Dado que ao filósofo cabe buscar o verdadeiro, os dialécticos e os sofistas, que revestem a máscara do filósofo e o imitam na generalidade das suas discussões, pretendem ocupar-se do ser e dos seus atributos e estudar a realidade na sua totalidade (*). Mas a dialéctica e a sofística diferem radicalmente da filosofia: a primeira quanto ao método — é apenas crítica enquanto que a filosofia produz conhecimento positivo; a segunda quanto ao modelo de vida que implica e quanto aos fins que prossegue. O sofista é, por sua vez, descrito como um dialéctico aparente: «Reclamar uma resposta, mediante um sim ou um não, não é o papel do que demonstra mas sim daquele que procede a um exame crítico. Com efeito, a crítica é uma espécie de dialéctica e tem em vista não aquele que sabe mas sim aquele que ignora e pretende saber. Portanto o que considera os princípios comuns na sua aplicação à coisa em questão é um dialéctico, enquanto que aquele que o faz apenas em aparência é um sofista.» (*).

Segundo C. F. Classen (*), a descrição aristotélica dos sofistas releva sobretudo dois aspectos: o espírito de ganância e a preocupação de impressionar as pessoas através da argumentação, alardeando uma arte que efectivamente não possuem. Ao delinear este retrato estereotipado da sofística

— acentuando o pendor mercenário e a argumentação artificiosa — Aristóteles herdava uma versão popular desde os fins do século V e acusava dependência em relação a Platão. Mas noutros textos, Aristóteles baseia as suas descrições em observações próprias, criticando os argumentos sofisticos a partir da sua filosofia e expressando-se na terminologia que lhe é peculiar. Usa o termo sofista na acepção que tinha no século IV, com aspectos positivos para lá dos negativos. Ao mencionar os sofistas como grupo, caracteriza a arte sofisticada em geral e certos tipos de argumentação específicos. Exemplifica habitualmente os procedimentos sofisticos a partir dos sofistas da sua época, tais como Polyeidos, Lycophrôn e Brysôn, etc., e não a partir dos da primeira geração (Protágoras, Górgias, Pródico ou Hípias), com excepção para Aristipo que protagonizaria por excelência o que, aos olhos de Aristóteles, era representativo deste movimento: ser guiado nos esforços dispendidos pelo desejo de realizar determinados fins particulares e não pelo amor da verdade. Com apoio no estudo das referências directas que Aristóteles faz aos sofistas ao longo da sua obra, Classen no referido trabalho conclui que este procede de forma diferente em relação aos sofistas seus contemporâneos — exemplificativos do retrato global do sofista — e aos antigos sofistas cujas concepções são examinadas como as de qualquer outro pensador seu antecessor. Ao refutar essas doutrinas ou ao criticar os argumentos sofisticos particulares, Aristóteles fixa-se no que considera como fraqueza e inadequação sem que o mova em especial a animosidade ou o preconceito contra os sofistas. O que não obsta a que Aristóteles seja justamente criticado como historiador da filosofia (*).

A legenda negativa dos sofistas mergulha as suas raízes na ambivalência suscitada pela sua actuação (*) e alimenta-se em grande parte dos retratos pouco lisonjeiros que deles traçaram os grandes autores do século IV a.C. O que estava em questão não era apenas o facto de os sofistas aparecerem como indivíduos pragmáticos, agentes de uma mutação social de complexas repercussões, hábeis no discurso e nos numerosos expedientes úteis para o sucesso mundano, mas sim também a acentuação caricatural do perfil que os convertia na encarnação da antifilosofia, no paradigma do amoralismo e do oportunismo fácil. A tentativa de recuperação de uma imagem objectiva da sofística tem pois revestido sucessivas formas de «justificação», de tal forma era pesada a carga pejorativa que desde a tradição mais recuada se passou a associar ao termo (**).

O primeiro dos seus defensores foi o historiador inglês G. Grote (*History of Greece*, London, 1844), dismantando a versão que os apresentava como vulgares charlatães, corruptores dos gregos. Muitas obras surgiram desde então, sublinhando com maior ênfase uns ou outros traços dos sofistas. No entanto a obra de G. Romeyer-Dherbey, *Les Sophistes*, há pouco publicada (Paris, PUF, 1985), atesta de um modo significativo que o espírito da reabilitação permanece em curso. O autor escreve nas primeiras linhas da introdução: «Górgias escreveu um *Elogio de Helena* e uma *Defesa de Palamedes*. Pretendia com isso modificar a opinião desfavorável associada à respectiva memória, sendo Helena acusada de adultério e Palamedes de traição. Não conviria do mesmo modo hoje, sem qualquer

preocupação de retórica mas com um simples desejo de verdade histórica, escrever, se não um *Elogio da Sofística*, pelo menos uma *Defesa dos Sofistas?*»⁽¹¹⁾

Nas recepções sobrepostas que foram feitas da sofística impõe-se uma referência a Hegel pelo impacto que a sua contribuição teve para a revalorização da importância filosófica dos sofistas. Hegel nas suas *Lições de História da Filosofia*⁽¹²⁾ defendeu uma periodização em que os sofistas eram apontados como pioneiros da descoberta da subjectividade, conjuntamente com Sócrates e com os socráticos em sentido restrito, e reconduzidos de pleno direito a ter cabimento na História da Filosofia. Com eles começa a reflexão subjectiva, assinalando o início da época moderna. Segundo o filósofo alemão, os sofistas devem a sua má reputação à oposição a Sócrates e a Platão. Num sentido negativo, foi-lhes atribuído o emprego arbitrário de falsas razões a fim de refutar a verdade e tornar verosímil o falso. Mas o que interessa a Hegel é o lado positivo da acção dos sofistas na Grécia. Esta dimensão positiva tem duas componentes fundamentais:

1.º Os sofistas aplicaram o espírito aos objectos do mundo e penetraram com o pensamento todas as relações humanas: «O pensamento, idêntico a si próprio, dirige a sua força negativa contra as determinações diversificadas dos domínios teórico e prático, contra as verdades da consciência natural, contra as leis e os princípios tendo uma validade imediata; o que é firme para a representação dissolve-se no pensamento, permitindo assim, por um lado, à subjectividade particular substituir-se como realidade primeira e firme, e reconduzir tudo a si. Enquanto que este conceito fazia a sua aparição, tornava-se uma filosofia mais universal; e não era apenas uma filosofia, era mais ainda uma cultura universal que todo o homem se dava a si mesmo, e devia dar-se, desde que não pertencesse a um povo destituído de pensamento...»⁽¹³⁾

2.º Os sofistas são os professores de cultura entre os gregos: «A necessidade de se determinar pelo pensamento em relação às diferentes situações e não já simplesmente pelo oráculo, pelo costume, pela paixão, pelas impressões do momento, essa necessidade de reflexão devia necessariamente despertar na Grécia. (...) É a cultura que se deve ser familiarizado com os pontos de vista inerentes a uma acção, a um acontecimento, etc., poder captar estes pontos de vista e consequentemente a coisa de uma forma universal, para ter uma consciência actual do que está em causa.»⁽¹⁴⁾ Um homem culto deve ser capaz de falar sobre todos os assuntos e descobrir várias maneiras de encarar as coisas. A formação formal dada pelos sofistas aos seus discípulos preparava-os quer para a filosofia, quer para a eloquência. Se bem que todas as ciências e todos os saberes digam respeito ao todo do homem, a vocação universal da vida grega era a política, para a qual se encaminhavam os jovens. Mas os sofistas foram sobretudo mestres de eloquência, pois «é à eloquência que compete pôr em relevo os múltiplos pontos de vista que se oferecem num assunto e fazer valer os que estão em conexão com o que aparece como sendo o mais útil»⁽¹⁵⁾.

(Em resumo: Hegel interpreta os sofistas à luz do seu sistema e acentua a importância filosófica da descoberta da subjectividade, incluindo Sócrates

e os sofistas num mesmo momento da evolução do pensamento, não obstante as divergências que os separam. Insere-os, como continuadores dos poetas, na grande linhagem dos educadores dos gregos e apresenta-os como mestres de cultura, expressando no discurso os cambiantes múltiplos de uma realidade mutável e polifacetada.

Como se recordou antes, aos olhos de Platão e de Aristóteles os sofistas não eram filósofos. De certo modo, portanto, a leitura de Hegel contrapunha-se ao peso da tradição e reestabelecia os sofistas no seio da História da Filosofia ao destacar o significado especulativo das suas posições.

2. A ACTUALIDADE DAS QUESTÕES

As questões tratadas no passado pelos sofistas foram muito diversificadas. Sabemos que se ocuparam com problemas relativos aos imperativos do presente e que nos seus debates se deglariaram pontos de vista opostos, expressivos das opiniões contemporâneas sobre os temas mais controversos: a natureza e as condições da educação, o estatuto das leis e das normas morais, a possibilidade do conhecimento dos deuses, as relações do indivíduo com a sociedade, o sentido da evolução da humanidade, a correcção da linguagem e a função da retórica, o destino e a contingência. O primado das questões antropológicas e a incidência sobre matérias que se repercutiam de forma imediata no plano da conduta são patentes. Tem vindo no entanto a ser desmitificado o esquematismo exagerado com que se caracterizou esta «revolução» do pensamento. Com base na tradição assente fundamentalmente no testemunho de Aristóteles ao afirmar que «com Sócrates tinha terminado a investigação da natureza no seu conjunto», orientando-se esta decisivamente para a moral⁽¹⁶⁾, e na autobiografia de Sócrates, no *Fédon*⁽¹⁷⁾, integrando nas vicissitudes do percurso das suas «navegações» filosóficas uma fase preliminar de estudos naturalistas seguida de uma mudança drástica de rumo, havia-se sublinhado os aspectos de ruptura que teriam conduzido ao abandono das especulações sobre a natureza exterior (incluindo cosmologias, cosmogonias e descrições físicas de animais e plantas), em prol de uma reflexão concentrada sobre a natureza humana e a felicidade individual e colectiva. Ora as pesquisas mais recentes têm-se desenvolvido no sentido de evidenciar as linhas subterrâneas de continuidade entre duas áreas da meditação filosófica que de certo modo sempre coexistiram e se interinfluenciaram. Um outro ponto importante é o da oposição frontal entre Sócrates e os sofistas. Já Aristóteles contudo observara que os processos de argumentação mobilizados por uns e por outros eram semelhantes e só diferiam nos fins ao serviço dos quais eram usados⁽¹⁸⁾ e a actual tendência hermenêutica leva a que se procure entender a especificidade das posições socráticas a partir do contexto da sofística.

Assim há que reconhecer que as preocupações éticas e as categorias derivadas da experiência social transparecem nas primeiras cosmologias

filosóficas nas quais o universo é explicado em termos de relações humanas: a ordem isonómica do *cosmos* de Anaximandro reflecte a estrutura da cidade democrática da Jónia do século VI. Existe uma relação estreita entre o macrocosmo do universo e o microcosmo que é o homem, regulados por uma lei comum, e significações antropológicas penetram os conceitos de *dikê*, *cosmos*, harmonia, centrais nas primeiras doutrinas cosmológicas. No plano ontológico, com claras consequências gnosiológicas, a oposição realidade/aparência é uma constante na maior parte das filosofias pré-socráticas: Heraclito, Parménides, Empédocles, Anaxágoras, Demócrito. Os argumentos que visam contestar a reconstituição da evolução espiritual do século V, baseada na sucessão esquemática de dois períodos ignorando a complexidade dos matizes, e querem ressaltar os pontos de contacto entre as vertentes naturalista e humanista do pensamento grego, insistem na presença de temáticas ético-gnosiológicas nas designadas filosofias da natureza e chamam a atenção para a persistência de certas doutrinas dos físicos nas concepções dos pensadores posteriores. Na segunda metade do século V, Atenas convertera-se no centro da vida intelectual da Grécia. Por volta de 450-455 a.C., Parménides e Zenão de Eleia ter-se-ão encontrado com Sócrates em Atenas e Anaxágoras, Empédocles e Demócrito são contemporâneos de Protágoras, de Górgias e de outros sofistas de renome. Se Górgias recebeu a influência directa dos eleatas e de Empédocles, Demócrito, em contrapartida, critica as posições gnosiológicas de Protágoras⁽¹⁹⁾.

Estas considerações não nos impedem no entanto de reconhecer as profundas modificações que entretanto se efectivaram. Se na verdade a interpretação da realidade levada a cabo pelos primeiros filósofos recorre a categorias que reflectem a sua experiência social e moral, também é certo que o homem constitui no âmbito das suas teorias uma ínfima parcela da natureza total e, conseqüentemente, deverá ser entendido no plano das leis gerais, imutáveis e divinas, que regem o mundo. O que demarca o momento socrático-sofístico do anterior é o facto de o homem passar a ser tematizado como tal, convertendo-se no centro das meditações.

O movimento sofístico introduz pois uma viragem importante na orientação dos interesses intelectuais, e representa em muitos pontos uma reacção, mais ou menos consciente e deliberada, contra a filosofia da natureza. Quais os aspectos ditos «revolucionários»? Os sofistas estão mais preocupados com descobrir a natureza humana nas suas diversas manifestações práticas e com tudo aquilo que se applicava directamente na sua vida quotidiana do que com investigações teóricas. A sua atitude perante a vida está imbuída de um espírito novo, reflectindo de um modo muito particular o universo espiritual da *polis*, caracterizado pela importância crescente do discurso laico e pela publicidade do debate argumentado das ideias⁽²⁰⁾.

Sabemos que os sofistas se proclamaram os sucessores dos poetas como educadores dos helenos. Mas a linha de clivagem é especialmente sensível na distância que medeia a palavra proferida pelos poetas ou pelos sacerdotes e adivinhos, veiculando um saber inspirado, e a palavra cujas credenciais são a estrita racionalidade, articulada num espaço intersubjectivo

em que circunstâncias bem definidas de tempo e de lugar condicionam a receptividade susceptível de suscitar⁽²¹⁾. A verdade demonstra-se, ou impõe-se pela persuasão, movendo, para lá do aparato dos argumentos, os mecanismos mais fluidos e subtis da emotividade dos auditores. Nunca será de mais acentuar a importância da linguagem para a caracterização da sofística, pois foi ao domínio das técnicas do dizer que consagraram os seus esforços mais persistentes. E convém não esquecer um elemento muito significativo, já antes mencionado: o discurso sofista é sobretudo um discurso oral que se destina a ouvintes e não a leitores. O *logos*, com toda a riqueza de sentido que o termo abarca — palavra, discurso, juízo, princípio, argumento, noção, fundamento, proporção, ordem, etc. —, polariza em seu torno algumas das questões mais apaixonantes para os pensadores em geral e para os sofistas em particular⁽²²⁾.

Diz Rankin, em obra recente intitulada *Sophists, Socratics and Cynics* (London, 1983): «Os sofistas, Sócrates e os seus sucessores, e os cínicos, tiveram uma importante característica em comum: usaram como seu instrumento de investigação sobretudo a linguagem natural falada.»⁽²³⁾ Alguns destes homens escreveram livros, outros, como Sócrates, nunca redigiram e corporizaram num texto os seus ensinamentos. Todos foram contudo «filósofos de viva voz mais do que de palavra escrita». As coisas mais importantes eram aprendidas de ouvido e a leitura tornava-se secundária em comparação com o discurso e com a memória. No que respeita à nova orientação dos seus interesses, o mesmo autor salienta os nexos de dependência que os prendem às conquistas espirituais daqueles que os precederam. Com efeito, «se os gregos deixaram de dar prioridade à investigação da *physis* para se embrenharem nos meandros referentes ao mundo humano e, ao fazê-lo, deram mostras de um espírito crítico, audacioso e iconoclasta em relação ao passado, isso não teria sido possível se os gregos do seu tempo não estivessem em parte libertos dos receios supersticiosos herdados, que tantas vezes inibem a investigação crítica»⁽²⁴⁾. Eles são devedores, no plano filosófico, principalmente de Parménides e de Zenão «mas seria injusto excluir a influência dos filósofos da ciência de Mileto que explicaram o universo sem especial referência aos deuses»⁽²⁵⁾. As posições sofísticas constituem uma linha avançada humanista cuja tarefa de «desmoralização», para usar a expressão de Cornford⁽²⁶⁾ que engloba conjuntamente sob essa designação genérica a acção de Sócrates e dos sofistas, seria decerto uma propedêutica à busca de caminhos mais ajustados da realização humana, e passava pela contestação dos padrões de conduta consuetudinários ou radicados em crenças ancestrais: «Os sofistas tentaram explicar a si próprios a humanidade sem referência aos deuses e criticaram instituições tão respeitadas como a família, os cultos convencionais do clã ou da cidade, e certamente toda a maneira de viver tradicional, aceite pela cidade-estado grega.»⁽²⁷⁾

Ao sustentarmos que as teses sofísticas são em grande medida uma resultante ou uma reacção, compreensíveis apenas tendo em conta as filosofias antecedentes e coetâneas, poderá objectar-se alegando que as posições sofísticas se inserem na esfera mundana, mais directamente conectadas com as questões sociais e políticas decorrentes da vida do que com os

debates especulativos. Mas é sabido que as atitudes existenciais mergulham as suas raízes em princípios, mais ou menos inconscientes, que integram o património das ideias comuns, sendo inegável a relação entre o espírito reinante na segunda metade do século V a.C. na Grécia e a influência, directa ou indirecta, das doutrinas filosóficas, o que pode ser devidamente comprovado com o apoio das fontes respectivas.

É importante insistir neste ponto porque uma visão frequente do movimento sofístico, mesmo na actualidade, tem sido a de valorizar os sofistas pelo seu papel no plano cultural, inventores de muitas disciplinas que hoje pertencem ao pelouro das ciências humanas, instrumentos da mutação social e simultaneamente reflexos dela, agentes da transformação das mentalidades e índices por excelência de todas essas mudanças, etc., menos-prezando os seus contributos intelectuais e filosóficos.

Os sofistas estavam bem informados sobre as doutrinas do seu tempo embora seja artificial uma caracterização conjunta que não respeite as particularidades de cada caso individual. Eles foram conhecidos pela sua vasta cultura e muitas vezes acusados de *polymathia*, o que em termos modernos traduziríamos por enciclopedismo. Sem dúvida a inclinação filosófica foi desigualmente marcante nos diferentes sofistas mas podemos destacar as linhas de força fundamentais da herança que assumiram bem como os traços mais significativos dos pressupostos teóricos da sua actividade.

As dúvidas acerca da adequação do nosso equipamento mental para atingir a verdade foram primeiramente formuladas num contexto religioso em contraste com a clareza da captação divina (Heraclito, Xenófanes), e filósofos positivos como Anaxágoras e Demócrito acentuaram também as limitações do saber científico, assinalando a oposição da realidade e da aparência (para Demócrito as qualidades sensíveis são apenas convencionais e os átomos imperceptíveis e o vazio constituem a única realidade)⁽²⁶⁾. Confrontou-se de um modo constante a grandiosidade dos problemas cósmicos com a debilidade das percepções humanas e a oposição *nomos / physis*, fulcral das discussões sofisticas e objecto de polémica generalizada a partir de meados do século IV, prolonga a oposição comum na especulação pré-socrática entre aparência e realidade.

Os sofistas são levados a abandonar a ideia de uma realidade permanente, concentrando-se no devir das coisas tal como delas nos apercebemos sensorialmente: «o monismo extremista de Parménides e dos seus discípulos e a sua contestação da evidência dos sentidos inspira a violenta reacção dos sofistas, imbuídos de senso comum e predominantemente empiristas e práticos»⁽²⁷⁾. Neles, como se sabe, o empirismo alia-se ao fenomenismo e à defesa de posições relativistas que no contexto dos diálogos platónicos nos aparecem em conflito com os pontos de vista defendidos por Sócrates e pelo próprio Platão. Dos eleatas os sofistas herdaram ainda uma série de instrumentos lógicos de que farão um uso erístico: a negação da contradição, a dicotomia, a antilogia e que são determinantes no plano metodológico da sua actividade.

Entre as diversificadas questões sobre as quais os sofistas se debruçaram, indicadas sumariamente no princípio deste parágrafo, avultam as

sacando a partir dele consequências que ao contradizê-lo, ou ao contradizer o que se aceita como verdadeiro, o infirmam.

No primeiro sentido, os discursos opostos traduzem no plano formal uma visão da realidade caracterizada pela mutabilidade do devir e pelos conflitos de elementos antagónicos. Na base dessa concepção estão as vivências da consciência individual e colectiva, as experiências resultantes do alargamento dos horizontes geográficos e culturais, as influências da reflexão estritamente filosófica, etc. A doutrina das antilogias expressa um perspectivismo face à realidade fenoménica cuja entidade se manifesta num conjunto polifacetado e contingente de impressões, sucessivas e simultâneas⁽²¹⁾.

No segundo sentido, a antilogia é o processo refutativo por excelência e como tal será o género do qual o *elenchus* socrático constitui um ramo específico, mais diferenciado pelos objectivos que visa do que pela sua estrutura formal⁽²²⁾.

Mas se numa linha negativa Protágoras salienta a divisão antitética dos discursos, numa linha positiva defende a identificação da verdade e da opinião, e reivindica o saber tornar mais forte o discurso mais fraco⁽²³⁾.

O famoso fragmento: «o homem é a medida de todas as coisas, das que são que são e das que não são que não são...», dada a sua brevidade e a ausência de elaboração directa por parte de Protágoras, deu lugar a uma interminável controvérsia sobre o seu sentido, sendo os elementos da frase entendidos de muitas maneiras. Que «homem», que «medida», que «coisas» estão em jogo nesta curta afirmação? Numa leitura que nos pareceu pertinente, L. Versényi chama a atenção para o facto de Protágoras usar o termo *chrêmata* para «coisas», sendo o significado original deste termo «o de coisas com especial relação connosco, coisas que usamos ou de que precisamos, coisas que nos preocupam, factos ou acontecimentos que nos afectam»⁽²⁴⁾. Nesse sentido da palavra, as coisas apareciam como relativas por definição e uma tal frase, posta como declaração de princípios no começo da obra de Protágoras, anunciaria como que um programa prático: «as coisas que nos preocupam são *chrêmata*, ou seja, coisas que se relacionam connosco. Não interessa falar do que as coisas são em si mesmas mas sim do que elas são para nós, no mundo em que vivemos e no qual a nossa relação com as coisas é decisiva»⁽²⁵⁾. O mundo que podemos conhecer é o da nossa experiência humana, relativa e condicionada, e Protágoras mostra relutância em ocupar-se do que não pode conhecer e carece de utilidade para a vida prática, quer se trate da especulação mitológica sobre a existência ou não existência dos deuses quer se trate de hipóteses abstractas sobre os princípios explicativos da natureza como um todo. Existe uma realidade exterior mas esta só pode ser registada pela «medida» que é o homem: o interesse reflexivo centra-se decididamente na antropologia. Os conceitos e as essências escapam ao conhecimento intelectual, condenado a desintegrar-se em discursos opostos, mas, em contrapartida, Protágoras sustenta que podemos conhecer as coisas no plano sensível e fenoménico. Dado que o homem é a medida de todas as coisas, todas as opiniões são verdadeiras e a verdade identifica-se com a *doxa* e com a realidade que lhe é correlativa, a das aparências baseadas

nas percepções. Protágoras defende ainda possuir a arte de transformar o discurso mais fraco em mais forte e ser capaz de a transmitir pelo ensino. Que significado atribuir a esta pretensão? Na interpretação ampla, e porventura grosseira, que é a que transparece nas *Nuvens* de Aristófanes, na luta entre o Discurso Justo e o Discurso Injusto⁽³⁶⁾, traduzir-se-ia na habilidade de fazer triunfar a tese menos válida. Num sentido restrito e mais rigoroso, trata-se de enfraquecer um argumento por meio de outro que o refuta (mostrando que o argumento do adversário repousa sobre bases falsas ou sobre um raciocínio incorrecto), o compensa (anulando o ponto de vista do opositor) ou inverte contra o interlocutor o próprio argumento por ele usado⁽³⁷⁾.

Esta segunda proposição de Protágoras exige contudo uma leitura à luz do que nos é exposto na sua doutrina geral. Na interpretação de Untersteiner⁽³⁸⁾, o discurso mais fraco é o que se baseia no conhecimento imediato que o sujeito singular tem das coisas, enquanto que o discurso mais forte representa a tentativa de dominar a experiência particular, com o objectivo de captar a possibilidade universal de compreensão que os diferentes pontos de vista implicitamente contêm. Deste modo, o discurso mais forte inclui os aspectos concordantes das apreensões individuais cuja imediatez ultrapassa, tendo uma dimensão universalizante que antecipa o conceito. O discurso não partilhado é o discurso fraco, o discurso que provoca a adesão dos outros é o discurso forte. Os sábios são os intérpretes das vantagens da comunidade e o discurso mais forte é o que persuade de forma a vencer convencendo, ou seja, suscitando o acordo espontâneo dos ouvintes. Se é certo que todas as opiniões são verdadeiras e consequentemente todos os discursos são em princípio sustentáveis, há uma gradação possível no seu valor respectivo: um *logos* pode sempre ser superado por outro, na medida em que um *logos orthos* é vencido por um *logos orthoteros*⁽³⁹⁾. A lição de Protágoras é coerente com os seus pontos de vista, não existindo valores absolutos mas sim relativos, definidos em função do que é apropriado aqui e agora, em face de uma situação determinada.

Na interpretação da evolução da humanidade que se pode extrair do mito transcrito no *Protágoras* de Platão⁽⁴⁰⁾, a convivência social foi possibilitada pela distribuição equitativa do sentido da honra e da justiça — *aidôs e dikê* — que Zeus mandou Hermes efectuar entre os homens. O apetrechamento natural mostrara-se insuficiente para a preservação da espécie, o que tornou premente a concessão desses dons divinos, condição da *aretê* política que leva à criação de uma ordem segundo o *nomos*. Protágoras apresenta-se-nos assim como um convicto defensor do *nomos*, mas o *nomos* contrastado com a *physis* não é a lei vigente mas sim a lei que através da *aretê* política se constitui como uma ordem ideal, ascendendo à universalidade da lei não-escrita, equiparada por Protágoras ao discurso mais forte. Protágoras não defende a igualdade radical entre os homens: os dons divinos que todos recebem, e que os capacitam para a *aretê* política, são talentos que há que desenvolver pelo ensino, pela prática e pela aplicação. A concepção do discurso mais forte tem por fundamento a experiência política da democracia, uma vez que a sua força

advém do livre consenso que desperta, e os mais sábios tornam forte o discurso fraco, transformando-o em universal.

A relação estreita entre a educação e a retórica é evidente: os homens precisam das leis para humanizar as suas actividades e a arte da persuasão é indispensável para reconciliar os interesses e diminuir os conflitos.

3.2. «É pela palavra que designamos os objectos mas a palavra não são as substâncias nem os seres. Portanto não são os seres que comunicamos ao interlocutor mas sim um discurso...»⁽⁴¹⁾ No tratado *Do não-ente*, depois de ter demonstrado as duas proposições anteriores: a) nada existe; b) se algo existisse não seria cognoscível, Górgias sustenta que mesmo que algo fosse apreendido pelo homem não poderia ser enunciado e explicado aos outros. Se o ser existisse não seria pensado e mesmo que fosse pensado escaparia à linguagem. O discurso não transmite a realidade, não remete a nada que não seja ele próprio, constitui-se como uma realidade sensível, sendo uma coisa entre coisas.

Deste modo se rompe a identidade eleata entre ser, pensar e dizer e invertem-se as teses de Parménides ao aplicar-lhes rigidamente os seus próprios princípios⁽⁴²⁾. Górgias nega ao discurso a função de dizer o ser das coisas e de transmitir o significado relativo a uma realidade que o transcende. As suas conclusões baseiam-se na maneira como entende a génese da linguagem que explica à luz da sua doutrina geral da percepção. A linguagem «forma-se a partir das impressões causadas pelos objectos exteriores ou sensíveis; pois do encontro do seu sabor nasce em nós a palavra proferida a respeito do gosto, com a percepção da cor nasce a palavra relativa à cor»⁽⁴³⁾. Mas a linguagem corporiza essas impressões sem nos dizer coisa alguma dos objectos exteriores em si mesmos.

Em contrapartida no *Elogio de Helena*, Górgias ressalta o enorme poder ambivalente do *logos* como força de persuasão (*peithô*) e de engano ou ilusão (*apartê*). No *logos* coexistem a força racional capaz de levar a uma decisão ponderada e a violência demoníaca que põe em movimento as emoções. O dizer actua sobre a alma, modificando as opiniões e suscitando nela sentimentos diversos. Esta acção pode exercer-se num bom ou num mau sentido, e a alma está passivamente aberta à sedução da linguagem tal como é receptiva às imagens e impressões das coisas. A retórica é criativa e aproxima-se da arte em geral. O *logos* pode suscitar uma situação nova na alma humana: «quando a persuasão se alia ao discurso modela a alma à sua maneira»⁽⁴⁴⁾. Se Helena foi vítima da acção persuasiva e enganadora do discurso não será, pois, difícil inocentá-la: «A injustiça é imputável ao que exerceu a persuasão por ter exercido sobre a alma uma coacção necessária; mas alma que, tendo sido passiva da persuasão, não fez senão sofrer a coacção necessária do discurso é inútil e equivocadamente que a acusam»⁽⁴⁵⁾.

Górgias estabelece o contraste entre duas maneiras de conhecer: a *doxa*, incapaz de síntese dialéctica porque não possui a reunião, ou saber conjunto, das coisas passadas, presentes e futuras, e o *logos* que descobre relações, levando a cabo o engano ou ilusão que se impõe à alma. A força

dinâmica do *logos* opõe-se à passividade da opinião: a actividade do pensamento modifica a estabilidade passiva da *doxa*, levando à substituição de uma opinião por outra. Desta forma, a incapacidade intelectual do homem é ultrapassada pelo poder irracional e criativo do *logos*.

Górgias tem uma representação do mundo que é comum a muitos homens do seu tempo: a realidade apresenta-se-lhe dividida em oposições irreduzíveis, arbitrária e marcada por uma constante mutabilidade. Na tragédia ática evidenciou-se que os deuses não estavam subordinados a leis gerais, sendo o universo irracional; e o que se tornou visível na tragédia ter-se-ia gradualmente aplicado aos outros domínios da experiência humana. Segundo Untersteiner, o conflito das coisas, latente na tragédia, desenvolve-se à luz da consciência filosófica e é esse sentido trágico da vida humana que perpassa na obra de Górgias: «o pensamento descobre antíteses e pólos opostos em todas as proposições que pretendem explicar filosoficamente a realidade. Górgias faz-nos sentir o choque e contra-choque dos extremos a que se reduz a tentativa de fazer parar a mobilidade da *physis*...»⁽⁴⁶⁾ Mas o homem, consciente dos conflitos, vê-se confrontado com os imperativos da acção. Quem ilude com êxito e quem se deixa iludir é mais sábio do que os outros. No plano prático, opta por uma das alternativas da oposição, com base no *kairós*. O sentido do oportuno, do momento propício, isolável no tempo descontínuo e heterogéneo, é algo de fundamental na concepção de Górgias e governa de modo determinante quer a sua ética, quer a estética, quer a retórica. O que o discurso transmite não são as coisas mas sim as emoções: o que assegura a comunicação entre o homens é a emoção partilhada através da linguagem. Desta forma, esta representa o instrumento por excelência da coexistência social.

4. ORIENTAÇÃO DAS INVESTIGAÇÕES ACTUAIS SOBRE A SOFÍSTICA

Nas discussões dos sofistas debatem-se todas as questões que estavam então na ordem do dia. Em muitos casos, os pontos de vista que defendem reflectem as opiniões comuns, à data pacificamente admitidas, outros são porta-vozes de teses polémicas, catalizadoras de violentas oposições. Nas suas preocupações manifesta-se no entanto, de modo iniludível, o que se prende com a acção prática e com a necessidade de agir numa época dilacerada de tensões e de incertezas, em que os fundamentos do conhecimento, da religião e da moral foram intensamente re-questionados.

Agentes da educação num período de transformações aceleradas, todos os problemas confluem na sua área de actuação própria, particularmente sensível ao impacto das forças demolidoras e inovadoras. Especialistas das técnicas relacionadas com a linguagem, as suas práticas estão no entanto assentes em princípios teóricos que dão sentido à sua visão do mundo e a que convém por conseguinte atender.

Qual a orientação das investigações actuais sobre a sofística? Parece-nos de destacar a revalorização da importância filosófica das suas contri-

buições para a história do pensamento. Nessa perspectiva, tendo vindo a ser sentida a premência de levar a cabo o estudo exaustivo dos representantes individuais do movimento sofístico, realizando em relação a estes um esforço semelhante ao que foi feito para com os pré-socráticos em geral, muitas vezes numa situação igualmente precária no que respeita à exiguidade e carácter fragmentário das fontes.

Para lá da reconstituição do movimento sofístico nas suas linhas gerais, impõe-se o exame preciso da forma como as questões respeitantes ao conhecimento, à relação entre o pensamento e as coisas, à ética, etc., foram encaradas nos diversos autores. Uma tal tarefa esclarecerá de modo importante a posição das doutrinas sofísticas no contexto da filosofia grega e condicionará uma re-leitura que nos faculte uma apreensão mais directa e genuína daquilo que efectivamente representaram.

NOTAS

(¹) G. B. KERFERD, *The future direction of Sophistic Studies*, in «The Sophists and their Legacy», Wiesbaden, Franz Steiner Verlag, 1981, p. 1.

(²) Idem, p. 1.

(³) *República* 475d-480a; cf. *Sofista* 233b-237a. O testemunho de Platão sobre os sofistas foi debatido no século XIX à luz de diferentes hermenêuticas. A discussão crítica desse testemunho atingiu grande violência e revestiu-se neste século, a partir dos anos trinta, de particular radicalismo. Veja-se o balanço dessas controvérsias e respectivas indicações bibliográficas em W. K. C. GUTHRIE, *A History of Greek Philosophy*, III, Cambridge, Cambridge Univ. Press, 1981, pp. 9-13, nomeadamente a nota 2, pp. 10-11; e ainda G. B. KERFERD, *The Sophistic Movement*, Cambridge, Cambridge Univ. Press, 1981, pp. 4-14.

(⁴) *Ref. Sof.* I, 165 a 19.

(⁵) *Metafísica*, 1004 b 15-17.

(⁶) *Ref. Sof.* 11, 171 b 3.

(⁷) C. F. CLASSEN, *Aristotle's Picture of the Sophists* in «The Sophists and their Legacy», op. cit., pp. 7-24.

(⁸) Sobre Aristóteles como historiador da filosofia consulte-se a esclarecedora síntese de GUTHRIE em *History of Greek Philosophy*, I, Cambridge, Cambridge Univ. Press, 1978, pp. 41-43.

(⁹) A hostilidade contra os sofistas partiu de vários campos: os mais pobres que não podiam pagar o preço elevado das suas lições; os aristocratas que não os aceitavam por serem estrangeiros e receberem dinheiro por veicularem uma educação que constituiria o privilégio da sua classe; os conservadores que os associavam à nova ordem social. Cf. L. VERSÉNYI, *Socratic Humanism*, Westport, Greenwood Press, 1963, pp. 7-8.

(¹⁰) Protágoras, no diálogo platónico do mesmo nome, 316 a 5, apresenta-se como sofista, mestre de *aretê* política, com uma série de predecessores ilustres «entre os quais inclui Homero, Hesíodo e as figuras míticas de Orfeu e de Museu». Cf. H. D. RANKIN, *Sophists, Socratics and Cynics*, London, Croom Helm, 1983, p. 14. Segundo Rankin sublinha, na sequência da passagem citada, ao auto-retratar-se desta forma «mescla a concepção tradicional do sofista = sábio com a ideia mais moderna, própria do seu tempo, de que o sofista era um profissional das artes relativas ao uso da linguagem e do argumento (op. cit., p. 14). Os estudiosos da sofística dão particular relevância à evolução semântica do termo «sofista» que, de um significado genérico positivo, passou a ter conotações depreciativas. Cf. W. K. C. GUTHRIE, *A History of Greek Philosophy*,

III, op. cit., pp. 27-34; G. B. KERFERD, *The Sophistic Movement*, op. cit., pp. 24-41.

(¹¹) G. ROMEYER-DHERBEY, *Les Sophistes*, Paris, PUF, col. «Que sais-je?», 1985, p. 3.

(¹²) G. W. F. HEGEL, *Leçons sur l'Histoire de la Philosophie*, 7 vols., Paris, Vrin, 1971, trad. de Pierre Garniron a partir de *Vorlesungen über die Geschichte der Philosophie*, texto estabelecido e publicado por Karl Ludwig Michelet em 1833. Estas lições sobre a História da Filosofia, reconstituídas a partir de diversos elementos, correspondem a cursos dados por Hegel nas universidades de Iena, Heidelberg e Berlim.

(¹³) HEGEL, *Leçons sur l'Histoire de la Philosophie*, Tome 2, op. cit., pp. 243-244.

(¹⁴) Idem, p. 245.

(¹⁵) Idem, p. 246.

(¹⁶) *Metafísica*, A, 987 b 1.

(¹⁷) *Fédon* 96 a.

(¹⁸) Os argumentos sofisticos são uma espécie dentro dos argumentos refutativos (*Ref. Sof.* 11, 171b), sendo o verdadeiro *elenchus* demarcado em relação à refutação sofisticada ou aparente (*Ref. Sof.* 5, 167a).

(¹⁹) É muito elucidativo o quadro cronológico que Guthrie inclui no vol. II da *History of Greek Philosophy*, op. cit., p. 348. Aí se torna patente a coetaneidade dos representantes das duas correntes da filosofia grega: a cosmológica e a ético-sociológica. Veja-se a este respeito o cap. VI da referida obra, pp. 345-354.

(²⁰) Esta interpretação é a que Jean-Pierre VERNANT desenvolve em *Les origines de la Pensée grecque*, Paris, PUF, 1983 (1.ª ed., 1962), pp. 44-45: «o que implica o sistema da *polis* é, antes de mais, uma preeminência extraordinária da palavra sobre todos os outros instrumentos do poder. Ela torna-se o instrumento político por excelência, a chave de toda a autoridade no Estado, o meio de comando e de domínio sobre os outros. (...) A palavra já não é a palavra ritual, a fórmula correcta, mas sim o debate contraditório, a discussão, a argumentação. Supõe um público ao qual se dirige e que em última instância decide (...) entre os dois partidos que lhe são apresentados; é essa escolha puramente humana que mede a força de persuasão respectiva dos dois discursos, assegurando a vitória de um dos oradores sobre o seu adversário...»

(²¹) Segundo Marcel DETIENNE, em *Les Maîtres de Vérité dans la Grèce archaïque*, Paris, Maspéro, 1981 (1.ª ed. 1967), «a pré-história da *alêtheia* filosófica conduz-nos ao sistema de pensamento do adivinho, do poeta e do rei de justiça» (op. cit., p. 6). Com o desenvolvimento da cidade-estado, a palavra-diálogo sobrepõe-se à palavra mágico-religiosa, o que supõe um prévio processo de laicização do discurso: veja-se o cap. V da mesma obra, pp. 81-103. Pela sua função na *polis*, o *logos* torna-se uma realidade autónoma, submetida às suas próprias leis. A reflexão sobre a linguagem elabora-se em duas direcções: «por um lado, sobre o *logos* como instrumento das relações sociais; por outro lado, sobre o *logos* como meio de conhecimento do real. Enquanto a reflexão filosófica explora esta segunda via, a sofisticada e a retórica investem na primeira» (op. cit., pp. 102-103).

(²²) Para os gregos o que pode ser dito com sentido e de uma forma elegante tem uma racionalidade própria e o modelo de razão advém da própria ordem do discurso e não da adequação do pensamento às coisas. Cf. H. D. RANKIN, *Sophists, Socratics and Cynics*, London, Croom Helm, 1983, p. 13. Sobre os significados do termo *logos* na sofisticada, veja-se G. B. KERFERD, *The Sophistic Movement*, op. cit., p. 83.

(²³) H. D. RANKIN, *Sophists, Socratics and Cynics*, op. cit., p. 13.

(²⁴) Idem, p. 29.

(²⁵) Idem, p. 29.

(²⁶) F. M. CORNFORD, *Before and after Socrates*, Cambridge, Univ. Press, 1974 (1.ª ed. 1932), pp. 47 e segs.

(²⁷) H. D. RANKIN, *Sophists, Socratics and Cynics*, op. cit., p. 29.

(²⁸) Cf. DK 68 A 1 e 68 B 9.

(28) W. K. C. GUTHRIE, *A History of Greek Philosophy*, III, p. 47.

(29) PROTÁGORAS A 1, B 6 a.

(31) No plano da consciência íntima experimentamos valores múltiplos; as tradições, usos e costumes dos diferentes povos opõem-se entre si; as experiências, individual e social, expressam-se em conceitos, susceptíveis de se dissolverem em discursos opostos. Cf. M. UNTERSTEINER, *The Sophists*, Oxford, Basil Blackwell, 1954, pp. 20 e segs. Segundo Untersteiner, os duplos discursos de Protágoras são de tipo conceptual e aproximam-se da tragédia de Esquilo. A obra anónima *Dissoi Logoi*, datada dos fins do século V a.C., tem um esquema antilógico: bom e mau são o mesmo e não são o mesmo. O mesmo, porque a mesma coisa pode ser boa e má para diferentes pessoas em diferentes situações e relações e em diferentes momentos; não o mesmo, porque a mesma coisa não pode ser boa e má para o mesmo homem, na mesma situação e no mesmo tempo. Os juízos opostos (o mesmo e o não mesmo) são igualmente verdadeiros mas são apenas aparentemente contraditórios, e o carácter paradoxal advém do uso das mesmas palavras em contextos distintos. Veja-se L. VERSÉNYI, *Socratic Humanism*, op. cit., pp. 19-22.

(32) KERFERD salienta a necessidade da adequada caracterização da anti-logia, considerando-a «a chave para o problema de compreender a verdadeira natureza do movimento sofístico», em *The Sophistic Movement*, op. cit., p. 62.

(33) PROTÁGORAS B 1: ... «No início dos *Discursos demolidores* proclamou: De todas as coisas o homem é medida, da existência das existentes, e da não-existência das não-existentes»; e B 6 b: «Fazer do argumento mais fraco o mais forte.»

(34) L. VERSÉNYI, *Socratic Humanism*, op. cit., p. 11.

(35) Idem, p. 12.

(36) ARISTÓFANES, *Nuvens*, pp. 112-114; 882 e segs.

(37) Jacqueline de ROMILLY estuda o método dos discursos antitéticos de Protágoras na sua obra *Histoire et raison chez Thucydide*, Paris, Les Belles Lettres, 1967, pp. 182 e segs.

(38) M. UNTERSTEINER, *The Sophists*, op. cit., pp. 51-70.

(39) «Orthos» tem entre os gregos um uso complexo, sendo um dos termos usados para expressar «verdadeiro»; Protágoras teria transposto o termo do seu uso vulgar para um contexto epistemológico, significando «verdade racional», «verdade ética». Não existindo uma correcção ou verdade absolutas, o «orthon» é o que pode ser tornado mais provável e o movimento epistemológico definido como «orthos» manifesta-se como uma actividade que decide entre duas alternativas. Veja-se M. UNTERSTEINER, op. cit., pp. 56-57.

(40) PROTÁGORAS, 320 c.

(41) GÓRGIAS, *Do não-ente ou Sobre a natureza*, 84.

(42) Barbara CASSIN, na sua obra *Si Parmenide*, Lille, Presses Universitaires de Lille, 1980, defende o ponto de vista que Górgias contradiz Parménides por fidelidade aos princípios deste, mostrando as contradições da ontologia eleata.

(43) *Do não-ente*, 85.

(44) *Elogio de Helena*, 13.

(45) Idem, 12.

(46) M. UNTERSTEINER, *The Sophists*, op. cit., pp. 159-161.

FERNANDO BELO *

SOBRE A EPISTEMOLOGIA SEMÂNTICA DE HJELMSLEV:
HAVERÁ UMA 'SUBSTÂNCIA DE CONTEÚDO'?

1. Na sua *De la Grammatologie*, diz Derrida que «o algebrismo de Hjelmslev (foi) o que tirou sem dúvida as consequências mais rigorosas do progresso» que o *Curso de Linguística Geral* de Saussure representou no sentido de um novo conceito científico de 'escritura' (p. 83). Digamos, de forma simplificada, que um tal 'progresso' se pode ler no projecto de constituição de uma Linguística científica, com um objecto, a *lingua*, susceptível de ser definido de forma imanente, isto é, com autonomia delimitada em relação ao que, como 'parole' (fala), articula a 'linguagem' com outros campos de saber científico (Acústica, Fisiologia da audição, fonação e cérebro, Psicanálise, Antropologia, História, etc.).

2. M. Vilela, por seu turno, escreve: «A semântica, sobretudo a chamada semântica estrutural, teve, a partir dos anos 60, grande incremento. Poder-se-á mesmo apontar como ponto de arranque o 8.º Congresso dos Linguistas (Oslo, 1957). Teve papel importante nesse ressurgimento da semântica, como aliás no próprio Congresso de Oslo, L. Hjelmslev. Houve, por volta de 1962, a elaboração de uma teoria semântica, feita por diferentes linguistas que, de modo independente e divergindo em alguns pontos, convergem em muitos dos postulados teóricos. Refiro-me a Pottier, Coseriu, Greimas e Lyon» (Vilela, 1980, 135). Ora bem, tendo esta teoria semântica, conhecida por análise componencial, encontrado impasses que levaram ao seu abandono, tratar-se-á aqui de interrogar o projecto semântico que Hjelmslev desenhou nos seus últimos textos sobre as causas epistemológicas de tal impasse.

* Faculdade de Letras da Universidade de Lisboa.

3. Indicarei muito rapidamente os pressupostos teóricos da interrogação que me proponho fazer e que desenvolverei numa tese de doutoramento em elaboração, accionando a releitura que, no texto citado, Derrida faz do *CLG*. Articulando o célebre aforismo saussuriano 'na língua não há senão diferenças, sem termos positivos', válido expressamente quer para o significante quer para o significado (*CLG*, 166), com a proposta igualmente célebre da dupla articulação de Martinet (1963, 10 ss), eu diria que a articulação fonemas/monemas produz os significantes e a articulação monemas/frase os significados, cada um segundo um jogo específico de diferenças imanentes: diferenças entre fonemas na produção de 'mots', diferença entre 'mots' na produção do sentido da frase e do significado de cada monema da frase. É essa a lógica da argumentação do *CLG* em cada um dos capítulos sobre o aspecto conceptual e o aspecto material do valor (*CLG*, 158-166). No campo da linguística saussuriana, que é o deste texto, a imanência do valor diferencial produtor do significado não é compatível com a referencialidade lexical da análise composicional (o significado, nessa proposta, equivale, não ao 'signifié', mas à 'signification' tradicional dos dicionários: os semas do célebre exemplo de Pottier do léxico dos 'sièges' descreve o referente 'chaise/fauteil/tabouret, etc.', consoante o n.º de pernas, ter ou não braços, costas, etc., e não as diferenças de 'signifié' (?). Mas, justamente, é susceptível de justificar a tentativa contemporânea desta, a semântica distribucional, que estabelece distribuições estruturais de polissemias, adentro de um *corpus* usual de uma língua (?). Se esta tentativa também não vingou, isso ficou-se a dever mais à conjuntura (invasão da semântica chomskyana e da pragmática no espaço da Linguística europeia, no final dessa década) do que a razões epistemológicas.

O quadro conceptual de Hjelmslev

4. Eis os principais textos de Hjelmslev, em tradução francesa, que teremos em conta: a) período de 1938-39: «Essai d'une théorie des morphèmes», «La structure morphologique» e «La notion de rection», todos editados em *Essais linguistiques* (1971), que citaremos *EL*; b) período de 1943-48: *Prolegomènes à une théorie du langage* (1968), citado *PTL*, «Langue et parole» e «Linguistique structurale», estes dois in *EL*; c) período 1953-57: «La forme du contenu du langage comme facteur social», «La stractification du langage», «Animé et inanimé, personnel et non-personnel», «Pour une sémantique structurale», todos in *EL*; *Le Langage, une introduction* (1966), redigido simultaneamente com *PTL* mas publicado apenas 20 anos mais tarde (p. 10), citado *Lang*. Os textos a) tratam de questões de morfologia, os b) de teoria geral e os c) de questões semânticas. A homogeneidade teórica de Hjelmslev é notável, apesar da afinação progressiva de terminologia e dos dois deslocamentos de problemática entre aqueles três períodos.

5. Começemos pelos dois pares famosos que são eixo fundamental de toda a teoria Hjelmsleviana: dois planos ditos da *expressão* e do *conteúdo* e, em cada um deles, uma divisão entre *forma* e *substância*. Deixemos para mais tarde a sua crítica; a sua primeira função é a da colocação e hierarquização das grandes disciplinas linguísticas.

Forma da expressão: Cinemática (ou Fonologia)

Forma do conteúdo: Pleremática (reunindo Sintaxe e Morfologia)

Substância da expressão: Fonética, teoria dos grafemas

Substância do conteúdo: Semântica (cf. *EL*, 143-144).

Assim colocadas, a hierarquização é decidida pelo primado da forma sobre a substância, pois que só a primeira é susceptível de análise imanente, puramente formal, característica fundamental da Glossemática (ou Linguística) segundo Hjelmslev (cf. *PTL*, 17, 37). A substância releva do extralinguístico: «a substância dos dois planos pode ser considerada em parte como constituída de objectos físicos (os sons no plano da expressão e os objectos da realidade extralinguística no plano do conteúdo) e em parte como a concepção que o sujeito falante tem dos seus objectos» (*PTL*, 107). O seu estudo releva de outras ciências, a Fonética e a Semântica tendo um estatuto à parte: não são objecto da Linguística como Glossemática ou semiologia imanente mas, num segundo tempo, serão susceptíveis de serem integradas como metasociologia (cf. *PTL*, 166-7, *EL*, 35). Desta reintegração da Semântica se ocuparão os textos do período c), mas sempre em subordinação à Pleremática.

6. Fonética (por vezes chamada Fonologia) e Semântica virão frequentemente emparelhadas (cf. *EL*, 30, 34, 130, etc.); ora, a primeira já foi objecto de estudo desde o século XIX, enquanto que, «à diferença da fonologia e da gramática estruturais, uma semântica estrutural não se poderá reclamar de pioneiros» (*EL*, 107), já que «não há nos métodos de outrora nada que possa ser retomado por uma semântica estrutural futura» (*EL*, 108). Incerta ainda, disciplina do futuro, a Semântica estrutural tenderá não obstante a ser tratada por Hjelmslev como por continuadores seus em paralelo com a Fonética, segundo um isomorfismo que percorre toda a problemática da Glossemática e que questionaremos.

7. O primado da forma sobre a substância implica, no nível das análises, o primado da análise formal em cada um dos dois planos. O que comanda que, entre as três acepções do termo 'língua' no *CLG*, respectivamente esquema (forma pura), norma material e uso (conjunto dos hábitos) (*EL*, 80), o primeiro seja privilegiado teoricamente, lugar da argumentação puramente imanente, numa linha argumentativa autónoma a que chamarei *formal*. Mas os quatro estratos do § 5 são frequentemente paralelos, susceptíveis de analogia: «uma das teses que vamos sustentar (...) implica, em certas considerações, uma relação análoga entre a substância do conteúdo, a forma do conteúdo, a forma da expressão e a substância da expressão...» (*EL*, 47): a tese que assim se indica far-

-se-á sobre uma outra linha de argumentação, que direi *isomórfica*, correlacionando «estas quatro grandezas, tomando-as duas a duas» (*ibidem*). É esse isomorfismo que comanda o paralelo frequente entre Fonética e Semântica que assinalámos no § 6.

8. Nos *Prolegómenos*, ainda antes dos dois pares do § 5, distingue-se processo ou texto de sistema ou língua (depois esquema): é sempre do primeiro que se parte, «como classe segmentável cujas partes serão por sua vez consideradas como classes segmentáveis, e assim de seguida até à exaustão das possibilidades de análise» (*PTL*, 24). A segmentação é correlativa da distinção entre sintagmas (o que segmenta e o que resulta da segmentação) e paradigmas (o que é substituível nos fragmentos segmentados), conceitos operatórios fundamentais da análise formal, a que a comutação se refere, como complementar da segmentação. Assinalem-se duas consequências destas duas distinções metodológicas. Na forma da expressão, a crítica hjelmsleviana da Escola de Fonologia de Troubetzkoy que negligencia os sintagmas fonológicos e a categoria de sílaba, negligência essa que os levará a recorrer a critérios de ordem fonética (cf. *PTL*, 89-90, *EL*, 80-82). Na forma do conteúdo, o abandono da «distinção entre morfologia e sintaxe» (*EL*, 144): «a estrutura morfológica é uma rede ('réseau') de funções paradigmáticas e sintagmáticas que estão em função umas das outras» (*EL*, 147), donde a Morfemática como disciplina que substitui aquelas duas tradicionais da gramática, a disciplina da Glossemática que se ocupa da forma do conteúdo (cf. *EL*, 143), onde a reacção ocupa um lugar decisivo (cf. *EL* 152 ss.; não sem algumas dificuldades e mudanças de opinião: *EL*, 157, n. 1 de 1956 a um texto de 1939).

A minha tese de leitura

9. Posso já enunciá-la sumariamente. As duas linhas de argumentação, formal e isomórfica, são, não apenas heterogêneas entre elas, mas também por vezes contraditórias, tal antagonismo se revelando sobremaneira no tratamento da questão semântica. Este é feito segundo uma dominância da linha de argumentação isomórfica sobre a formal, transgredindo o primado desta (?): o que me levará, na linha da teoria do significado esboçada no § 3, a dizer que *não há qualquer substância de conteúdo*, e que o espaço duma semântica distribucional se desenha no oco ('creux') da Glossemática, isto é, adentro da própria forma de conteúdo, embora sem se confundir minimamente com a Sintaxe-Morfologia. Duma forma necessariamente sucinta (estou tentando condensar para o espaço dum artigo de revista um texto originalmente muito longo), tentarei a sua demonstração atacando primeiramente a distinção forma/substância (que já vem de Saussure, aliás) e em seguida a de expressão/contéudo.

A dicotomia forma/substância no plano da expressão

10. «Deve-se conceber que é possível que substâncias radicalmente diferentes do ponto de vista da hierarquia da substância sejam ligadas

a uma só e mesma forma linguística». (PTL, 141). E depois de exemplificar com os sons, os gestos e a mímica e com a ortografia finlandesa (em que todas as letras se pronunciam, ao contrário das línguas europeias com tradição secular de escrita), continua falando da 'escrita': «Do ponto de vista da substância justamente, esta 'substância' gráfica pode ser de naturezas diversas [provavelmente, escrita a lápis ou caneta, à máquina ou com lâmpadas de anúncios, etc.]. Podem também existir outras 'substâncias': basta pensar nos códigos sinaléticos dos navios de guerra que podem muito bem ser empregados como manifestação duma língua 'natural', como o inglês por exemplo, ou a linguagem dos surdos-mudos» (PTL, 142). Se há aqui uma reacção implícita contra o capítulo VI do CLG de Saussure, que Derrida analisou (*Gram.*, pp. 46-64), como mostra o n. 1 desta página, citando Russel sobre a «ausência de qualquer critério para decidir se a escrita ou a fala é o mais antigo meio de expressão do homem» (também citado na *Gram.*, 85), algo merece ser questionado: para essas diferentes substâncias, trata-se da *mesma* forma de expressão (ainda em 1954, *EL*, 57, e em 1957, *EL*, 116). Trata-se de uma argumentação claramente isomórfica e seria uma análise formal, de que Hjelmslev parece não se ter apercebido, quem a contradiria: por exemplo, a entoação interrogativa acompanha todo o enunciado oral, enquanto que o '?' é um grafema colocado no final do enunciado escrito; ou ainda, o espaçamento entre as palavras escritas não tem correspondência na enunciação oral, como o próprio colega de Hjelmslev, H. J. Uldall, assinala, deplorando que «a substância da tinta não tenha tido direito, da parte dos linguistas, à atenção que prodigaram à substância do ar» e sublinhando «a independência mútua das substâncias de expressão» (citado em *Gram.*, p. 87). Ora, nas análises do carrilhão que dá horas, da linguagem dos prisioneiros ou do morse (PTL, 182, 197, 203 s.), Hjelmslev tem em conta os 'golpes' e não os intervalos, no entanto decisivos no morse, por exemplo, consoante intervalo dentro duma letra ou separando duas letras. O que se passa aqui poderá ser dito da seguinte maneira: o autor como que isola a forma/substância da expressão sonora e faz corresponder a cada 'palavra' dela uma 'palavra' em forma/substância gráfica, e faz depois o mesmo, se se pode dizer, para passar da escrita ao morse. Isto é, uma argumentação de tipo isomórfico, aliando forma e substância, oculta a necessária análise formal de cada uma das formas (em que os espaços valem, como formas, tanto como as letras) (*).

11. Ora, ao nível apenas, por exemplo, da expressão sonora (e a qualquer outro, obviamente, escrita, morse...), a distinção entre forma e substância é capital e corresponde à distinção saussuriana entre o significante e os sons concretos: não haveria, nem comunicação entre falantes diferentes, nem ciência linguística, sem tal distinção, entre o que se *repete*, como significante estrutural da língua, e as ocorrências empíricas de cada falante, com sua voz, timbre, altura, grau de rouquidão, etc. Tal distinção, 'corrigida' por uma travessia de Husserl, tem um lugar estratégico na *Gramatologia* de Derrida (pp. 65-95). Mas é uma distinção que está sempre já lá, na expressão sonora ou escrita, que os linguistas

dêem ou não por isso: todas as suas demonstrações fonológicas são feitas sobre 'ocorrências' concretas (escritas em artigos ou livros, com os problemas de representação gráfica que isso põe, resolvidos com a convenção fonética internacional), mas 'valem' para o significante, como ciência. Não sendo indissociáveis 'forma' e 'substância' da expressão, parece claro que a cada substância corresponde a sua forma, contra as citações de Hjelmslev do § 10 (*).

A questão da comutação

12. Esta distinção entre significantes e sons empíricos existe em Hjelmslev sob a forma de invariante/variações, como se pode ver pela exemplificação destas, dada em *PTL*, 114: «...há tantas variantes livres quantos exemplares possíveis, dado que, para um registo fonético de sensibilidade suficiente, duas ocorrências do mesmo fonema não são nunca exactamente semelhantes». Ora bem, num texto posterior (*EL*, 112 ss.), justamente sobre semântica, mantém-se as categorias do *PTL* e, como em 1943, as variações são uma subclasse de variantes que se opõe aos invariantes, mais precisamente são variantes livres, distintas das ligadas (variedades), estas dependentes de solidariedades sintagmáticas. Ora, o que me interessa aqui, é que esta classificação aparece sob a égide do conceito de comutação, operador linguístico fundamental, como se se tratasse sempre da mesma operação. O que não é o caso: a comutação que permite definir invariantes e variedades é de análise formal, fazendo jogar formas de expressão e conteúdo, enquanto que a de variação se joga entre forma e substância de expressão apenas, isto é, numa argumentação isomórfica (aliás aqui adequada, porque adentro do mesmo plano).

13. Ora como o texto vai estabelecer um isomorfismo entre variações fonéticas e semânticas (de expressão e de conteúdo, respectivamente), há que dar aqui atenção ao que valida a comutação entre os dois planos, ao nível puramente formal. «Dois membros dum paradigma pertencente ao plano da expressão (ou ao significante) são ditos *comutáveis* (ou *invariantes*) se a substituição de um destes membros pelo outro pode trazer uma substituição análoga no plano do conteúdo (o do significado); e inversamente...» (*EL*, 112). Assim o [s] e o [z] no francês 'cousin/cousin', 'poisson/poison' (*ibidem*). Ora bem, o que parece óbvio é que não há *analogia* nenhuma de conteúdo entre 'almofada' e 'primo', entre 'peixe' e 'veneno', como a simples tradução mostra imediatamente; não há, nem é preciso que haja, porque ao fonólogo basta que se trate, nos seus exemplos, de monemas atestados na língua, seja qual for o respectivo significado, basta-lhe que os significados sejam diferentes. Dito de outra maneira, a comutação em fonologia só faz intervir o que O. Mannoni (pp. 36-40) chama o *lugar* do significado, por assim dizer, *vazio* para o fonólogo (é o que corresponde ao que estes chamam o critério de pertinência). *Mutatis mutandis*, poder-se-á dizer o mesmo da sintaxe, cujas regras (entre sintagma nominal, verbal, preposicional e respectivas com-

ponentes) podem e são analisadas com exemplos diferentes, 'cão', 'homem' ou 'sol' podendo ser 'sujeito' dum enunciado sintacticamente equivalente para a regra em estudo (relativo às regras de concordância do singular ou do masculino, por exemplo).

14. Uma tal comutação é pois formal e não tem a ver com o plano que não é o da análise senão em termos de lugares vazios. Ora, no mesmo texto de *EL*, 112 ss., Hjelmslev introduz exemplos de ordem semântica para as variedades (francês 'frère' e húngaro 'bátya' ('ainé') e 'öccs' ('cadet')), como antes fizera para as variações: «todos os sentidos ditos contextuais manifestam variações» (*PTL*, 114). Iremos depois ao primeiro tipo de exemplos, mas sublinhemos fortemente já que o segundo é um sintoma precioso de como a argumentação isomórfica permite esconder a característica fundamental do significado dum monema, a saber a sua *polissemia*, justamente o que é o objecto duma semântica distribucional, formal e imanente.

15. Em resumo, o autor joga com dois conceitos e duas operações de comutação, segundo as duas linhas argumentativas que distinguimos no § 7. Esta dupla, por ficar mascarada, é que permite a isomorfia entre Fonética e Semântica que agora contestaremos.

A dicotomia forma/substância no plano do conteúdo

16. No texto sobre semântica estrutural escrito para o Congresso de Oslo de 1957, o autor começa por pôr o dedo na ferida da semântica: «Em oposição aos fonemas (no sentido largo) (e aos grafemas, etc.), assim como aos morfemas, os elementos do vocabulário, os *vocábulos* ou '*mots*', têm de particular o serem numerosos, ou mesmo dum número em princípio ilimitado e incalculável. Mais: o vocabulário é instável, muda constantemente, num estádio de língua há um vaivém incessante de palavras novas que são forjadas e de palavras antigas que caem em desuso e desaparecem» (*EL*, 106). Por isso, conclui, não há ainda semântica estrutural, nem pioneiros sequer.

17. Começemos por ver em que é que consiste a substância de conteúdo. Por um lado, ela é exterior à língua: «a língua é uma forma e mais nada (...) a forma é definida pelas suas funções e opõe-se à substância» (*EL*, 141); ora, é na forma que se define o conceito saussuriano de valor, o qual «não tem ainda nada de semântico» (*EL*, 115). Nos textos dos dois primeiros períodos, a substância de conteúdo são as ideias ou as significações (*EL*, 141, de 1939), o pensamento (*PTL*, 74), o sentido como factor comum a todas as línguas (*ibidem*), mas que toma forma diferente em cada língua: «cada uma delas estabelece as suas fronteiras na 'massa amorfa do pensamento'» (*PTL*, 76). E o referente, que relação tem com a substância do conteúdo? Os exemplos dos paradigmas das cores, das denominações de 'arbre/forêt/bois' (francês), de 'Baum/Holz/Wald' (ale-

mão) e 'trae/skov' (dinamarquês), que variam segundo as línguas, implicam que o sentido e o pensamento não coincidem com o referente, mas este tem um papel 'substancial', que começa por ser o de uma 'zona de sentido': «pode dizer-se que um paradigma de uma língua e um paradigma correspondente de uma outra língua podem recobrir uma mesma zona de sentido que, destacada dessas línguas, constitui um *continuum* amorfo e compacto nos quais as línguas estabelecem fronteiras» (PTL, 76). Esse 'papel substancial' do referente permite o isomorfismo com o plano da expressão, o da cadeia fónica: «assim como o campo das cores e os campos dos morfemas se articulam diferentemente nas línguas, uma comparação dessas línguas faz aparecer zonas do campo fónico que se articulam diferentemente segundo as línguas (...) *continuum* não dividido mas divisível (...) campo amorfo...» (PTL, 79). *Mutatis mutandis*, pois que a arquitectura kantiana ignora soberanamente a linguagem, pode-se dizer que se trata dum certo kantismo: o amorfo, o contínuo, distingue-se, como exterior à linguagem, da substância de conteúdo que a forma linguística projecta sobre ele, «como uma rede estendida projecta a sua sombra sobre uma superfície ininterrompida» (PTL, 81). Mas, adentro de uma língua dada, e já não na comparação entre elas, há como que uma 'nuance' importante, como se pode ver na questão de saber se o signo «é signo de qualquer coisa e (se) esse 'qualquer coisa' reside de certa maneira fora do próprio signo; é assim que a palavra 'bois' [francês] é o signo de tal objecto determinado na paisagem e, no sentido tradicional, este objecto não faz parte do próprio signo. Ora este objecto da paisagem é uma grandeza relevando da substância do conteúdo que, pela sua denominação, é ligada à forma do conteúdo onde ela se articula com outras grandezas da substância do conteúdo, por exemplo a matéria de que é feita a minha porta. Que um signo seja signo de qualquer coisa quer pois dizer que a forma do conteúdo dum signo pode compreender esse qualquer coisa como substância do conteúdo» (PTL, 82). O termo 'grandeza' é um conceito linguístico fundamental em Hjelmslev: o objecto do referente, enquanto nomeado, pertence pois à substância do conteúdo, parece claro. Mas não pertence ao signo, «grandeza com duas faces, aberto em duas direcções: 'exterior' para a substância da expressão, 'no interior', para a substância de conteúdo» (*ibidem*); a clareza foi-se, pois que o 'interior' só pode ser o 'pensamento' e não o 'objecto nomeado'. Será kantismo, mas pouco rigoroso de si.

18. Venhamos aos textos do terceiro período. Num texto de 1953, o pensamento ainda não é claro: «a massa total da significação, se se pode dizer, a soma de tudo o que pode ser expresso por meio de signos, é específica e arbitrariamente recortada pelo sistema de signos de cada língua de maneira a definir a forma do conteúdo ou forma semântica (*sic*) desta língua...» (EL, 99). Trata-se de uma alocação de circunstância, não insistamos. Num texto importante de 1954, faz-se uma distinção capital: entre forma/substância em termos gerais, valendo para qualquer ciência, e forma/substância semiótica ou linguística: no primeiro sentido, a distinção é prévia à de expressão/contéudo, no segundo, é-lhe posterior (EL,

50, 55-56). Tal distinção, que não discutiremos aqui, parece permitir distinguir, na substância de conteúdo como contendo o referente nomeado, um nível que será directamente linguístico, e outro(s) que releva(m) de outras ciências da realidade, como a Física ou a Zoologia (*). Da mesma maneira, num raciocínio isomórfico, como haverá três níveis de substância fónica (fisiológica, física-acústica e auditiva) (EL, 59), também para a substância de conteúdo há níveis a distinguir: o da descrição física (como 'cavalo, cão, montanha, pinheiro') (EL, 59: duas páginas adiante acrescenta-se «condições sociobiológicas» e «mecanismos psicofisiológicos» a este nível físico) e o de descrição em termos de «apercepção ou avaliação» ('grande, pequeno', 'bom, mau') (*ibidem*). Não separáveis mas distinguíveis e hierarquizáveis, tais níveis permitem situar a semântica. A citação será longa, mas capital. «Com toda a evidência, é a descrição por avaliação que para a substância do conteúdo se impõe imediatamente. Não é pela descrição física das coisas significadas (') que se chegaria a caracterizar utilmente o uso semântico adoptado por uma comunidade linguística e pertencendo à língua que se quer descrever; pelo contrário, é através das avaliações adoptadas por essa comunidade, as apreciações colectivas, a opinião social. A descrição da substância deve portanto consistir antes de mais numa aproximação da língua às outras instituições sociais, e constituir o ponto de contacto entre a linguística e os outros ramos da antropologia social (*). É assim que uma só e mesma 'coisa' física pode receber descrições semânticas bem diferentes segundo a civilização visada. Isso não vale apenas para os termos de apreciação imediata, como 'bom' e 'mau', nem apenas para as coisas criadas directamente pela civilização, como 'casa', 'cadeira', 'rei', mas também para as coisas da natureza. Não só 'cavalo', 'cão', 'montanha', 'pinheiro', etc., serão definidos diferentemente numa sociedade que os conhece (e os reconhece) como indígenas e numa outra para a qual eles são fenómenos estrangeiros — o que aliás não impede, como se sabe, que a língua disponha dum nome para os designar, como por exemplo a palavra russa para elefante: *slon*. Mas o elefante é algo de bem diferente para um Hindu ou um Africano que o utiliza e o cultiva, que o teme ou o ama, e, por outro lado, para tal sociedade europeia ou americana para a qual o elefante não existe senão como um objecto de curiosidade exposto num jardim de aclimação (...) e descrito num manual de zoologia. O 'cão' receberá uma definição semântica totalmente diferente nos Esquimós, onde ele é sobretudo um animal de tracção, nos Parsas, onde é o animal sagrado, em tal sociedade hindu, em que ele é estigmatizado como pária, e nas nossas sociedades ocidentais nas quais ele é sobretudo o animal doméstico amestrado para a caça ou a vigilância» (EL, 60). Retomada em 1957, esta citação continua assim: «Em todos estes casos, a definição zoológica seria do ponto de vista linguístico manifestamente insuficiente. É preciso compreender que não se trata aqui duma diferença de grau mas duma diferença essencial e profunda. Em relação aos hábitos tradicionais, não se deve dizer que em tal ou tal sociedade o cão é o animal desprezado mas, inversamente, que o animal desprezado é o cão, e entrevê-se que uma mesma definição possa valer, segundo as sociedades e por consequência segundo as línguas,

para coisas bem diferentes em relação a outros pontos de vista; entrevê-se a possibilidade de que o 'ser desprezado' possa ser em tal sociedade o cão, noutra a prostituta, numa terceira a bruxa ou o carrasco, e assim de seguida. *Entrevê-se que tais definições semânticas terão graves repercussões sobre a análise puramente formal das unidades em questão*» (EL, 119, eu sublinho).

19. Tentemos avaliar o que se ganhou em precisão quanto à substância de conteúdo, em relação aos textos anteriores. Onde para o plano da expressão há uma multiplicidade de substâncias para uma mesma forma — mas eu contestei essa tese em nome da análise formal (§ 10) — isso não se verifica no plano de conteúdo das semióticas linguísticas, onde «os linguistas não podem reconhecer para o conteúdo dessas estruturas senão uma só substância: é que uma língua é por definição uma semiótica gazua⁽⁹⁾, destinada a formar qualquer matéria, qualquer sentido, portanto uma semiótica em que qualquer outra semiótica pode ser traduzida sem que o inverso seja verdade. O carácter integral da substância de conteúdo numa língua vai até ao ponto de incluir nessa substância a de expressão, e aliás também as formas da mesma língua, o que é a condição necessária para utilizar a língua como metalingua de que nos servimos para a descrever» (EL, 69). Uma só substância, mas com vários níveis, dos quais apenas um deles, o mais imediato, é retido para uma Semântica, sendo os outros deixados a outras descrições científicas. Ora, pode-se dizer que esta observação sobre a metalinguagem linguística é fiel à nota 6 acima e acabaria, ao nível dos *corpus* de textos ou discursos e não da 'língua', por cada 'substância de conteúdo' ter apenas um nível. O que permitiria um entendimento cabal da frase final da citação do § 18 que eu sublinhei, e em que se fala de «análise puramente formal das unidades» semânticas. Sem que Hjelmslev tire as consequências, deu-se uma aproximação vertiginosa entre forma de conteúdo e substância de conteúdo, faltando-lhe apenas um passo: a declaração de que não há nada que continue a justificar o termo de substância de conteúdo. É o que tentarei mostrar.

20. Vejamos três citações de Hjelmslev. «...a fronteira essencial: a entre a forma pura e a substância, entre o incorporal e o material» (EL, 87, 1943); «para designar a manifestante sem implicar que ela seja semioticamente formada, isto é sem distinguir manifestante semioticamente formada e manifestante semioticamente não formada, propomos o termo *matéria*» (EL, 58, 1954); «visto que a língua é uma forma e não uma substância (F. de Saussure), os glossemas são por definição independentes da substância, imaterial (semântica, psicológica e lógica) e material (fónica, gráfica, etc.)» (citado in *Gram.*, 84, sem indicação da data da fonte); as duas primeiras são antagonicas da terceira. Se as duas primeiras, sobretudo a de 1943, contemporânea dos *Prolegómenos*, parecem justificar o termo de 'substância' no plano do conteúdo devido à indefinição entre o 'pensamento, as ideias, as significações' e o referente físico das cores e das árvores, com suas zonas, campos e contínuos (cf. § 17),

a terceira parece ter decidido de tal indefinição em favor do sentido unicamente: a hesitação parece então sintomática, se atendermos a que 'substância' implica substrato ou suporte e 'espreita' do lado de 'material' nas duas primeiras⁽¹⁰⁾. Segundo o princípio de simplicidade e economia da teoria glossemática (cf. *PTL*, 21, 33, 87-88), não se vê o que é que impede Hjelmslev, ao chegar à limitação da Semântica a um só nível, distinto do referente, quer físico, quer psicológico (segundo a terceira citação) de fazer a constatação de que esse nível é intrínseco, pura e simplesmente, ao da forma do conteúdo, permitindo uma Semântica formal, sem nada de substancial; ou seja, a constatação de que o sentido é produzido pela forma linguística, é-lhe imanente; como parece implicado na frase citada acima segundo a qual «os glossemas são por definição independentes da substância» (ou seja, são puros valores) (cf. *EL*, 115). O que eu digo que não se vê, vê-se de facto bem, e tem a ver com a linha de argumentação isomórfica, que foi estabelecida nos períodos anteriores da textualidade hjelmsleviana e que as posteriores preocupações semânticas deveriam abalar.

21. Ilustremos ainda esta possibilidade de uma semântica formal em Hjelmslev. Num texto de 1939, a distinção entre semantema (base semantemática, expressa por um tema) e morfema (característica morfemática, expressa frequentemente por uma desinência) (*EL*, 136) colocada na série das grandes categorias glossemáticas, como expressão e conteúdo (cf. *EL*, 138), pareceria prestar-se ao que aqui se propõe. Assim, alguns exemplos: no alemão, 'Stier' (touro) e 'Kuh' (vaca) igual a 'Ochs' + 'er' (ele) e 'Ochs' + 'sie' (ela), 'Ochs' sendo 'boi'; 'Mann' (homem) e 'Weib' (mulher) como 'Mensch' + 'er' e 'Mensch' + 'sie', 'Mensch' sendo homem, no sentido genérico de humano (*PTL*, 98); no inglês, 'am' (sou), com cinco componentes de conteúdo: 'ser', 'indicativo', 'presente', 'primeira pessoa' e 'singular' (*PTL*, 125 e *EL*, 120); no latim '-ibus', com duas componentes de conteúdo 'dativo/ablativo' e 'plural' (*EL*, 119-120); no francês, um sincretismo 'renard' como animal 'roux' e 'rusé' (*EL*, 120), etc. 'Stier', 'Kuh', 'Ochs', 'Mann', 'Weib', 'Mensch', 'ser', 'renard', 'roux', 'rusé' são isolados como semantemas e os outros elementos como morfemas ('er', 'sie', '-ibus'). Ora, nestes tipos de exemplos, trata-se sempre da forma de conteúdo, mas em que os morfemas são obtidos por comutações de tipo sintáctico-morfológico (pleremático, em terminologia glossemática), ou seja com o lugar estrutural do semantema vazio, como acima se indicou (cf. § 13) enquanto que os semantemas dariam lugar a uma análise por comutações que correspondem justamente ao que a semântica distribucional propôs. Quanto aos exemplos com 'cão', 'elefante', 'ser desprezado' da longa citação do § 18, eles relevam também de uma análise formal e imanente da forma de conteúdo, mas já não em termos de língua usual duma comunidade linguística em forma indiferenciada, mas dum como que *corpus* antropológico dessa mesma língua. E pode-se aliás duvidar se se trata aqui duma fronteira pertinente, isto é, se não se trata sempre do mesmo tipo de *corpus*. Ou seja, adentro da forma de conteúdo, duas análises de tipo diferente, jogando com duas operações formais

de comutação (uma não fazendo jogar o significado — lugar vazio — como faz a outra), dariam conta das duas disciplinas linguísticas, a Morfemática e a Semântica, numa argumentação sobre a forma, sobre o valor saussuriano, em que a argumentação isomórfica não teria nada a fazer. Que Hjelmslev não tivesse percebido que uma tal economia e simplicidade correspondia aos seus sonhos de linguista, mostra como a argumentação isomórfica o prendia. De facto, no final do texto de 1957, em que alguns daqueles exemplos apareciam, o isomorfismo dominante faz desaparecer o 'semantema' para dar lugar, numa terminologia isomórfica complicada, a 'semátema', análogo de 'fonemátema' (cf. *EL*, 117), ambos bem distintos do valor saussuriano, o qual fora distinguido previamente da 'significação' (da substância do conteúdo): «tendo um carácter puramente diferencial, opositivo e negativo, o valor não tem ainda nada de semântico» (*EL*, 115), releva da forma pura e conhece variantes contextuais (*EL*, 116-7). Valor como invariante e variantes contextuais manifestam-se na substância de conteúdo, respectivamente pelos semátemas e pelas significações particulares (*ibidem*). Ora, parece-me sintomático que não haja exemplificação nenhuma destas últimas categorias, como se elas fossem inacessíveis a qualquer análise digna desse nome, quiçá apenas especulação de base introspectiva, quiçá categorias desnecessárias e inexistentes.

O par expressão/contéudo

22. Em que consiste este par fundamental, exactamente? Digamos que não é tão claro como pode parecer. Eis como começa um texto de 1938: «A língua é uma forma organizada entre duas substâncias, das quais uma lhe serve de *contéudo* e a outra de *expressão*. Os elementos desta forma, ou *glossemas*, são portanto, por um lado, os elementos que servem para formar o conteúdo, ou *pleremátemas* (de *plêrês*: que podem ser preenchidos por um conteúdo) e, por outro, dos elementos servindo para formar a expressão, ou *cenemátemas* (de *kenos*: que não podem ser preenchidos por um conteúdo). Os dois planos da língua que são assim constituídos, o plano pleremático e o plano cenemático, oferecem na sua estrutura uma analogia perfeita» (*EL*, 161). Não há risco de erro de tradução: pela bibliografia final, sabe-se que se trata de uma comunicação em francês a um Congresso de linguistas. O que parece estranho, face aos textos posteriores, é que haja uma única forma a que expressão e conteúdo se opõem, como se relevassem da substância. Em *PTL*, expressão e conteúdo são introduzidos antes de forma e substância, duas para cada um deles (cf. *PTL*, 71 e 76-80). Sabe-se que, sobretudo em textos tardios, o autor diz que «expressão» e «contéudo» substituem respectivamente «significante» e «significado» de Saussure, mas não encontrei razões justificando tal substituição tão importante: nos *Prolegómenos* (71), o par é introduzido de tal forma que um leitor desprevenido pensaria que foi o próprio Saussure quem o propôs.

23. O exemplo que segue a citação de *EL*, 161 que aduzi permite todavia perceber: em cenemática (entenda-se Fonologia), latim 'ludo' é contrastado com 'cudo', 'súdo', e em pteremática (leia-se Sintaxe-Morfologia) 'lud-' a 'curr-' (na frase 'pueri ludunt'). Este exemplo mostra, como aliás os inúmeros de toda a textualidade de Hjelmslev a que tive acesso, que 'expressão' (ou 'significante') corresponde à articulação fonemas/monemas de Martinet, de que se ocupa a Fonologia, e que 'conteúdo' (ou significado) corresponde à articulação monemas/frase. Neste sentido, e deixando por agora a questão da terminologia, a distinção é fundamental e toda a prática de Hjelmslev o atesta. Mas poder-se-á legitimar a correspondência deste par com significante/significado de Saussure? Sim e não. Sim, por um lado, na medida em que cada uma das articulações 'produz', pelo seu jogo específico de diferenças, o significante e o significado. Mas então será necessário precisar que, enquanto o jogo de diferenças da expressão é entre fonemas e não monemas, o que produz o significado é simultaneamente o jogo de diferenças sintáctico-morfológicas e o jogo de diferenças semânticas, ambos entre 'significantes' e entre os respectivos lugares sintácticos na frase: então, a semântica será também de ordem formal, como temos pretendido. Mas, por outro lado, não. Na prática constante de Hjelmslev, a forma de conteúdo será uma frase ('puer-i lud-unt') em que cada um dos elementos relevam da forma de expressão, ou seja, em termos saussurianos, relevam da estrutura significante, sem que se veja que se possa fazer equivaler 'forma de conteúdo' a 'forma de significado'. Justamente, as comutações de Sintaxe-morfologia fazem intervir as duas 'faces' ou planos, mas enquanto ambos pertencem à articulação monemas/frase, após o trabalho de produção dos monemas pela outra articulação, isto é, esta não intervém enquanto tal. Ou seja, no que o autor chama plano de conteúdo, intervém tanto a estrutura significante como o sentido (ou significado) que o seu jogo diferencial produz. Esta desatenção teórica de Hjelmslev explica-se porque ele introduz expressão/contéudo pela problemática do signo (como Saussure introduziu significante/significado), como se pode ver lendo *PTL*, 71 ss. e pela definição de signo: «a unidade constituída pela forma do conteúdo e a forma da expressão e estabelecida pela solidariedade que chamámos função semiótica» (83)⁽¹¹⁾. Ora, que a dupla articulação permita dar conta do signo, é incontestável, mas num segundo tempo (ao nível da economia pragmática da predicação do extralinguístico), como parece claro se se considerar que também a dupla articulação produz 'proposições' e 'conjunções' que não são signos (para mim e para a literatura habitual, não para Hjelmslev, é claro).

24. Se temos razão, e seria necessário uma discussão mais pormenorizada aqui impossível, resulta que duas ordens de consideração se jogam neste lugar: uma, que permite dar conta da dupla articulação e releva do formal, e outra, que provindo da economia do signo, releva do isomorfismo deste (de facto reinante na maior parte do texto de *CLG* e na maioria da literatura linguística estrutural, impedindo de conceber o significado como polissémico). Confusão lamentável que torna nebuloso o conceito de

comutação e que o próprio Hjelmslev tem que tentar desfazer: «para que uma estrutura possa ser reconhecida como uma língua [afirmação formal, F. B.], é necessário que a relação de pressuposição recíproca entre o conteúdo e a expressão não se acompanhe dum relação idêntica entre cada elemento dum plano e um elemento do outro [afirmação anti-isomórfica, F. B.]» (*Lang*, 138-139). A mesma precisão é feita por Greimas no prefácio a *Long* (p. 14).

25. Devemos então interrogar a origem da terminologia 'expressão/contéudo'. Por um lado, ela retém o que Saussure repudiou ao substituir 'imagem acústica/conceito' por 'significante/significado' (por limitações que estes termos também tenham, aliás), a saber, o esquema tradicional da 'interioridade/exterioridade', segundo o qual cada falante 'exprime' para fora o 'contéudo' do seu pensamento de dentro⁽¹²⁾. Ou seja, revela uma concepção convencionalista da linguagem que se opõe à revolução copérfica de Saussure, do imotivado do significante, do primado da diferença⁽¹³⁾. Por outro, ela depende, com o par forma/substância, da teoria global linguística de Hjelmslev, onde o argumento isomórfico joga a fundo, e de que será agora questão.

O isomorfismo

26. Se Hjelmslev é um grande linguista, o que parece incontestável ao leigo que eu sou, também o é pela sua ambição: o de uma Linguística teórica verdadeiramente geral, para todas as línguas conhecidas e possíveis. Tal projecto percorre o texto dos *Prolegómenos*, de forma aliás irritante, pois que há aí demasiadas distinções e oposições para raras exemplificações, e o seu contemporâneo na escrita *Le langage*. A concepção de fundo desta teoria reside no seguinte: o conceito de língua como esquema, tal como ele joga nas análises puramente formais de cada língua, adquire um lugar trans-línguas quando se trata de comparar estas entre si, sejam as línguas das diferentes comunidades linguísticas, sejam as suas famílias, classes, grupos ou ramos (cf. *Lang*, 97 ss.). A distinção língua-esquema/uso (e seus actos de fala) é de facto fundamental nos dois campos, de análise dum língua e de comparação entre várias: «com efeito, uma língua permanece idêntica enquanto a sua estrutura é idêntica, e mesmo sendo ela o objecto de usos, de empregos diferentes» (*Lang*, 61); «mas se a estrutura da língua condiciona a identidade de uma língua, ela está também na base da diferença entre as línguas» (*id.*, 62). Comparar línguas é pois ater-se às suas diferenças formais, com exclusão dos seus usos. Inatacável: as diferenças estruturais, ao nível a que se comparam os línguas, são as repetições de diferenças susceptíveis de comparação; tudo o que não forem diferenças repetidas ao nível comparativo é deixado de fora, qualquer ciência procede assim (a outros níveis de comparação, poder-se-á reter algo do que ficou excluído: trata-se pois de delimitar o objecto da disciplina ou do nível que se compara). Só que apenas é possível comparar línguas após ter analisado suficientemente

cada uma, Hjelmslev sabia isso melhor do que eu. Ora, o que faz questão é saber se, nesse primeiro tempo de análise, foi possível negligenciar o uso (justamente para detectar as repetições da língua) e se, não o sendo, tal uso não joga pela calada na comparação. Isto não constitui um obstáculo na análise linguística, se os dois tempos ficam bem demarcados. Mas infirma uma teoria global que os escamoteie, que queira dar conta do conjunto enquanto tal. É o que me parece que faz Hjelmslev. No prefácio a *Lang*, Greimas critica justamente a tipologia de línguas genéticas do autor, pela ignorância que ela postula das diacronias históricas, pela dependência em relação a trabalhos de linguística comparada de autores pré-estruturais e pela inclusão, de facto, do uso no que diz respeito aos morfemas (*Lang*, 16-20). Julgo que a crítica pode ser alargada aos fonemas também. Mesmo se é possível chegar a uma comparação dos 'puros' sistemas fonológicos das línguas indo-europeias — e a prova de tal possibilidade é algo de espantoso, senão de único na história de todas as ciências humanas ou sociais: a predição pelo jovem Saussure da existência de um fonema indo-europeu, até então desconhecido e que só foi descoberto 50 anos mais tarde (cf. *Lang*, 164 ss. e Benveniste, 1966, 35-36) — se é possível notar algebricamente os fonemas, por exemplo, é só após os ter restituído através do seu uso fonético, o qual, queira-se ou não, permanece na tabela que convencionou as notações algébricas. Tal como qualquer linguista, ao analisar significantes, formas de expressão, trabalha de facto sobre sons ou grafias empíricos, sobre substâncias de expressão.

27. Ainda aqui se dirá que Hjelmslev sabia disto, ele que trabalhou quase toda a sua vida de linguista sobre questões destas. Mas o que nos interessa aqui é justamente a semântica que ele tentou delinear no final da sua vida e pouco trabalhou. Já para a Fonologia comparativa (e para a Sintaxe-Morfologia comparativa) se poderá dizer que elas não são possíveis sem afectar os monemas que se comparam numa espécie de 'significado idêntico' (ver o tipo de exemplos que ele usa, a partir de *Lang*, 33), no uso do critério de pertinência com lugar vazio de significado. Em geral não será grave e, de qualquer forma, nenhum estudo de linguística histórica será possível sem um tal postulado. Mas do ponto de vista do estabelecimento duma Semântica estrutural, a coisa complica-se demais. Se tive razão acima, uma Semântica formal distribucionalista, por limitado que seja o *corpus* de análise, é sempre inacabável, aberta a novas distribuições polissémicas que como que se encadeiam umas nas outras. (É uma das razões porventura pela qual as tentativas nesse sentido não saíram do ovo de alguns artigos, não havendo, que eu saiba, um único livro sobre ela). O que implica que ela só é viável para uma língua dada (e suas regiões sociolinguísticas), devendo sem dúvida revelar-se rapidamente desinteressante para qualquer tentativa de comparação entre duas línguas (como os exemplos de Saussure e do próprio Hjelmslev mostram). (14) Ela exibiria, em negativo, os limites da tradução, de que sabem, não apenas os que tentam traduzir os poetas ou James Joyce, mas também textos de filosofia, do grego, do latim, do alemão, por exemplo.

28. Também Hjelmslev sabia disto, ou, se se preferir, soube *contra* isto. Eis uma longa citação do final do texto sobre Semântica estrutural: «não só há diversos níveis de substância semântica, mas também as próprias unidades são de vários níveis: signos mais extensos (palavras, por ex.), signos mínimos (raiz, afixo) (ex.: *in-dé-com-pos-able-s*), partes de signo. Ao nível do signo, o efectivo dos signos é frequentemente ilimitado; por exemplo, os nomes substantivos duma língua constituem normalmente uma *classe aberta*. A estas classes abertas opõem-se no entanto as *classes fechadas*: ‘mots-outils’, afixos, desinências, etc., por exemplo a classe das preposições, a das conjunções, e, duma forma geral, tudo o que é conhecido sob o nome de classes gramaticais; mas as classes fechadas encontram-se também no domínio próprio do léxico: entre os adjectivos primários há muito frequentemente pequenas classes fechadas, muitas vezes de apenas dois membros: ‘grande : pequeno’, ‘comprido : curto’, ‘bonito : feio’, ‘quente : frio’. Uma descrição estrutural não se poderá efectuar senão na *condição de poder reduzir as classes abertas a classes fechadas* [eu sublinho, F. B.]. Na descrição estrutural do plano de expressão conseguiu-se operar esta redução, concebendo os signos como compostos de elementos de que um efectivo relativamente baixo chega para ultimar a descrição. Tratar-se-á de utilizar um procedimento análogo para a descrição do plano do conteúdo» (EL, 119). O que é que impõe a condição draconiana que eu sublinhei? Certamente que não é nenhum argumento formal. A exposição que Martinet fez da dupla articulação mostra justamente como cada uma delas permite uma economia ao serviço de um excesso: economia de fonemas (da fisiologia da fonação) e excesso de palavras, economia de palavras (da fisiologia cerebral da memória) e indefinidade de sentidos nas frases, respectivamente (cf. Martinet, 1967, 10 ss.). A que Hjelmslev faz eco num texto de 1943, em que elogia o «segredo genial da construção da língua»: «Um punhado de elementos [fonemas], com as regras correspondentes dadas uma vez por todas, é suficiente para ter tantas possibilidades de combinações e portanto de signos quantas se possam desejar. O sistema de elementos é acabado, mas o dos signos é produtivo; os elementos constituem uma série fechada, os signos uma série aberta; o número dos elementos é invariável no interior duma mesma língua; o número dos signos pode ser aumentado segundo as necessidades e o belo prazer da sociedade e do indivíduo (do poeta ou do técnico, por exemplo) (...). Devido à sua instabilidade, o sistema dos signos não está agarrado (‘attaché’) a certos estados ou a certas situações, pode adaptar-se a todas as mudanças» (Lang, 63). Por um triz, o autor entusiasmado diria que o sistema dos signos não está agarrado a certas substâncias, a nenhuma substância! Ora, se se quisesse continuar este elogio para a outra articulação, a dos enunciados e textos, haveria que dizer que o segredo da linguagem é ainda o de poder, com um número de signos, que de facto não vai além do meio milhão nas línguas ocidentais, permitir que o imaginário humano, de que o poeta evocado é excelente exemplo, desdobre indefinidamente a polissemia de significados e projecte mundos indefinidos sobre o ‘nosso mundo real’, *substancial*. A justificação da condição redutora é dada claramente no final da citação: trata-se exclusiva-

mente do argumento isomórfico, da imposição que ele faz duma substância de conteúdo. A filosofia de Hjelmslev inscreve-se inexoravelmente no 'realismo' clássico que é comum a racionalistas e a empiristas, ao projecto da Característica de Leibniz como à língua bem feita (como a matemática) de Condillac⁽¹⁾.

Conclusão

29. O texto já vai longo. Para ser concludente, deveria ainda demonstrar como a bela arquitectura dos *Prolegómenos* foi construída para dar conta *simultaneamente* das análises formais em Fonologia e Sintaxe-morfologia de uma língua e das análises de Fonologia comparativa indo-europeia, antes das tentativas semânticas. Aqui tentei mostrar como a Semântica, dum ponto de vista formal, põe em questão o lugar que lhe foi dado; sem querer abusar da paciência do leitor (nem da minha!) para mostrar ainda como tal arquitectura ruiria como um baralho de cartas. Pelo menos, na medida em que o princípio isomórfico me parece ser a sua pedra angular⁽²⁾. E se a paciência do leitor filósofo me interessa, se foi capaz de acompanhar esta longa deambulação, é no fito apenas de o alertar para o que, no campo de certas ciências humanas, aqui o da Linguística de Saussure, mas por exemplo também na Psicanálise de Freud, há como convite à reflexão filosófica contemporânea. Esta não pode ignorar o desafio que a civilização industrial electrónica está pondo aos humanos que nós somos, multiplicando uma rede gigantesca de matriz matemática, em que os computadores se inserem de forma vertiginosa; a nós compete ajudar a delimitar o domínio em que eles são indiscutivelmente úteis, o da racionalidade na gestão, no cálculo, mas também a abrir o espaço polissémico de poesia em que possamos respirar.

30. «Na língua não há senão diferenças, sem termos positivos». Aforismo inesgotável que nos leva a pensar que qualquer palavra, previamente à significação que lhe advém na predicação que faz qualquer discurso concreto, releva pura e simplesmente das múltiplas diferenças para com as outras, *sem identidade semântica de si a si*, pensar este que é vertiginoso ao homem ocidental, porventura a qualquer homem, vertigem em que o significado é estruturalmente polissémico, em que qualquer projecto semântico é inevitavelmente local e como que balbuciante, e por isso mesmo aliciante. O isomorfismo é, na Glossemática hjelmsleviana, a chave que tenta encerrar, dominar, esta vertigem. Obviamente que não pretendi aqui diminuir o grande dinamarquês: pelo contrário, o seu enorme esforço é para nós precioso justamente pelas aporias colocadas. Pois que eu creio que é a potência das suas aporias que justifica o interesse que hoje possamos ter pelos grandes da nossa tradição.

NOTAS

- (1) Cf. POTTIER, 1963.; Pottier, 1973, 448.
(2) Nomeadamente J. Dubois e Apresjan.

(*) Por exemplo, a sua teoria da frase nominal (*EL*, 174-200), contrária à quase contemporânea de Benveniste (1950, 1951-1967), que termina pela manifestação do isomorfismo do conteúdo e da expressão, repousa, na argumentação, de facto sobre a negação desse isomorfismo: a expressão do verbo contém morfemas verbais, enquanto que o conteúdo não reside apenas na 'base', no radical. Poder-se-ia mostrar como a prova de que uma frase nominal como a latina 'omnia prae clara rara' contém aspecto, tempo e modo (p. 179), é feita através duma comutação que introduz uma forma verbal, a qual define aquelas três formas morfológicas como constitutivas do verbo: a conclusão está contida nas premissas (o que não é verdade num argumento análogo para formas nominais, como o latim 'consul', p. 182). Por outro lado, a asserção inicial do texto «o verbo 'ser' constitui o centro necessário de qualquer teoria do verbo» (174) é de carácter filosófico, não se vê qual a sua consistência linguística: necessária, no entanto, à caracterização da frase nominal como seu centro que pode desaparecer (frase nominal pura) (*ibidem*). A teoria de Benveniste assenta exactamente na oposição entre frase nominal e frase com 'é', o que linguisticamente é inatacável. Foi na base deste e doutro texto de Benveniste que defini um terceiro tipo linguístico-textual, o gnoseológico, a acrescentar aos seus narrativo e discursivo (cf. BELO, 1982, pp. 92-94).

(*) DERRIDA comenta: «Por muito original e irredutível que seja, a 'forma de expressão' ligada por correlação à 'substância de expressão' gráfica permanece muito determinada. Ela é muito dependente e muito derivada em relação da arquiescritura de que falamos aqui. Esta estaria à obra não apenas na forma e na substância da expressão gráfica, mas também nas de expressão não gráfica. Ela constituiria não apenas o esquema unindo a forma a qualquer substância, gráfica ou outra, mas o movimento da *sign-function* ligando um conteúdo a uma expressão, seja ela gráfica ou não. Este tema não poderia ter nenhum lugar na sistemática de Hjelmslev» (*Gram.*, 88).

(*) Uma forma e várias substâncias é para Hjelmslev uma consequência do arbitrário saussuriano do signo (cf. *EL*, 115-6). Como se sabe, o *CLG* coloca o arbitrário como relação entre o significante e o significado, o que Benveniste contestou com razão num célebre artigo de 1939, mostrando que a relação entre ambos não pode ser senão necessária (a não ser pressupondo um pensamento prévio, como a substância de conteúdo de Hjelmslev, justamente): o significado é inerente ao significante. Sem que aqui se possa desenvolver, o arbitrário caracteriza o significante, o sistema fonológico e a maneira como cada língua forma os seus monemas (cf. o traço imotivado de Derrida), sendo correlativo do carácter diferencial do significante; por outro lado, a dupla significante/significado é arbitrária em relação ao referente (tese de Benveniste no artigo citado) e a correlação com o diferencial do significado faz deste estruturalmente polissémico (o que Benveniste não viu). É esta polissemia o *busillis* fundamental dum projecto semântico.

(*) Aparentemente, poder-se-ia manter a lógica hjelmsleviana da imanência, dizendo que Física ou Zoologia são discursos com substância de conteúdo específica, discursos esses que se cruzam com os outros discursos da formação social.

(*) Como faz Pottier com as suas cadeiras, cf. n. 1.

(*) Trata-se de propor uma como que sócio-semântica: justamente, a antropologia social, para compreender a organização do parentesco duma dada sociedade, tem que proceder a uma semântica do sistema. Há uma evolução de Hjelmslev, que, em 1939, fazia da morfologia linguística a condição para uma «ontologia empírica» (*EL*, 141).

(*) 'passepartout'; cf. *PTL*, 180.

(*) É certo que há aqui uma questão filosófica a que me não posso ater: nas filosofias medieval, cartesiana ou espinosista, não há aqui contradição; por outro lado, 'forma/substância' releva do paradigma aristotélico. Mas Hjelmslev declara-se empirista (*PTL*, 21 e *passim*). Ver adiante n. 12.

(*) Confrontando este capítulo de *PTL* com a citação inicial do § 22, percebe-se que sub-repticiamente é o signo que nesta é a 'uma forma' com duas substâncias, expressão e conteúdo, decalque de Saussure.

(¹²) «...exemplo do convencionalismo terminológico dum sistema que, indo buscar todos os seus conceitos à história da metafísica que ele quer manter à distância (forma/substância, conteúdo/expressão, etc.), crê poder neutralizar toda a sua carga histórica por uma qualquer declaração de intenção, um prefácio ou aspas» (*Gram.*, 89, n. 27). É exactamente o que ele faz ao introduzir esta terminologia: «adoptámos os termos *expressão* e *conteúdo* para designar os functivos que contractam a função semiótica; fazemos um uso puramente operacional e formal destes termos, e não se deve ver neles mais nada» (*PTL*, 72; cf. também 5).

(¹³) Uma hipótese imaginada por Hjelmslev é reveladora: «pode-se imaginar uma língua explorada de várias maneiras diferentes: a uma mesma estrutura podem corresponder os usos mais díspares. Poder-se-ia substituir uma a uma todas as palavras do dicionário francês por outras, de nova forma, sem modificar no entanto a estrutura linguística subjacente: bastaria conservar os mesmos elementos [fonemas, F. B.], sem acrescentar outros, e agrupá-los em sílabas segundo as mesmas regras que no dicionário primitivo» (*Lang*, 64). A figura que aqui se desenha, equivalente *mutatis mutandis* ao legislador dos nomes do *Crátilo* de Platão, é a de alguém que muda todo o vocabulário duma língua por outro, sem que esse alguém se modifique, com um 'pensamento' intacto. Dir-se-ia que se trata de um dinamarquês que mexe no francês: se houvesse tradução automática entre línguas, quiçá que a objecção tivesse consistência (aquilo de que aqui se fala é justamente o que impede tal tradução automática, para grande infelicidade dos construtores de computadores), mas tal objecção ajuda a ver que o busillis de tudo isto está também na comparação entre línguas, de que será questão a seguir.

(¹⁴) Cf. *CLG*, 160-161, *PTL*, 77-78, *EL*, 113.

(¹⁵) É assim que por duas vezes Hjelmslev alude ao pensamento sem fala como conteúdo sem expressão: *PTL*, 73, *Lang*, 135.

(¹⁶) É o que parece indicar a seguinte citação: «A situação sendo manifestamente a mesma para a expressão e para o conteúdo, convém sublinhar este paralelismo [ou isomorfismo, F. B.] pelo emprego duma mesma terminologia para a expressão e para o conteúdo» (*PTL*, 80). Igualmente *PTL*, 84-85. A querer manter-se um lugar para uma 'substância de conteúdo', esta, na minha perspectiva, só poderá ser a própria estrutura significante do enunciado ou frase, a que Hjelmslev chama 'forma de conteúdo', mas que ao nível da articulação monemas/frases é também 'forma de expressão'. Obviamente que isto é incompatível com os *Prolegómenos* e com o princípio isomórfico que os rege.

BIBLIOGRAFIA

- APRESJAN, J., 1966, «Analyse distributionnelle des significations et champs sémantiques structurés», *Langages*, n.º 1, *Recherches sémantiques*, pp. 44-74 (orig. 1962).
- BELO, F., 1982, «Semiótica e ciências sociais», *Revista Crítica de Ciências Sociais*, n.º 12, pp. 89-113.
- BENVENISTE, É., 1939, «Nature du signe linguistique», in *P. L. G.*, pp. 49-55.
- Idem, 1950, «La phrase nominale», in *P. L. G.*, pp. 151-167.
- Idem, 1966, *Problèmes de Linguistique générale*, Gallimard (*P. L. G.*).
- DERRIDA, J., 1967, *De la grammatologie*, Minuit.
- DUBOIS, J., 1962, «Recherches lexicographiques: esquisse d'un dictionnaire structural», *Etudes de Linguistique Appliquée*, 1, pp. 43-48.
- Idem, 1964, «Distribution, ensemble et marque dans le lexique», *Cahiers de Lexicologie*, n.º 1, pp. 5-16.
- Idem, 1964, «Représentation de systèmes paradigmatiques formalisés dans un dictionnaire structural», *Cahiers de Lexicologie*, n.º 2, pp. 3-15.
- HJELMSLEV, L., 1938, «Essai d'une théorie des morphèmes», *ELL.*, pp. 148-160.
- Idem, 1939a, «La structure morphologique», *E.L.*, pp. 122-147.
- Idem, 1939a, «La notion de rection», *E.L.*, pp. 148-160.

- Idem, 1943a, *Prolegomènes à une théorie du langage*, (1968), Minuit (PTL).
- Idem, 1943b, «Langue et parole», *E.L.*, pp. 77-89.
- Idem, 1948a, «Linguistique structurale», *E.L.*, pp. 28-33.
- Idem, 1948b, «Le verbe et la phrase nominale», *E.L.*, pp. 174-200.
- Idem, 1953, «La forme du contenu du langage comme facteur social», *E.L.*, pp. 9-104.
- Idem, 1954, «La stratification du langage», *E.L.*, pp. 44-76.
- Idem, 1956, «Animé et inanimé, personnel et non-personnel», *E.L.*, pp. 220-258.
- Idem, 1957, «Pour une sémantique structurale», *E.L.*, pp. 105-121.
- Idem, 1959, *Essais linguistiques* (1971), Minuit (*E.L.*).
- Idem, 1963, *Le langage*, (1966), Minuit (redacção nos inícios da década de 1940) (*Lang*).
- MARTINET, A., 1963, *Elementos de Linguística Geral*, (9.^a ed., 1978), Sá da Costa.
- POTTIER, B., 1963, «Vers une sémantique moderne», *Travaux de Linguistique et de Littérature*, n.° 1, pp. 107-137.
- Idem, (dir.), 1973, *Le Langage*, Les Encyclopédies du Savoir moderne, Retz.
- SAUSSURE, F., 1916, *Cours de Linguistique Générale*, (1972, édition critique préparée par Tulio de Mauro), Payot (*CLG*).
- VILELA, M., 1980, *O léxico da simpatia, Estudos sobre o campo lexical da 'determinação substantiva de simpatia humana e social' (1850-1900) e respectivo contexto cultural*, I. N. I. C.

SOBRE ESPINOSA

GABRIEL ALBIAC (*)

«...SENÃO NASCER E MORRER». UM DEBATE JUDAICO NO AMESTERDÃO PRÉ-ESPINOSIANO (**)

«*Algum tempo morei eu na escuridade em que vejo embaraffados a muytos, & duvidofos com os enleos de falsas efcrituras & doutrina de fabulofos homês nam podendo tomar firmeza & acabar de atinar com efta vida eterna tam apregoada de tantos & lugar donde fe avia de pofuir vendo a ley de todo calada em coufas tam grandes, & de tanta importancia, mas depois que por amor da verdade obrigado do temor de Deus me difpus a desprezar & vencer o temor dos homês pofta fomentemente nella minha confiança, en tudo fe trocou & mudou minha forte, porque alumiou Deus meu entendimento tirandome de duvidar das coufas que me affligiam & pondeme no caminho da verdade confirmeza, & todos meus bês pullaram e creçeram a vista dos homês, & minha faude foy guardada com tam particular & notoria affitencia divina, que os que menos queiram feram confrangidos & obrigados affi o confeffar; vivo pois contento de conhecer meu fim & faber as condições da ley que Deus me deu para guardar, nam fabrico torres no vento alegrandome ou enganandome vamente com efpereanças falsas de fonhados bês, tambem me nam entrifteço, nem perturbo com pavor de mayores males: polo fer de homem que Deus me deu, & vida que me empreftou lhe dou muytas graças, porque fendo que antes de eu fer me nam devia nada, me quis antes fazer homem que nam bicho; & de verdade que a coufa que mais me affligiu & canfou nefta vida foi entender & imaginar hum tempo que avia bem & mal eterno para o homem & que conforme ao que obraffe ganharia o bem ou o mal, o que fe entam lhe fora dado efcolher, eu fem nhã demora refpondera que nam queria ganho taõ arrifcado, & me contentava antes com ganhar menos» (¹)*

Assim acaba o fragmento do capítulo 'XIXIV («Em que se ponen os

(*) Universidade Complutense de Madrid.

(**) Extracto do capítulo I da secção II do livro «*La sinagoga vacia. Un estudio de las fuentes marranas del espinosismo*» (no prelo). Agradece-se a Editorial Hiperión, de Madrid, a autorização concedida.

erros e maís que procedem de se ter a alma do homem por immortal)» do livro de Uriel da Costa tal como o transcreve Samuel da Silva! Imprudente Uriel! (?) Não nos deixemos levar pela miragem das linhas em que se faz crítica apaixonada das «esperanças vãs». Se algum texto nos permite apreciar o abismo que separa o autor do *Exame das tradições farisaicas* do frio rigor de que fez regra um Baruch de Espinosa, é precisamente este, carregado de *paixão e de antropomorfismo religioso*.

Uriel não é um profissional da filosofia nem da teologia, e isso nota-se. Não dominava a exegese bíblica e, do que conservamos, escrevia um português detestável. Onde radica, então, o seu atractivo? Perguntei-me isso muitas vezes. Não admite comparação técnica com a finura estilística nem com a formação de um Messaneh ben Israel, ou com a seriedade exegética de um Raphael de Aguillar — ambos, por outro lado, refutadores de maior porte que o agressivo Samuel da Silva. E, no entanto, as nossas simpatias pendem sempre para o lado do suicida portuense. Talvez porque, se a sua obra teórica não fosse tão certa quanto a ocasião o exigia, a sua vida e, sobretudo, a sua morte, foram-no. Do quanto escreveu — e que fragmentariamente se conservou — apenas o *Exemplar humanae vitae* está (apesar dos problemas que nos patenteia o conhecê-lo talvez não no provável original português, mas numa tradução latina) à sua altura.

Mas há que falar dessas poucas páginas *Sobre a immortalidade da alma* que o zelo refutador de Samuel da Silva serviu, ao menos, para conservar.

Desastradas. A essência do tema não acerta em encontrar aqui, nem um estilo literário nem um rigor argumentativo adequados. Tudo é pobre no texto conservado de Uriel da Costa. E o mais terrível é que, no fundamental, tem razão: intuiu claramente os trilhos que iriam ser percorridos trinta anos mais tarde — e pelos quais já seguiam as obras dos libertinos franceses que desconhece, mas não dispôs dos recursos precisos para reduzir a sua intuição a conceito. E, em matérias tão delicadas, o diletantismo costuma pagar-se muito caro.

Esta é a linha de intervenção que, para além do mais, será explorada pelo energúmeno (mas não inábil) panfletista encarregado, em 1623, de o fulminar. Não está destituído de razão. Confessar, como o fez no seu primeiro escrito Uriel da Costa, a ignorância textual das suas próprias fontes, é uma dessas ingenuidades que não podem senão ter consequências mortíferas para o seu autor.

Com efeito, ao justificar a sua recusa em relação a alguns dos livros das Escrituras por os considerar apócrifos, Uriel (que, por outro lado, não sabe uma palavra de hebraico) escreveu a seguinte, e na verdade estranhíssima, reivindicação de um misterioso saduceísmo, relativamente a textos a que não poderia ter tido acesso:

«Hasse pois de saber que entre os livros que os Phariseos nos vendem ou dam por verdadeiros ha muytos que os Saduceos reprovam, & dizem quais são os de verdade; eu nam sei por o dedo em todos quais sejam

por nam aver communicado com os ditos Saduceos, porem sem esta communicaçam polo sogeito das cousas se pode bem alcançar que livros ou que parte delles devam ser reprovados, ou recebidos, & o que me affirmo hê que sam estes homês tam sospeitosos, ou por melhor dizer pouco verdadeiros em suas cousas que a escriptura que nam tiver em sua abonaçam outro testemunho mais que o seu ficarà muyto sospeitosa, & duvidosa & se tiver contra si testemunho de outros Judeus que sua verdade neguem, nhùm credito merecerà; assi os que amarem a verdade, & desejarem assertar devem procurar com toda sua força inteirarse doque dizem os Saduceos sobre a verdade dos livros que os Phariseos quizerão meter na conta dos sagrados & divinos porque desta maneira nam vivam & sejam enganados com a falsidade que nelles se acha, & possam vir ao verdadeiro conhecimento, que o credito que se dà as escripturas mentirosas, & vãs costuma impedir & atalhar.» (2)

A Samuel da Silva terá sido extraordinariamente fácil dar resposta, dando a volta ao suposto racionalismo de Uriel, e interpelando-o acerca da extrema irracionalidade que supõe contida em textos (saduceos) que nem sequer chegara a ver:

«...accusa os phariseos que a falsificaram [a Escriitura] sem nos dizer por que interesse, que se era por contradizer aos saduceos elle a diante confessa que nam sabe nada delles, nem sabe quais livros admittem, nem quais negam... Mal se pode soffrer a ignorancia deste çego que dis nos mostrarà os livros canonicos & aprovados delles, como se os Saduceos tiveram algũa authoridade no povo & nam foram abominados, ou elle pudera falar entre gente, & nam merecera exemplar castigo pola soltura & pouco acatamento com que fala, ou por melhor dizer desatino & cegueira, pois cre & segue o que confessa que não vio, nem sabe.» (4)

Fica, assim, distorcido, ainda antes de entrar na matéria, o debate inclusivamente subvertido. Uriel perde de entrada a posição de vantagem que a sua aposta na crítica racionalista lhe poderia ter proporcionado, e o defensor da ortodoxia que é Samuel da Silva pode representar-se a si mesmo, perante o leitor, como defensor da sensatez razoável, frente à arbitrariedade metodológica do seu opositor.

Encontramo-nos perante um debate sobre a invalidade da «lei de boca», isto é, da tradição oral ciosamente guardada pelos Fariseus como complemento e exegese da Lei escrita, dada por Javé a Moisés e que fora já precisamente questionada por Uriel desde o momento mesmo da sua circuncisão, constituindo o nuclear ponto 7.º das suas *Propostas contra a tradição* tal como nos são transcritas por Raphael de Aguillar:

«7.º Questão do proponente que diz, que não se deve dizer, que aja Ley de bocca, nem outra que a escrita: e isto por razoens: E para que não parece na Ley acharse outra, nem declaração della, a que devia estar expresso na Ley.» (5)

Uma formulação algo afortunada, se isso é possível encontrar entre as linhas deste primeiro Uriel da Costa, como aquela em que compara «aqueles que apregoam a imortalidade da alma e a ressurreição dos mortos» com «homens que querem subir por uma parede lisa sem escada e que, não tendo em que se apoiar, da cada vez que estendem a mão e procuram assentar o pé, escorregam e caem». Mas a argumentação é, em geral, pouco subtil.

Uriel tem um par de ideias (chaves, isso sim) muito claras, e repete-as teimosamente, sem se deter em esgrimas categoriais.

Essas ideias, postas em escaparate desde a primeira linha, são:

1) que a alma dos homens é, como a dos animais, mortal, e 2) que se gera mediante o simples mecanismo da reprodução física. Ninguém poderia negar a força subversiva, em pleno século XVIII, de tais ideias (e para o demonstrar está a experiência do libertinismo em França), mas não basta ver com clareza a linha tendencial de ruptura. A exposição, neste caso, além de falhar, é quase inexistente:

«...que cousa seja a dita alma... A alma do homem pois dizemos que he & se chama o espirito da vida com que vive o homem, faz suas obras, & se move em quanto lhe dura, & na ô se extingue faltando naturalmente, ou por algum caso violento, & não ha outra diferença entre a alma do bruto & a do homem, que ser a do homem racional, & a do bruto carecer de razão: no de mais nacer, viver & morrer por tudo são iguais como diz selomoh: & não tem homem ventagem do animal na duração, porque tudo vaidade; assique à alma do animal he o seu sangue espirituado como diz a ley & nelle consiste & esta a dita alma: da mesma maneira a alma do homem no sangue & espirito vital consiste». ()*

Um ponto de partida prometedor. Como prometedores são os parágrafos que o seguem:

«E sabido que temos cousa que se chama alma, perguntamos agora quem gera esta alma no corpo do homem. Respondemos que na questão ha pouca duvida, & he claro como o sol gerar o homem a alma doutro homem por geração natural da mesma maneira que hum animal gera a alma doutro animal semelhante a elle, assi que hum Elephante gera outro Elephante tão prudente; a raposa outra raposa tão sagas: o cavallo outro cavallo tão forte obediente, & brioso; o homem polo conseguinte gera outro homem racional como elle, & de coração entendido, que he a diferença comque dos brutos se aparta» ()*

A coisa não passa, contudo, de ser um programa de boas intenções. Pretender fundamentar tais teses sobre a autoridade do texto sagrado, além de apresentar aspectos mais que problemáticos, revela uma atitude decididamente «antiga», quase arcaizante, num momento em que começa a despontar a possibilidade de evasão de todo o texto e escape a toda a autoridade.

Não devemos ser levados ao engano: *sensu stricto*, a atitude de Uriel da Costa em relação à Escritura, em 1263, é precisamente oposta à que Baruch de Espinosa defenderá no *TTP*. Este ater-se, com efeito, à literalidade do texto («o conhecimento do conteúdo da Escritura deve ser tirado da própria Escritura») (9) não é senão expressão da vontade dessacralizadora de «esse tratado de nome ímpio» — para retomar a expressão de Albert Burgh (9) — que empreenderá a tarefa — apenas antecipada por alguns parágrafos de Maquiavel — de encetar uma *leitura política da escritura teológica*. Apenas a reinserção do próprio texto — de todo o texto — no âmbito insuspeitável do imaginário, nos pode — tal como pensa o Espinosa do *TTP* — permitir sair do mundo bem intencionado das aporias urielianas, empenhadas em defender ainda o *texto bom* frente aos seus *maus comentaristas* — ou, o que é o mesmo, a *boa tradução escrita*, frente à *má tradição oral*. A ruptura espinosiana operará aqui como uma machadada — ainda que já Juan de Prado e Daniel de Ribera a tenham, nalguns aspectos e à sua maneira bem mais céptica, partilhado. Não é privilégio algum possuir a escritura que pudesse automaticamente libertá-la do peso da fabulação imaginária. E, assim, «*buscar-se a sabedoria e o conhecimento das coisas naturais e espirituais nos livros dos profetas será, pois, afastar-se por completo do caminho adequado; conforme às exigências da época, da filosofia e do meu tema* — conclui, pois, Espinosa —, *decidi colocar tudo isto amplamente em manifesto, sem me preocupar com os uivos que a superstição não deixará de lançar*». (10)

«*Conforme às exigências da época*» diz Espinosa. Quanto a Uriel, não parece que se tenha apercebido de tal demanda até muito pouco tempo antes da sua morte, no momento de fazer esse saldo biográfico que é o *EHV*, quando, toda a crença textual já derrubada, parece imediatamente ter querido apostar forte na carta da «lei natural». Demasiado tarde. A sua morte não nos permite, a esse respeito, senão especulações extremamente hipotéticas, às quais voltaremos mais adiante. Mas, de facto, não tendo sabido — ou podido — em 1623 romper com o carácter sacro do texto, Uriel da Costa fica encurralado numa contradição insuperável que Samuel da Silva não deixará de explorar a fundo, exigindo-lhe a argumentação, impossível, da sua preferência pela autoridade de uma *seita* (a dos aborrecidos Saduceus), frente a *outra seita* (a dos, institucionalmente hegemónicos, Fariseus):

«*Quem poderá logo soffrer a obstinaçam & maldade de quem tudo isto nega por que dis que o negaõ os Saduceos o que não creo, nem elle o pode saber, mas que o neguem importa pouco pois os Saluceus tiveraõ o principio & nome de Sadok perverso homem, o qual por paixão & contumacia deixou seu mestre Antigo, & ajuntou turba de gente perdida a quem com falsa pregação persuadiu contra os Phariseos varois santos estudiosos apartados dos costumes & usança do vulgo, & por isso chamados Perussim, Phariseos a saber apartados, cuja doutrina foy sempre solida, fiel, & fundada nas verdadeiras tradições, & como tal foy aceita & respeitada por todas ydades, & a dos Saduceos como abominavel foy regeitada & em pouco tempo totalmente desfeita & esquecida de modo*

que não ouve mais memoria della, nem oje se sabe que a aja; & elles ficarão maldiçoados & apregoados por malsins hereges, arrenegados, & por seu respeito em tempo de Rábban Gamliel se acrescentou na Hamidah aquelle verso que diz: a los renegados no sea esperança, y todos los hereges y todos los malsines como punto sean perdidos para que en todo mundo & por boca de todo Ysrael fossem amaldiçoados tres vezes no dia como são». (11)

A isso responder que os Fariseus são «homens tais que tomaram por officio ou por locura trocar palavras, mudar, torcer, interpretar avessadamente as escrituras para confirmação & firmeza de seus confusos sonhos», como o faz Uriel da Costa (12), é uma injúria, sem dúvida, brilhante. Resta-nos a espera do argumento... E ficamo-nos pela vontade! Ele não existe!

Do que Samuel da Silva parece, em todo o caso, dar-se melhor conta que o próprio Uriel da Costa é que a fundamentação justa da sua tese passa, muito precisamente, não por uma releitura dos textos bíblicos (que, de resto, não pode realizar a fundo, por falta de conhecimentos suficientes da língua sagrada), mas sim por uma aposta decidida a favor de um ateísmo filosófico — e isso tem um nome para um espírito religioso do séc. XVIII: *epicurismo*:

«... Saiba que quem nega a immortalidade da alma está muyto perto de negar o mesmo Deus, quem nada teme nem espera d'outra vida nam tem temor de Deus, & onde este falta nam ha conhecimento de Deus, porque o temor de Deus he a porta da sabiduria & conhecimento de Deus... Enfim se as almas acabam com os corpos viva & triumphe Epicuro». (13)

E, para além da sua evidente má intenção (colocar Uriel na ilegalidade perante a Magistratura) (14) o médico judeu tem toda a razão teórica do seu lado. Mas Uriel da Costa não leu uma só linha dos «epicuristas», Lucrécio é para ele um perfeito desconhecido; e mais, encontra-se — segundo o próprio testemunho no *EHV* —, por esta época, ainda plenamente impregnado de preconceitos de raiz judaico-cristã contra o próprio Epicuro, e não pode estar em condições de se dar conta de que só a partir do lugar por aquele aberto poderia fundamentar solidamente algumas das teses-chave do seu *imanentismo mundano*, esse mesmo que estala na deliciosa afirmação das fortunas humanas que esgrime *Sobre a imoralidade da alma* frente aos defensores da religião de além túmulo:

«... & vi que nam ha melhor que alegrarse o homem com suas obras porque esta he sua parte: nam lhe resta ao homem outra vida para viver, desta que prezente tem ha de fazer conta, & cabedal, se a quer guardada tema a Deus, & guarde seus preceitos, assi gozará o fruto de seu trabalho». (15)

Em 1623, Uriel da Costa é um epicurista que se ignora. É pena. Porque, assim, ficam a pairar algumas considerações particularmente brilhantes. Como, por exemplo, a denúncia da falácia assimilacionista Deus/homem-imagem-e-semelhança-sua:

«... Ao argumento que o homem nam seria feito a imagem de Deus se nam fosse immortal respondemos dizendo que he doudice querer que o homem seja imagem de Deus em tudo & por tudo assi porque Deus he omnipotente nem por isso o homem sua imagem he omnipotente: doutra maneira se ouvessemos de considerar o homem imagem de Deus em tal força que seja retrato seu seria necessario que o homem fosse Deus». (16)

Ou esses outros lindíssimos parágrafos, sobre os extremos de delírio a que conduzem as religiões de salvação (parágrafos que, por certo, uma mão piedosa de censor católico manchará cuidadosissimamente no exemplar do livro de Samuel da Silva conservado na Biblioteca Nacional de Madrid, e que é o que tenho agora, quando escrevo, nas mãos). A estes erros (àcerca da imortalidade da alma) seguem-se, de imediato, outros, como são o fazer orações e rogos pelos mortos, oferecer esmolas por eles para ajudá-los a sair mais rapidamente das penas do fingido purgatório, mil abusos e superstições das que se faz uso nos enterros e que grandemente ofendem a verdadeira lei e culto divinos, que não só não se satisfazem de tais estupidezes, como antes as repelem e abominam.

«Aos erros acompanhan como adjuntos necesarios muytos males, que nam ha erro que possa parir algum bem, & assi esta locura tem obrado no mundo muytas com dano & perda dos dinos della, daqui nação que desprezando muytos os bês ou males presentes com esperança de mayores males [instituiram novas ordês & regras de viver condenando & sogeitando seus corpos a rigores & durezas da ley nam pedidas, & dos bõs nam seguidas morar nos montes comer mal & vestir pior, & o que mais he que chegavam a tanta locura que julgaram por cousa mais santa & religiosa o estado dos solteiros que o do legitimo matrimonio divina & naturalmente instituido, outros offereceram suas almas aos martirios, & cutelo neciamente, & as vidas que os antigos padres tanto estimaram como prodigos & desassidos vãmente, & sem causa largaram & deixaram assi que andando enloquecidos debaxo de falsas esperanças, & promessas que a si mesmos sem perguntar a Deus se fazem, nam sabem o que buscam, & porque são indinos de bês presentes naõ merecem que o Señor lhos de, nem licença para usar d'elles]» (17)

1636. Corriam, sem dúvida, os anos piores na vida de Uriel da Costa, Além de ver-se reduzido quase à miséria pela actuação dos seus irmãos, teve de suportar uma ofensiva teórica, de carácter público, sem precedentes desde a publicação, mais de dez anos antes, do livro de Samuel da Silva. Neste ano de 1636 e, de seguida, em 1639, as duas penas mais autorizadas da comunidade safardi de Amesterdão, Menasseh ben

Israel primeiro, Mosseh Raphael de Aguillar mais tarde, reforçaram a defesa estrita da doutrina rabínica em torno da imortalidade da alma⁽¹⁸⁾. O livro do primeiro, em particular, pode considerar-se uma pequena obra-prima da polémica apolagética.

Menasseh ben Israel⁽¹⁹⁾ não é um simples sicofante. Nascido em Portugal, em 1604, mas formado integralmente em Amesterdão sob a direcção do prestigiado rabino Isaac Uziel, intelecto precoce que, aos 17 anos, compusera uma *Gramática Hebraica* e fora considerado, desde muito jovem, um dos mais dotados oradores da comunidade, poliglota surpreendente e, sem dúvida, o maior erudito do seu tempo em matéria bíblica, nada tem o filho da desvalida família Dias Soeiro de um dogmático intolerante, no estilo dos Fariseus pintados no *EHV*. Ortodoxo, mas culto e intelectualmente refinado, homem que gosta de mostrar a sua formação humanística, citando com versatilidade Pico della Mirandola ou Petrarca, juntamente com Platão, Aristóteles ou Tomás de Aquino, o seu meio será frequentado por alguns dos grandes personagens do século (de qualquer horizonte religioso), que não desdenharão discutir com o rabino judeu sobre os temas mais variados: desde problemas de teologia e exegese bíblica, até questões de política ou filosofia clássica⁽²⁰⁾. Casado com uma descendente da ilustre família Abravanel um só êxito lhe foi negado: o económico. E toda a vida se ressentiu amargamente disso. Nem mesmo um casamento vantajoso o conseguiu tirar da sua perpétua condição de *parvenu*. As suas origens humildes pesaram sobre ele sempre como uma laje. Se foi directamente o mestre de Baruch de Espinosa em exegese bíblica, como o supôs Roth⁽²¹⁾, é algo, de momento, impossível de provar documentalmente. Ainda que muito verosímil. Parece, em qualquer caso, mais que defensável a filiação que o *Tractatus Theologico-Politicus* mantém com o *Conciliator*⁽²²⁾ de Menasseh, que Espinosa voltou, literalmente, do avesso, mas no qual pôde adquirir um material precioso⁽²³⁾: o exaustivo seguimento das «contradições» do Texto Sagrado. Medianeiro-chave nas relações judaico-cristãs na Holanda do séc. XVIII, Huet referir-se-á a ele em termos tão elogiosos como inusitados num bispo católico para com um rabino judeu:

«Rabi Manassé ben Israel era um judeu de primeira ordem... Tive longas e frequentes conversas com ele sobre matérias de religião... Era além do mais, um excelente homem de espírito doce, cómodo, atento à razão, liberto de muitas superstições judaicas e das fantasias ocas da Kabala».⁽²⁴⁾

Adversário tanto mais terrível quanto mais sereno e prestigiado, a entrada de Menasseh ben Israel no debate sobre Uriel é o golpe definitivo no marrano do Porto: nada aqui de insultos ou imprecisões mais ou menos desajustadas, no estilo das de Samuel da Silva e, em parte, dos que redigirá, três anos mais tarde, Aguillar. Tudo aqui é sistematização, aparentemente neutra, de um rigor expositivo e uma verdadeira avalanche de erudição textual. Um texto mortífero, que só um igual em recursos e meios técnicos poderia rebater operativamente. Mas esse que

será o igual de Menasseh, tem, em 1636, apenas quatro anos. Ben Israel não o sabe, mas dentro de uma década será ele próprio o encarregado de proporcionar o arsenal técnico necessário ao futuro vingador do pensador trágico por ele precipitado no nada.

Nem uma só vez no *Da Ressurreição dos mortos* (25) aparece citado o nome de Uriel da Costa, nem título de obra sua. Para quê, se em realidade já não existe, foi apagado já do livro? Menasseh aponta mais alto, ou, melhor, mais profundo: aos próprios fundamentos da loucura estranha que afecta alguns dos mais jovens cordeiros do rebanho: essa mistura de *saduceísmo* e *epicurismo* que atravessa, como um espectro, a Sinagoga de Amesterdão. Duas raízes, pois: uma inserida na própria tradição judaica mais antiga, outra vinda do mundo caótico dos gentios.

Dois serão, assim, os eixos da exposição menassehiana. Apenas um o seu objectivo: aquele ponto em que ambos se entrecruzam e se aliam: o *problema da immortalidade da alma*; ou, melhor (o que não é o mesmo, ainda que dependa dele) o *problema da ressurreição dos mortos*.

Consciente da entidade da questão em jogo, ben Israel, que conta, aos 32 anos, com uma sólida situação no vértice religioso da Comunidade (26), lança-se à tarefa, exibindo uma segurança em si mesmo que se traduz desde a primeira linha da saudação «ao leitor» que abre o livro. «Sendo eu o primeiro Hebreu que tratou expressamente esta matéria da *Ressurreição*», proclama ele, melhor será colocar-se sob o patrocínio daquela tradição filosófica que, desde Platão, tão firmemente tratara de solver o tema e que tão régios Mecenas encontrara noutros lugares, ainda que por estes seja preciso ater-se («*não me queixo, nem tenho de quê, mas apenas choro os estudos*»), adverte o jovem rabino) ao petrarquismo do *Povera e nuda va filosofia* («*Pobre e nua vai Philosphia*»), traduz Menasseh, sem dar nome de autor).²⁷ O seu esquema, clássico e claro como toda a sua exposição, revela claramente algo: a vontade de sintetizar tradições tão heterogéneas como a Filosofia clássica (e não tão clássica, dado que até referências a Tomás de Aquino aparecem, no decurso da argumentação) e o Talmude, sob o princípio orientador da fidelidade à Escritura Santa. Tinha boas razões, como se vê, para citar, com gosto, o Mirandulano. Dos três livros em que se articula a obra, dois (os primeiros) estarão dedicados a este labor sincrético. Apenas o terceiro pode considerar-se, *sensu stricto*, apolagético:

«No tocante à divisão da obra, adverte que se distingue em três livros — escreve —. No primeiro trata-se de provar a *Ressurreição*, e responder a todas as objecções que contra ela se podem opor: contém 16 capítulos. No segundo com agradável disposição trata-se das quatro causas da dita *Ressurreição*, a saber, a eficiente, formal, material, e final, e aqui contive não só as questões que entre os nossos se propõem, mas ainda todas as que encontre escritas nos sábios das nações do mundo, seguindo a sentença dos antigos, que diz, a verdade tome-se da boca de quem a disser: contém 21 capítulos. O terceiro finalmente, trata do mundo da *Ressurreição*, com todas as questões pertencentes a esta matéria, a saber, do fim e restauração do mundo e do juízo final». (28)

Apenas num breve parágrafo ben Israel nos dá talvez a única pista explícita do carácter antiuréliano do texto: uma referência aos sete mandamentos da *Lei Natural*. Mas, curiosamente, no momento de o fazer, Menasseh usa um tom de suma tolerância, como procurando assumir por conta própria, para o integrar no conjunto do pensamento rabínico, aquilo que o autor da *Crítica das Tradições Pharisaicas* procurara usar de forma demolidora contra toda a religião positiva.

Na sua dedicatória ao «amplíssimo e doutíssimo senhor Henrique Hoefiser, único filho do Recebedor das entradas de fronteiras, dos ilustres Senhores Estados Gerais das Províncias Unidas; e mestre da mesma escritura» (sempre essa pequena mesquinhez de ben Israel em adular personagens poderosas, dedicando-lhes as suas obras), o Rabino português tem a santa ousadia de fazer uso próprio das teses urélianas, para justificar a sua aproximação à personagem homenageada — cristão naturalmente:

«Da mesma maneira (AMPLÍSSIMO SENHOR) que em qualquer república bem governada, se dão aos súbditos leis, mediante as quais vivam, assim infalivelmente se deve crer que sendo Deus o artífice e sumo criador do universo mundo, tendo o império em monarquia, tenha constituído Leis aos seus súbditos e criaturas suas. Porque de outra maneira, como poderia o mundo sustentar-se? ou que modo haveria de viver entre os homens, se não fossem por instituição divina governados? Assim cremos que a todas as nações deu os sete preceitos, a que chamam, os sete filhos de Noé, id est, de todo o mundo, e estes são, não idolatrar, não matar, não adulterar, não roubar, não maldizer o nome do Senhor, não comer o membro de animal vivo, e estabelecer juizes que façam observar as leis». (28)

Mas, cumprida a cortesia e para que não haja dúvidas a respeito da própria ortodoxia, a esta declaração de tolerância interessada, acrescenta de imediato Menasseh a preeminência da Lei dada por Deus, directamente, ao seu povo eleito e contida na Letra Escrita, como na Tradição Oral. Não faltaria mais!

«Também aos filhos de Israel — escreve nas linhas seguintes — aos quais elegeu para seu povo, estabeleceu a Lei Mosaica contida em 613 preceitos, com tal pacto, que sendo Deus um, e o povo um, assim a Lei fosse uma sem jamais alguma alteração». (29)

Ao serviço do seu objectivo teórico — a saber: fundamentar «a crença da Ressurreição dos mortos: isto é, que os mortos, cujo corpo pela ausência do espírito se dissolveu, infundindo-se-lhes as suas próprias almas, voltassem segunda vez a gozar de vida corporal neste mundo» (31), põe Menasseh ben Israel um bem cuidado aparato de exegese bíblica, moderno, de raiz maímonídea notória, e explicitamente alheio a dogmatismos de entrada, até ao ponto de admitir a possibilidade — o que já é

muito mais do que a maior parte dos seus contemporâneos rabinos estariam dispostos a admitir — de que a própria Escritura possa chegar a ser equívoca sobre o tema:

«*De tudo se vê* — escreveu numa das primeiras páginas do seu tratado — *que nos livros Mosaicos existem alguns lugares, que embora não provem com demonstração, ao menos deles se pode inferir com probabilidade este fundamento, e artigo essencial da Ressurreição dos mortos*». (32)

Propõe, seguidamente, para estes casos, o uso de uma crítica textual que estabeleça, como critério irrefutável, a não contraditoriedade do texto sagrado com a própria razão. Princípio de racionalismo moderado, este, que, apesar do precedente consagrado de Maimónides, não deixa de constituir um atrevimento considerável da parte do jovem e ambicioso rabino. Dizer, por exemplo, que «*por quanto não devemos crer e ter fé naquelas coisas que implicam contradição*» (33) é algo prenhe de consequências teológico-dogmáticas, às quais, de momento, ben Israel não parece querer (ou poder) prestar muita atenção. Teríamos o direito de perguntar se o autor do *Da ressurreição dos mortos* está consciente da grandeza da porta que está a abrir, e do que pode filtrar-se, de imediato, por ela: Baruch de Espinosa, por exemplo. Mas também, sem necessidade de ir tão longe, o princípio de livre interpretação que floresce no mundo matizado das seitas cristãs (34) holandesas que Kolakowski analisará no seu *Cristãos sem Igreja*. Um argumentador, sem ir mais longe, seguramente que não se sentiria alheio a tal tese; daí que o rabino passe, quase em seguida, a suavizá-la, mantendo no essencial o seu princípio, mas procurando — muito insuficientemente, há que dizê-lo —, diferenciá-lo da «livre interpretação»:

«*devemos explicar a sagrada Escritura acreditando no que nela se escreve, tomando-a literalmente, menos naquilo que implica contradição, como quando aplica a Deus corpóreos membros, ou afectos ou paixões humanas; porque, de outra maneira, sendo concedida licença a cada um de alegorizar a seu modo, não teríamos, com certeza, nenhum conceito, sendo as aplicações várias; e, se tal modo de explicar nos fosse concedido, cairíamos em mil absurdos*». (35)

O racionalismo exegético, de corte maimonídeo, que Menasseh propõe, está, pois, a mil léguas do «democratismo» colegiante dos círculos de Rijnsburg em que o jovem Espinosa encontrará, duas décadas mais tarde, os seus melhores amigos. Daí o problema imediato que articula todo o carácter polémico do livro: quem interpreta? Quem exerce a razão elucidatória? Sobre que materiais?

As perguntas não são retóricas. Foram múltiplas as cisões de escolas (seitas, se se preferir) que a sua resposta provocou. Isso sabe-o muito bem, como membro da classe sacerdotal, ben Israel. E se dessas seitas ou escolas, apenas uma, a *farisaica*, soube dotar-se dos meios — espirituais, mas também materiais — para sobreviver até ao momento em que

ele escreve, não menos certa é a existência subterrada de correntes malditas, perfurando obstinadamente galerias no corpo da Nação. Se o *saduceísmo*, se o *caraismo* foram vencidos no passado, nada garante a impossibilidade do seu regresso, nos tempos de confusão que se seguem aos tempos de espanto. Pode, pois, Menasseh ben Israel seguir o rasto das origens de semelhante risco de desmoronamento:

«Mas esta excelência e pureza da Lei sagrada, pela maldade do engenho humano amigo de novidades, foi corrompida não muito [tempo] depois; e assim no princípio do segundo templo, regista Iosepho haver já três maneiras e sortes de Filosofia: dos Esseus, Saduceus e dos que chama Fariseus. Estavam pois estas divididas não só nas opiniões, mas ainda no modo e costume de viver». (36)

O rápido repasse que se segue, permite já situar-nos em pleno no marco dos debates de Amesterdão. Ben Israel fala do passado apenas para atizar o fogo do presente. Como fariseu, fala, ao descrever os rabinos, esses «homens separados», legisladores e artífices da complexa trama das leis orais:

«Afirmavam os Fariseus, que algumas coisas deste mundo estão sujeitas aos fados, e contudo não tiravam ao homem o livre arbítrio, dizendo, que Deus usa desta moderação, pois dado que todas as coisas se façam por seu conselho, na mão do homem está chegar-se à virtude, ou ao vício sendo algumas coisas contingentes, necessárias outras. Acreditavam assim mesmo que as almas eram imortais, e que segundo isto a cada um depois da morte segue o galardão da sua virtude, ou malícia: que as almas dos bons passam de um corpo a outro, mas as más são atormentadas e condenadas a perpétuas prisões. Sobretudo os Fariseus deram ao povo muitas constituições que de mão em mão haviam recebido do seus antepassados, as quais virtual e não expressamente se contém na Lei Mosaica». (37)

Uma observação, de passagem. Jean-Pierre Osier declara o seu assombro, num excelente artigo sobre Uriel da Costa, ao constatar a atribuição que o marrano do Porto dera aos Fariseus da tese da *transmigração das almas*, uma tese cuja incompatibilidade com os textos da Escritura é mostrada pelo investigador francês com detalhe. A sua conclusão é que Uriel da Costa teria apontado «menos para o que se poderia chamar judaísmo ortodoxo do que para determinadas crenças cabalísticas, das que pôde ter conhecimento em Amesterdão: trata-se do Gigoul e do Ibocou, cujas primeiras marcas, de ressonância agnóstica, aparecem no Bahir para conhecer logo um amplo desenvolvimento em Espanha no decurso do século XIII». (38)

A contraposição parece-me arriscada. Opor, no mundo de Amesterdão, «crenças cabalísticas» e «judaísmo ortodoxo», até mesmo procurar separá-los, é uma operação carente do menor sentido. O judaísmo ortodoxo, isto é, rabínico, da Sinagoga Portuguesa de Amesterdão no século XVII

é feito, numa parte essencial, deste género de crenças, que ultrapassaram largamente o marco restrito dos círculos cabalísticos, para se tornar matéria comum da Nação. É o Menasseh ben Israel que atribui aqui — tal como, nisto, o fizera Uriel da Costa — à doutrina da transmigração das almas um carácter ortodoxamente farisaico⁽³⁹⁾ — isto é, rabínico, isto é, ortodoxo — no fim, não está fazendo mais do que fixar definitivamente uma argumentação que reencontraremos nas que, em 1646, o mentor espiritual da Comunidade e fixador oficial da sua «ortodoxia», Saul Levy Morteyra, quisera refutar: as burlas que um contraditor cristão tentava fazer cair sobre o «*principio talmúdico*», segundo o qual «*as animas dos homens passam de corpo para corpo com tal condição que, se a anima peca no primeiro corpo se envia ao segundo no qual não deixando de pecar finalmente a enviam ao Inferno*». A resposta do Haham, cabeça visível do rabinismo de Amesterdão, haverá de ser então taxativa, ao afirmar que, mesmo quando o Talmude não faça «*menção desta opinião, é verdade que os sábios Cabalistas o entendem assim e têm muitas provas verosímeis da Sagrada Escritura para isso, que não é este o lugar, sendo só o de tratar das coisas tocantes ao Talmude, e quando nele se dissera isto, não sei porque reprova coisa indigna de reprovação que já foi acreditada por philosophos antigos como Pitágoras e seus seguidores*». (40)

Depois dos Fariseus, na classificação de ben Israel, aqueles a quem os apologistas judeus do século XVII costumam designar por *seita nefanda*. Menasseh parece, inicialmente, mais respeituento, mas como sempre, não é menos contundente:

«*Os Saduceus — escreve — negavam o fado, dizendo que tudo está no poder do homem, sendo o mesmo causa da sua felicidade e desgraça. Da alma, afirmavam, que morre juntamente com o corpo, e assim nelhes davam glória, nem tormento. Não queriam assim mesmo dar algum crédito às tradições, julgando que somente se devia guardar aquilo que expressamente literal continha a Lei Sagrada*». (41)

Para, mais adiante, passar à conhecida declaração de perversidade que a convenção exige, ao falar de tão perigosas gentes, as quais o seu livro tem por missão extirpar para sempre da memória do povo de Israel:

«*Considerando pois a nefanda maldade dos Saduceus — fulmina o rabino — em tudo depravados, e como já neste miserável século se vão alguns persuadindo da mortalidade das almas, para mais deixarem-se levar à rédea solta dos seus lascivos appetites, determinei-me a escrever este livro, o qual não só trata de provar a imortalidade da alma, mas expresso exactamente a Ressurreição negada pelos Saduceus*»

As coisas não podem estar mais claras.

Tão duro juízo e propósito tomam, para além do mais, a sua fonte na própria *Misná*, que declara — já o vimos anteriormente — como «*estes são os que não têm parte no futuro século, o que diz não consta a Res-*

surreição dos mortos da Lei, o que diz não há lei no céu, e o epicurista». (42)
O comentário que ben Israel dá do texto canónico é transparente:

«Fundado pois nesta máxima dizem Todo Israel tem parte no outro mundo; e isto porque em merecendo o nome de Israel, por alguma boa obra feita, logo ganha uma porção de glória no mundo da ressurreição, e por isto diz, parte, isto é, pouco, ou muito, segundo as boas obras que fizer: mas desta generalidade tiram apenas três, a saber, o que nega a Ressurreição, esse tal, é justo que não goze dela; segundo, o que não teve certa regra e medida divina, pela qual medisse as suas acções, não pode ser pelas suas acções salvo; terceiro, o que é epicurista, que nega a existência de Deus, a sua ciência ou providência, que estas três sortes de homens, ainda que tenham feito algumas boas obras, não podem ter porção no futuro século. Do qual se nota, quão grave pecado seja negar a Ressurreição dos mortos. (43)

Dos Essénios e dos partidários de Judas, o Galileu, o rabino não parece preocupar-se demasiado — para quê, se ambos desapareceram. Dos primeiros apenas retém uns quantos dados pitorescos, do segundo, a impossibilidade da sua ecléctica «terceira via»:

«Mas os Essénios em parte discordavam, e em parte com estes [Saduceus] convinham. Porque eles com diferente sentimento, diziam, que sem alguma excepção, Deus rege e governa todas as coisas, não estando alguma na liberdade do homem. Concediam a imortalidade da alma: mas convinham em negar a tradição divina. O estilo e o modo de viver destes era muito singular, porque a sua simples palavra estimavam mais que mil juramentos; e assim evitavam o jurar como o perjurar. Todas as coisas, como os Pitagóricos, eram entre si comuns. Aborreciam os matrimónios, recatando-se da pouca fidelidade das mulheres, e sobretudo estimavam em tanto a justiça, que exercitando-se nela em contínuos estudos, se adiantavam a todas as demais nações. Havia um outro quarto caminho de filosofar, do qual foi o primeiro inventor Judas, o Galileu; estes tais concordavam em tudo com os Fariseus, excepto que aclamavam a liberdade, acreditando que a Deus somente se deve ter por Senhor e príncipe; e assim não queriam sofrer magistrados, nem governadores e mais facilmente sofreriam estranhos géneros de penas, que chamar Senhor a algum homem mortal». (44)

Apenas a vertente caráita (karayn ou carreynos) do essenismo, que tinha tido uma certa influência nalguns meios do judaísmo espanhol, e que é, sem dúvida, a que mais deve ter pesado na formação que, por via materna, Uriel da Costa recebera, parece preocupá-lo de certo modo: as restantes correntes da heterodoxia parecem-lhe — já o dissemos — extintas:

«E como a verdade tem mais firmes fundamentos, assim esta (opinião ou escola) apenas prevalece entre os nossos, que é a classe dos Fariseus, que, quer dizer, afastados, por serem estes tais separados dos mais nos

instintos e recto modo de viver. Dos Saduceus e Essénios que vulgarmente são chamados Karaym que quer dizer versistas por se aterem somente ao texto literal». (45)

A fonte de ben Israel parece não ser aqui outra que o *Cuzary* de Jehuda ben Samuel Ha-Levi, de que existe uma tradução castelhana editada em Amesterdão em 1602. (46) O texto do toledano do século XIII tinha fixado, com efeito, uma imagem do caraísmo (cuja fonte última está talvez nas crônicas de Flavio Josefo) com elementos fortemente valorativos que marcarão toda a apologética judaica medieval e renascentista.

Ao rei que se interessa, perante o sábio rabino, para que este lhe declare *«algo do que sabes acerca dos Carraym, porque os vejo mais diligentes no serviço de Deus, que os que seguem a tradição; e me parecem as suas razões mais convincentes, e mais conforme o literal da lei»*, tinha contestado o mestre protagonista do *Cuzary*, sublinhando como *«isto procede... da sua própria ciência e consideração; e os que por sua ciência adoram a máquina dos Céus, vemos que são mais diligentes, que os que fazem a obra de A; e são encomendados sobre ela; porque estes estão em descanso, por terem recebido de Deus as obras que fazem, e têm a sua alma segura e confiada, como quem caminha para a cidade, que não se prepara para confronto de inimigo; e os outros são semelhantes ao que caminha pelo deserto, que não sabe o que encontrará, e se prepara armando-se de armas de guerra, e se exercita na milícia; e não te engane o que vês, da diligência dos Carraym, nem te faça preguiçoso, o que vês da negligência dos que seguem a tradição, porque aqueles buscam castelos em que se fortaleçam; e estes estão descansados, deitados sobre os seus leitos, em cidade antiga e fortalecida»*. Com o que concorda o próprio *Cuzary*, ao constatar que *«tudo o que disseste, é certo; porque a lei encomenda a observação de uma Lei, e um juízo; e os carraym conforme a sua opinião, multiplicam as leis segundo o parecer e arbitrio de cada um deles»*. (47) Também a sua genealogia é fixada por Ha-Levy, em linhas frequentemente parafraseadas nos séculos vindouros:

«Depois (de Simão, o Justo) seguiu o notório Antignos, varão de Sochô, e seus discípulos foram Sadok e Baytos, que foram a raiz dos hereges, donde tomam o nome os Saduceus e Baytousseus. Depois dele, foi José, filho de Joezer, o Santo dos Sacerdotes, e José filho de Johanan, e seus companheiros; do qual disseram, desde que morreu José, filho de Joezer, cessaram os racimos, como se diz (Mih. 7:1) não há racimo para comer; porque não se lhe conheceu pecado, desde a sua juventude até ao dia da sua morte. Depois dele, foi Jeomah filho de Perahyá, cuja história é notória, e Jesus Nazareno foi de seus discípulos, e Nitay o Arbelita foi em sua geração: depois dele, seguiu Jeudá filho de Tabay, e Simão, filho de Satah, e seus companheiros; em cujo tempo começou a seita dos Carraym; por causa do que sucedeu aos Sábios com o rei Yanay, que era Sacerdote, e havia suspeita de que a sua mãe era profanada para o sacerdotício, o que o demonstra tacitamente um dos Sábios, dizendo-lhe, Janay Rey, basta-te a coroa de rainha, deixa a coroa do Sacerdotício à semente

de Aarão; pelo que lhe aconselharam os seus privados que fizesse mal aos Sábios, e que os acabasse, desterrasse, e matasse; ele disse-lhes, se perdermos os Sábios, de quem aprenderemos a Lei? ao que responderam, ali temos a Lei escrita, todo aquele que quiser venha e aprenda, e não façás caso da Lei mental; acreditou neles e consentindo na sua palavra, desterrou os Sábios, entre os quais foi Simão, filho de Satah, que era seu cunhado, irmão de sua mulher; e foram abatidos os Sábios, e houve distúrbio na tradição, por pouco tempo; e trabalharam procurando conservar a Lei, pela consideração do seu entendimento, e o seu raciocínio, e cansaram-se e não o puderam conseguir; com o que foi decidido fazer voltar Simão, filho de Satah e os seus discípulos, de Alexandria, e voltou a tradição ao seu vigor; e os Carraym pegaram raiz, com alguns homens que repetiam a Lei de boca, e se faziam Sábios com razões do seu entendimento, como vês que fazem hoje; mas os Saduceus e Baytosseus, não são senão hereges epicuristas que negam o outro mundo; e são os hereges contra quem pedimos a Deus em nossa oração; mas os Carraym são diligentes nos fundamentos dos Preceitos pois com o seu engenho se fazem Sábios nas dependências, e pode ser que alcance corrupção os fundamentos, não procedente deles com intenção, mas sim por sua ignorância». (48)

Porquê, contudo, dedicar, em 1636, tempo e esforço a refutar tais concepções, se tanto Saduceus como Essênios já não existem, e são apenas um resíduo isolado dos caraitas nalgum lugar perdido do Egipto?

Pois, precisamente porque um século em que a marca epicurista começa a deixar traço perigoso, tem de resultar, por força, favorável a uma confluência espontânea, que ponha em perigo a identidade moral do povo de Deus. É a aparição, no proscénio, de um epicurismo explicitamente ateu, o que mais pode potenciar o relançamento das velhas concepções imanentistas da moral e do mundo. E não peçamos ao rabino grandes filigranas, ao definir os discípulos de Epicuro: é a primazia da corporeidade o que a ele, como homem de religião, lhe produz horror, até ao ponto de lhe parecer perfeitamente justificador da tendência para distinguir as recompensas e castigos corpóreos, que assinalam os Saduceus entre os hábitos mais próprios do Deus de Israel. Porque «*Os carnaís como corpóreos, mais facilmente se inclinam ao presente que ao futuro, e mais ao que alcançam com os sentidos que ao que lhes propõe o entendimento, e daqui vem que muitos ainda que sintam bem da alma, e acreditem haver outra vida, dificilmente se despegam desta, e são muito raros aqueles que querem viver neste mundo infelizmente para viver felizes no outro, porque se atêm ao que têm entre mãos. Pelo que creio eu que se Deus promettesse bens espirituais, poucos cuidariam disso; assim que com grande sabedoria lhes ofereceu aquilo que entendeu lhes seria mais grato, pão, azeite, vinho, saúde, filhos e paz, coisas que todos os humanos com eficácia desejam, cuja razão me parece assaz congruente, com que se responde à dúvida, e terceira proposição dos Saduceus, e Ateístas*». (49)

Os fundamentos da assimilação saduceísmo/epicurismo/ateísmo estão assentes. Será este um dos tópicos mais reiterados da apologetica farisaica

no século XVIII, convertendo-se, no momento próprio, numa das linhas privilegiadas da grande ofensiva anti-espinosista de finais do século, que já aparece apontada na grande apologia do povo judeu que Isaac Cardoso publicará no ano de 1679:

«O Ateísta — dir-se-á ali — mais irracional que a besta, mais insensível que a pedra, nega depravado esta coisa primeira, e origem sempiterna de tudo, nega com a boca o que confessam todos os seus membros, que em sua composição, proporção e ordem e ministério, para que foram criados, testemunham contra a sua impiedade, esta existência de um Autor que os produziu sapiente, como diz o Salmista, todos os meus ossos dirão Senhor quem os criou senão tu. O mesmo ateísta quando se vê nalgum aperto repentino, nalgum aperto grande, de súbito invoca uma causa superior que o socorra sem premeditar no entendimento do que seja, concede forçado, o que nega voluntário». (20)

Neste último parágrafo, Cardoso parece claramente ter-se limitado a transpor para a passiva a fórmula célebre com que abre o *Tractatus Theologico-Politicus* de Baruch de Espinosa (essa «obra fabricada no Inferno pelo Judeu renegado em colaboração com o diabo», segundo a definição notável de um arejado libelo do ano 1672) (21), pondo o argumento a favor da religião onde o autor da *Ethica* prova o poder degradante da superstição:

«Se os homens — dizia-se no início do Tractatus — pudessem reger os seus assuntos de acordo com um desígnio deliberado, ou que a fortuna lhes fosse sempre favorável, jamais se encontrariam presos pela superstição. Mas, reduzidos com frequência a um tal limite que não sabem já como resolver a situação, e condenados pelo seu desejo desmedido de bens incertos da fortuna a flutuar quase incessantemente entre a esperança e o temor, vêem-se muito claramente com a alma inclinada para a mais extrema credulidade. E a menor dúvida, o menor impulso fá-la cair num e noutra sentido, e a sua mobilidade acrescenta-se ainda mais quando se vê suspensa entre o temor e a esperança, enquanto que nos seus momentos de segurança se enche de jactância e incha de orgulho... Ninguém que tenha vivido entre os homens terá deixado de observar que nos dias de prosperidade quase todos, por muito grande que seja a sua inexperiência, se julgam cheios de sabedoria, até ao ponto de considerar que seria injuriá-los permitir-se dar-lhes um conselho; e que, pelo contrário, na adversidade não sabem já para onde voltar-se e pedem, suplicantes, conselho a todo o mundo e estão dispostos a seguir qualquer opinião que se lhes dê, por muito inepta, absurda ou ineficaz que possa ser... E se lhes acontece, em tais circunstâncias, ver, com grande surpresa, algo insólito, julgam que se trata de um prodígio através do qual se manifesta a cólera dos Deuses ou da suprema Divindade... Considere-se até que ponto a não-razão pode levar aos homens o medo». (22)

Mas, em 1636, ainda não há síntese filosófica de envergadura para atacar. O adversário de ben Israel é só um pobre comerciante de Ames-

terdão à beira da catástrofe, que, treze anos atrás, tinha ousado considerar «esta errada opinião ou locura sobre a immortalidade da alma», introduzida pelos Fariseus, como uma sobreacumulação de absurdos, culminada na ideia grotesca de que «quando acontecia fazer hũa alma num corpo obras por onde merecia ser condenada, ou faltandolhe para cumprir algũ mandamento, a tornava Deus a mandar em segundo & terceiro corpo ate-que ganha como elles dizem o pam que no ceo ha de comer»⁽³³⁾ e que pode muito bem dar-se assim o caso de encontrar-se um, às boas, com «a alma de hum homem dentro de hũa vaca», ou mil outros disparates do estilo. Acontece, por outro lado, que tal personagem não escolheu outra fonte de autoridade para fundamentar a sua argumentação sobre as crenças rabínicas que a dos odiados Saduceus — cujos livros, para além do mais confessou não ter tido ocasião de ler — até ao ponto de considerar que «os que amarem a verdade, & dezejarem assertar devem procurar com toda sua forza interarse doque dizem os Saduceos sobre a verdade dos livros que os Phariseos quizerão meter na conta dos sagrados & divinos». (34)

A linha de intervenção polémica do *Da Ressurreição* parece, assim, marcada. Menasseh que considera precisamente esta ridicularizada crença na transmigração das almas como o autêntico gonzo que articula o mundo hebraico com a grande filosofia clássica, e que, seguindo uma velha tradição rabínica, atribui aos «discípulos de Jeremias» o ter comunicado as «nossas coisas, o mistério da transmigração, com outros vários segredos a Platão, como o mesmo fizera Simhon, o Justo, a Aristóteles»⁽³⁵⁾ e, talvez antes ainda, aos mais antigos pré-socráticos já que «dos filósofos naturais, Pitágoras foi o primeiro que afirmou esta imortalidade, e depois seguiram o seu parecer Platão, Arquita, Tarentino, Plotino e Aristóteles»⁽³⁶⁾, — Menasseh não pode admitir a, na verdade bastante canhestra, confissão — já assinalada por da Silva — de Uriel da Costa, ao remeter-se, na sua fundamentação, a uns «sábios saduceus» cuja obra ignora por completo. Como especialista na matéria, ben Israel dá toda uma lição de sabedoria textual em matéria de saduceísmo. E, para que não restem dúvidas a esse respeito, todo um capítulo do seu Tratado (o VIII do livro I)⁽³⁷⁾ está dedicado à reconstrução literal da doutrina saduceia acerca da mortalidade. É forçoso reconhecer que a exposição resulta, no fundamental, sumamente objectiva:

«Para que de vez fique este ponto da Ressurreição de parte, sendo a verdade mais clara, com a opposição da mentira, pareceu-me neste lugar trazer razões, que há em contra, e soltar as dúvidas, que nisto se pode oferecer, e que os Saduceua costumavam trazer para corroboração da sua seita malvada, e são as que se seguem:

1. Dizem a alma do homem é o espírito de vida com que vive, o qual está no sangue, e com este vive e faz suas acções, e não há outra diferença entre a alma do homem e a da besta, que ser a do homem

racional, e a da besta irracional, mas no nascer, viver e morrer em tudo são iguais.

II. Não consta da Lei que a alma do homem seja imortal, e era totalmente impossível, não fazer-se nela menção disso, sendo coisa tão importante.

III. As promessas ou bençãos, aos que observarem os preceitos, todas são temporais, e não se acha que esteja guardada para outra vida, pena ou glória; e assim Ishac abençoou Jacob seu filho, com bens temporais, e é de crer, que a sentir haver outra vida, fizesse mais caso dos espirituais.

IV. Os Profetas mesmo assim, sentiram ser as almas mortais, David acerca da morte do filho Bat Seba disse, agora que está morto para que tenho de jejuar? Sim, poderei fazê-lo regressar, mas eu andarei a ele, e ele não regressará a mim, e diz não regressaria ele, em quanto não tem algum ser depois de morto. Item nos Salmos, difusamente parece que publica esta sentença no Salmo 6: porque na morte não há quem se lembre de ti; e na habitação dos mortos quem cantará os teus louvores? Item Salmo 29: que proveito virá da minha morte, da minha descida à cova? Porventura o pó cantará os teus louvores ou anunciará a tua fidelidade? Item Salmo 78: Lembrou-se que eram carne, um sopro que passa e não volta mais.

V. Salomão seu filho segue a mesma sentença, porque no Eclesiástico C. 4, diz claramente (...) tudo foi pó e tudo torna ao pó; quem conhece o espírito ascendente e o espírito descendente para a terra. Em outro lugar C. 9 que os vivos sabem antes de morrer e os mortos não sabem coisa alguma, e não têm mais que o esquecimento da sua memória. Item, tudo o que alcançar a tua mão para fazer com a tua força, faz, que não há obra nem conta, nem saber, nem ciência no sepulcro, quando tu andares ali. De tudo o que parece se infere a mortalidade da alma.

VI. Job especialmente procura negar a Ressurreição, porque num lugar C. 3 se escreve: Lembra-te que a minha vida é um sopro e que os meus olhos não voltarão a ver a felicidade. Os olhos do que me via, não mais me verão, os teus olhos procurar-me-ão e já não existirei. Como a nuvem se dissipa e passa, assim o que desce ao sepulcro não subirá de novo. Não voltará outra vez à sua casa, a sua morada jamais o reconhecerá. E no C. 14 e o varão dorme, e não se levantará, até à duração dos céus não despertará, nem se moverá do seu sonho. Esta é em suma a opinião dos Ateístas e Saduceus, e estas são as mais eficazes razões que alegam.» (18)

O problema de ben Israel, uma vez constatada a origem saduceia da questão em jogo, não faz senão começar. Como explicar que sobre uma questão tão crucial como a da ressurreição das almas a Divina Escritura

tenha preferido guardar explícito silêncio e deixar tarefa tão árdua apenas ao zelo dos comentaristas? Ao aproximar-se, vários anos mais tarde, ao mesmo tempo, esse outro grande forjador de ortodoxia e martelo de hereges que foi Isaac Orobio de Castro, não poderá senão confessar — ainda que seja para o repudiar animosamente — idêntico desconforto perante esse silêncio pesado e inegável da Escritura — e ninguém se lembraria de considerar Orobio suspeito de amabilidade para com o saduceísmo. A sua paradoxal — e engenhosa — resposta *a contrario* — que quer que não haja menção, precisamente para diferenciar radicalmente o judaísmo de todas as religiões vãs que imprudentemente o garantem — não tem por acaso algo de uma, apenas dissimulada, confissão de impotência? :

«Assim é — reconhecerá Orobio — que nos cinco livros do Pentateuco... o Senhor não revelou com palavras expressas a Glória que preparou aos seus justos, nem a prometeu pela observância da Lei; nem era conforme à sua Divina Sabedoria, nem proporcional à sua rectíssima justiça o prometê-la: o primeiro, porque a tentativa principal era afastar Israel do Culto das falsas Deidades; e como todos os seus sequazes idólatras prometiam para ele outro mundo, Glória e vida eterna, como coisa cuja falsidade não se podia provar, e se negava a toda humana averiguação e experiência, não quis o verdadeiro Senhor prometer o mesmo prêmio exposto à dúvida e falta de prova, como apregoavam dos falsos Deuses os seus fautores: antes quis dar a Israel prêmio tão evidente que o fizesse conhecer a Divina verdade do Deus único que lhe dava a Lei, sem ressábias de duvidosa suspeita, como eram os bens temporais e sensíveis.» (29)

É temporal, pois, o prêmio que Deus outorga ao seu povo, como temporal o serviço que este lhe rende, ao cumprir a Lei. Temporais, igualmente os castigos que derivam de transgressões temporais. Enquanto Israel obedecer à Lei, o seu Deus fá-lo-á triunfar sobre os seus inimigos, quando a infringir, fá-lo-á morder o pó. Quando a infracção for particularmente grave — caso-limite: o século e meio de infidelidade mar-rana — a pena infligida será mais dura e prolongada. Isso é tudo. Qualquer salto para o infinito (tanto por via positiva — salvação — como por via negativa — condenação) está ontologicamente proibido no espaço finito da Lei, e a sua simples suposição equivaleria a introduzir uma injustiça essencial pela parte do Deus regulador de prêmios e castigos: o finito só pode pagar-se ou ser pago com o finito; não há lugar na divindade para a troca desigual. Até aqui, pois, nenhuma dissonância de fundo com as teses a esse respeito do fastidioso saduceísmo. E, contudo, nada mais afastado que a posição de Orobio da menor suspeita de heterodoxia, nada que a Nação tivesse podido considerar condenável ou, pelo menos, chocante. Sirva-nos, novamente, como garantia desta ortodoxia o testemunho do patriarcal Haham Morteyra — fulminador, entre outros, de Espinosa e de João do Prado — explicando como, ainda nos piores anos do seu engalfinhamento nas misérias da idolatria *«herdadas dos seus*

antepassados» — i.e.: nos seus anos de marranismo português —, «*sempre conservei no meu coração que não há prémio no mundo das almas; mas sim no que depende da observância da Lei Divina*», e levando as coisas até tal ponto que, longe de reprovar as teses dos que dizem «*que as almas dos homens indoutos na ressurreição não receberam os seus corpos*», considera tal hipótese restritiva a coisa mais natural do mundo, já que, no final de contas, não vê «*que dificuldade parece sustentar esta opinião, que os homens ignorantes não mereçam a misericórdia da Ressurreição, sendo que é coisa verdadeira que nem todos a merecem*». (60)

Mas, se a única Escritura não garante a ressurreição, e se a Tradição Oral não enjeita a possibilidade de uma só aceitação restritiva, então, o problema de fundo passa a tomar uma envergadura alarmante: sobre quê assentar — se assentar é preciso e possível — a crença geral na imortalidade individual das almas e na sua ressurreição?

A resposta — ou, melhor, a tentativa de resposta — é surpreendente. Por uma razão fundamental: não é judaica nem pretende sê-lo. Relegada para o âmbito das simples questões filosóficas, nem Menasseh, nem Orobio perdem — sobretudo o segundo — um minuto a argumentar com os Livros Sagrados na mão — ben Israel, é certo, fá-lo-á, mas mais tarde, na parte puramente apologética do seu livro e quando já a questão da imortalidade havia sido dada como filosoficamente resolvida. Directamente encaminham-se a outros livros: os dos velhos mestres da filosofia pagã, lidos através de uma tradição bem definida. *Neoplatonismo cabalizado* até ao cimo: esse *emanantismo* bastardo que resulta inevitavelmente da *monoteização* da *série hipostática* plotiniana, e a que se dá o nome de teoria da *participação*:

«*Para a solução desta dificuldade [por que mérito ou motivo há-de dar o Senhor a Glória eterna aos justos na outra vida] (que a verdade não é pequena) deve notar-se, que o bem pela sua essência e natureza é comunicável — escreve Orobio —. Assim o aprenderam Platão e Aristóteles dos nossos antigos cabalistas; e como o Senhor Deus seja bem infinito pela sua mesma essência, tem ele ser comunicável às criaturas, e por isso criou o mundo, para de facto comunicar-lhes a sua bondade naquele grau em que cada um é capaz de participar. Nem obsta contra esta verdade que não criou o mundo antes; porque não podendo ser eterno, era forçoso que tivesse o seu princípio em tempo; e quando o criou foi necessário comunicar-lhe a sua bondade, como o fez. Nem pode haver Criatura alguma, a quem Deus não comunique tudo quanto ela é capaz de receber. Também é certo, como dizemos, que a Criatura racional pela observância dos preceitos da Divina Lei se põe no sumo grau de perfeição, que é ser grata e amada do seu Criador; no qual ditoso estado nenhuma imperfeição se compadece; porque sendo Deus a suma pureza, não pode amar coisa que não seja pura, e alheia a toda imperfeição; Por isso a Lei repete tantas vezes, Sede Santos que Santo é o Senhor vosso Deus. Que é dizer: sede limpos de toda a imperfeição, porque sendo eu a Suma Pureza, não é possível amar-vos e unir-vos a mim tendo*

vós a menor mancha de imperfeição; e assim, sede Santos, sede puros, porque santo e puro é o Senhor vosso Deus.

«Posta pois a Criatura pela observância da Lei neste sumo grau de perfeição, embora já tenha conseguido o prêmio, que corresponda ao seu merecimento, tem além disso de ser capaz que o Senhor lhe comunique o seu bem, que consiste na eterna Glória, e visão beatífica, porque não tem em si imperfeição, que obste a esta Comunicação; e Deus pela sua mesma essência, e natureza, como sumo bem, não pode deixar de se comunicar, segundo aquele grau de que a Criatura é Capaz e digna; O qual não se deve chamar Graça ou misericórdia, mas sim Acto da sua mesma natureza devido a si mesma, e executado em sujeito apto, e capaz como é a alma do Justo; do que se infere que a justiça e misericórdia de Deus se exercita nas Criaturas até àquele ponto e estado de ser santos e justificados, e depois obra a sua Divina Essência, e natureza, comunicando-se-lhes, porque por sua justeza são capazes. E esta é a Glória e visão beatífica». (81)

O primeiro fio argumentativo de ben Irrael contra os destruidores do culto das almas vai ser tomado, precisamente, daqueles «sábios gregos», misteriosamente judaizados pelos «discípulos de Jeremias». A continuidade com a tradição maimonidea e com a cabala hispânica é manifesta:

«Os modernos são assim desta opinião, e R. Moseh numa epístola escrita aos sábios de Espanha, diz, (e o que desejava saber, que coisa será a alma, já disto falam os livros que os sábios da Grécia compuseram, e o que concordaram todos, é que a alma é forma, não corpo, mas limpa e pura, e fonte de sabedoria; não tem necessidade do corpo, e por isso quando se perde o corpo, ela não se perde, mas permanece no seu lugar, enquanto Anjo, e se deleita e vê na luz do Mundo, que é mundo futuro)». (82)

É pela mesma brecha da não especificidade judaica nesta matéria se lançará a argumentação de Orobio de Castro, mais genérica e mais levada ao limite: todos os homens conhecem — mesmo quando de um modo confuso — esta verdade, quer através da sua razão natural, quer através de uma arcana herança comum:

«Também era supérfluo fazer menção da Glória, porque todas as Nações tiveram um conhecimento, quer seja pelo consentimento comum da imortalidade da alma, a quem era forçoso seguir Glória ou pena: Ou quer fosse por tradição do primeiro homem, que pôde alcançar esta verdade, como mais assistido pela verdadeira sabedoria; e fazer um conceito de que há Glória na outra vida, e assim comunicá-lo aos seus posteriores. Mas este conceito, este conhecimento tão material, tão confuso, tão distante do verdadeiro, que nem Adão, nem outro humano pôde compreender da Glória mais que saber que a há e que nesse estado mortal se nega o nosso Entendimento». (83)

Nem é preciso dizer que, deste recurso aos clássicos da filosofia grega que tanto Menasseh como Orobio alentam, ficam, por princípio, excluídos todos aqueles que tinham tido a estranha ocorrência de falar de coisas extravagantes, como átomos ou forças verticais. Unânicos, nisto, com Cardoso, que sentenciará como «*o concurso acidental dos átomos não podia ser causa eficiente do mundo, como dizia nesciamente Demócrito, e Epicuro*». (64)

A linha de argumentação de Menasseh ben Israel não carece de subtileza e, no seu estilo, faz pensar numa corrente de tradição platónica, filtrada através de uma escolástica mais anselmiana que tomista — mesmo quando o autor cita para seu apoio, precisamente, Aristóteles e Tomás de Aquino —, e na qual se acreditaria reconhecer ecos do argumento que Kant chamará «ontológico» da existência de Deus, Substância Infinita, deslocada para o âmbito da alma, substância imaterial. O toque «apriorístico» é claro, em todo o caso, seja qual for a sua origem, na afirmação segundo a qual «*pela mesma causa que o homem põe em disputa se a sua alma é imortal, ou não, vê-se muito claramente que o é, porque aquela generosa presunção não lhe pôde entrar ao homem pelo sentido*». (65)

E ficamos com vontade de trazer aqui, como contrário, o memorável argumento borgiano que pretende que ser imortal não é grande coisa, pois é assim que todos os animais o são, dado que ignoram a sua morte. Anacronismos à parte, em todo o caso, um tal *apriorismo* teve êxito no meio judaico de Amsterdão. Quase literalmente, retomá-lo-á, quatro décadas mais tarde, o autor de *As excelências dos Hebreus*, para escorar, desta vez, a presença do Conceito Divino na mísera mente humana:

«A mesma natureza tem impressa em nossos corações o conhecimento confuso de uma Deidade oculta, existente nas nossas almas, uma voz secreta, e um impulso interno, que dirige todas as criaturas, a venerá-la, temê-la, e o que a nega vai contra si mesmo, contra as suas próprias partes, contra a própria natureza, que tacitamente o ensina». (66)

Parece totalmente desnecessário sublinhar a dívida deste texto relativamente ao Cusano.

Mas, se a referência aos filósofos gregos desempenha um papel prolegoménico importante, a quintessência argumentativa de Menasseh radica na habilíssima leitura platonizante (ou, melhor, neoplatonizante), executada sobre algum dos grandes textos da Escritura, em particular dos pertencentes à tradição oral, e que tem pouco que invejar da facilidade metaforizadora de um Leão Hebreu:

«...os antigos sábios... no tratado de Berachot proferiram uma sentença não pouco insigne, cujas palavras são estas. (Assim como o Deus Bendito se expande a todo o mundo, assim a alma se expande a todo o corpo: assim como o Deus bendito vê, e não é visto, assim a alma vê e não é vista; assim como o Deus Bendito mantém todo o mundo, assim

o Deus Bendito está em câmaras de câmaras, e a alma está em câmaras de câmaras.) Note o sábio leitor, quantas coisas boas nos ensinaram os sábios nestas cinco similitudes, entre a alma e o Deus Bendito. Na primeira ensinam, pois, que a alma é espiritual... na segunda ensinam que por ser espiritual não se pode alcançar que coisa seja, tal como advertiu Séneca e M. T. Cícero, mas apenas é conhecida pelos seus efeitos... Na terceira ensinam que assim como Deus de tal sorte conserva todos os entes; que se deles tirasse a sua providência, pereceriam todos na mesma hora, mas com a privação deles não se aniquilaria ele: porque o seu ser é por essência, e o dos demais por participação, assim a alma é causa da conservação do corpo, e ausentando-se dele, perece, ainda que ela não se aniquile por isso. Na quarta semelhança, significam a pureza da alma... Na quinta finalmente dogmatizam, que do mesmo modo que embora saibamos que Deus está em todo o mundo, por isso não podemos indicar onde esteja, e isto por ser inevitável ao sentido, assim a alma ainda que saibamos que está em todo o corpo, por isso não podemos apalpá-la com o sentido, e isto quer dizer, em câmara de câmaras; lá muito secreto e dentro». (87)

Perante estas exhibições de bom exercício de escrita, certamente, pouca coisa podia fazer um «amador» como Uriel da Costa. Pouca coisa que não fosse exercer a própria força da paixão, exhibir a certeza da sua verdade.

Testemunho no limiar da morte, nenhuma concessão acolherá já, quatro anos mais tarde, o *EHV* às crenças que noutros tempos fixaram as fronteiras da radicalidade do seu autor: nem Lei Antiga nem nova, nem Oral nem Escrita. Tudo se foi ficando em pendões de uma vida devotada ao fracasso. E, como, realmente, poderia Uriel da Costa recuperar agora, no fundo do poço das desditas, aquelas teses, de raiz mosaica, referentes ao triunfo mundano como marca do favor divino, que foram as do seu primitivo judaísmo? E como, na antecâmara do suicídio, (poder) recuperar ainda o eco de um cristianismo impossível — sequer nas suas vertentes mais radicalmente inovadoras, a dos *Colegiantes* de Rijnsburg, por exemplo, entre os quais Espinosa escolherá os seus amigos mais próximos? Já não resta mais lugar senão para um abandono explícito de toda a confissão, de toda a crença institucional. De boa vontade, aceita já, o autor do *Exemplar*, a mais temível das acusações dos seus inimigos: a de *não ser nada*:

«Bem sei — proclama com apenas dissimulado orgulho — que para destruir a minha reputação, costumam os meus inimigos dizer: este não é judeu, nem cristão, nem maometano». (88)

Uriel já nem sequer se defende das acusações. Para quê se tudo já acabou? Jogando no contra, já só ataca, sem tomar precauções, os seus refutadores. A Menasseh ben Israel que falara, na «Dedicatória» de *Da Ressurreição*, dos sete preceitos que chamam de filhos de Noé, id est, de

todo o mundo» ⁽⁶⁹⁾ parece inequivocamente dedicado o dardo envenenado com que Uriel procura encurralar a Lei Mosaica contra as próprias cordas do seu texto. Não fala essa tradição, por acaso, — e ben Israel assim o admitiu — de uma «lei» prévia a toda a formulação positiva e que teria permitido aos judeus de antes de Moisés cumprir santamente de acordo com o seu Criador? Então, em nome de quê a necessidade de «positivar» tal código imemorial e inato numa normativa, tão chagada de casuística como carente de espírito? Para quê uma lei que não faz senão dividir uma humanidade primogeniamente unida na moral primeira? — «*Se todas as nações excepto os judeus... cumpriram os sete mandamentos que, segundo a vossa opinião — reforça Uriel — Noé cumpriu, do mesmo modo que todos quantos precederam Abraão, isso deveria bastar para a sua salvação. Por conseguinte, inclusivamente da vossa perspectiva existiria ainda uma religião em que pudesse apoiar-me, apesar da minha origem judaica.*» ⁽⁷⁰⁾

Piruetas prodigiosas as de Uriel da Costa. Já disse antes como, das suas obras, apenas o *EHV* está à sua altura, à da sua vida extraordinária. Com o estilo calmo de polemista libertino — chocante, pelo menos, num texto do profundo patetismo desta autobiografia *in articulo mortis* — empreende duas operações, igualmente malvadas e precisas: colocar por um lado o rabino de *Neve Salom* à beira da heterodoxia, voltando contra ele um parágrafo que, na verdade, parece mais ter sido escrito para adular o seu homenageado cristão do que por convicção íntima profunda; segundo, e principal, pôr-se, sem agredir em nada a Escritura, ao abrigo de toda a Escritura: utilizar o texto sagrado para aniquilar a inoperatividade do texto sagrado.

Em nome da Lei, esquecei-me!, vem a dizer Uriel, deixai-me, definitivamente, em paz! Acolho-me no mesmo critério de tolerância que, na Escritura, utilizais para com os príncipes influentes ou comerciantes cristãos! A minha lei natural é a que o vosso próprio livro sagrado consagra como anterior a qualquer outra! «*Rogo-vos, pois, que me deis licença para me confundir com a multidão dos homens, ou, de contrário, tomá-la-ei por conta própria.*» ⁽⁷¹⁾

Espíritos infinitamente menos ousados que Uriel defenderão, dentro da Comunidade e ao longo da segunda metade do mesmo século, teses de aparência semelhante, sem provocar aparentemente o menor escândalo. Tal como o ortodoxíssimo Orobio de Castro, a quem a sua ortodoxia bem comprovada não impede de escrever que «*nenhum homem fora de Israel está obrigado, nem à Lei de Moisés nem à circuncisão, apenas aos preceitos da Lei da natureza.*» ⁽⁷²⁾

Mas a aposta de Uriel tinha ido demasiado longe, era demasiado tarde já para jogar esgrimas moderadas ou compromissos, e isso já o sabe profundamente Uriel da Costa. A sua é já a batalha no vazio, o testamento agre de uma impotência que vai mudar-se para aniquilação. E o furor retorna com arrebatado, inevitavelmente, depois da máscara, demasiado óbvia, do momentâneo cinismo:

«Oh, cego fariseu, que esqueces a lei que foi primeira, que foi o princípio e subsistirá ao longo dos tempos! Só tomas em conta outras leis que nasceram mais tarde e que tu mesmo condenas, com excepção, certamente, da tua, a qual, como as restantes, está, quer gostes ou não, submetida ao juízo da recta razão, verdadeira medida dessa lei natural que tu esqueceste e que de boa vontade enterrarias, para fazer cair sobre as cabeças dos humanos o teu mais pesado e odioso jugo. E de tal modo assim turvas a saúde das tuas mentes que os fazes iguais aos loucos». (13)

A lei natural: um século que se anuncia.

Sem tempo já para grandes discussões teóricas, o autor do *Exemplar* quer, no entanto, deter-se um pouco na explicitação desta «lei primeira, cuja glória não deve ser silenciada». É o seu último *excursus* teórico antes do silêncio, e tem mais o gosto de uma proclamação pré-iluminista do que de uma análise filosófica:

«Declaro esta lei comum e inata para todos os homens. Ela é quem une todos os humanos através do amor e é estranha às discussões que são origem e causa de todas as abominações e dos maiores males. Ela é quem ensina a vida honesta, quem distingue o justo do injusto, o feio do bonito. O melhor da lei de Moisés ou de qualquer outra lei, está exactamente contido na lei natural». (14)

São estes parágrafos os que atrairão o interesse malévolo de Voltaire (que encontrou paralelo no tremendo testamento do padre Meslier) e comoverão Herder. Na realidade, tonalidades mais do que pré- e proto-iluminadas, que correspondem exactamente a essa apologia da liberdade de que o homem se faz credor, ao passar da estúpida infância à maturidade intelectual, e em que nos podemos apenas deixar levar pela eco-anacronia inevitável das linhas kantianas, a partir das quais o ocidente reflecte sobre a sua ascensão à idade adulta.

Diz, assim, Uriel da Costa, e aqui fixa a quintessência da sua oposição à religião dos rabinos (de todos os rabinos):

«Eles [os fariseus] lutam a favor da mentira, para enganar os homens e fazê-los escravos; enquanto eu o faço pela verdade e, antes de tudo, pela liberdade natural dos homens, que deveriam libertar-se de superstições falsas e ritos vãos, para levar uma vida não indigna da sua condição de homens... Sois [os fariseus] como aqueles que, para assustar as crianças, imaginam fantasmas ou outros terrores imaginários, até que as crianças, sacudidas pelo medo, se submetam à sua vontade, renunciando à sua própria, com pena e dor. Mas isso não serve senão enquanto a criança continua criança. Quando abrir os olhos da mente, a fraude dar-lhe-á vontade de rir e já não terá medo dos fantasmas. Assim ridículas são as vossas histórias, que só podem infundir temor às crianças ou aos débeis de espírito; os outros, que as conhecem, riem-se de vós». (15)

(Tradução do castelhano de Cristina Rodríguez, revista por Luísa Vinuesa e com revisão final do autor.)

NOTAS

(¹) Em Samuel da SILVA: «*Tratado / da / Immortalidade: / Da alma / composto pelo Doutor Semuel da Silva, em / que tambem se mostra a ignorância de certo contra / riador de nosso tempo que entre outros muytos erros / deu neste delirio de ter para si & publicar que / a alma de homem acaba juntamen / te com o corpo*» // A Amsterdam, Impresso em casa de Paulo Ravesteyn / Anno da criação do mundo 5383; pp 150-151. Existe uma excelente reedição deste tratado, a cargo de Pinharanda Gomes, Lisboa, Coleção Pensamento Português, Imprensa Nacional-Casa da Moeda, 1982.

(²) A arrogância de Uriel da Costa parece enervar seriamente o seu contraditor, como o traduz o parágrafo duríssimo que pode considerar-se como uma verdadeira incitação à caça ao herege, culminada 17 anos mais tarde:

«... & assi perseverando nos erros, vem a dar por remate na ultima cegueira afirmando de si que tem bês por seus merecimentos, que vive contente & alegre, que louva a Deus polo ser de homem que lhe deu fazendosse juiz de si mesmo contra direito natural; mas deixandosse julgar por juyzes sem sospeita diram elles que não conhecem nem sabem de homem mais infelice & miserável: o diabo, aborrecido ate de seus yrmãos, expelido, envergonhado, sem confiança por fora, sem paz em casa, sem filhos, sem mesusah, sem tephilah; enfim sem bem nenhuû» (op. cit., p. 153).

(³) *Sobre a mortalidade da alma*; em *Die Schriften des Uriel da Costa*, mit Einleitung, Ubertragung und Registen, hrzg, v. Carl GEBHARDT. Curis Societatis Spinozanae; Amsterdam, M. Hertzberger, 1962, pp. 51-52.

(⁴) SILVA, Samuel da: op. cit., pp. 90-95.

(⁵) Cito de acordo com o manuscrito do *Tratado da Immortalidade da Alma* de Raphael de AGUILLAR, pertencente à Biblioteca Ets Haim (HSEB 48 a 11). O texto foi editado por Gerbhardt na sua citada edição dos *Schriften des Uriel da Costa*, p. 26.

(⁶) *Die Schriften...* p. 42. Cfr. também o precioso romance que se cita na p. 46 «*mortal me parió mi madre*».

(⁷) *Ibid.*, p. 35.

(⁸) *TTP*.

(⁹) *Carta de A. Burgh a Espinosa*.

(¹⁰) *TTP*.

(¹¹) *Ibid.*, p. 160.

(¹²) *Die Schriften...*, p. 59.

(¹³) SILVA, S., da: op. cit., p. 21.

(¹⁴) «& desta mà seita foi Epycuro & seu vil rebanho na Grecia: desta o malino obstinado Sadok na Judea com a abominavel turba dos que o seguiram chamados saduceos: desta nam sabemos que aja resto oje no mundo, ao menos nas partes onde ha cultura de engenhos & exercicio de letras humanas ou divinas, salvo for em algum mal instiutido particular, que ja por otras depravadas opiniões se deixou levar tanto da paxam que veyo a dar na total miseria & cegueira de sua alma, como socede agora neste caso» (SILVA, S. da: op. cit., p. 11).

(¹⁵) *Die Schriften...*, p. 42.

(¹⁶) *Ibid.*, pp. 43-44.

(¹⁷) *Die Schriften...*, p. 62. A parte entre parêntesis é a censurada no exemplar da B. N., pp. 144-145. O censor apercebeu-se muito bem de que os que são aqui apontados são directamente a fé e usos católicos e não os judaicos. Além disso, censurou igualmente as quatro primeiras linhas da resposta de Samuel da Silva (p. 145) em que este lança sobre os ombros cristãos a acusação do seu congénere: «[*Posto que este capitulo parece fala com as gentes especialmente com ospapistas que ordenaram religiões & condenaram o matrimonio contra ley divina & natural responde*]remos só ao que nos toca...» Curiosa prova material de que, chegados a um certo ponto, ao inquisidor católico espanhol tanto lhe faz judeus ortodoxos ou heterodoxos.

(¹⁸) Ou, antes, da ressurreição dos mortos, que é o que realmente interessa ao homem de religião.

(¹⁹) Cfr. a autobiografia com que Menasseh encabeça o Vol. I do seu *Conciliator*.

(²⁰) *Ibid.*

(²¹) ROTH, C.: *A life of Menasseh ben Israel, rabbi, printer and diplomat*; Philadelphia, 1934.

(²²) *Conciliator, / sive / De convenientia locorum. S. Scriptura, que pugnare inter se videntur. / Opus exvetustis, & recentioribus omnibus Rabbinis, / magna industria, ac fide congestum. / Esto es / Conciliator / o / De la conveniencia de los lugares de la S. Escripura, que repugnantes entre si parecen* / *Obra ansi de los antiguos, como modernos sabios, con / grande industria y fe colegida. / Con tres Tablas, una de los libros de los antiguos / sabios; otra de los lugares de la S. Escripura / que se explican: tercera de las / cosas mas notables // Francofurti, / Auctoris impressis. MDCXXXII.*

(²³) Não há, pois, nenhuma base para a suposição de Emmanuel Levinas de que Espinosa não tenha tido, nos seus estudos judaicos, mais que «mestres sem envergadura» (*Difficile liberté*; Paris, Albin Michel, 1976, p. 146).

(²⁴) *Huetiana ou pensées de M. Huet, Eveque d'Avranches*; Paris, 1722.

(²⁵) *De la / Resurreccion / de los muertos, / libros III. / En los quales contra los Zaduceos, / se prueba la immortalidad del alma, y / Resurreccion de los muertos. Las causas / de la milagrosa Resurreccion se expo- / nen y del juicio final, y Reformacion / del mundo, se trata. / Obra de las divinas letras, y antiguos sabios / colegida. / Verdad de tierra florecera. Psal. 85. // En Amsterdam, / En casa, y à costa del Autor. / Año 5398, de la criacion del mundo.*

(²⁶) O seu projecto ver-se-á frustrado, em 1639, pela fusão das três Sinagogas de Amsterdão na única de Talmud Tora sob a direcção de Saul Leve Morteira. Ben Israel, que se encontrava à frente de Neve Shalom, vê-se relegado, a partir desse momento, no seu projecto de primazia espiritual sobre a comunidade.

(²⁷) Bem explícita é a queixa do rabino: «... que a tudo se arrisca quem em proveito e pública utilidade se ocupa, gastando a vida e ainda as faculdades, como a mim por empregar-se ao teu serviço me sucede: sem aspirar por isso nem glórias nem proveitos, que são as duas columnas que patrocinam as letras: porque este haver Mecenates, este interesse próprio, esta glória, (que os engenhos também têm a sua cobiça) animam o entendimento de tal sorte, que o dilatam a maiores empresas. Eu realmente não me queixo, nem tenho de quê, mas

somente choro os estudos, e como disse o outro, Pobre e nua vai Philosophia. O achaque é velho, mas teria remédio, se os olhos da congregação, e que têm o cargo aqui da nossa espalhada República, levassem o olhar a favorecer os seus, procurando com suma diligência o aumento do exercício da Lei sagrada, que é sempre o principal... falo neste particular em proveito dos outros, sem dano ou prejuizo algum» («Ao leitor»).

(28) *Ibid.*

(29) *Op. cit.*

(30) *Ibid.*

(31) *Ibid.*, p. 1. O conceito de ressurreição de que Menasseh faz uso parece, por outro lado, estritamente paralelo ao de Frei Luis de Granada que escreve: «Porque sei que o meu Redentor vive e no dia seguinte tenho eu de ressuscitar e outra vez tenho de ser cercado por esta pele do meu corpo, e nesta carne viva tenho de ver Deus, o qual tenho de ver eu mesmo, e os meus olhos não-de vê-lo, e não outro, do que agora sou. Esta esperança tenho eu guardada no seio da minha anima» (Frei Luís de Granada: *Parte / primera de la / Introduccion del / Symbolo de la Fe, en la qual se tra / ta de la creacion del mundo para venir por las Criaturas al conocimiento del Cria- / dor, y de sus divinas perfe / ctiones. / Compuesta por el muy R. P. Maestro Fray Luis de Granada, / de la Orden de Sancto Domingo. / Dirigido al Illustrisimo y Reverendisimo Señor Don Gaspar de Quiroga, Arcobispo de Toledo / Primado de las Españas, Chanciller mayor, Inquisidor General, etc. / Delectasti me Domine in factura tua, & in operibus manuum / tuarum exultato. Psalm. 91. // En Saragosa, / En Casa de Domingo Portonariis Ursino, / Impressor de la S. C. R. M. y del Reyno de Aaragon. / m. D. LXXXVIII, p. 165).*

(32) *Ibid.*, p. 1.

(33) *Ibid.*, p. 8.

(34) *Ibid.*

(35) «Epistola Dedicatoria», *loc. cit.*

(36) *Op. cit.*, pp. 21-22

(37) «Epistola Dedicatoria» do *De la Resurreccion*; ed. cit., p. 3.

(38) «Un aspect du judaïsme individualiste d'Uriel da Costa», in *Cahiers Spinoza*, n.º 3, hiver 1979-80.

(39) *Ibid.*, pp. 103-104.

(40) MORTEIRA, SAUL LEVI: *Respuesta alas objeciones con que el Sinense ynjustamente calunnia al Talmud; compuesto por ele muy Docto Señor Haham Saul Levy morteyra en Amsterdam en el año de 5406*; manuscrito da Biblioteca Nacional de Paris, M. S. Esp. 315, f. 56 recto.

(41) «Epistola Dedicatoria»; *loc. cit.*, p. 3.

(42) Reproduzo aqui a tradução do próprio Menasseh ben Israel. Mais acima já tínhamos feito uso da tradução moderna desta mesma passagem da Misná.

(43) *De la Resurreccion*; ed. cit., pp. 24-25.

(⁴⁴) «Epistola Dedicatoria»; loc. cit., p. 4.

(⁴⁵) *Ibid.*

(⁴⁶) *Cuzary / Libro / de la grande sciencia y mucha doctrina. / Discursos que passaron entre el Rey Cuzar y un singular Sabio / de Ysrael, llamado R. Yshac Sangnery. / Fue compuesto este libro en la Lengua Arabiya, / por el Doctissimo / R. Yenda Levita. y y traduzido en la lengua Santa, por el famoso traductor, / R. Yenda Aben Tibon / En el año 4927. a la Criacion del Mundo. / Y agora nuevamente traduzido del Ebrayco en Español, y comentado. / Por el Haham. / R. Jaacob Abandana. / Con estilo facil y grave. // En Amsterdam, Año 5423 [1603].*

(⁴⁷) *Ibid.*, pp. 151-164.

(⁴⁸) *Ibid.*, pp. 187-188.

(⁴⁹) *De la Resurreccion*; ed. cit., p. 55.

(⁵⁰) CARDOSO, YSHAC: *Las / Excelencias / de los hebreos. / Por el Doctor / Yshac Cardoso / (emblemata: «El que me esparsio merecogera.») // Impreso en Amsterdam en casa de / David de Castro Tartas. / El año de 1679.*

(⁵¹) Sobre a proliferação destes panfletos antiespinosistas, cfr. a magnífica reedição actualizada da obra clássica de K. D. MEINSMA, por M. MÉC-MOULAN e P. F. MOREAU.

(⁵²) *Tractatus Theologico-Politicus*, «prefacio»; para as obras de Espinosa remeter-me-ei sempre à edição Gebhardt: *Spinoza Opera im Auftrag der Heidelberger Akademie der Wissenschaften Herausgegeben von Carl Gebhardt*; Heidelberg, Carl Universitätsbuchhandlung, 1925, 4 vols. (O *Tractatus Theologico-Politicus* corresponde ao 3.º volume).

(⁵³) *Die Schriften des Uriel da Costa*; ed. cit., p. 61.

(⁵⁴) *Ibid.*

(⁵⁵) *Ibid.*, pp. 51-52.

(⁵⁶) «Ao leitor», in *De la Resurreccion*; ed. cit.

(⁵⁷) *De la Resurreccion*; ed. cit., p. 33.

(⁵⁸) «No qual se põem os argumentos dos Saduceus e Ateístas, acerca da immortalidade da alma e ressurreição dos mortos».

(⁵⁹) *De la Resurreccion*; ed. cit., pp. 25-27.

(⁶⁰) OROBIO de CASTRO, *Prevençiones divinas contra la vana idolatria de las gentes por el Doctor Ishak Orobio de Castro, cathedratico de metaphisica y medicina en las Universidades de Alcalá y Sevilla, medico de camara del duque de Medina-Celi y de la familia de Borgoña del rey Phelipe IV, professor medico y consejero del rey de Francia en la insigne Universidad de Tolosa*, Manuscrito da Biblioteca Nacional de Paris, M. S. Esp. 40-41, pp. 203-204.

(⁶¹) MORTEIRA, S.: *op. cit.*, f. I, recto y 56 r. y v.

(⁶²) *Ibid.*, p. 34.

(⁶³) OROBIO DE CASTRO, I.: *Prevençiones...*, pp. 223-224.

- (⁶⁴) CARDOSO, Y.: *Ob. cit.*, p. 318.
- (⁶⁵) *De la Resurreccion*; p. 30.
- (⁶⁶) CARDOSO, Y.: *Ob. cit.*, p. 318.
- (⁶⁷) *De la Resurreccion*; ed. cit., pp. 28-29.
- (⁶⁸) *EHV*, 117-118.
- (⁶⁹) Ed. cit., folio 2.
- (⁷⁰) *EHV*, 118.
- (⁷¹) *Ibid.*
- (⁷²) OROBIO de CASTRO: *Prevenções*; manuscrito da Biblioteca Nacional de Paris, p. 680.
- (⁷³) *EHV*. 118.
- (⁷⁴) *Ibidi.*
- (⁷⁵) *EHV*, 116 e 120-121.

MARIA LUÍSA RIBEIRO FERREIRA *

A «OUTRA PARTE» DA ÉTICA

«Transeo tandem ad alteram Ethices partem...»

(Et. V, Praef., G. II, 227) (1)

A *Ética* é sem dúvida a obra em que Espinosa se revela mais profundamente, onde o seu pensamento atinge uma total maturidade. Com ela percebemos como o espinosismo parte de uma intuição fundante — a Substância — e a vai progressivamente preenchendo pelo desbravamento dos conceitos que encerra. A *Ética* é a explicitação da riqueza conceptual inerente à Substância, pois na Substância estão potencialmente contidas todas as mediações indispensáveis para a sua total compreensão.

Espinosa utiliza um método sintético: parte de uma totalidade que é simultaneamente construída à medida que se revela, que carece absolutamente deste processo para se tornar inteligível. Como se a génese do conceito de Substância e dos conceitos a ela inerentes fosse posterior à sua apresentação.

Na economia da *Ética* o capítulo final é determinante. O livro IV não é um livro qualquer, não é um mero capítulo conclusivo, apresentando-se como a súpula do pensamento do filósofo. As palavras de abertura acima citadas — *Transeo tandem ad alteram Ethices partem* — não anunciam uma mera parte entre outras partes e isso é visível no termo *alteram*. Espinosa utilizou o pronome *alteram* que em latim significa uma entre duas coisas. Se a parte V constituísse uma mera parte entre outras partes, certamente que teria utilizado o termo *aliam*. Trata-se portanto de uma demarcação nítida, de uma escolha não gratuita de vocábulos. Talvez porque a compreensão deste livro pressuponha um saber que os outros livros trouxeram. Talvez porque ele se destina — nomeadamente a partir do escólio da proposição XIX — a um público de iniciados, cuja aprendizagem foi já realizada pela meditação e vivência dos conceitos trabalhados nos livros anteriores.

(*) Faculdade de Letras da Universidade de Lisboa.

É no livro V, nomeadamente na sua segunda parte, que se opera a fusão de duas perspectivas aparentemente contraditórias mas sempre presentes no espinosismo: a exigência de rigor, a coerência racional e o apelo místico. Como diz Rousset, «A quinta parte da *Ética* é a explicação da experiência de salvação que o racionalismo naturalista torna possível» (?). Contrariamente a Rousset, admitimos, no entanto, que é nesta parte que se afirma mais viva a outra face da razão, ou seja, a vertente mística do espinosismo que nem por isso o torna menos coerente, antes o completa. Daqui certas hesitações em considerar Espinosa como o filósofo representativo da total racionalidade.

No livro V o pensamento aparece sempre como mediador. Quer no plano ético/antropológico, quer no gnoseológico, quer no metafísico, a mesma linguagem clara e inequívoca encaminha-nos da transparência racional a um plano mais nebuloso, pelas questões/ambiguidades que levanta. A solução final em cada um destes domínios é posta dum modo claro, conduzida metodicamente, *more geometrico*. Mas a meta é problemática na sua aceitação — um homem que é desejo, um conhecimento que é união amorosa, um Deus que é Natureza. Somos conduzidos racionalmente ao plano do imediato mas este não é um território firme em que a razão tenha exclusivo.

É no livro V que se revela o conhecimento pleno, face a face, é nele que alcançamos a máxima realização a que podemos aspirar. Ele surge pois como um *terminus* para o qual convergem os diferentes itinerários esboçados ao longo da *Ética*. Como parte terminal que é, o livro V irá esclarecer as etapas precedentes abertas nos livros anteriores. Surge como termo de um itinerário simultaneamente vivencial e teórico onde se entrelaçam e estruturam definitivamente os temas fundamentais do espinosismo. A teoria dos *affectus*, a relação corpo/alma, a dialéctica paixão-acção, os géneros de conhecimento, a identificação da Natureza com Deus, a supressão do tempo, etc., etc., colocam-se como mediações para a grande temática final: a liberdade, a felicidade, o amor, numa palavra, a salvação.

Dá-se nesta «outra parte da *Ética*» uma resposta complementar aos problemas levantados nos livros que a precedem. Senão vejamos:

«A *problemática da substância* é abordada no livro I do ponto de vista da própria Substância. Espinosa procura estabelecer os elos que ligam esta ao real concreto, através de sucessivas mediações — atributos, modos infinitos imediatos e mediatos, modos finitos. O tema é retomado no livro V superando-se aqui o conceito inicial de Substância pela acentuação do seu carácter salvífico. Está agora em foco um Deus amor, mais próximo talvez da divindade judeo-cristã embora de modo algum se possa identificar com ela, um Deus do qual participamos e pelo qual nos são assegurados o conhecimento total e a máxima felicidade. Mas um Deus pensado a partir do homem que cria as mediações necessárias para o alcançar — a libertação das causas exteriores, o reconhecimento da necessidade, a ligação de todas as coisas com Deus, o *Amor Dei* e o *Amor intellectualis Dei*. É o caminho inverso ao traçado no livro I.

A *temática gnoseológica* é esboçada no livro II. Nele se analisam os três diferentes géneros de conhecimento que longe de se excluírem poderão

coexistir num mesmo sujeito, pertencendo a cada um deles uma função específica. Mas só no livro V o problema do conhecimento ganha toda a sua dimensão pois só então Espinosa nos apresenta um conhecimento *sub specie aeternitatis* aprofundando aquilo que o livro II designa como ciência intuitiva (Et. II, Prop. XL, Schol. III, G. II, p. 122) e que só na última parte da *Ética* é identificado com a felicidade máxima ou beatitude. Percebemos então o carácter mediador que as noções comuns desempenham neste processo, compreendemos como conhecer plenamente nada tem a ver com o processo abstractivo proposto pela escolástica. Conhecer plenamente implica uma atenção ao singular e ao concreto que torna todo o objecto insubstituível. Deus não conhece abstractamente e ao homem é oferecida a possibilidade de conhecer como Deus conhece.

A *teoria dos «affectus»* é essencialmente desenvolvida no livro III. Nele o ser humano (todos os seres) é (são) definido(s) pela força do desejo que o(s) habita. A consideração do homem como *conatus* dá-lhe um estatuto cósmico e desdramatiza o seu comportamento, despe-o de quaisquer sombras de pecado, de bem ou de mal. O objectivo do Sage é conhecer, mais do que criticar ou tomar partido (Et III, Praef., G. III, p. 138). O itinerário moral que lhe é proposto implica a passagem da paixão à actividade.

No livro V as afecções ganham nova dimensão. As paixões dominam-se quando as ideias inadequadas se transformam em adequadas, as fronteiras do ético e do gnoseológico confundem-se.

A *liberdade* abordada no livro IV enquanto integração do homem na cidade dos homens, sobe um novo degrau ao ser considerada no livro V numa perspectiva individual — é em si mesmo, na sua vida interior, que o homem se liberta.

Só no livro V se traça verdadeiramente o perfil da *eternidade*, integrando-a no próprio tempo. Só aqui se revela plenamente a possibilidade que temos de superar o nosso ser transitório. O homem surge como igual a Deus, pensando e agindo como Ele. E assim os livros precedentes passam a ser entendidos nesta perspectiva, ganhando nova luz.

A construção do livro V

O esquema que apresentamos em diagrama na página seguinte pretende traçar o movimento que percorre o livro V. As setas indicam o modo como deve ser lido, ou seja, num movimento circular, contrário ao dos ponteiros do relógio. Utilizamos os círculos para referir as proposições, demonstrações ou escólios de charneira, que estabelecem a transição para outros problemas. São estes os mediadores indispensáveis para o discurso prosseguir. As sequências proposicionais que dizem respeito ao aprofundamento de conceitos ou ao desenvolvimento de teorias foram inseridas em rectângulos. Os triângulos foram usados para identificar conceitos e/ou teorias de certo modo marginais para a temática em causa, quer por não permitirem o seu andamento espalhando-se em considerações laterais, quer por já terem sido referidos noutros livros da *Ética*, sendo retomados como

LIVRO V
A outra parte da Ética

1.ª parte
«A vida presente»
(p. XX, scol.)

2.ª parte
«A duração da alma sem
relação com a existência
do corpo»
(p. XX, scol.)

Prefácio
«...O modo de alcançar a
liberdade»

«O poder da razão»

«Liberdade da Alma ou Beatitude»

O conhecimento adequado aumenta o poder
da razão
p. II, dem.; p. III, dem. cor.; p. IV, dem.
cor. scol.; p. VII, dem.

A consciência da necessidade aumenta o
domínio sobre as nossas paixões
p. V, dem.; p. VI, dem. scol.

O encadernamento das nossas afecções e a sua
convergência para um ponto único, ajuda ao
nosso domínio p. VIII, dem. scol.; p. IX, dem.;
p. X, dem. scol.; p. XI, dem.; p. XII, dem.;
p. XIII, dem.

A ideia de Deus é
unificadora
p. XIV
e dem.

O amor a Deus
p. XV, dem.; p. XVI, dem.
p. XVIII, dem. cor. scol.

O amor de Deus
p. XVII, dem. cor.; p. XIX, dem.

A dimensão social desse amor
p. XX

p. XLII
dem. scolio
Só o sábio é verdadei-
ramente feliz e
«enuncia» deuses
de si

p. XL
dem.
cor. scol.
Perfecção
= actividade

p. XXXVI
dem. scolio
Salvação = Beatitude
= Liberdade = Amor
Dei = Glória =
Ciência intuitiva

p.
XLII
dem.
Há sal-
vação para
a gente comum

p. XXXVII, dem. scol.
p. XXXVI, dem. scol.
p. XXXV, dem.
O amor intelectual de
Deus

prop. XXXIII
O «amor intelectual»
Deus decorre do
conhecimento
do 3.º género

p. XXXVIII, dem. scol.
p. XXXII, dem. cor.
p. XXXI, dem., scol.
p. XXX, dem.
p. XXXIII, dem. scol.
A eternidade

p. XXXIII, dem.
p. XXXVI, dem.; p. XXXVII, dem.
p. XXXIV, dem.; p. XXXV, dem.
O conhecimento do terceiro género

Deus pensa
o nosso corpo
desde todo o tempo
prop. XXII,
dem.

p. XXXIX
p. XXXIII, dem. scolio
p. XXI, dem.
A relação alma/corpo

— Síntese das
medidas contra as afecções.
(aspecto retrospectivo)
— A importância do
conhecimento do terceiro
género (aspecto
prospectivo)
Prop. XX
Scolio

chamamento, como algo que não deverá ser esquecido. Ficaram soltas, sem qualquer esquadria, as ideias-força que apresentam quer a totalidade do livro — «a outra parte da *Ética*» — quer cada uma das suas partes (respectivamente «a vida presente» e «a duração da alma sem qualquer relação com a existência do corpo»).

A consideração de duas partes neste livro foi-nos facilitada por Espinosa. É o próprio filósofo que demarca as duas instâncias, correspondendo aliás a perspectivas gnoseológicas diferenciadas. Assim podemos dizer que as vinte primeiras proposições se apoiam no conhecimento do segundo género e as restantes na ciência intuitiva, culminando com um apelo de salvação dirigido aos eleitos — as sábios. A partir da proposição XXXVIII esboça-se uma espécie de conclusão justificativa do título *Ética* — o ideal moral funde-se com o soberano bem e com a felicidade, de tal maneira que na proposição final se afirma: «A Beatitude não é o preço da virtude mas a própria virtude» (Et. V. Prop. XLII, G. II, p. 307).

O livro V avança num crescendo, convergindo para a fusão de uma série de conceitos que a partir de certa altura passam a usar-se indiferentemente. Nas proposições, escólios e definições posteriores ao escólio da proposição XXVI, Felicidade, Virtude, Amor Intelectual a Deus, Conhecimento do Terceiro Género, são uma e a mesma coisa. Fecha-se definitivamente o círculo esboçado no início da *Ética* onde Substância e Modo aparecem como as entidades simultaneamente mais distantes e mais próximas.

O objectivo proposto no prefácio do livro V — «o modo de chegar à liberdade» — é cumprido nesta «outra parte» mediante uma série de itinerários que se cruzam. A felicidade suprema ou Beatitude coloca-se simultaneamente como o termo do livro V e de toda a *Ética*. O livro IV refaz pois, condensando-os, os grandes trajectos esboçados nos outros livros.

Assim torna-se legítimo lê-lo a vários níveis. Nele o itinerário explicitamente referido no Prefácio — a procura da liberdade — é urdido pelo entrelaçar de vários percursos. Ao desmontarmos o percurso dominante nos vários itinerários que o constituem, encontramos sempre algo que se constrói mediatamente, em sucessivos degraus que conduzem à solução final, inicialmente dada mas não compreendida.

No encadeamento aparentemente contínuo de proposições, demonstrações e escólios, esboçam-se marcos. Alguns deles, são explicitamente referidos por Espinosa como é o caso do escólio da proposição XX que traça uma divisória nítida entre a primeira e a segunda parte do livro V — «... É tempo agora de passar ao que diz respeito à duração da Alma sem relação com a existência do Corpo» (G. II, p. 294). Outros há que se apresentam como termo para o qual convergem uma série de proposições (Prop. XXIV e XXXVI, escólio, o escólio da Proposição XLII), outros ainda que iniciam uma nova perspectiva (Props. XXII, XXXIII).

Tal como nos restantes livros da *Ética*, há uma contenção de conteúdos nas proposições que contrasta com o carácter mais solto dos escólios. É neles que Espinosa se expressa livremente, censurando, emitindo juízos de valor, divagando mesmo — «... e para regressar ao ponto

de onde me afastei nesta digressão» (Et., Prop. IV, Schol.; G. II, p. 283). A imediatez está mais presente nos escólios. Ao pretenderem explicar não têm a preocupação de ser tão rigorosamente dedutivos como as proposições. Neles se avança para teses inovadoras — caso do escólio da proposição XIX que adianta a problemática da eternidade, rigorosamente construída nas proposições subsequentes.

Centremo-nos pois na primeira parte que é referida no escólio da proposição XIX como dizendo respeito à duração: «Terminei assim no que diz respeito à vida presente». Nela podemos distinguir dois blocos proposicionais. O primeiro que tem como termo a proposição XEV, o segundo que se estende até à proposição XIX. O Prefácio traça os objectivos fundamentais do livro, ou seja, indica a via que conduz à liberdade, à beatitude, situando-a no território da Razão. Os axiomas iniciais bem como a proposição I e a demonstração que se lhe segue são uma «chamada» relativamente a teses que deverão estar subjacentes a esse caminho — o domínio absoluto de nós mesmos (Ax. I)

— o paralelismo (Prop. I e Demonst.).

Retoma-se depois a teoria dos *affectus*, na qual poderemos considerar três etapas. Num primeiro tempo Espinosa procura identificar o poder da Razão com a libertação progressiva que deveríamos fazer relativamente às causas exteriores que determinam as paixões (Prop. II e Demonst.). Assim as ideias claras e distintas, ou seja, o conhecimento adequado, pelas noções comuns (Prop. IV, Demonst.) será o melhor antídoto da paixão (Prop. III, Dem., Cor. e Prop. IV, Demonst., Corl.), a melhor garantia de um equilíbrio nos nossos desejos e da sua transformação em virtudes (Prop. IV, Schol.). A proposição VII e a sua demonstração, inserem-se ainda neste bloco onde as afecções originadas pela Razão são sempre consideradas poderosas.

Num segundo tempo coloca-se a problemática da necessidade. A consciência que vamos progressivamente tomando da pseudo-liberdade dos nossos actos e de tudo aquilo que nos cerca, da falsa probabilidade e contingência dos eventos, é factor de libertação (Prop. V e Demonst.). Tudo, mesmo a infelicidade (Prop. VI, Schol.) surge justificado por uma necessidade cósmica em que se insere e, como tal, deixa de nos afectar negativamente (Prop. VI, Demonst., Schol.). A própria paixão se transfigura em actividade.

Num terceiro tempo organizam-se as proposições que vão da VIII à XIV. Nelas se constrói uma técnica que levará à convergência das nossas afecções para um único objecto — Deus (Prop. XIV). É um facto que a dispersão das nossas afecções por múltiplas causas nos torna muito menos dependentes do que a fixação numa causa (Prop. XIX). Mas Espinosa introduz uma ressalva que lhe permitirá aproveitar positivamente o conhecimento que tem da psicologia humana — é que «uma afecção só é prejudicial enquanto impede a Alma de pensar», enquanto é contrária à nossa natureza (Props. IX e IX). O escólio da proposição X é determinante, exortando-nos a ordenar e a encadear correctamente as afecções do Corpo numa ordem válida. Essa ordem encaminhar-nos-á para o princípio da série, cuja excelência é garantia de verdade. Ao fazermos con-

vergir para a ideia de Deus todas as nossas afecções, sabemos simultaneamente que esta nos dominará totalmente mas temos também a certeza de estarmos no recto caminho.

É curioso que neste escólio Espinosa traça uma demarcação nítida entre o sábio que é o destinatário desta parte da *Ética* e o homem comum. Para este aponta uma regra de vida que deverá ser memorizada, interiorizada. Admitindo que nem todos alcançarão o encadeamento racional das afecções, aponta para estes a necessidade de normas de conduta imprescindíveis à sua integração social, as quais, mais do que obediência à razão, se referem à imaginação e à memória.

A proposição XIV e a sua demonstração permitem a introdução de uma nova temática — o amor a Deus, apresentando-o como algo de automático, para quem alcançou um conhecimento adequado (Prop. XIV). E surge um outro momento, uma espécie de pausa, de intervalo necessário em que Espinosa trabalha esta noção. É o bloco de proposições que vai da XIV à XIX, no qual apresenta a ideia de Deus, retomada posteriormente na segunda parte. É como se o filósofo considerasse essencial lembrar a temática do livro I, abordada agora a um outro nível.

Na noção de *Amor Dei* que se estende da proposição XV à XIX também podemos considerar *nuances*. Assim nas proposições XIV, XVI, XVIII e nos seus respectivos apêndices, considera-se o amor a Deus, abordando-se o carácter inevitável desse amor para quem se situa ao nível do conhecimento adequado (Pr. XV e Demonst.; XVIII, Demonst. Corol. e Schol.) e a parte que ele deverá ocupar na alma (Prop. XVI, Demonst.). As proposições XVII e XIX incidem sobre esse amor a Deus, encarado agora do ponto de vista de Deus. Espinosa dá relevo à impassibilidade divina (Prop. XVII, XIX), à sua total perfeição que a faz inalterável (Prop. XVI, Demonst. e Corol.) e ao absurdo que é antropomorfizar a divindade, exigindo para ela os mesmos sentimentos do homem (Prop. XIX, Demonst.).

A proposição XIX e a respectiva demonstração são importantes na medida em que retomam a temática comunitária abordada no livro IV, agora revisitada na perspectiva do *Amor Dei* que se reveste de uma dimensão social, que precisa mesmo dela para se manter vivo.

E chegamos ao escólio da proposição XIX, verdadeira mediação entre as duas partes deste livro pois é simultaneamente prospectivo e retrospectivo. Nele se opera uma síntese da teoria dos *Affectus* e se fecha a temática do *Amor Dei* na perspectiva do corpo, ao mesmo tempo que se introduz o conceito do Amor intelectual a Deus (ainda não referido deste modo) e se apresenta o problema da Alma «sem relação com a existência do Corpo». É ele um eixo essencial do livro V da *Ética*, explicitamente apontado como tal pelo próprio Espinosa: «... É tempo de passar agora ao que diz respeito à duração da Alma sem relação com a existência do Corpo...» Inicia-se aqui uma parte verdadeiramente nova na linguagem que utiliza, de cariz mais imediato, apelando para a sensibilidade, para o intuitivamente percebido que é colocado ao nível do racional (Cf. Prop. XIXIII, Schol.) eivado por vezes de um toque místico. Os termos *Amor intellectualis Dei*, *Gloria Dei*, *Beatitudo*, são representativos dessa linha.

Também a própria temática sofre alterações. Deus é referido de um ponto de vista menos impessoal, passando a ser encarado como alguém que nos ama, que se ama e a quem amamos.

A perspectiva aberta a partir da proposição *XX* é tão inovadora que numa leitura apressada poderíamos falar de contradições entre esta parte e as restantes da *Ética*. Numa análise mais aprofundada pensamos que se trata antes de uma nova dimensão, de uma via de salvação que só a alguns diz respeito e que se realizará mediante uma progressividade do saber, para a qual nem todos são aptos.

Há uma preocupação por parte de Espinosa em definir certas características da alma que esta tem quando não unida ao corpo. Mas há simultaneamente um chamamento constante à relação com este (Props. *XXI*, *XXII*, *XXIII* *Demonst.*, *XXIV*, *XXV*, *XXVI*, *XXVII* e *XXVIII*) como se o filósofo tivesse medo que os seus leitores se desincarnassem, entrando numa via mística que ele não defende (pelo menos explicitamente).

Consideramos como pertencendo a um primeiro momento desta fase o bloco constituído pelas proposições *XXII* e *XXIII* e pela proposição *XXIX*, *Demonst.* e *Escólio*. Nele se traçam as relações corpo/alma, retomando-se o paralelismo anteriormente defendido.

A proposição *XXI* e a respectiva demonstração relembram as faculdades que a alma perde ao desligar-se do corpo, colocando-a depois da morte numa perspectiva atemporal e fora do espaço. Estabelecendo um elo com a corporeidade coloca-se a proposição *XXII* que introduz uma mediação curiosamente funcional — a ideia que Deus tem do nosso corpo desde todo o sempre e que permite recuperar para este um estatuto de eternidade.

Mesmo atendendo a que a alma tem partes, sendo algumas delas perecíveis e outras eternas (Prop. *XXIII*) a proposição *XXII* assegura a eternidade do corpo, encarado agora na relação com Deus, como suporte material do seu pensamento. Deus não pensa apenas o seu próprio pensamento mas sim as essências eternas dos corpos. Introduce-se assim o tema da eternidade (Prop. *XXIII*, *Demonst.* e *Schol.*) baseado quer na imediatez intuitiva quer na demonstração racional (Prop. *XXIII*, *Schol.*). Nessa temática há um subtema focado — o conhecimento do terceiro género, essencial para a podermos compreender em toda a sua dimensão e originalidade (Props. *XXIV* a *XXVIII*). A eternidade que Espinosa defende não é sinónimo de imortalidade, identificando-se antes com uma necessidade compreendida. Somos eternos porque o lugar que ocupamos — que tudo ocupa — é pensado desde sempre por Deus, não havendo nele qualquer possibilidade de alteração.

Mas tal como a proposição *XIV* nos levava inevitavelmente ao amor de Deus, a proposição *XXIII* conduz-nos ao *Amor intellectualis Dei*. Há um isomorfismo nestas duas proposições, uma mesma funcionalidade que permite a circulação do discurso. A fusão do *Amor intellectualis Dei*, do conhecimento do terceiro género e da eternidade, operada na proposição *XXIII* permite a prossecução do círculo, encaminhando-o para o seu encerramento. Não sem antes se demorar na caracterização do con-

ceito de *Amor intellectualis* (Props. XIXIV a XXXVII) tal como o bloco constituído pelas proposições XIV a XX caracterizara o amor a Deus.

Neste trajecto o escólio da proposição XIXVI é determinante, colocando-se como charneira de identificações. Beatitude, Liberdade, Amor intelectual, Glória, Ciência intuitiva, passam a ser temas intermutáveis, demonstrando-se a sua semelhança básica. Este escólio é a verdadeira passagem para a proposição XL. Esta e o respectivo escólio são uma síntese de tudo o que foi dito nos livros III e IV sobre acção e paixão, constituindo uma ponte que permite unificar as proposições iniciais do livro V com a proposição final (Prop. XLII) em que felicidade e virtude se identificam, consistindo ambas na realização integral de todas as possibilidades humanas.

Com a proposição XLII fecha-se o círculo, fundamenta-se a Ética na felicidade e promete-se esta a alguns (poucos) homens. Só a eles (aos sábios) é permitido decifrar a escrita de Deus e como tal aceder à quietude decorrente da libertação das paixões. Só para estes se tornam transparentes, imediatas, as definições iniciais da *Ética*. Porque chegaram ao termo de um trajecto, podem refazê-lo, colocados agora numa outra dimensão. Eles poderão ler a *Ética* atendendo exclusivamente às suas proposições, definições e axiomas, dispensando as demonstrações e os escólios. Tal percurso foi feito por Espinosa. Por isso nos convida a refazê-lo, escrevendo a *Ética*. Sabendo de antemão que só alguns conseguirão compreendê-la totalmente.

A relação mediação/imediatez

O livro V, nomeadamente a sua segunda parte, apresenta-se como a concretização/realização do projecto espinosista de chegar a Deus, pensando como ele pensa, decifrando a sua escrita, tornando-a transparente aos homens.

Para alcançar essa meta foi necessária a descodificação de uma imediatez, apanágio da divindade. Tudo aquilo que inicialmente parecia fruto de uma intuição por vezes ininteligível, levando-nos a suspeitar da sua total arbitrariedade, vai sendo progressivamente explicitado e construído, tornando-se acessível, ganhando sentido. O resultado é essa filosofia totalizadora que tudo quer preencher, nada deixando sem resposta. No sistema de Espinosa o homem ultrapassa-se, descobre em si potencialidades que escapam ao comum das gentes. Diviniza-se o homem? Humaniza-se Deus? Ambas as leituras são possíveis.

O caminho da *Ética* vai da Substância a Deus e para tal foi necessário construir um trajecto que passa pelo homem, pela relação que este sustenta com o corpo e com a paixão. Foi preciso encontrar mediações que permitissem a queda de todas as barreiras entre a substância e os modos, levando à visão face a face de Deus, tal como nos é proposta no livro V.

Tal caminho construiu-se numa relação constante entre uma interioridade que pretende exteriorizar-se, corporizando-se na matéria, no real, e uma exterioridade que progressivamente se interioriza, demonstrando-se no final da *Ética* que ela se fundamenta no pensamento divino.

A estrutura da *Ética* acompanha o desenrolar da Substância que produz mediações para se preencher, tornando-se operacional. Há vários registos semânticos desse caminho, pois nele é possível demarcar uma antropologia, uma ética, uma epistemologia e uma metafísica, como vertentes de um mesmo percurso.

É a operacionalidade dos conceitos construídos que permite ao sistema estruturar-se e ganhar consistência. Não servem quaisquer conceitos. A escolha não foi gratuita; ao fazê-la Espinosa pretendeu de um modo manifesto acompanhar o desenrolar do próprio Ser. Mas latente há um critério de funcionalidade que a dedução matemática debalde esconde. Inseridos num tecido que se pretende inconsútil, os conceitos com que Espinosa joga surgem como sequência lógica da fluidez e linearidade que são o vestido aparente da *Ética*. Considerados isoladamente apercebemo-nos do seu carácter de malhas, de fios absolutamente necessários para a construção de uma trama previamente pensada.

A Substância precisa de um longo trajecto no qual progressivamente se explicita. A medida que se desenrola vai produzindo os conceitos de que carece.

O próprio processo de construção da *Ética* é mediador pois os problemas não se resolvem, antes remetem para outros que por sua vez só serão totalmente esclarecidos se refizermos constantemente o que já foi afirmado. Ao sair do plano da interioridade pura para a Substância, põe marcos, faz paragens. O ser humano é uma delas, imprescindível para que se forme a noção de Deus, tal como é encarada no final do livro V da *Ética* — alguém a quem é possível amar. O trajecto da Substância coloca pois a certa altura o trajecto do homem, cruzando-se com ele.

Grande parte das dificuldades com que se depara o leitor de Espinosa resultam do facto de nele coexistirem dois projectos, duas perspectivas dificilmente conciliáveis⁽³⁾. Assim é possível detectar uma linha de orientação místico/religiosa, fundamentada na tradição cultural judaica e em todas as motivações dela decorrentes, e uma linha rigorosa, cartesiana, abarcando os contributos da ciência moderna.

É simultaneamente uma filosofia da imediatez, visando Deus directamente, e uma filosofia da mediação, procurando racionalizá-lo, encontrando os elos, construindo-os de modo a formar um todo coerente, compatibilizando posições diversas. Qual destas vertentes terá tido mais peso na escolha do método que o filósofo seguiu? O *mos geometricus* pelo qual optou terá a ver com o querer calar a vertente mística, o impulso afectivo, a sensibilidade, ou será realmente aquele que de um modo mais adequado se aplica à revelação da Substância?

O método de Espinosa

«A Natureza, pensamento divino, produz as suas coisas segundo as razões, como o espírito do géometra fabrica ele próprio as suas figuras.»

Marsílio Ficino, *Theologia Platonica*

A *Ética* representa a concretização e não propriamente a tematização do *mos geometricus* adoptado por Espinosa. Mas a abordagem e justificação de tal método é empreendida numa obra de juventude — o *Tratado da Reforma do Entendimento* — «Temos que indicar a via e o método pelos quais chegaremos ao conhecimento das coisas que temos que conhecer» (T. I. E. § 26, G. II, p. 13).

A preocupação de uma escolha deliberada do caminho a seguir também se patenteia nalgumas das cartas do filósofo, nomeadamente na correspondência com Bouwmeister e Tschirnhaus (*). Assim na carta XXXIXVII diz Espinosa: «Deve haver necessariamente um método pelo qual podemos dirigir e encadear as nossas percepções claras e distintas» e que «o entendimento não é como o corpo exposto aos acidentes». É óbvio o desejo de querer mediatizar racionalmente algo que nos aparece como imediatamente evidente.

No *Tratado da Reforma do Entendimento* Espinosa reconhece a superioridade do método geométrico, traçando-lhe um perfil que se manterá como guia permanente para a sua filosofia posterior, nomeadamente a *Ética*.

O *mos geometricus* é aquele que melhor se ajusta à revelação da ideia verdadeira — «O verdadeiro método é a via pela qual a própria verdade, ou as essências objectivas das coisas, ou as suas ideias (todos estes termos têm o mesmo significado) são procurados na ordem devida» (T. I. E., § 27, G. II, p. 15). Não é portanto algo que se escolha arbitrariamente. Há um mesmo movimento no ser que se revela e no conhecimento que dele temos. Há uma identificação entre a *ratio essendi* e a *ratio cognoscendi*, de tal modo que podemos dizer que a discursividade da *Ética* é o reflexo da ordem ontológica tal como Espinosa a concebe.

No entanto, para além desta identificação entre a revelação do Ser e o processo que nos conduz a ele, há outros motivos que levaram o autor a optar por esse método. No Prefácio aos *Princípios da Filosofia de Descartes*, da autoria de Luis Meyer mas ratificado por Espinosa * a escolha do método sintético aparece justificada pela sua superioridade junto dos que se obstinam em não conhecer a verdade. Neste mesmo prefácio há uma passagem que nos parece significativa, em que Luis Meyer, citando Descartes, define análise e síntese identificando a primeira com processo de invenção e a segunda com modo de exposição — «... duas espécies de demonstração apodíctica, uma pela análise que mostra a verdadeira via pela qual uma coisa foi inventada metodicamente e como que *a priori*; outra pela síntese que se serve de uma longa sequência de definições, de postulados ou de axiomas, de teoremas e de problemas a fim de que, se lhe negarmos algumas consequências, ela faça ver como elas estão contidas

* Na carta XV a L. Meyer Espinosa mostra ter recebido o prefácio que foi mesmo por ele emendado — «Eis o prefácio que me fizestes chegar por intermédio do nosso amigo de Vries e que eu vos remeto pelo mesmo destinatário. Fiz algumas notas à margem mas há ainda algumas observações que pareceram preferíveis ser comunicadas por carta...» (G. IV, p. 72).

nos seus antecedentes, e que assim arranque o consentimento do leitor, por muito obstinado e teimoso que ele possa ser» (3).

Adivinha-se aqui uma justificação de cariz propedêutico que levaria à escolha do método. E esta mesma razão volta a repetir-se na *Ética* — «Procurei (...) afastar os preconceitos que pudessem impedir que as minhas demonstrações fossem compreendidas» (Et. I, Ap., G. II, p. 77).

O método surge ao filósofo como algo que se impõe pela sua própria evidência, anulando os preconceitos. No mesmo passo ele exalta o poder convincente das matemáticas e simultaneamente o seu carácter atraente — «... os homens julgam as coisas segundo a disposição do seu cérebro e imaginam-nas mais do que as conhecem. Se as tivessem conhecido claramente, teriam, como o testemunha a *Matemática*, o poder se não de atrair, pelo menos de convencer toda a gente» (Et. I, Ap., G. II, p. 83).

Se por um lado o método matemático é aquele que melhor se ajusta à ordem do Ser, ele também é importante para a ordem do conhecer e sobretudo do fazer conhecer. Só que há um ligeiro desfasamento entre estes dois aspectos e daí certas dificuldades que sentimos ao ler Espinosa, nomeadamente a *Ética*, um vago sentimento de emparedamento, de claustrofobia. A trama é de tal modo cerrada que temos que a aceitar, não sem uma certa impressão de estarmos a ser levados sem qualquer possibilidade de reagir, de tal modo lógico é o encadeamento. É que a estrutura da *Ética* corresponde inteiramente ao modo como o filósofo vai conhecendo, ou seja à imposição evidente de intuições súbitas e imediatas que no entanto precisam de ser justificadas por uma dedução rigorosa. Assim os conceitos são postos de um modo abrupto, seguindo-se depois um processo genético que os constrói, justificando o primeiro embate.

Demonstrações, corolários e escólios são os mediadores que justificam a imediatez das proposições, definições e axiomas, são a carne de um esqueleto que se apresentaria arbitrário se não fosse pacientemente preenchido, reconstruído — «os olhos da alma são as demonstrações...» (Et. V, Prop. XXIII, Schol., G. III, p. 296). Os escólios são uma espécie de interlúdio onde Espinosa solta a voz, onde se liberta da ossatura rígida que ele próprio se impôs. Neles se espraia, se alonga, aprofundando e alargando concepções que as proposições inicialmente introduziram.

Há em Espinosa uma prática discursiva peculiar que consiste em utilizar por um período de tempo um discurso de contenção, denso, analítico, matemático na sua objectividade e rigor, para desembocar por períodos mais ou menos longos e mais ou menos espaçados num discurso muito mais livre e solto.

Qual corresponderá ao verdadeiro pensar do filósofo? É arriscado afirmar que o primeiro é a fachada que oculta o segundo e que só este é o verdadeiro. Tomemos ambos como vertentes igualmente importantes para a desocultação do seu pensamento.

Pelo poder do entendimento os conceitos põem-se, impõem-se por si mesmos sem qualquer influência exterior. «A forma do pensamento verdadeiro deve estar contida nesse próprio pensamento sem relação com outros e não reconhece como sua causa um objecto, mas depende do próprio poder e da natureza do entendimento (...«A falsidade consiste

apenas em afirmar de uma coisa algo que não está contido no conceito que formámos dessa coisa tal como o movimento ou o repouso no semicírculo» (T. I. E., § 41.º, G. II, pp. 26-27).

Daqui Espinosa apresentar como exemplo a esfera e depois defini-la geneticamente pela rotação de um semicírculo à volta de um centro. Este movimento que em si mesmo não pode ser considerado verdadeiro, passa a sê-lo quando ligado ao conceito de esfera, construindo-o depois de uma apresentação inicial. É este o processo que a *Ética* segue. Espinosa põe os conceitos e procura concebê-los a partir deles mesmos, explorando simultaneamente as causas que determinaram a sua existência e os efeitos que deles decorreram.

A regra que Espinosa propõe é procurar uma definição de onde se possa tudo deduzir. É assim se explica por que razão a *Ética* foi construída a partir da Substância. Esta é colocada imediatamente sendo o seu conceito progressivamente preenchido, não através de uma qualquer propriedade como por exemplo o facto de ser perfeita, mas sim pela infinidade de atributos que a constituem a partir dos quais é possível chegar a tudo o resto.

Tal como o géometra constrói as suas figuras deduzindo delas as suas propriedades, Espinosa constrói Deus recorrendo aos elementos que o revelam. É a intuição do todo que permite a especificação das partes às quais se chega posteriormente. A análise é colocada ao serviço da síntese.

O pensamento e o discurso

Se o discurso filosófico tem como particularidade constituir-se à medida que vai organizado o real, se mais do que o resultado, o produto, interesse o modo como foi produzido, é essencial, para o pleno conhecimento da *Ética*, procurarmos as razões da sua feitura *more geometrico*. Porque as regras a que obedece e os cânones que propõe implicam uma opção quanto ao modo de fazer filosofia, traçando à produtividade filosófica um universo do discurso, uma fronteira.

Para Espinosa a linguagem filosófica coloca-se nos antípodas da sedução. Em vários passos critica severamente a linguagem oca, exigindo que cada afirmação seja um pensamento com um conteúdo.

A *Ética* insere-se de pleno direito no discurso metafísico. Este põe-se de modo geral como um discurso circular em que os temas fundadores não são totalmente fundamentados, precisando de toda uma elaboração que é afinal a mola da sua progressividade. Recorre frequentemente a outros temas que vão surgindo, quer por lhe estarem implícitos quer porque o próprio autor tem necessidade de alargar o seu ponto de partida. Nele há uma verdadeira «circulação de espaços vazios»⁽⁶⁾ pois implica hiatos, fissuras que é preciso superar mas que de certo modo constituem a sua dinâmica. Esses hiatos ultrapassam-se com o recurso inevitável a figuras extrínsecas ao próprio discurso.

O caso de Espinosa é curioso na medida em que coloca de início, de um modo abrupto, os temas fundadores; estes são de tal modo amplos

e tão exaustivamente abordados que toda a construção ulterior mais não é o que a sua clarificação e explicitação. Há um revelar progressivo dos diferentes temas intervenientes a partir da noção inicial de Substância. Esta é colocada imediatamente mas a sua autêntica compreensão implica mediações que são afinal toda a *Ética*.

Em Espinosa não há manifestamente hiatos, figuras a que recorra para preencher as lacunas, conceitos que mantenham vivo o discurso. O seu próprio ritmo é dado de início, pelo desdobrar progressivo das proposições de base. Exceptuando os modos infinitos imediatos e mediatos (que são realmente excepção por unificarem *a posteriori* a Substância e os modos, Espinosa apenas tem necessidade de os apresentar depois de montado todo o discurso), tudo se resolve a partir dos problemas iniciais.

O discurso de Espinosa é um discurso que, tal como os que lhe são contemporâneos, se produz deliberadamente sem falhas. Interessou-nos analisar a sua legalidade, a sua intenção, os seus suportes. Traduzido numa lógica que aparentemente surge como o único critério que determinou a sua produção, subordina-se também a um projecto de vida que desemboca numa redenção. Esse projecto, definido logo no *Tratado da Reforma do Entendimento*, acompanha toda a *Ética*, guiando a sua feitura, tendo como fecho o livro V. Este não aparece como um acréscimo, como um desvio. O livro V é o retomar do livro I, é o fechar de um círculo que só depois de traçado esclarece retrospectivamente o percurso anteriormente feito. Com ele o encadeamento de proposições, axiomas e escólios assume um novo significado, transforma-se num tecido de carne e sangue que realmente nos toca, permitindo-nos não só compreender mas também e sobretudo salvarmo-nos.

A salvação não se coloca como um arroubo místico. É mediada por um discurso matemático. Se toda a linguagem revela uma concepção do mundo, a linguagem deliberadamente geométrica que Espinosa utiliza, visa mostrar-nos uma totalidade sem fissura, perfeitamente tradutível *more geometrico*. Este tipo de linguagem é logo valorizado no Apêndice do livro I onde o modelo matemático aparece como «uma outra norma de verdade» (G. II, p. 79), apropriado a todo o tipo de objectos, mesmo àqueles que aparentemente lhe são distantes. No começo do livro III Espinosa propõe-se lidar com a natureza humana como se tratasse de «linhas, superfícies e sólidos». E assim consegue racionalizar o irracional, conduzindo-nos ao outro lado da razão.

Como se desenrola esse discurso?

Vêmo-lo primeiro que tudo subordinado a um critério ontológico. Como já dissemos a ordem geométrica não corresponde a uma escolha arbitrária, apresentando-se como aquela que melhor retrata o desenrolar do Ser. Mas paralelamente a este, surge um critério epistemológico — a estruturação do discurso corresponde ao modo como Espinosa pensou o real e sobretudo ao modo como quis que fôssemos levados a pensá-lo. Vejamos o primeiro destes aspectos. A ordem da *Ética* de Espinosa identifica-se com a ordem segundo a qual ele pensa, apela para as mesmas etapas por que ele pensou. Colocando-se imediatamente do ponto de vista de Deus ela implica uma metamorfose, para se transformar no ponto

de vista do homem. É nesse percurso que se constrói, nada alterando do que fora inicialmente proposto, apenas enriquecendo e preenchendo o que é um desenho inicial.

O processo adoptado de uma apresentação axiomática de proposições, definições e axiomas muito densos de conteúdo, seguidos de escólios e demonstrações mais esclarecedores, sugere que as noções se foram construindo geneticamente ao longo dos livros, modificando-se mesmo em função do ritmo ou da orientação seguidos. Mas na verdade, por detrás desta marcha, está um pensamento já constituído, maduro, que por ela opta por razões didácticas.

É provável ter Espinosa pensado a *Ética* pela mesma ordem com que a escreveu. Só que quando iniciou a redacção, o seu pensamento estava já estruturado, pronto. As definições que abrem o livro I são densas e complexas porque traduzem um pensamento que alcançou o seu objectivo mas que terá que se ir explicitando, esclarecendo, para poder ser entendido por quem o lê. Revelam-se simultaneamente os conceitos e todo o trabalho conceptual que levou à sua produção. Conseguimos apreender simultaneamente um discurso e as razões que o produziram.

A *Ética* é um desenrolar que tem uma finalidade — alcançar o imediato de que parte, unir as diferenças, apaziguar as oposições, homogeneizar. Como tal tem uma lógica própria de produção. Assim, coloca intencionalmente conceitos de charneira que permitam a passagem para o objectivo último — tornar transparentes as proposições iniciais.

Há em Espinosa um desenvolvimento dos conceitos e do discurso que têm como causa a noção de Substância, o conceito simultaneamente mais pleno e mais vazio. Pleno porque todos os conceitos espinosianos remontam a ele e dele se alimentam para se fundamentar. Vazio na medida em que precisa absolutamente de marcos, de gradações, para ser comunicável e se exprimir numa discursividade.

Não há repetição de enunciados mas sim progressão. Esta é guiada por um objectivo que determina previamente a axiomática inicial. Há uma circularidade do discurso que pressupõe a meta antes de colocar os princípios. Isso é patente em toda a *Ética*, constituindo uma das maiores dificuldades para o seu leitor.

O discurso da *Ética* é circular pois cada conceito abordado remete para todos os conceitos, constituindo uma unidade orgânica. Ao querermos abordar o tema do conhecimento necessariamente tocamos em temas ontológicos, antropológicos, éticos. É-nos impossível tratar isoladamente as diferentes temáticas.

O discurso da *Ética* é o reflexo do sistema de Espinosa, organiza-se como ele. Todo o seu sistema converge para *Deus sive natura* e cada um dos objectos particulares só encontra uma explicação última quando ligado directamente à Substância. Os conceitos espinosianos estabelecem entre si uma hierarquia no sentido de um ter necessidade do outro e em última instância remeter para Deus. A organização do discurso e a sua estruturação estão inteiramente relacionados com a processão do Ser, com a sua mediatização.

A aparente imediatez

A pretensão de esclarecer o infinito, de o reduzir à univocidade, não é exclusiva de Espinosa. Tal como acontece nos sistemas racionalistas do século XVIII, o sistema de Espinosa coloca-se como exigência de inteligibilidade total. Original sim, o método que segue e a subordinação voluntária ao plano da racionalidade estrita.

A mediação em Espinosa coloca-se como confirmação da univocidade, do imediato. Há certos caminhos que ele não empreende, certos itinerários que não chega a traçar por se aperceber que são do domínio da equivocidade, quanto muito da analogia. A mediação põe-se-lhe como algo que decorre logicamente de um determinado conceito do real. Este é estruturado racionalmente e há que descobrir os elos que o constituem, quer no plano da ideia quer no plano da extensão. Só essa descoberta nos permitirá dar o salto para uma perspectiva perfeitamente diferente, na qual somos *intensive* iguais a Deus. A posição cartesiana é frontalmente negada. Para Descartes, o nosso entendimento, porque finito, terá sempre o erro como destino provável. Espinosa pretende que alguns poderão conhecer como Deus conhece. E assim há que desocultar as mediações através das quais a Substância se revela, há que descobrir o mesmo invariante que é explicitado em diferentes expressões (?). São estas que nos dizem o que a Substância é. É só depois da sua total revelação, o começo, aparentemente vazio, adquire pleno significado. O método genético não é um mero artifício mas o cerne da filosofia espinosiana, na qual a imediatez é aparente porque é ponto de chegada e não de partida.

Espinosa pretende dar-nos uma filosofia em que não haja fissura entre o infinito e o finito. A estrutura do infinito abarca o finito, passamos sem hiato de uma para a outra pois que os modos se realizam na essência divina. Só que para chegar a essa homogeneização do real há que construir conceitos auxiliares que permitam a passagem. É nessa construção que consiste a *Ética*.

A ciência intuitiva, revelada no livro IV, é o tipo de conhecimento que nos leva imediatamente ao Ser, tornando-o transparente, mas é uma transparência mediatizada pelo encadeado de proposições que possibilitam o seu acesso. A imediatez liga-se ao facto da alma se aperceber da sua existência enquanto causada directamente por Deus e não enquanto dependente de uma série de factos. Mas a intuição implica sempre uma dedução, refere-se sempre à ideia adequada de Deus em nós.

O objectivo do sistema e a finalidade da *Ética* é uma vivência imediata do Ser. A imediatez não se identifica com a apreensão directa do real pela sensibilidade. Tão pouco se confunde com o inefável, pois recorre sempre a uma linguagem racional. A *Ética* enquadra-se perfeitamente na ciência do seu tempo com a qual está em sintonia. Não é fruto das visões de um místico, de uma iluminação sem bases. Há nela sem dúvida aspectos intuitivos, decorrentes de uma visão primeira. Mas a dedução aparece logo explicitando-a, justificando-a. O trajecto não vai das partes ao todo; inicia-se com a intuição de uma série de conceitos que se conjugam, que se estruturam entre si e que Espinosa considerou necessário explicitar

dedutivamente para dar mais consistência às proposições fundantes. A imediatez no seu sentido comum, implica negação de dedução, ausência de processualidade. Não há em Espinosa este tipo de imediatez. Há sim subordinação a um absoluto que determina as várias etapas do processo, que as legitima e impõe. O método não se elabora pedra a pedra, pela descoberta progressiva de conceitos. Espinosa coloca primordialmente o Todo e só depois vai às partes. Cada uma delas tem uma relação única com o todo e é como que mediadora para o compreender. Cada uma é autónoma na medida em que encontra a justificação última no Todo e não nas outras partes.

Coloca-se inicialmente a verdade (verdades) essencial(ais). Ao querer justificá-la(s) temos que percorrer toda a *Ética*. Só no livro IV a imanenência do pensamento divino no pensamento humano explica a aparente arbitrariedade das definições propostas no livro I. Só percebendo que pensamos como Deus pensa podemos dar credibilidade aos pontos de partida. Cuja imediatez é apenas aparente.

E, como já foi dito, o livro V pressupõe todo um percurso anterior, colocando-se como o culminar de uma exegese gnoseológica e simultaneamente ética que apenas alguns conseguirão alcançar. No dizer de Espinosa a via é árdua e a salvação não está à mão de todos (Et. IV, escólio final). Nem todos conseguirão pensar como Deus pensa. Para a grande maioria, «a outra parte» da *Ética* manter-se-á decisivamente impenetrável.

NOTAS

(¹) As citações são feitas a partir de *Spinoza Opera*, Carl Gebhardt, Heidelberg, 1972 (G.). Usaremos como abreviatura as seguintes siglas, seguidas do número do respectivo volume e da página da edição Gebhardt: Et. para *Ethica*, T. I. E. para *Tractatus de Intellectus Emendatione*, Ep. para *Epistolae*.

(²) Rousset, Bernard, *La Perspective finale de l'Éthique*, Paris, Vrin, 1968, p. 20.

(³) Alquié, Ferdinand, *Le Rationalisme de Spinoza*, Paris, PUF, 1981. (Alquié é muito sensível à existência desta «contradição», concluindo com a afirmação da sua dificuldade em compreender integralmente a *Ética*.)

(⁴) Ep. XXXVII a Bouwmeister e LX a Tschirnhaus, G. IV, pp. 188 e 270.

(⁵) Espinosa, *Principiae Philosophiae*, Praef., G. I, p. 129.

(⁶) Este conceito foi desenvolvido num curso de pós-graduação ministrado pelo Professor Doutor José Gil, na Universidade Nova, no ano de 1982/83.

(⁷) Deleuze, Gilles, *Spinoza et le Problème de l'Expression*, Paris, Minuit, 1968, p. 304.

JUAN DOMINGO SANCHEZ ESTOP *

ESPINOSA E O CAPITALISMO

Nas páginas de *Lire le Capital* (1) Louis Althusser sugeriu ter sido Espinosa «o único antepassado filosófico de Marx». A sugestão, passageira num texto dedicado a extrair de uma obra não directamente filosófica como *O Capital* a filosofia de Marx, tem indubitavelmente a sua radicalidade: não apenas Espinosa é, como Marx, um filósofo oculto ou ocultado (pela história da filosofia no caso de ambos, pela sua própria obra no de Marx) mas também alguns aspectos do seu sistema poderiam, na intenção de Althusser, servir de fio condutor para a reconstituição do sistema filosófico a partir do qual Marx realiza a sua «crítica da economia política». O espinosismo, com efeito, pode ser considerado, como já o considerava Bayle no seu *Dictionnaire Historique et Critique*, um «ateísmo de sistema», um sistema do ateísmo, que, mais geralmente, deve ser compreendido como o único sistema materialista desenvolvido da história da filosofia, excepção feita ao episódio epicúreo, com o qual, por outro lado, é posto em conexão em todas as «refutações» do espinosismo. A tese central do espinosismo, da infinita potência de Deus, coloca-nos de entrada ante a pura e infinita afirmação de um ser proteico, aquém de qualquer determinação consciente deste mesmo ser. Nisso, e não numa ontologia da matéria, plena de projecções subjectivas — como a que nos propõe Ernst Bloch — consiste o materialismo. Daí que, consciente ou inconscientemente, o distanciamento crítico de Marx a respeito da dialéctica idealista de Hegel tenha podido ter como aliado o pensamento de Espinosa, tal e como o indica Macherey no seu *Hegel ou Spinoza* (2).

Sabemos que Marx é autor de uma crítica da economia política que parte de uma posição materialista em filosofia, crítica que o é também do capitalismo e das representações económicas vulgares que este regime gera. Espinosa, naturalmente, não se encontra perante a economia política, mas sim perante o desenvolvimento capitalista mais poderoso da sua época — o das Províncias Unidas e em particular o da Holanda — e, por esse

(*) Universidade Complutense de Madrid.

facto, porque não existe sociedade que não represente de modo mais ou menos directo ou invertido a sua prática, ele encontra-se mais propriamente perante as noções vulgares imediatas do regime da produção mercantil capitalista. A nossa hipótese de trabalho, ao longo destes breves apontamentos, será a seguinte: uma filosofia materialista sistemática na era do capitalismo deve pelo menos produzir críticas parciais da ideologia económica imediata. Reconhecemos estas críticas nas seguintes posições teóricas de Espinosa: A) A ofensiva espinosista — a partir de um ponto de vista ético, mas não moral — contra o modo de vida capitalista, cujo centro é a definição da expectativa de lucro como uma alegria desmesurada que pode transmutar-se em tristeza; B) A apresentação do dinheiro na *Ética* como equivalente geral; C) O reconhecimento de dois tipos de circulação do dinheiro [vender para comprar M-D-M (Mercadoria-Dinheiro-Mercadoria) e comprar para vender D-M-D (Dinheiro-Mercadoria-Dinheiro)] *como dinheiro e como capital*; D) A crítica espinosista do ascetismo capitalista (ascetismo para a acumulação); finalmente E) A centralidade na *Ética* da apropriação directa de valor de uso como libertação da paixão que define o tipo humano capitalista. Todas estas razões nos conduzem a considerar Espinosa, não apenas o único antepassado filosófico de K. Marx, mas mesmo como seu antepassado na crítica da economia política e no estabelecimento dum programa de libertação.

A. *A ofensiva contra o modo de vida capitalista.* (O início do *De Intellectus Emendatione*). A propósito da demarcação de Espinosa face ao modo de vida capitalista interessam-nos duas informações de ordem biográfica. A primeira é aquela que nos proporciona Vas Díaz (?) sobre o abandono por parte de Baruch Espinosa do negócio, competidor com a Companhia das Índias Ocidentais, que possuía a sua família: com esse abandono, Espinosa romperá com uma actividade incompatível com o seu modelo filosófico de vida. A segunda, aquela que nos proporciona o Padre Von Dunin-Borkowski sobre a instrução do jovem Espinosa e dos seus amigos da escola de Van den Ende na doutrina anticapitalista de Caspar Luyken que, segundo o jesuíta, «evoca princípios marxistas» (spricht marxistische Grundsätze aus) (?). Não nos deteremos, porém, nestes extremos que podem determinar a formação de Espinosa mas sim na sua obra já formada e, em concreto, no começo do seu *De Intellectus Emendatione* (D. I. E.).

Nas primeiras páginas do *D. I. E.* defrontamo-nos com um complexo entrecruzamento de três pontos de vista: o da prédica moral tradicional (cf. Tomás de Kempis) contra as honrarias, a riqueza e o prazer; o autobiográfico; o ético-sistemático. A combinação das três ópticas tende a orientar a prédica moral no sentido de uma nova fundamentação não já mística, nem ascética, mas ética (ou etológica) e que consiste essencialmente na apresentação de um modelo de vida humana (o de Espinosa) submetido a uma categorização de ordem ético-sistemática e não a um ajuizamento axiológico. Até ao segundo ponto desta operação chegou Uriel da Costa no seu *Exemplar humanae vitae* (?), ao qual só coube julgar segundo a lei

a sua paixão pelas honrarias, a riqueza e o poder, mas não entendê-la, para o que teria sido necessário dar o salto que Espinosa dará para a filosofia. No *Exemplar* dacostiano e no *D. I. E.* são dois «eus» totalmente distintos que falam: o eu empírico individual não distanciado a respeito de si mesmo, que ante os embates do exterior (a lei, a sociedade) assume a loucura do suicídio, e o eu filosófico reflexivo, que a partir da sua distância face a si mesmo empreende um projecto constitutivo do saber e da prática. A comparação entre Uriel e Espinosa talvez seja a melhor ilustração daquela ideia hegeliana segundo a qual «o suicídio é a superação abstracta da finitude e a filosofia a sua superação concreta».

Para o Espinosa do *D. I. E.* (*) o começo da «cura» (*emendatio*) do entendimento é um acto de renúncia reflexiva ao que constitui o sumo bem do vulgo (a renúncia não basta — conduz em último termo ao suicídio —: tem que ser reflexiva, isto é, capaz de estabelecer as suas razões e limites). Mas, em que consiste esse supremo bem do vulgo? Nas honrarias, na riqueza e no prazer, nos dirá Espinosa. Tais são os três grandes fins do homem movido pelas paixões. Espinosa considerá-los-á um a um antes de os reduzir (pelo menos como fins). Em primeiro lugar, o prazer posto como fim tem um carácter autodestrutivo, os seus excessos são nocivos para a saúde, para a conservação do nosso corpo. Tal aquele filósofo da antiguidade que, colocando toda a felicidade no prazer e considerando que este nunca seria alcançado, predicou o suicídio como libertação e mereceu o nome de «*peithithanatos*», o hedonista conseqüente autodestrói-se e tem no pecado a sua própria penitência. Não ocorre o mesmo com as honrarias e a riqueza: estas, postas como fins, não destróem quem as procura e podem ser perseguidas até o infinito. A honraria tem a particularidade de nos tornar inteiramente dependentes dos demais, «para conseguí-la é necessário dirigir a nossa vida segundo o parecer dos homens, recusar o que vulgarmente se recusa e procurar o que vulgarmente se procura». A riqueza, por seu lado, não nos faz dependentes dos demais mas da nossa própria paixão por a incrementar. As honrarias e a riqueza partilham a peculiaridade de a sua ambição nunca poder ser satisfeita: «nelas não se dá juntamente, como no prazer, a penitência, mas, quanto mais se possui qualquer delas, tanto mais se incrementa a nossa alegria e, por consequência, cada vez nos vemos mais impulsionados a incrementar a sua quantidade: mas se, em algum caso, a nossa esperança de o fazer se vê frustrada, nascerá em nós a mais profunda tristeza». A perseguição das riquezas e das honrarias não tem limite interno, o que permite que possamos alcançar uma crescente alegria — facilmente frustrada — mas não a felicidade, a satisfação. Não existe satisfação onde o lucro é um fim em si mesmo.

Só uma mudança de terreno, uma perspectiva por detrás do espelho que projecta ao infinito a riqueza como fim inalcançável e a honraria como fim em si, nos permitirá libertarmo-nos de estes sonhos encaixados uns nos outros — o que é o mesmo sonho — e alcançar a felicidade renunciando a este excessivo desejo (pois «o amor e o desejo podem ser excessivos», *Ética* IV, prop. XLIV). Nesse sentido, é necessária a reflexão: pois só a apercepção da possibilidade de um modo de vida reflexivo nos permite

subtraímo-nos a esses fins. O mero facto de reflectir sobre estes fins modifica o ângulo de incidência com que os projectamos: o velho polidor de lentes sabe em que medida apenas a correcta disposição de um espelho nos pode garantir contra as ilusões ópticas. «Enquanto a minha mente estava preocupada com estes pensamentos, desviava-se dos falsos bens, e pensava seriamente no seu novo projecto.» O novo projecto constitui uma nova projecção, produto da determinação reflexiva da essência da riqueza e das honrarias. Estas, assim como os prazeres, já não aparecem como fins pervertidos mas como meios: «o lucro, o prazer sensual ou a glória são unicamente nocivos se forem procurados por si mesmos. Mas, se são perseguidos como meios, deles se fará um uso moderado e já não nos prejudicarão em absoluto. (Contrariamente, como veremos, ajudar-nos-ão a alcançar o objectivo que procuramos». Os fins, postos pela imaginação, e que buscamos movidos por uma paixão e não pela posse livre da nossa capacidade de actuar, são transmutados em meios. Do mesmo modo, no *Tratado Teológico-político*, são interpretados como meios os mandamentos da lei divina, os quais, no entanto, parecem ao vulgo ser os fins de um Deus, Rei e Juiz que nos obriga a assumi-los como próprios, obedecendo-lhe. Neste *Tratado*, assim como na correspondência com Blyenbergh, vê Espinosa na proibição que Deus fizera a Adão de comer a maçã, não tanto uma ordem, como a revelação de um meio para se salvar. A debilidade do Adão de Espinosa — a sua mente está dominada pela imaginação — não vê na revelação de Deus senão uma ordem, e no próprio Deus, apenas um Rei, um ser poderoso e transcendente ao nosso mundo e a nós próprios: por isso crê poder desobedecer à lei divina — que não é distinta da lei natural — confundindo-a com a humana. A *Ética* espinosista transforma, portanto, o fim em meio — e, acrescentaríamos, o meio em lei natural inviolável. Não há lugar para os fins porque não o há nem para a obediência, nem para o temor ou a esperança, motores, no entanto, da vida do vulgo e das representações — religiosas, políticas e outras — que as acompanham.

A riqueza é meio quando a imaginação que a nos apresentava como fim foi superada pelo entendimento. O seu livre uso será caracterizado, como veremos, pela libertação de uma situação de paixão na qual o indivíduo se vê possuído pela riqueza com o chegar a apropriar-se dela. Há-de vê-la circular e aumentar na sua circulação: retê-la seria matá-la, gastá-la consumindo-a seria perdê-la. O ascetismo capitalista de que nos ocuparemos mais tarde seguindo alguns textos da *Ética*, tem, como todas as virtudes do supersticioso, a sua origem numa necessidade: neste caso, a de que a riqueza circule para aumentar e desse modo se salvar.

B. *A apresentação do dinheiro na Ética como equivalente geral.* (Valor de uso e valor de troca segundo Espinosa).

Poucos leitores da *Ética* se detêm na sequência de capítulos com que culmina, num modo de exposição diferente daquele que é próprio ao resto da obra, a parte IV. Este apêndice é apresentado por Espinosa como uma recapitulação do anteriormente demonstrado; daí que a leitura tenda a

apressar-se perante algo que já tinha sido aparentemente visto e demonstrado. Não obstante, esta é uma má disciplina de leitura: à semelhança dos escólios, apêndices e prefácios, Espinosa, nos Capítulos da parte IV, não conclui unicamente resumindo, mas abrindo as perspectivas anteriormente conquistadas a novos temas. No entanto, estes podem ocultar-nos alguma surpresa. Leiaamos os capítulos XXVII a XXIX desta parte e veremos com que inesperadas temáticas nos iremos encontrar.

Começemos pelo capítulo XXVII que reza assim: «A utilidade que encontramos naquelas coisas que estão fora de nós, para lá da experiência e conhecimento que adquirimos ao observá-las e ao transformá-las noutras a partir das suas formas iniciais, é fundamentalmente a conservação do corpo; por essa razão, são de primeira utilidade aquelas coisas que podem alimentar e nutrir o Corpo de modo que todas as suas partes possam adequadamente cumprir a sua função. Pois, tanto mais apto é o Corpo para ser afectado de diversas maneiras e afectar os corpos externos de outras tantas, tanto mais capaz é a Mente de pensar (ver Proposição 38 e 39, Parte IV). Mas as coisas desse carácter parecem ser muito escassas na natureza, já que, para alimentar um Corpo como convém, é necessário utilizar muitos alimentos de natureza diversa. Pois o corpo humano compõe-se de múltiplas partes de natureza diversa que necessitam de um alimento contínuo e variado, de maneira que todo o corpo seja capaz de realizar tudo aquilo que deriva da sua natureza e, por conseguinte, a Mente seja capaz de conceber muitas coisas.» (*Gebhart* III, pp. 273-74). Em primeiro lugar diz-nos Espinosa que a utilidade fundamental das coisas exteriores — entre as quais hão que situar-se as que vimos no texto inicial do *D. I. E.*: riquezas, honras, prazeres — é de conservar o nosso corpo. Conservar o nosso corpo é conservar o nosso *conatus*, *perseverare in essendo*, o qual, no caso do homem, é, nem mais nem menos, do que desejar («o desejo é a essência mesma do homem»). Ora bem, o desejo tem como término um objecto, objecto que seja capaz de o satisfazer, real ou alucinatoriamente, ainda que, neste caso, Espinosa apenas contemple a satisfação real. Este objecto tem determinadas notas (*notae*, traduzimos por «carácter») que lhe permitem produzir essa satisfação. Por outro lado, enfrentamos um objecto que não pode ser natural — «as coisas desse carácter são muito escassas na natureza» — e, por conseguinte, deve ser produto do trabalho do ser humano, na medida em que este transforma matérias para nelas inscrever as notas que as fazem susceptíveis de servir para um determinado fim humano. Assim, se se tem em conta que o que torna raro na natureza esse tipo de objectos é o característico polimorfismo do desejo humano, vemos que se produz imediatamente na argumentação de Espinosa a passagem de uma determinação natural do desejo — desejo que tende a «conservar o corpo humano» — a uma inscrição social deste, na precisa medida em que a sua satisfação — e a sua mera possibilidade de formulação ou mesmo de mera constituição — exige irremediavelmente o trabalho. O que conserva o nosso corpo — para atribuir-lhe já uma denominação actual — é o valor de uso de um objecto (produzido na maior parte dos casos). Mas a complexa naturalidade humana é simultaneamente permitida e exigida pelo trabalho, autêntico

fundador de uma segunda natureza que, como mostrará Espinosa no Capítulo XXVIII, será social.

Assim fica definida a utilidade (valor de uso). Mas, não poderão existir usos dos objectos que não conservem o nosso corpo e que, pelo contrário, o prejudiquem ou mesmo o destruam? Cabem aqui duas hipóteses de não cumprimento da função de satisfação cuja metáfora é a nutrição: a inanição ou a indigestão (cujo limite quantitativo é o envenenamento produzido por um objecto que é ingerido pelo nosso corpo mas que o destrói a partir de dentro, como no caso da maçã adâmica na interpretação de Espinosa). Também existe a possibilidade de uma inanição que se produz procurando a fartura: o ascetismo apropriador. Todas estas figuras da má alimentação, do desejo pervertido, serão criticadas por um Espinosa ao qual fará eco dois séculos mais tarde a voz do judeu de Trêves. Mas, de momento, não é isto que prioritariamente nos ocupa.

Tínhamos já sublinhado no Capítulo XIXVII uma alusão ao carácter social do trabalho produtor de valor de uso (de qualquer valor de uso); este carácter será explicitamente declarado desde o princípio do Capítulo XIXVII que traduzimos aqui integralmente, tentando manter a sua latina nitidez: «Para obter estas coisas — os valores de uso — apenas bastariam as forças de cada um, se os homens não se prestassem mutuamente serviços. O dinheiro introduziu um autêntico compêndio de todas as coisas, e por isso a sua imagem ocupa soberanamente a Mente do vulgo; não pode este, com efeito, imaginar nenhuma espécie de alegria (*laetitia*) que não seja concomitante com a ideia de moedas como sua causa» (*Gebhardt* II, p. 274). A divisão social do trabalho para a obtenção dessa grande variedade de objectos úteis que permitem a vida humana é vista como intercâmbio de serviços (intercâmbio, na realidade, de bens úteis resultantes do trabalho humano). Desta determinação social do trabalho passa Espinosa a outro tema: o do dinheiro como *compendium omnium rerum* ou, na terminologia da economia política, «equivalente universal». O dinheiro é compêndio, reunião simbólica de todas as coisas, e é identificado por Espinosa como tal depois de aludir à divisão social do trabalho: cremos que o texto nos conduz à identificação do *compendium omnium rerum* com um símbolo do valor de troca das mercadorias, isto é, aquele aspecto destas que as torna interpermutáveis umas por outras em determinadas proporções, seja qual for a natureza de cada uma delas. Assim, mediante o dinheiro, símbolo do valor de troca («símbolo» e «compêndio» são termos que nas suas etimologias grega e latina são praticamente sinónimos), um «serviço» (*opus*) determinado, que produz um bem (*utilitas*) determinado, pode trocar-se por outros serviços e bens de características físicas distintas, pelo facto de que algo comum subjaz a ambos os termos da troca: que ambos sejam resultantes do trabalho humano, trabalho humano que determina o valor de uma mercadoria (pois como mercadoria e não como outra coisa aparece o bem que se permuta por outro mediante dinheiro, isto é, em virtude do seu valor de troca). Certamente que é a quantidade de trabalho humano (medido em tempo socialmente necessário) que fixa o valor de uma mercadoria, e isto — objectar-nos-ão — Espinosa não o disse. No entanto, como compreender que o dinheiro, cuja única diferenciação

interna é a quantidade, possa ser considerado como *compendium omnium rerum*, como símbolo de todos os trabalhos produtores de bens? Ninguém pensa, com efeito, comprar o sol nem o mar, algo cuja determinação efectiva é a qualidade e não a quantidade. A teoria do valor trabalho não está certamente desenvolvida em Espinosa, não obstante cremos que, se bem que sucintamente, está formulada nestes capítulos. Se este desenvolvimento se não produziu, chegando até às suas últimas consequências, temos pelo menos em Espinosa um embrião de economia política e simultaneamente, como adiante veremos, um embrião de crítica da economia política («que evoca princípios marxistas», como diria o Padre Von Dunin Borkowski).

Mas voltemos ao dinheiro e contemplemo-lo na sua diáfana definição espinosista *compendium omnium rerum*, expressão que tacticamente traduzimos como «equivalente universal», empregando a terminologia de *O Capital*, e cuja tradução — à primeira vista anacrónica — tentaremos justificar. O termo equivalente não oferece dificuldade: um compêndio é um equivalente na medida em que confunde os diversos objectos produzidos do trabalho humano num novo objecto — o dinheiro — símbolo de uma qualidade imaterial: o valor de troca. Mais interessante será o segundo termo, «universal», da nossa tradução. Este termo remete-nos já para uma velha teoria filosófica, a dos universais, e para a crítica espinosista desta. Procuremos justificar esta referência. Em primeiro lugar, vejamos como para Espinosa o dinheiro é modelicamente *universal*. A equiparação como moedas em geral de duas moedas «por exemplo, um sestércio e um imperial» é o que permite (na Carta L a Jarig Jelles) a Espinosa dar conta da origem do número na imaginação: «uma coisa apenas se diz uma ou única a respeito da sua existência, mas não da sua essência: não concebemos as coisas como numeráveis senão quando as reduzimos a um género comum. Quem, por exemplo, tenha na sua mão um sestércio e um imperial, não pensará no número 2 se não denominar igualmente ambos de «moedas»: então, com efeito, poderá afirmar que tem duas moedas, pois não apenas ao sestércio mas também ao imperial dá o nome de moeda» (*Gebhart* IV, 239). Para Espinosa, as essências das coisas, que são potência ou essência de Deus expressa, são inteiramente singulares; podem ter traços em comum (dos quais formamos noções comuns) mas estes não constituem, em separado, a essência de coisa alguma: não há universal real, o género moeda não nos permite conhecer o sestércio e o imperial tal como são — na sua materialidade de objectos — mas apenas tal como nos afectam, como imaginações, actos de conhecimento passivo que os apresentam confundidos no universal moeda. Mas a moeda, cujo destino e vocação é o de representar valor como dinheiro, simbolizar (ou compendiar) diversos valores de uso unidos pelo factor comum «valor de troca» que os permite interpermutar, é já por si mesma um universal ou, pelo menos, a materialização simbólica de um universal. Vejamos como nasce, para Espinosa, um universal, qual é a génese deste tipo de representações. «Os homens têm, com efeito, o costume de se formar, tanto das coisas naturais como das artificiais, ideias universais que contemplam como modelos das coisas» dirá o Prefácio à Parte IV

da *Ética*. Os universais formam-se por hábito, não por uma operação autónoma da mente. O seu conteúdo abstracto — desprovido de determinações — compendia traços limitados dos objectos — ideias mutiladas, inadequadas, imaginárias, concebidas passivamente — percebidos por uma Mente que não está na posse da sua capacidade de entender: «Além disso, quando na natureza existem muitas coisas que diferem tão pouco que o entendimento dificilmente distingue diferenças entre elas, pode acontecer que as confunda se são abstractamente concebidas.» (*D. I. E.*, § 76). E, com efeito, no dinheiro, este símbolo e compêndio de todas as coisas, produz-se esta confusão da mesma passiva maneira que nos demais universais. A reflexão sobre o dinheiro remete-nos assim para uma reflexão sobre os modos de pensar e de actuar passivos que com ele se associam ou podem, em determinadas circunstâncias, associar-se.

C. *Os dois usos (dois circuitos) do dinheiro.*

Uma vez examinado o que o dinheiro é, regressemos ao nosso homem ao mesmo tempo modélico (exemplar) e individual, tal como nos era apresentado no começo, já evocado, do *D. I. E.* Vimo-lo situado perante a riqueza em geral (como perante as honras e o prazer) e descobrimos que, face a ela, poderia tomar duas atitudes: usá-la, considerando-a como meio de uma vida sensata, ou persegui-la concebendo-a como um fim em si nunca plenamente alcançável. Se tivermos em conta que a riqueza se nos apresenta fundamentalmente como dinheiro, podemos pensar dois usos possíveis do dinheiro segundo o mesmo esquema aplicado à riqueza em geral: ou o dinheiro é um meio para a aquisição de bens úteis, um intermediário para a sua apropriação por parte dos indivíduos, ou então o dinheiro é um fim em si, um meio para obter mais dinheiro. O mesmo pode ser dito de outro modo: ou o dinheiro permite obter valor de uso, ou permite obter (mais) valor de troca. Estas duas possibilidades de uso dão-se no âmbito da circulação (do intercâmbio das mercadorias por dinheiro e do dinheiro por mercadorias) definindo nela dois circuitos que Espinosa descreve da seguinte forma numa nota do *D. I. E.* (*Gebhardt* II, p. 357, nota a): «Poderiam estas coisas — diz aludindo aos fins do vulgo de que já falámos e à sua transmutação intelectual em meios — ser explicadas com maior amplitude e distinção, isto é, distinguindo as riquezas que se procuram por si mesmas, ou pela honra e o prazer, das que se procuram em razão da saúde e o incremento das ciências e das artes; mas isto fica reservado para o seu lugar próprio, pois não é esta a ocasião para o tratar com a suficiente precisão». Deixando de lado as riquezas que se procuram pela honra e o prazer, fins, como vimos, inalcançáveis e contraditórios, resta-nos considerar as riquezas que se procuram por si mesmas compendiadas em dinheiro que se procura por si mesmo e as riquezas que se procuram para lograr fins que aumentam a nossa potência ou pelo menos a conservam, como sejam a saúde, a ciência e a arte.

No primeiro caso, encontramos-nos perante a *auri sacra fames*, motor da circulação do dinheiro como capital (como dinheiro gerador de dinheiro, *money that begets money*). A circulação do dinheiro como capital é infi-

nita como tudo aquilo cujo fim é ele mesmo. Daí a insatisfação profunda de quem busca a riqueza por si mesma, à qual contrapõe Espinosa, dentro do primeiro termo complexo de oposição considerado, a vulgaridade daqueles que, procurando as honras, dependem do reconhecimento alheio ou culminam numa indigestão a sua busca de prazer. Marx e Espinosa fazem-se eco a dois séculos de distância. Leiaamos o judeu de Trêves nos *Grundrisse* (O. M. E., 21, p. 441) quando compara a perfeição da infância da humanidade reconciliada consigo mesma na *polis* à sordidez dos tempos modernos: «Daí que, por um lado, o velho mundo pueril se apresenta como superior. Por outro lado, este é-o em tudo aquilo onde se procure uma forma e configuração acabada, e uma delimitação já determinada. É a satisfação de necessidades a partir de um ponto de vista limitado, enquanto o mundo moderno conduz à insatisfação ou, onde se apresenta satisfeito, é vulgar.» Extrema tensão a de um mundo capitalista a cuja aurora assiste Espinosa — à sua esplêndida aurora holandesa — e que Marx conhece no seu diáfano meio-dia britânico: tensão entre a possibilidade infinita de desenvolvimento das forças produtivas, a possibilidade infinita de satisfazer necessidades, e a projecção ao infinito dessas necessidades geradas de forma alienada, induzidas pela própria lógica de uma produção para o lucro. A lógica do capital no século XVII holandês e no século XVIII britânico é a mesma, o diagnóstico das suas consequências é idêntico em Marx e Espinosa.

No entanto, resta ainda um segundo termo, dentro da oposição evocada pelo *D. I. E.*, complexo como o primeiro. Nele se contempla a riqueza como meio para alcançar fins úteis ou bons no sentido da *Ética* IV («Entender-se-á por bom aquilo que sabemos com certeza que nos é útil» Def. D). Estes são, pela seguinte ordem — e a ordem é aqui fundamental — a saúde, isto é, a conservação do nosso corpo — que é um fim em si: «Ninguém se esforça por conservar o seu ser por causa de outra coisa», *Ética*, IV, prop. XXV —, o incremento da ciência que aumenta a nossa capacidade de actuar e, por consequência, a potência com que nos conservamos — «Quantas mais coisas conhece a Mente pelo segundo e o terceiro género de conhecimento, tanto menos padece os afectos que são maus e tanto menos teme a morte», *Ética*, IV, prop. XXXVIII — e, finalmente, o incremento das artes, as quais podem produzir um prazer satisfatório. Os termos da alternativa espinosista ao uso do dinheiro como capital e ao modo de vida que depende de tal uso, ordenam-se segundo um esquema preciso que apresentamos no quadro A.

QUADRO A

HETERONOMIA (paixão)	AUTONOMIA (liberdade, acção)
Riqueza procurada 00 por si mesma	Riqueza procurada 00 pela saúde
01 pelas honras	01 pela ciência
10 pelo prazer	10 pela arte

Nas figuras do grupo II, pretendemos ver o resultado de uma transmutação reflexiva das figuras da existência passiva do grupo I em figuras

da existência livre e activa. As figuras da insatisfação e da vulgaridade contrapõem-se às do gozo e da liberdade. Ora, do ponto de vista da riqueza, que é aquele que agora nos ocupa, o exemplar da vida humana da secção III propõe a apropriação do valor de uso como fim único do dinheiro para o indivíduo livre: mas isto contradiz a lógica mais elementar do capital e abre para uma ética da apropriação directa mais aquém da mediação do mercado. O calvinismo, como máquina de guerra ideológica tendente à imposição de dita mediação, será para o Espinosa que defende esta ética da apropriação um exemplo directo. Daí que a crítica do ascetismo capitalista empreendida no Capítulo XIXIX seja uma peça fundamental na estratégia desta crítica materialista do capitalismo.

D. *A crítica do ascetismo capitalista* (Capítulo XIXIX da *Ética IV*).

A defesa calvinista da mediação mercantil da apropriação dos valores de uso articula-se segundo dois grandes eixos: 1) A polémica contra o antinomismo de certas seitas anabaptistas herdeiras dos Irmãos do Livre Espírito; e 2) O encómio da vocação capitalista de acumulação. O primeiro movimento é defensivo, tende a diferenciar o calvinismo das correntes subversivas da Reforma, evitando uma possível condenação comum. O segundo é constitutivo de uma moral ascética que justifica a acumulação como manifestação de um espírito de renúncia aos bens terrenos. Examiná-los-emos sucessivamente.

O comunismo dos Irmãos do Livre Espírito é um fantasma que desde o século XIII até ao século XVII percorrerá a Europa fazendo transmigrar o seu ectoplasma de uns sujeitos sociais a outros segundo os tempos: desse modo, pôde ter influência em sectores ilustrados do clero urbano, no campesinato pobre, no pequeno artesanato, etc. Finalmente, o movimento — que Calvino acusou de libertino — no seu último avatar chegou a ser um dos ramos radicais da Reforma, concretamente uma variante do anabaptismo pacífico, o menonismo. Foi precisamente na Holanda que esta forma de religião teve a sua máxima implantação. A sua doutrina é essencialmente a seguinte: o homem, após a sua redenção por Cristo, passou de ser carnal a ser espiritual; o homem espiritual possuído pelo espírito de Cristo eleva-se acima da Lei, que só é própria do homem carnal, daí que a propriedade, família e outras normas e instituições sociais não tenham nenhum valor para estes homens redimidos. Calvino, solicitado por diversos pastores dos Países Baixos, escreverá uma série de epístolas condenando esta doutrina herética e subversiva. Preocupar-se-á sobretudo com dois aspectos particularmente perigosos da actividade desses «libertinos»: a promiscuidade sexual e a sua recusa da propriedade. É o segundo aspecto que, naturalmente, mais nos interessa. Atacando neste ponto estas ovelhas negras da Reforma, chegará a dizer: «Para não permitir que subsista ordem alguma entre os homens, praticam uma análoga confusão a respeito dos bens pois afirmam que a comunhão dos santos consiste no facto de que ninguém possua nada de seu mas que cada qual tome onde puder tomar» (*Corpus Reformatorum* VII, col. 214). A comunhão dos santos é o comunismo, e este a destruição de todo

o tipo de ordem: «Estes insensatos destroem assim todo o tipo de ordem, pois pretendem abolir qualquer distinção entre os bens e convertem o mundo numa selva de bandidos onde cada qual, sem contar nem pagar, toma para si tudo o que pode» (*ibid.*). E há que «contar e pagar» num regime de economia mercantil, quando se quer gozar o valor de uso socialmente produzido. «Contar e pagar», porque sem isso a propriedade ficaria abolida e com ela o dinheiro que medeia as suas transacções e o próprio valor de troca que as fundamenta e orienta a produção e o intercâmbio na sua totalidade. «Contar e pagar»; fora desta mediação mercantil, apenas resta a selva dos bandidos. Apenas no e pelo mercado concebe Calvino a sociabilidade.

O outro aspecto do calvinismo que gostaríamos de pôr em relevo é o seu encómio da acumulação através do elogio da renúncia. Seguiremos aqui a descrição de Troeltsch desta atitude: «Mas a via para degradar toda a coisa mundana ao nível de mero instrumento comporta: uma rigorosa disciplina da vida instintiva, a supressão de toda a sensação meramente dominada pelos impulsos, a limitação de toda a vida física à parte estritamente necessária e útil, a auto-educação e o autocontrolo para levar uma vida santa segundo a lei divina. Aí se funde a conexão do sentido prático e o frio utilitarismo com a projecção para uma vida ultraterrena, da consciência planificada e da tensão sistemática com o total desinteresse pelo gozo do êxito que caracteriza o calvinismo. Isto provoca um vivo interesse político, mas não por amor ao Estado; uma assídua actividade económica, mas não por amor à riqueza; uma firme estrutura social, mas não para conseguir a felicidade; um esforço incessante para disciplinar a sensualidade, mas não em benefício do objecto de dito esforço. A glorificação de Deus, o recolhimento numa comunidade de santos, a conquista da beatitude com a predestinação como meta: tal é a ideia final desta ética à qual se subordinam *inclusive* todas as suas peculiaridades formais». (E. Troeltsch, *Die Soziallehren der christlichen Kirchen und Gruppen*, Tübingen, 1923). O ascetismo é a chave da salvação, mas implica trabalho, renúncia neste mundo para ganhar a vida eterna: se se alcança o êxito não se deve gozá-lo, pois significaria afastarmo-nos de Deus, afundando-nos no mundano. A renúncia vê-se acompanhada, em Calvino, da esperança. Do mesmo modo, a privação de uma parte da sua riqueza posta em circulação para gerar mais riqueza é para o capitalista um exercício de ética calvinista. Assim o entende Adam Smith no seu *The Wealth of Nations* (Book II, chap. IV: «Quando a poupança de um homem não é maior do que a necessária para o manter durante uns dias ou umas semanas, raras vezes pensa em obter dela um lucro (...) Mas quando possui suficiente poupança para subsistir durante meses ou anos, esforça-se naturalmente por obter um lucro da maior parte desta, reservando para si unicamente o necessário para o seu imediato consumo durante o tempo que demora o ingresso do seu lucro. O conjunto da sua poupança distingue-se assim em duas partes. Aquela que, segundo espera, lhe deve proporcionar esse lucro, chama-se o seu capital. A outra é a destinada ao consumo imediato.» É uma privação da maior parte da própria riqueza que permite ao capitalista pôr em marcha o seu capital, fazê-lo «parir» mais dinheiro. Não há renúncia neste

mundo que não tenha a sua recompensa em termos de bem-aventurança ou de mais-valia. Até aqui a nossa exposição — brevíssima — procurou apenas mostrar os valores calvinistas e o seu estrito cumprimento pelo capitalista. Importa agora ver como se desenrola contra eles a crítica espinosista do Capítulo XXIX da *Ética* IV.

O texto reza assim: «Mas isto (a procura da riqueza, do dinheiro) apenas é um vício naqueles que não perseguem o dinheiro por indigência ou por necessidade, mas porque aprenderam as artes do lucro e magnificamente as exibem. Os outros alimentam o seu corpo segundo o seu costume, mas com precariedade, pois crêem perder algo dos seus bens quando os dedicam à conservação do seu corpo. Mas os que conhecem o verdadeiro uso do dinheiro e determinam segundo as suas necessidades a quantidade de riqueza que necessitam, esses vivem contentes com pouco.» (*Gebhardt*, pp. 274-75). O ascetismo capitalista, virtude primordial para Calvino e Smith, converte-se em vício para Espinosa: porque subordina a conservação do corpo a um fim alheio, submete a potência à ambição do lucro, à paixão gerada pela imaginação do dinheiro. Dois modos de vida são de novo contrapostos: o daqueles que são passivos perante o dinheiro, e o daqueles que são activos. Uns conhecem as (más) artes do lucro, os outros, o verdadeiro uso do dinheiro. Este último consiste na utilização do dinheiro com fim à apropriação daqueles bens úteis de que necessitamos e cuja necessidade quantitativa e qualitativa está livremente determinada. Nada resta da virtude calvinista nem da «tendência natural» (*natural endeavour*) de A. Smith: a acumulação para Espinosa é vício. O capitalismo avilta, em primeiro lugar, o seu presumível beneficiário, o capitalista, o qual apenas pode — como vimos — levar uma vida insatisfeita, ou vulgar...

O calvinismo, por outro lado, é para Espinosa um alvo de combate por razões políticas. A grande ameaça contra esse anómalo estado republicano holandês, no qual se gozava da maior liberdade de toda a Europa, era, nos finais do século XVII, a monarquia orangista e os seus apoios calvinistas. Não apenas a sua amizade com os irmãos De Witt mas também a sua própria preocupação por poder continuar a viver em liberdade, levaram Espinosa a defender o constitucionalmente amorfo republicanismo holandês contra a ameaça de um absolutismo calvinista que acabou por triunfar. Por esse facto, estas críticas contra a ética da renúncia são uma arma poderosa contra a normalização absolutista que alguns sectores pretendiam impor na Holanda. Esta crítica tem, pois, um marco político que convém não esquecer, pois é, entre outras coisas, aquele que urgiu a redacção do *Tratado Teológico-político* (1670), dois anos antes da sedição orangista que assassinará os irmãos De Witt. Além do mais, defender a anomalia holandesa, a força de um capitalismo nascente no qual se conserva muito do humanismo renascentista e do seu impulso vital (sem que apareçam ainda no horizonte as plúmbeas nuvens do esmagamento da revolução pelo estado absolutista) é, simplesmente, defender a liberdade, o único elemento onde a filosofia se pode desenvolver. O debate entre Espinosa e o calvinismo vai muito mais além da ordem moral — no qual se manteve a correspondência com Blyenbergh — para tocar temáticas

que imediatamente põem em questão a estabilidade social no seu conjunto. O espinosismo aparece como um pensamento revolucionário, anticapitalista e anticalvinista, mas, serão as suas evidentes concomitâncias com Marx suficientemente fortes para que chegue a formular um programa comunista?

E. *A centralidade do valor de uso na Ética: um programa comunista?*

A *Ética* espinosista, enquanto formulação de um projecto ético estritamente imanentista, é uma proposta de gozo imediato do próprio ser, da própria potência, gozo imediato que se traduz numa imediata apropriação do necessário para o dito gozo, dos objectos de um desejo imprescindível que nos constitui essencialmente. A felicidade é felicidade em acto, nunca promessa (senão premissa de qualquer acto inteiramente livre). A *Ética* não contempla assim mediações para a apropriação do valor de uso e pelo contrário, condena, como desejo perverso, o de preservar na mediação monetária, fazendo do dinheiro capital. «Como apenas existe a felicidade em acto, apenas em acto deve existir a apropriação que a torna possível. «Ninguém pode desejar ser feliz, actuar bem e viver bem se não deseja ao mesmo tempo ser, actuar, viver, quer dizer, existir em acto.» (*Ética* IV, prop. LXXI) o que implica que a virtude (ou a potência) se determine segundo a capacidade de cada indivíduo procurar aquilo que lhe é útil: «Quanto mais cada um se esforça por procurar a sua utilidade, isto é, por conservar o seu ser, e quanto mais o consegue, tanto mais dotado de virtude está; pelo contrário, tanto quanto descuida a conservação da sua utilidade — isto é, do seu ser — na mesma medida é impotente.» (*Ética* IV, prop. LXX). A felicidade em acto requer uma apropriação não mediada dos objectos do desejo que, reflexivamente, se transmutou em desejo (essência humana) livre e feliz. Tal é explicitamente a doutrina da *Ética* a este respeito; e, de novo, esta opõe-se às dinâmicas de base do capitalismo, chegando inclusivamente a propor algo muito semelhante à fórmula com a qual Marx definia na *Crítica do Programa de Gotha* o modo comunista de apropriação: «De cada um segundo as suas capacidades e a cada um segundo as suas necessidades».

No entanto, sentimos que persistem alguns obstáculos à nítida formulação de dito programa comunista por parte de Espinosa. Em primeiro lugar, o dinheiro continua a ter uma função mediadora — segundo Espinosa — orientada pelo seu possível bom uso. (Caberia perguntar, naturalmente, que faz o dinheiro dentro de um marco ético dominado pela ideia da apropriação directa e imediata do valor de uso. A nossa resposta a esta interrogação é dupla: histórica e teórica.

De um ponto de vista histórico, é claro que o capitalismo holandês — fundamentalmente comercial — do século XVIII, permite ainda a indecisão espinosista na sua valoração do dinheiro. Uma crítica ética e epistemológica do dinheiro na sua raiz — visto como universal — enquanto causa da paixão, deixa livre um uso do dinheiro que se considera correcto e se contrapõe ao uso deste como capital. Por outro lado, existe uma razão teórica que, associada à histórica aduzida, parece poder explicar esta anó-

mala e ambígua posição de Espinosa: o espinosismo, ao não dispor de uma **teoria do valor trabalho** — se bem que contenha alguns elementos de uma teoria deste tipo, como vimos anteriormente —, não pode fundar a sua crítica do capital numa crítica da exploração como a de K. Marx. Certamente Espinosa, como Marx, sabe que uma crítica do capitalismo não pode ter o seu lugar na esfera do mercado, pois nela não aparecem de modo algum os vícios do sistema (exploração, para Marx, paixão, para Espinosa) mas fora dele. Mas esta exterioridade não é a mesma para Marx e para Espinosa. Para Marx a exterioridade será a da oculta esfera do consumo da força de trabalho na produção, para Espinosa, a do consumo de alimentos — em sentido amplo — na reprodução das nossas capacidades vitais. O fundo de exploração onde radica a crítica do capitalismo por Marx é apenas entrevisto por Espinosa, o qual unicamente contempla um fundo de paixões ligadas aos modos incorrectos de conservação do nosso corpo. Assim, Espinosa realiza uma crítica anticapitalista que não pode pensar o capitalismo politicamente (em termos de luta de classes) mas apenas eticamente (em termos de paixão). O comunismo, é, certamente, visto por Espinosa, como regime da apropriação directa do valor de uso socialmente produzido, mas a falta de desenvolvimento do capitalismo industrial, a inexistência de um proletariado fisicamente coeso, impediu-o de pensar a paixão como resultado de um *occursus* de classe, de uma luta de classes. Assim, a Holanda republicana dá a Espinosa, por um lado, a ocasião de criticar o capitalismo e de o pensar com a mesma lucidez da qual fizeram gala — segundo o Marx do *Capital* — os fundadores da economia política; mas o escasso desenvolvimento do proletariado na livre Holanda, foi precisamente o que permitiu que continuasse durante tanto tempo tão livre o pensamento que criticava o capital como impossível a sua fundamentação rigorosa na luta de classes.

CONCLUSÃO

Ao longo do exame destes textos de Espinosa encontramos com temáticas que prefiguram as formas actuais de crítica da sociedade e da cultura tanto na tradição marxista como fora dela. Muitas das análises marxistas vêem-se completadas pela perspectiva espinosista, a qual lhes confere uma maior amplitude assim como uma fundamentação ética e filosófica cuja falta se faz sentir na obra de Marx e ainda mais na dos seus epígonos, com as catastróficas consequências que conhecemos hoje. Sem dúvida é exagerado falar dum Espinosa comunista: por um lado o projecto de libertação racionalista que representa a *Ética* ignora as análises económicas desenvolvidas pela economia política clássica e pelo marxismo, por outro, o único objectivo do filósofo espinosista é a conquista da liberdade ética a qual não é património de qualquer tipo de sociedade mas apenas do indivíduo que atinge o conhecimento mais alto, a ciência intuitiva. Mais exacto seria considerarmos o filósofo de Amsterdão como um pensador que, paradoxalmente, mesmo por respeito do indivíduo, por um radical individualismo ontológico, conduz até ao seu

último termo a lógica do liberalismo, entrando assim em contradição com este. Nem liberal, por não querer reduzir a riqueza do indivíduo à mediação mercantil, nem comunista, pelo menos no sentido acostumado do termo, por não aceitar a limitação do projecto ético às margens dum tipo de organização da sociedade, o espinosismo coloca o seu ponto de vista sobre a sociedade num ângulo difícil de apreciar depois de três séculos de capitalismo: o dum individualismo não possessivo, aberto ao gozo dos bens deste mundo, mas não hipotecado pela sede de lucro, nem pelos prestígios do dinheiro.

(Tradução do manuscrito original castelhano
por Nuno Nabais)

NOTAS

(1) Louis ALTHUSSER, *Lire le Capital*, I, p. 118, Paris, Maspero, 1968. «La philosophie de Spinoza introduit une révolution théorique sans précédent dans l'histoire de la philosophie, et sans doute, la plus grande révolution théorique de tous les temps, au point que nous pouvons tenir Spinoza du point de vue philosophique pour le seul ancêtre direct de Marx.»

(2) Pierre MACHEREY, *Hegel ou Spinoza*, Paris, Maspéro, 1980.

(3) A. M. VAZ DIAS e W. G. VAN DER TAK, «Spinoza, Merchant and Autodidact. Charter and other authentic Documents relating to the Philosopher's Youth and his Relations», in *Studia Rosenthaliana*, XVI, n.º 2, Assen, 1982, pp. 113-17.

(4) VON DUNIN-BORKOWSKI, S., *Der junge Despinosa* (pp. 476-477), Münster i W., Druck und Verlag der Achendorffschen Buchhandlung, 1910. «Despinosa wird von allem gekostet haben. Seine freigeistigen holländischen Kollegen am Herde van den Endes hatten einen Bundgenossen gefunden an einem Büchlein, welches der Schulmeister Caspar Luyken, Jans Vater, 1655 herausgegeben hatte. Der alte Luyken hatte 1647 oder 1648 die Remonstranten verlassen und sich den Kollegianten angeschlossen. Er wollte von dogmatischen Christentum nichts wissen, behauptete aber, ein besserer Christ zu sein, als die Strenggläubigen. In der eben genannten Schrift, welche er *Onderzoek van twee boexkens* betitelt, verwirft er die Katholische und protestantische Kirche und erklárt den eigenen Verstand für den eizigen, unfehlbaren Richter. Ähnlich urteilt er in zwei anderen Büchern *Onfejjbare Regel van Winste of Verlies* und *De Wissenbanck geopent*. Er entpuppt sich hier als grimmiger Gegner des Kapitalismus und spricht marxistische Grundsätze aus.»

(5) Uriel da COSTA, *Espejo de una vida humana (Exemplar humanae vitae)*, texto e tradução castelhana de Gabriel Albiac, Madrid, Hiperión, 1985.

(6) ESPINOSA, *Tractatus de Intellectus Emendatione (DIE)* in Espinosa, *Opera Omnia*, im Auftrag der heidelberger Akademie der Wissenschaften, herausgegeben von Carl Gebhardt, Heidelberg, Carl Winters Universitaetsbuchhandlung, 1975. «Nam quae plerumque in vita occurrit, et apud homines ut, ex eorum operibus colligere licet, tanquam summum bonum aestimantur, ad haec tria rediguntur; *divitias* scilicet *honorem* atque *libidinem*. His tribus adeo distrahitur mens, ut minime possit de aliquo bono cogitare. Honores ac divitias persequendo non parum etiam distrahitur mens, praesertim, ubi hae non nisi propter se quaeruntur, quia tum supponuntur summum esse bonum; honore multo adhuc magis mens distrahitur: supponitur enim semper bonum esse per se, et tanquam finis ultimus ad quem omnia diriguntur. Deinde in his non datur sicut in libidine poenitentia; sed quo plus utriusque possidetur eo magis augetur laetitia, et consequenter magis ac magis incitatur ad utrumque augendum: si

autem spe in aliquo casu frustremur, tum summa oritur tristitia (...) Nam videbam illa mala non esse talis conditionis, ut remedium nollent cedere (...) vidi nummorum acquisitionem, aut libidinem, et gloriam tamdiu obesse, quamdiu propter se, et non tamquam media ad alia quaeruntur; si vero tanquam media quaeruntur modum tunc habebunt et minime oberunt, sed contra ad finem, propter quem quaeruntur multum conducent ut suo loco ostendemus (...)

Potuissent hac latius, et distinctius explicari, distinguendo scilicet divitias, quae quaeruntur propter se, vel propter honorem, vel propter libidinem, vel propter valetudinem, et augmentum scientiarum et artium; sed hoc suum locum reservatur quia huius loci non est, hac adeo accurate explicare.»

JOÃO ESTEVES DA SILVA

ESPINOSA E MARX — SOBRE O PROCESSO DO CONHECIMENTO

Nem sempre se terá atentado devidamente na extraordinária convergência de fundo que se verifica entre as posições assumidas por Marx e por Espinosa relativamente ao tema do método ou, como prefiro dizer, do processo do conhecimento.

Como defendi com algum desenvolvimento num ensaio então já velho de 15 anos mas publicado apenas em 1976 ⁽¹⁾, não há, para Marx, qualquer método que se possa definir independentemente do conteúdo do conhecimento efectivamente produzido. Sustentei aí que «o que Marx justamente põe em causa é a possibilidade de construir um método do conhecimento que possa isolar-se do objecto do conhecimento. A pretensão de construir um método que nada diga sobre o real e que, nessa sua absoluta inocência, possa funcionar como gazua capaz de abrir os cofres onde se encerram os segredos do saber, constitui o protótipo da ilusão ideológica» ⁽²⁾. Daí que tenha igualmente sustentado que a enorme relevância metodológica da teoria da história, relativamente à fundação e desenvolvimento de qualquer ciência humana regional, não lhe advém do facto de conter a definição de qualquer método de conhecimento, mas muito diferentemente do facto de produzir a definição do estatuto de objectividade da realidade sócio-histórica e a natureza da sua objectividade específica ⁽³⁾. Quando Marx se refere a método é preciso entender que, para ele, o conhecimento do método só pode ser o conhecimento do processo de produção de conhecimentos efectivos e não o conhecimento de qualquer estrada real que nos aponte o caminho da verdade.

Ora, quando Espinosa nos diz que o método não pode ser senão *conhecimento reflexivo*, não quererá também ele indicar que o método, exactamente como em Marx, só pode ser (quando é alguma coisa de válido) o conhecimento do processo de produção de conhecimentos?

No *Tratado da Reforma do Entendimento*, ao abordar o tema do método de conhecer verdadeiramente as coisas, Espinosa começa por observar que não se trata de uma questão que se deva prolongar ao infi-

nito: «para encontrar o melhor método de investigação da verdade não temos necessidade de outro método pelo qual investigaríamos este, nem para investigar este outro haverá necessidade de um terceiro, e assim por diante até ao infinito», porque desta maneira não chegaríamos jamais ao conhecimento da verdade nem a nenhum conhecimento.

Com efeito, sob pena de cairmos neste tipo de regressão infinita, jamais a questão do método poderá ser colocada como algo de prévio em relação ao conhecimento efectivamente produzido.

E por isso, prossegue Espinosa: «passa-se o mesmo com os instrumentos materiais que poderiam ser ocasião de um raciocínio semelhante; para forjar o ferro, com efeito, é preciso um martelo e para ter um martelo é preciso fazê-lo; para tanto é necessário um outro martelo e outros instrumentos, e para dispor destes instrumentos são necessários outros ainda, e assim por diante até ao infinito, por onde poderíamos vãmente procurar demonstrar que os homens não são capazes de forjar o ferro».

Este exemplo, que só por si é instrutivo, resulta ainda mais impressionante quando temos em consideração o domínio da sua escolha. Não é por acaso que Espinosa vai colher a sua ilustração ao domínio da produção material, mas porque concebe o processo de conhecimento como um autêntico processo de produção. Assim como no domínio da produção material, a capacidade de forjar o ferro não é um pré-requisito em relação à produção efectiva do ferro forjado, assim também, no domínio do conhecimento, o poder do pensamento — «a força e a realidade do pensamento» como dirá Marx na Tese III sobre Feuerbach — não é um pré-requisito em relação à produção do conhecimento efectivo. A produção do ferro forjado, como qualquer outra produção, não é apenas produção dos seus objectos, mas também produção e reprodução dos instrumentos e das capacidades do produtor. De igual modo, a produção de conhecimentos é simultaneamente produção e reprodução dos instrumentos intelectuais e das capacidades do pensamento.

Colocar a questão de saber como é que os homens chegaram a produzir o ferro forjado é algo de perfeitamente legítimo, *mas desde que* não se apague, na sua colocação, aquilo que constitui a única razão de ser da pergunta: o *facto* de que os homens produzem ferro forjado.

Identicamente, o problema de saber como é que o conhecimento se produz é uma questão que só pode ser legitimamente colocada desde que se arranque do *facto do conhecimento* produzido e não se comece por considerar imaginariamente o conhecimento como não existente.

Faz parte dos poderes do imaginário supor o existente como não existente, e vice-versa, de onde pode eventualmente surgir a falsa exigência de que se demonstre o existente a partir da sua negação prévia; mas o poder do pensamento não é o de negar, mas sim o de afirmar o seu objecto, sem o abandonar um só instante às potências do imaginário; é perfeitamente possível *imaginar* o mundo como inexistente, mas é justamente impossível *pensá-lo* como tal, porque o pensamento é uma força afirmativa que arranca daquilo que existe e das suas possibilidades efectivas e não da

negação imaginária do existente, em direcção a um nada originário de onde só poderá sair-se mediante o prestimoso auxílio de alguma forma de transcendência. Pode imaginar-se tudo e até outras coisas mais, como é justamente o caso do Nada, mas só pode pensar-se o real.

Pode efectivamente imaginar-se que é impossível conhecer seja o que for ou que é impossível produzir o ferro forjado, mas — como prossegue Espinosa — «na realidade, os homens puderam, com os seus instrumentos naturais, levar a cabo, se bem que difícil e imperfeitamente, certas tarefas muito simples. Tendo-as realizado executaram outras mais difíceis com uma dificuldade menor e maior perfeição, avançando assim, por degraus, de trabalhos simples até aos instrumentos, destes a outros trabalhos e outros instrumentos, e, por um progresso constante, conseguiram executar tantas obras difíceis com tão pequeno esforço».

Do mesmo modo o entendimento, com a sua força natural (nativa) se afeiçoa instrumentos intelectuais que aumentam as suas próprias forças até realizar tantas obras de onde retira novos instrumentos e o poder de levar mais longe a sua investigação e assim chegar ao facto do conhecimento.

Notar-se-á que, exactamente como em Marx, desde que o conhecimento seja tomado como facto real cuja objectividade decorre da *natureza objectiva da prática* humana que o produz (*), o método só pode ser o conhecimento do processo da sua produção, tomado como sua própria norma, e mais nada.

A ideia profunda de Espinosa é a de que jamais alcançaríamos a verdade se ela não fosse já o meio em que vivemos. À verdade só se chega — pelas nossas próprias forças e sem o tal prestimoso auxílio de uma transcendência qualquer —, quando se descobre que é afinal dela que partimos; que partimos do facto do conhecimento efectivo, «*porque temos de facto uma ideia verdadeira*». Como diz Espinosa, basta saber para saber que sabemos, e é exactamente por isso que não é necessário saber que se sabe para saber efectivamente (*).

É esta a forma pela qual o princípio de imanência que constitui a nervura principal de todo o pensamento espinosista se reflecte na sua concepção do processo do conhecimento.

Muito antes de Hegel e de Marx, Espinosa procede como que a uma liquidação «*avant la lettre*» do problema epistemológico clássico que haveria de vir a dominar o proscénio da cena filosófica subsequente.

O problema clássico da teoria do conhecimento reconduz-se sempre à questão para-jurídica de encontrar uma garantia da verdade do conhecimento produzido; ora, é precisamente contra essa exigência ideológica que Espinosa afirma radicalmente que o conhecimento não carece de outras garantias senão daquelas que a si próprio se dá através da reconstituição do real na articulação dos seus conceitos. Nos seus próprios termos, «a verdade não tem necessidade de nenhuma marca e basta possuir as essências objectivas ou, o que é o mesmo, as ideias das coisas, para eliminar toda a dúvida, por isso, o verdadeiro método não consiste em procurar a marca pela qual se reconhece a verdade...; o verdadeiro

método é a via pela qual a verdade mesma, ou as essências objectivas das coisas, ou as suas ideias (todos estes termos significam o mesmo), são procurados na ordem devida».

Este tema corresponde rigorosamente à posição definida por Marx nas Teses I e II sobre Feuerbach, onde as mais das vezes se tem procurado descortinar o fundamento de uma «epistemologia» marxista concebida como uma espécie de terceira via entre o realismo e o subjectivismo gnoseológicos, ou como uma variante do pragmatismo. Ora, como procurei evidenciar na obra já referida, o problema que Marx aí defronta não é o de fundar uma nova epistemologia mas o de liquidar todos os falsos problemas dos critérios de verdade, pondo a questão do estatuto de realidade do processo do conhecimento como processo intramundano e tão real como qualquer outra actividade humana.

Comparar o conhecimento produzido com uma realidade que estaria fora dele como quem compara um objecto com a sua imagem num espelho ou um retrato com o seu original é uma operação em absoluto destituída de sentido, porquanto o real só é reconstituível na sua objectividade precisamente através do processo da sua apropriação cognitiva.

Esta notável convergência de posições foi posta em destaque por L. Althusser na sua *Defesa da Tese de Amiens* ⁽⁶⁾ e nos *Elementos de Auto Crítica* ⁽⁷⁾, a propósito da história da sua deambulação por Espinosa a fim de pensar a relação de Marx a Hegel, isto é, pensar «como pode ser materialista e crítica uma dialectica extraída dos capítulos mais especulativos da Grande Lógica e do Idealismo Absoluto».

Embora seja reconfortante verificar como um Althusser se aproxima de uma forma muito mais rigorosa de equacionar o problema da relação Hegel-Marx do que em estudos anteriores, não é essa a questão que aqui iremos afrontar directamente ⁽⁸⁾. O que nos demorará, na sequência das considerações anteriores, é tentar confrontar a convergência que efectivamente se verifica entre Marx e Espinosa e mostrar igualmente o ponto em que os seus caminhos divergem ⁽⁹⁾.

Dissemos atrás que Espinosa procede como que a uma liquidação antecipada da problemática epistemológica clássica. Mas, se é certo que Espinosa conduz um combate desapiedado contra todas as potências do imaginário e arranca do facto do conhecimento produzido pondo em causa todas as problemáticas dos critérios de verdade, ele vai suspender esta recusa da gnoseologia a uma metafísica substancialista, onde o rigoroso paralelismo dos atributos e a igualdade das potências de Deus garante a identidade entre a ordem e a conexão as coisas e a ordem e conexão das ideias.

Julgo que é sempre este tipo de operação que qualquer pensador será forçado a repetir, desde que não consiga ultrapassar a questão das garantias do conhecimento e imagine a necessidade de o fundar em alguma coisa que não seja o seu próprio processo de efectiva produção.

A necessidade de recurso a qualquer forma de fundamentação metafísica resulta sempre da acentuação de uma rigorosa e intransponível distinção — tão característica, p. ex., de Althusser —, entre o objecto

real e o objecto do conhecimento. Com efeito, o endurecimento desta distinção tem duas consequências devastadoras sob a forma de uma dupla destituição, uma relativa à concepção do conhecimento, outra à concepção da realidade; na verdade, aquele endurecimento da distinção conduz directamente:

(a) por um lado, a destituir os conceitos de toda a relevância ontológica;

(b) por outro, a destituir o real de toda a forma de universalidade.

É interessante verificar que é fácil cair neste impasse e ignorar a convergência que comecei por pôr em destaque, praticando uma espécie de projecção sobre o pensamento de Marx de uma ambiguidade subsistente no pensamento de Espinosa.

Basta, para tanto, assimilar a distinção epistemológica entre o objecto real e o objecto do conhecimento, por um lado, à distinção espinosista entre a ideia e o objecto de que é ideia e, por outro, à distinção estabelecida por Marx, na *Introdução* de 57, entre o concreto-pensado e o concreto-real.

Ora, não duvidamos de que entre a distinção marxista e a distinção espinosista existe uma profunda similitude, a qual decorre precisamente da coincidência quanto à forma de conceber o processo de conhecimento.

Mas, o que muitas vezes se esquece é que recusar — como o fazem Marx e Espinosa — a problemática de uma teoria do conhecimento, equivale a instituir uma subordinação da epistemologia à ontologia, pelo que é o modo de conceber a realidade que irá comandar o alcance das distinções que se estabelecem ao nível do processo cognitivo.

Vamos procurar mostrar que a convergência que se verifica entre Marx e Espinosa ao nível da conceptualização do processo do conhecimento é a máxima compatível com uma profunda divergência quanto às ontologias que a sustentam, pelo que há necessariamente um ponto onde toda a convergência cessa; esse ponto é precisamente aquele onde é fácil cair no equívoco; basta projectar sobre Marx as consequências do nominalismo espinosista para sermos conduzidos a destituir os conceitos da sua natureza objectivante e, na ausência do recurso à ideia de Deus, a fazer ressurgir o mistério do «efeito de conhecimento».

Perguntemo-nos sobre o alcance comum das aludidas distinções de Marx e de Espinosa.

Em primeiro lugar, tanto a distinção de Marx como a de Espinosa destinam-se a retirar à teoria toda a pseudo-eficácia real; *a teoria só por si nada cria*. Contra a ilusão especulativa, Marx afirma — aqui contra Hegel —, que o concreto pensado é apenas o modo de o pensamento se apropriar cognitivamente do seu objecto real e de maneira alguma a criação do próprio real através do engendramento dos conceitos. Identicamente Espinosa afirma — aí contra Descartes —, que a ideia não tem qualquer eficácia no mundo da extensão e que não há nenhuma relação causal entre os modos do atributo-pensamento (as ideias) e os modos do atributo-extensão (as coisas).

Mas a convergência é ainda mais profunda, porque, em segundo lugar, a distinção marxista e a espinosista se revestem de um outro alcance, qual seja o de arrancar o conceito à forma da consciência psicológica. Se o conceito é algo de distinto daquilo de que é conceito (se, na terminologia de Espinosa, há um *ser formal* da ideia para além do seu *ser objectivo* ou representativo) isso significa que o conceito, considerado na sua idealidade, não se conduz à transparência constitutiva da intencionalidade de uma representação da consciência.

A distinção funciona, de facto, em dois sentidos; enquanto, por um lado, opõe o conceito ao objecto de que é conceito, por outro opõe-no à noção simplesmente representativa; para além do conteúdo representativo que corresponde ao seu ser objectivo, o conceito encerra ainda um conteúdo expressivo que corresponde ao seu ser formal e que não se distingue da sua forma lógica. Diferentemente das abstracções meramente representativas, construídas por comparação e generalização mentais, os conceitos possuem um ser formal cujo conteúdo não se esgota na transparência da consciência de objecto e da consciência (de) si. Só por isso o conceito introduz uma paragem na proliferação indefinida do sentido.

A proposição «vejo uma árvore» pode ser prolongada indefinidamente por «n» proposições cada uma das quais esclarecendo o sentido da proposição anterior e sem que nenhuma delas dê conta do seu próprio sentido; ter consciência da árvore, bem como ter consciência de mim tendo consciência de mim tendo consciência da árvore, envolve ter consciência de mim tendo consciência da árvore e assim indefinidamente. É que a representação da árvore, bem como, a um outro nível, o *universal abstracto* «árvore» construído por generalização a partir das árvores singulares, não tem outro conteúdo que não seja o simplesmente representativo que se reconduz imediata ou imediatamente à presença efectiva da árvore e nela se abisma. Ao desligar-se da presença efectiva do objecto, através da mediação da linguagem, o universal que daí resulta não é senão uma forma vazia de conteúdo e incapaz de dar conta do seu próprio sentido (¹⁰).

O conceito, pelo contrário, na medida em que capta um momento específico da realidade a que corresponde o seu conteúdo expressivo, não se resolve nesta transparência, e é por isso que não é preciso conhecer o conceito para se conhecer o objecto do conceito, já que o conceito contém precisamente este conhecimento e interrompe o infinito regresso do sentido, exactamente como — observa Espinosa — para conhecer o conceito de triângulo não se carece do conceito de círculo; para saber não preciso saber que sei, nem saber que sei que sei, nem indefinidamente assim, mas pelo contrário, só sei que sei na medida em que sei efectivamente.

Acontece porém — e logo veremos porquê — que em algumas passagens Espinosa parece por vezes querer significar precisamente o contrário desta construção. O parágrafo do *Tratado da Reforma do Entendimento* que termina com a observação sobre os conceitos do círculo e

do triângulo, a que acima aludi, parece instituir entre a ideia e a ideia de ideia a mesma relação que existe entre a ideia e o objecto de que é ideia: «Pedro, por ex., é um objecto real; a ideia verdadeira de Pedro é a essência objectiva de Pedro e, ao mesmo tempo, é também qualquer coisa de real que é inteiramente distinta do próprio Pedro; visto que a ideia de Pedro é alguma coisa de real, ela será objecto de uma outra ideia que conterà objectivamente em si tudo quanto a ideia de Pedro contém formalmente e, por sua vez, esta ideia, que tem por objecto a ideia de Pedro, tem a sua essência que poderá ser objecto de uma nova ideia e assim indefinidamente».

Neste passo é como se a necessidade de fazer do conceito alguma coisa real, ou seja, de o dotar de um ser formal, levasse Espinosa a atribuir ao conceito a mesma sujeição à proliferação indefinida do sentido que é característica da simples noção representativa. Veremos que é a ontologia de Espinosa e a sua concepção da univocidade do Ser — todos os seres são ditos do mesmo modo —, que o força à ontologização do ser formal da ideia, pela necessidade de instituir o mais estrito paralelismo igualitário entre todas as ordens de realidade.

Entretanto, há ainda que observar que, por um lado, é possível demonstrar que esta proliferação indefinida da ideia não corresponde ao pensamento mais profundo de Espinosa⁽¹¹⁾; com efeito, já na *Ética* (III, 21 escólio; IV, 8, dem. e V, 3, dem.) Espinosa afirma muito explicitamente que a distinção entre a ideia e a ideia de ideia é uma simples *distinção de razão*, isto é, que a ideia e a ideia de ideia são afinal uma só e a mesma coisa («A ideia da Alma e a Alma são uma só e a mesma coisa — *Ética* II, 21, esc.). Assim sendo, então a assimilação da distinção entre a ideia e a ideia de ideia à distinção entre a ideia e o seu objecto resulta insustentável. Mas, por outro lado, há efectivamente aqui uma ambiguidade espinosista, a qual só é possível porque, apesar da força com que afirma a distinção entre o conceito e o universal abstracto (entre a concepção e a imaginação), Espinosa, por exigência da sua ontologia, não deixa de contaminar o conceito com as características da noção representativa⁽¹²⁾. É este o ponto em que os caminhos de Marx e de Espinosa efectivamente divergem.

Marx jamais admitiria que pudessemos falar do conceito de Pedro, de João ou de Francisco. Para Marx o conceito é um *universal concreto* que capta um momento universal da realidade, uma essência *inseparável* efectivamente operante no seio do processo real e que define as condições formais da sua existência, embora não seja a sua causa; ao passo que Espinosa, por via da sua concepção eternitária da substância, é forçado a postular que tudo quanto existe, tudo quanto é fortuito e contingente — a totalidade infinita dos modos — tem uma essência (*separável*), o que significa evidentemente a mais radical negação da contingência que teve lugar na história do pensamento: porque afirmar uma essência de todo o indivíduo equivale a afirmar que nada existe de contingente na Natureza e que a única modalidade do ser é a Necessidade.

Julgo que não será difícil de descortinar que é exactamente na medida em que Espinosa é conduzido a postular que a cada indivíduo corresponde uma essência e, por conseguinte, um conceito — ideia, na terminologia espinosista —, que ele não pode deixar de contaminar o conceito com as características da noção representativa, introduzindo a ambiguidade assinalada.

É que, por essa via, tal como ainda hoje é comum, Espinosa destitui o real de toda a forma de universalidade; ora, desde que não se apreenda a constituição, ao nível da própria realidade, de um mecanismo *de reflexão objectiva*, em que os universais se imbricam nas coisas e nos comportamentos, a concepção do conceito como um universal concreto deixa de poder ser mantida com consequência e o nominalismo apresenta-se como a única concepção do conceito compatível, por um lado, com as exigências mínimas de honestidade intelectual, forçando, por outro lado, a uma apreensão da realidade como um sistema eterno-tário constituído de uma vez para sempre.

É certo que Espinosa pretende que as suas «essências fixas e eternas» sejam simultaneamente singulares e universais, isto é, que, por contraposição aos simples universais abstractos, possuam um conteúdo expressivo capaz de captar um momento essencial da realidade que não se oferece como tal ao nível da sua multiplicidade fenomenal; é certo ainda que ela vai até ao ponto de conceber este conteúdo expressivo do conceito como expressão do fundamento propriamente genético da constituição do real. Daí a convergência com Marx que tivemos ocasião de acentuar. Mas porque a sua génese é uma génese estática, porque concabe o real na perspectiva de uma eternidade que não se imbrica no tempo e antes se situa para além dele (porque, no fundo, toda a realidade é dita de um único modo), Espinosa não pode deixar de retirar aos conceitos a sua natureza objectivante e a recair no mais puro nominalismo.

O que há de mais extraordinário na filosofia de Espinosa e faz dele um caso único na história do pensamento é precisamente a forma como reúne num só sistema o mais radical nominalismo e uma concepção do conhecimento como processo de reconstituição conceitual das articulações mais íntimas da realidade.

Esta concepção do conhecimento como reconstituição do processo real, em que o encadeamento dos conceitos na ordem devida reproduz a ordem e a conexão das coisas, representa a face do pensamento espinosista em que a sua convergência com Marx atinge a quase total coincidência.

Como os conceitos de Marx, as ideias de Espinosa são, embora num sentido que não é o marxista, ideias dos seres reais: a produção das ideias na sua ordem devida corresponde a uma autêntica *dedução do real*, na medida em que a forma lógica e a matéria expressiva das ideias se identificam no processo do seu encadeamento.

Em Marx vamos reencontrar exactamente esta concepção de uma *dedução construtiva* que não equivale à dedução formal de um conceito

a partir de um outro de maior extensão, mas constitui a expressão teórica — e, como tal, estéril —, das conexões íntimas do processo de constituição da realidade, como um processo objectivo de estruturação.

A grande diferença está no modo de conceber a realidade: os seres reais de Espinosa não correspondem ao processo real de Marx. Enquanto, para Marx, a realidade constitui um processo, o que implica a sua clivagem em diferentes níveis de estruturação e a consequente impossibilidade de dizer todo o real do mesmo modo, Espinosa atribui ao real uma natureza eternitária, o que o impede de estabelecer qualquer ligação entre dedução e desenvolvimento. Por outro lado, enquanto para Marx a teoria, além de improdutiva, é *finita* e não tem a pretensão de esgotar até ao mais ínfimo promenor toda a riqueza da realidade na multiplicidade das suas aparições contingentes, Espinosa, como todo o bom metafísico, atribui à teoria uma natureza *infinita* e a capacidade de englobar a totalidade do fenomenal em toda a sua infinita dispersão.

Sendo a realidade concebida como um sistema eternitário constituído de uma vez para sempre e devendo a teoria reflectir até ao mais ínfimo pormenor todos os recessos da diversidade fenomenal, Espinosa só pode fundar a sua tese do conhecimento como processo de reconstituição e do sistema de pensamento como um *autómato espiritual*, fazendo corresponder uma ideia a cada coisa e reciprocamente, ou seja, atribuindo uma essência eterna e infinita a toda a espécie de realidade existente e suprimindo radicalmente toda a contingência do seio do universo. Assim ele conjuga num único sistema o mais radical *empirismo* com o mais radical *racionalismo*; se só existe a substância infinita e a infinidade das suas afecções (ou modos), como modificações de que a substância se afecta a si mesma com uma necessidade rigorosa e implacável, toda a universalidade é jogada do lado desta substância eternitária e os modos só poderão oferecer-se, como no empirismo mais radical, sob a forma da infinita dispersão. Esta expulsão de toda a universalidade do âmbito do real, tem que reflectir-se, do lado do conceito, no esvaziamento da sua natureza objectivante: o conteúdo expressivo das ideias tem que ser igualmente jogado do lado da substância onde, sob o atributo pensamento, as ideias se exprimem umas às outras enquanto todas exprimem a substância e se reconduzem, « o mais rapidamente possível», à ideia de Deus como seu fundamento genético comum.

Daí que Espinosa, enquanto, por um lado, estabelece entre a ordem e a conexão das coisas e a ordem e a conexão das ideias uma relação metafísica de perfeita *identidade*, acaba por instituir, por outro, entre o objecto real e o objecto do conhecimento, a mais intransponível das distinções.

No sistema de Espinosa aquela identidade é garantida pelo paralelismo dos atributos e a igualdade das potências de Deus (potência de conhecer e potência de existir); só assim ele consegue articular um estrito nominalismo com uma concepção do processo de conhecimento como um processo de reconstituição ideal da ordem da realidade.

Mas isto significa que, enquanto no pensamento de Marx a distinção entre o concreto real e o concreto pensado é primordialmente destinada a pôr em causa a identidade ontológica entre o pensamento e o ser que, após Espinosa, fora reafirmada por Hegel (a partir de uma concepção muito diversa da substância), se, como faz Espinosa, se projecta sobre esta distinção uma visão nominalista dos conceitos, seremos forçados a postular, de uma maneira ou de outra, aquela mesma identidade ontológica que Marx quis exactamente ultrapassar.

Concluimos, pois, que os caminhos convergentes de Espinosa e de Marx quando se trata de conceptualizar o processo de conhecimento como um processo de apropriação cognitiva do real no seio de um processo de produção de conceitos que reproduz na sua articulação o processo objectivo de estruturação da própria realidade, divergem profundamente ao nível da concepção ontológica que, em cada um dos casos, lhes está subjacente e, por via de consequência, no modo de entender a própria natureza dos conceitos.

Se quisermos recuperar, como fez Marx, a concepção espinosista do processo do conhecimento, libertando-a da ambiguidade que sobre ela faz pairar o nominalismo que decorre da sua concepção eternitária da realidade, é ainda do lado de Hegel que teremos que explorar. Essa exploração exorbita evidentemente dos limites do presente artigo, mas é possível antecipar que ela nos levará às seguintes consequências:

- (a) a abordar o real numa perspectiva de constituição;
- (b) a pôr em causa a concepção do objecto como coisa dada;
- (c) a adoptar uma estratégia cognitiva que procure reconstituir conceptualmente os processos através dos quais o objecto se produz;
- (d) a procurar e definir o lugar de cada tipo de objecto assim captado geneticamente entre *diferentes ordens de realidades*, umas mais reais, outras mais mistificadas, e que, por isso, não podem ser todas ditas do mesmo modo, ao contrário do que correspondia à mais profunda convicção de Espinosa.

NOTAS

(1) Cf. *Para uma teoria da História — de Althusser a Marx*, 2 vols., ed. Diabril, Lisboa, 1976/77.

(2) loc. cit., pág. 99 do vol. I.

(3) Poderia dizer-se que Marx lançou os fundamentos, não de uma *teoria do conhecimento* da sociedade mas de uma *ontologia* do ser social.

(4) E não da *natureza prática da objectividade*, como por vezes se pensa ou se diz sem pensar.

(5) Em linguagem espinosista, o conceito contém *objectivamente* tudo quanto o objectivo contém *formalmente*.

(6) Cf. trad. port. Livros Horizonte, Lisboa, 1977.

(7) Cf. trad. port. Iniciativas Editoriais, Lisboa, 1977.

(8) Sobre este tema, veja-se a comunicação que apresentei perante o Congresso da Associação Internacional Hegel, em 1976, in *Ideia e Matéria*, Livros Horizonte, Lisboa, 1978.

(9) Incidentalmente, torna-se fácil entender o preço que Althusser julgou dever pagar pela sua deambulação espinosista, na medida em que creio poder

demonstrar-se que aí entronca o vício de base de que enfermam as suas análises, aliás tão importantes a diversos títulos.

(¹⁰) Este é o ponto de evanescência de toda a semântica lógica, e que permitiu, por ex., a devastadora crítica de Wittgenstein.

(¹¹) Embora se consiga estacá-la na medida em que, logo no início da regressão, vai alcançar, «le plus vite possible», a ideia de Deus.

(¹²) É extremamente interessante verificar que, na sua *Tese de Amiens*, Althusser é conduzido, exactamente como Espinosa na *Ética*, a atenuar a distinção entre o objecto do conhecimento e o objecto real, afirmando que a distinção só é posta para ser anulada a todo o momento do processo cognitivo, isto é, que se trata, afinal, na terminologia do século XVII de uma simples distinção de razão.

ZAZA MOURA

DIFÍCIL LIBERDADE — ASPECTOS DA FILOSOFIA
DE ESPINOSA EM *THE FIXER* DE BERNARD MALAMUD

«Assim é tanto mais livre aquele Estado em que as leis são fundadas na recta Razão, pois neste Estado cada um desde que o queira, pode ser livre, isto é, viver com o seu inteiro consentimento sob a conduta da Razão.»⁽¹⁾

Bernard Malamud não é, como se sabe, um filósofo. É um ficcionista nascido em Brooklyn, New York, em 1914, com um largo número de livros publicados. *The Fixer* [Penguin Book, 1985, 300 pp.] é o seu quarto romance datado de 1966, com o qual ganhou o prémio Pulitzer e o seu segundo National Book Award. Embora estas distinções sejam com certeza importantes, não é evidentemente por essa razão que dele aqui falamos, nas páginas de uma revista de filosofia.

Sartre, para dar um exemplo, utilizou a forma novelística que se revelou ser um veículo poderoso para a divulgação da sua própria filosofia. O existencialismo sartreano alcançou, fora de dúvida, um público muito mais vasto do que aquele a que regra geral se destinam as obras especificamente filosóficas.

Neste livro não é isso que acontece. Apesar de ser o lugar de encontro de dois espaços teóricos habitualmente bem demarcados mostrando assim que «a filosofia dos professores» pode e deve ultrapassar os limites restritos das escolas ele é bem um romance no sentido tradicional do termo. *The Fixer* pode-se considerar em si mesmo como um óptimo argumento a favor da filosofia e apologia do seu acesso por parte daqueles que não possuem a formação tradicional neste domínio — o que importa é a defesa da racionalidade naquilo que ela tem de positivo, isto é, a capacidade de detectar e criticar os preconceitos orientando no indivíduo a sua natural apetência para a liberdade.

Como romance, o espaço teórico é preenchido, maioritariamente, por um discurso, que muito embora englobando uma importante conceptualização filosófica, a utiliza num quadro de ficção. Nele, o discurso serve para criar uma realidade imaginária cujo impacto advém, entre outras

razões, do dramatismo do próprio tema (liberdade e justiça, ou, antes a sua supressão), do valor simbólico e qualidade moral do personagem central (Yakov Bok, um pobre judeu russo), e do enquadramento histórico-político em que a acção decorre (a Rússia da pré-revolução, em 1914). É claro que a capacidade de Malamud em dar verosimilhança aos factos que constituem a trama do romance, ao torná-los acessíveis ao leitor, por dentro, isto é, do interior da sensibilidade e inteligência do personagem, ao mesmo tempo que detém a possibilidade de descrever o que lhe é exterior, constitui mais um factor de interesse a que se acrescenta a qualidade formal. Mas não só. Esta variedade de pontos de observação, sendo classicamente um privilégio do romancista, contribui para dar aos factos narrados e às situações descritas um impacto muito maior que a narração pura e simples de acontecimentos históricos. Por ser uma realidade imaginada não deixa de ser uma visão do real. E não sendo um romance filosófico, não deixa também de haver nele uma forte presença da filosofia, claramente evidenciada nas múltiplas referências a Espinosa. Não são aqui referências eruditas mais ou menos ocasionais. Esse pensamento está em evidência como parte constitutiva da estrutura do romance, sobretudo no que diz respeito à temática da liberdade meditada sob o ângulo das relações do homem com Deus e com os outros homens. Quase se poderia dizer que Espinosa é um personagem distanciado do romance. Em rigor, ele surge como um interlocutor silencioso, afastado no tempo, que actua como catalizador na tomada de consciência da condição de judeu e de homem do herói. Ajuda-o a assumir com coragem e dignidade a luta contra um sistema político-jurídico injusto de uma sociedade em que os homens não são considerados iguais em direitos. Num sentido ainda mais amplo funciona como um horizonte ético-metafísico em que a reflexão sobre a liberdade se alarga às noções de vida, morte, poder e justiça. Valorizando o impacto das ideias Malamud faz com que este diálogo de um homem comum com um pensamento incomum tenha um efeito transformador. Há uma subtil passagem que induz modificações no modo de pensar e agir do indivíduo.

Além deste aspecto existe um outro que tem a ver com a questão do judaísmo. São dois os níveis em que a influência de Espinosa é perceptível ao leitor. Um, intrínseco, já assinalado, dizendo principalmente respeito à análise das consequências implícitas na aplicação da doutrina da liberdade e em função da qual a posição do romancista se define. E outro, extrínseco, resultando da escolha não arbitrária do filósofo da liberdade necessária, também ele judeu e dissidente.

Será no entanto conveniente fazer aqui a distinção entre o personagem Yakov Bok e o seu criador-narrador Malamud, muito embora deva certamente existir uma projecção da vivência e preocupações pessoais do autor. Talvez por isso mesmo, de modo a salvaguardar a universalidade do pensamento de Espinosa e da sua própria mensagem, o escritor introduz o acaso da presença do filósofo na vida de Yakov. É um encontro que se fica a dever à compra fortuita de um livro e que nada tem a ver com o facto deste ser judeu, mas cujo efeito será tal que ele confessará que nunca mais poderia voltar a ser o mesmo depois de o ler.

Ser judeu, falar dessa condição não será decerto falar da condição humana em geral. Será um caso particular desta. É falar partindo de uma experiência histórica, procurando talvez exorcisar fantasmas, aqueles que vêm do interior de uma cultura, de um povo que se mantém unido como nação através de uma ligação religiosa, repudiando quando o julga necessário aqueles que ameacem destruir esse equilíbrio. Isto aconteceu com Espinosa. Diga-se de passagem que «o caso Espinosa» chegou aos nossos dias. Ben Gourion ao propor que se retirasse o anátema lançado pelas autoridades religiosas do tempo de Baruch reacendeu a polémica em torno deste, ainda considerado por alguns — caso de Levinas — como tendo «um papel nefasto na decomposição da *intelligentsia* judaica»⁽²⁾. Malamud, ao privilegiar o pensamento de Espinosa, coloca-se aparentemente do lado da reabilitação, embora nada nos indique que tivesse tomado posição naquela época, 1966, na polémica. Curiosamente *The Fixer* foi publicado nesse ano. Talvez seja uma resposta.

Seja como for, o judaísmo como temática de fundo é em certa medida transcendido. Mais do que a condição de ser judeu é a condição humana que está em causa. A comiseração de Bok por todos os que sofrem a injustiça de um governo despótico não distingue entre judeus e gentios. Para ele e é essa a sua filosofia pessoal, «o que o sofrimento lhe ensinou é a inutilidade do sofrimento». Filosofia amarga, do homem revoltado, a tragédia em que a sua vida se converte é tanto maior quanto considera comprometida a sua relação com Deus. Nenhuma consolação daí podendo esperar irá assumir no desespero e com coragem o seu isolamento. Apresenta-se como livre-pensador, perdida a fé não pode aceitar do Deus dos Judeus, duro e justiceiro, o alheamento com que assiste à destruição das suas criaturas, tal como não compreende o sacrifício de Jesus ao Deus dos Cristãos. Também do Deus de Espinosa se afasta neste ponto e falando consigo mesmo diz: «ele é a ideia eterna, infinita de Deus que se descobre em toda a Natureza. Esse não diz nada; ou não sabe falar ou não precisa de o fazer. Quando se é uma ideia o que se pode dizer? Uma pessoa tem de o encontrar nas maquinações do seu próprio espírito. Espinosa tinha-o entendido mas Yakov Bok não pode. Afinal não é nenhum filósofo. Portanto tanto sofre sem a ideia intelectual de Deus como sem o Deus do convénio.» (p. 217). Se nenhum Deus lhe permite encontrar justificação para o sofrimento, absurdo e doloroso, constatá-lo torna ainda mais difícil suportar a existência. Efectivamente ou é resultado de uma invenção dos homens, ou é uma força da natureza que não se manifesta na história. Revoltar-se contra Deus que em última análise não existe, acusá-lo disso mesmo, de não existir ou quando muito só «na lua ou nas estrelas», é a sua defesa. O «truque está em não acreditar senão a espera torna-se insuportável. Não lhe consigo ouvir a voz nem nunca conseguí. Não me faz falta a menos que apareça.» (p 231).

Isolado de Deus e isolado numa prisão insurge-se também contra a necessidade histórica de que o povo judeu — perseguido pelo crime original cujo castigo recai sobre todos os membros de uma nação — é trágico exemplo. Através da sua própria experiência de sofrimento, ganha uma consciência mais aguda dessa injustiça. «Ter nascido Judeu»,

dirá (p. 140) «significa ser vulnerável à história incluindo os seus piores erros». Nenhuma fatalidade natural, sabia-o Espinosa, funda este mero acidente: todos somos seres da natureza, igualmente sujeitos às suas leis, que são o único limite necessário à liberdade humana, tudo o mais é artificial.

Ilustrando esta vulnerabilidade congênita, Malamud recria uma situação em que a prisão de Y. B. é o acontecimento que torna exemplar a meditação sobre a liberdade.

Homem bom, honesto, generoso, ele simboliza a maldição de ser judeu. Duplamente inocente, no seu percurso individual é preso por um crime que os captores sabem não ter cometido — o assassinio, dito com fins rituais, de uma criança russa; como judeu, ele serve os propósitos que resultam de uma necessidade histórica — transformado em bode expiatório de uma sociedade em desagregação, é durante a experiência do seu longo e terrível cativeiro que descobre o sentido universal da sua prisão. Fraca consolação. Ele «tinha para sua dolorosa surpresa entrado na história mais profundamente que outros. Assim tinha acontecido. Porquê, nunca o saberia. Porque tinha começado a ler Espinosa? Será que uma ideia nos dá a ousadia?!» (p. 281).

A ousadia de resistir? A ousadia de se reconhecer com o direito à plena liberdade, de lutar por ela? Como se manifesta nele a influência de Espinosa? Do seu pensamento, esse «turbilhão» que lhe modificou a existência?

Logo à partida, mesmo antes de ser preso, o herói de Malamud não dispõe da plenitude dos seus direitos. Existem condicionalismos legais à sua liberdade de cidadão. Marcado pela raça e pela religião, membro de uma minoria sem poder, enfrenta-se com as limitações que advêm desses atributos accidentais. Ele não pode, ao contrário dos seus compatriotas cristãos russos, dispor livremente de si: não pode trabalhar aonde quer, nem viver fora das zonas destinadas aos judeus, sem para isso ter uma licença especial. Esta discriminação, como não podia deixar de ser, tem consequências no acesso ao trabalho e à educação. Para aceder a ambos e apesar de não ter uma profissão definida — ele gosta de trabalhar com as mãos, é capaz de fazer de tudo um pouco — deixa a sua terra natal e, sob uma falsa identidade, obtém emprego e alojamento na cidade de Kiev, na fábrica de tijolos de um anti-semita convicto a quem generosamente havia salvo a vida.

Quando olha para trás, quando revê a sua vida, Bok não consegue deixar de ser inexoravelmente apanhado nas malhas de uma série de causas fortuitas que culminam na tragédia pessoal da sua prisão. Só muito mais tarde ele irá compreender que afinal não está à margem da história, a sua vida ultrapassara, sem que ele o quisesse, o individual. No início das suas leituras pensara que Espinosa compreendia a história, tinha algo a dar-lhe, tinha ideias. A si mesmo via-se de fora, insignificante para o seu desenrolar. Serão os acontecimentos subsequentes da sua vida que lhe darão outra noção, mas isso não significa que se compare a Espinosa, ele está sempre noutra plano e mesmo que não aceite, ou compreenda completamente toda a sua filosofia, isso em nada altera a sua profunda

admiração. Mais, ele é sempre o seu apoio, referente necessário da sua vivência, da sua meditação em e sobre o sofrimento.

Liberdade relativa, condicionada era a que ele sempre conhecera. Já preso, lembranças imateriais da sua vida passada, que então lhe parecera tão penosa e miserável, um pássaro voando livremente no céu, uma árvore florescendo na Primavera, e tantas outras memórias, tornavam, compreensivelmente por comparação, desejável essa existência anterior. Pareceria que no interior da prisão nada mais haveria a perder. Contudo, da cela comum para o confinamento da solitária, da relativa mobilidade que no começo lhe era permitida dentro da cela, para a imobilização quase total, preso à parede, dia e noite, com correntes, e da passagem das duas humilhantes buscas diárias para seis, restringe-se ainda mais, aquele mínimo de liberdade que só o era por comparação com um presente vivido em condições infra-humanas.

Nessas condições será suficiente ser livre pelo pensamento? Poder-se-á ser livre pelo pensamento, como ensinava Espinosa, quando se está politicamente privado da liberdade?

Sintomaticamente, estas perguntas, não é ele que se as coloca, mas sim o magistrado encarregado de conduzir o inquirito, grande admirador de Espinosa e fessadamente interessado em conhecer o efeito do filósofo sobre as pessoas.

De início Y. B. não tem resposta definida. Leitor de Espinosa, é certo, não conhece contudo toda a sua filosofia. Como responder, sobretudo quando se está a ser interrogado por um crime que se não cometeu? Timidamente arrisca: em parte uma e outra são precisas.

Bibikov sugere-lhe que continue a pensar, a reflectir. Como Bok gostaria de voltar a ler Espinosa! Ambos ignoram ainda que isso jamais voltará a acontecer. Conselho onde não havia nenhuma ironia, o magistrado será eliminado no decorrer das averiguações; tornado incómodo por querer revelar as provas da inocência do prisioneiro, a justiça não é suficientemente poderosa como ele acreditava para o defender, é preso e suicida-se na prisão.

Considerando-o um interlocutor interessado, dá-lhe a sua própria interpretação, uma hipótese em que gostaria que ele pensasse: que no espírito de Espinosa há mais do que uma concepção de liberdade. É possível encontrá-las «na Necessidade falando de um ponto de vista filosófico; e na prática, no Estado, o que quer dizer no quadro da política e no interior da acção política. Espinosa admitia uma certa liberdade de escolha política, correspondendo à liberdade de pensar, quando isso era possível, de fazer essas escolhas. Pelo menos é possível pensá-las. Ele talvez sentisse que a finalidade do Estado — do governo — era a segurança e relativa liberdade do homem racional. Isto para permitir ao homem pensar o melhor que fosse capaz. Também pensava que o homem era mais livre quando participava na vida da sociedade, do que quando vivia isolado como ele. Pensava que um homem livre tinha um real interesse em promover a felicidade e a emancipação intelectual dos seus vizinhos.» (p. 73)

Assim Y. B., sob forte coacção física e moral, perdido o único apoio que tinha do lado dos acusadores, está no cerne de uma situação limite, que permite a Malamud testar, averiguando até às últimas consequências as implicações destas limitações. E até certo ponto, é isso que torna o livro mais interessante: esta espécie de experiência conceptual sobre as condições, natureza e limites do exercício da liberdade.

No Espinosa do *Tratado Teológico-Político*, a liberdade de pensar, e o que não é menos importante, a liberdade de cada um exprimir livremente o seu pensamento, deve ser um direito inalienável dos indivíduos: «deve-se, necessariamente, permitir aos homens a liberdade de julgar e governá-los de tal modo que, professando abertamente opiniões diversas e opostas, eles vivam em concórdia.»⁽³⁾

Também no *Tratado Político*, onde analisa as diferentes formas de governo — monárquico, aristocrático e democrático — defende que embora todos eles sejam diferentes no modo como o poder está institucionalizado, devem ter por objectivo evitar a tirania e fazer com que a paz e a liberdade dos cidadãos sejam respeitadas.

De acordo com a *Ética*, o homem, que faz parte da natureza, sujeito como tal às suas regras e leis, será tanto mais livre quanto seja capaz de se conduzir pela razão e de conseguir um melhor controlo dos seus apetites. Porém, este objectivo, sendo meritório, nada garante que seja alcançado por todos os indivíduos, incluindo os que se dedicam à administração pública, daí que as instituições devam estar organizadas de tal modo que «eles não possam ser levados a agir de maneira desleal e contrária ao interesse geral.»⁽⁴⁾

No plano puramente político, não parece, pois, haver divergências de interpretação: a liberdade de pensar, que não tem exactamente o sentido de «ser livre pelo pensamento», deve ser assegurada pelo Estado.

Este outro conceito de liberdade situa-se num plano diferente que é de ordem ético-metafísica. Diz respeito à acção de conhecer. Na parte V da *Ética*, declara Espinosa que nela se trata da maneira de alcançar a liberdade indicando a via para lá chegar. A liberdade da alma resulta, já foi dito, da capacidade do homem se libertar das afecções controlando-as pela razão e de usar o entendimento por forma a alcançar o conhecimento intelectual de Deus ou seja a beatitude. Liberdade e beatitude são o mesmo. Aquilo que deve motivar o homem e conduzi-lo a uma vida feliz «não pode ser o desejo de riquezas, de fama ou dos prazeres dos sentidos»⁽⁵⁾, só pode ter como objecto o desejo de conhecer «uma coisa eterna e infinita que enche o espírito de alegria...»⁽⁶⁾ — Deus.

Não é este aspecto que Yakov salienta na sua conversa com Bibikov. Não sendo um intelectual, ele consegue, no entanto, dar conta das ideias de Espinosa numa linguagem que o revela como homem simples, mas inteligente e sensível.

Em sua opinião o que Espinosa quer dizer é serem Deus e a Natureza uma e a mesma coisa e, conseqüentemente, o homem também o é. Se Bibikov compreender que o homem é uma parte de Deus, então compreende-o tão bem quanto ele. «Se está nele, então conhece-o». Depois de referir que o homem se encontra sujeito à Necessidade da

natureza, mas não Deus que é a própria Natureza, ele resume assim o sentido da liberdade:

«É como se o homem voasse sobre a sua própria cabeça, nas asas da razão ou coisa parecida. Une-se ao universo e esquece as preocupações.» (p. 71)

A resposta final de Y. B. vai ser existencial; é dada pela maneira como vai conduzir a sua vida, agir nos limites que lhe são colocados. A afirmação da sua liberdade não consiste no conhecimento de Deus. Apenas alguns são capazes de aceder à beatitude, essa era também a constatação de Espinosa, que desse modo se afirmara livre. Os outros, mais ou menos conscientemente, conforme o percurso da própria vida, que afinal pouco ou nada conduzem, ou pelo menos dentro de uma margem estreita de acção, terão de se contentar com uma liberdade condicionada.

A manifestação da liberdade de Yakov consistirá em fazer prevalecer à facilidade da morte a escolha da vida; em resistir às pressões para se considerar culpado ou para acusar pessoas ou grupos que tal como ele estavam inocentes. É ainda ao assumir com coragem e persistência a sua inocência entrando desse modo em luta aberta com todo o sistema, que ele consegue provocar o seu julgamento, adiado durante os três anos em que esteve preso sem culpa formada e que, por saber perdido de antemão, não deixa de ser um direito de que não abdica. Preservando a sua dignidade, ele age racionalmente, o que é uma forma de liberdade.

Se não atinge a liberdade política, o conhecimento a que penosamente tem acesso é o da sua própria experiência, da sua vida — «a experiência era ele mesmo». É por isso que, já no caminho do julgamento, recordando-se do que Espinosa dissera — «se o Estado actuar de modo a tornar-se odioso à natureza humana, é um mal menor destruí-lo» — ele compreende não ser possível ser apolítico, muito menos a um judeu, e lança o seu grito silencioso de «Morte aos anti-semitas! Viva a revolução! Viva a Liberdade!»

A carga revolucionária que todo o pensamento político verdadeiramente livre e defensor da liberdade comporta é a nota final do livro. Então, para um defensor da não violência, tal como para um povo que até bem recentemente se comportou de forma passiva, sofrendo uma das maiores carnificinas da história, a palavra da liberdade é também a descoberta que à intolerância, por vezes, tem que se opor a violência, se não a das armas, pelo menos a das palavras que põem em movimento acções de resistência à opressão; ainda que, como no caso de Bok, no interior de um sistema jurídico corrompido. Mas se daí às armas vai muito pouco, essa passagem só se torna legítima, e Espinosa indicou-o, «se não usar de meios que sejam odiosos à natureza humana», porque os fins nunca podem pôr em causa o direito natural de cada um à existência, «a perserver no seu ser». Difícil actualidade de Espinosa no pensamento moderno da vivência judaica; e talvez seja esse o motivo da presença forte do filósofo no romance.

A resposta da *Ética* ao problema da liberdade não contradiz a proposta da teoria política, antes a supõe. Isso, contudo, não significa que

na prática a servidão humana seja facilmente abolida, mas a via proposta é a defesa da racionalidade.

Isso não impede também que só em parte a filosofia de Espinosa pareça resistir à prova da total privação de liberdade. Para Yakov, Espinosa era livre: nos seus pensamentos, na compreensão que tinha da Necessidade e na construção da sua filosofia. Mas a ele, de nada lhe serviam os seus pensamentos, «em nada contribuíam para a sua liberdade; eram nulos... os seus pobres pensamentos estavam presos numa cela.» (p. 188)

É pois Malamud quem recusa ao seu herói a felicidade de um encontro com Deus, ainda que ela pudesse ser difícil no plano em que Espinosa coloca o seu acesso. A relação do Deus de Espinosa com os homens, se bem que seja um Deus criador, um princípio de vida, não é no plano do sentimento de compaixão que funciona. O corolário à proposição XVII do capítulo V da *Ética* assim o indica: «Deus, em rigor, não tem nem amor nem ódio a ninguém». E é isso que Yakov não pode aceitar: a austeridade de uma relação intelectual com Deus. Que fazer de uma força que, segundo a sua expressão, é como um vento frio que não deixa aquecer?

Levada até às suas últimas consequências, essa rejeição conduz à morte de Deus e retira ao homem um alibi para as suas acções. Se o mal, o sofrimento, não têm explicação nem justificação, ele existe; na sua solidão o homem é responsável por si mesmo. O seu grito de protesto não é — «se não há Deus então tudo é permitido». Resta-lhe a dignidade, resta-lhe a esperança.

NOTAS

(¹) Espinosa, B.: *Traité Theologico-Politique*, ed. Garnier Flammarion, 1965, p. 268.

(²) Levinas, E., *Difficile liberté*, ed. Albin Michel, Paris, 1963 e 1976, p. 152.

(³) Espinosa, B., *ibid.*, p. 334.

(⁴) Espinosa, B., *Traité Politique*, ed. Garnier Flammarion, Paris, 1966, p. 14.

(⁵) Espinosa, B., *On the Improvement of the Understanding*, Dover Publications, Inc., N. York, p. 3.

(⁶) *Ibid.*, p. 5.

MARTA LUÍSA RIBEIRO FERREIRA

REFERÊNCIAS BIBLIOGRÁFICAS SOBRE DUAS TEMÁTICAS ESPINOSIANAS

Ao elaborar esta pequena bibliografia orientada essencialmente para dois temas que actualmente me preocupam em Espinosa, apenas quis pôr em comum algumas referências bibliográficas que podem ser úteis para os estudiosos deste filósofo. Considerei que, no entanto, se impunha uma enumeração de algumas obras de carácter geral sobre Espinosa, de utilidade para quem se propuser trabalhar este autor.

1. OBRAS DE CARÁCTER GERAL

- 1.1. Alquié, Ferdinand — «Le Rationalisme de Spinoza», Paris, PUF, 1981
- 1.2. Brunschwig, Léon — «Spinoza et ses contemporains», Paris, PUF, 1951
- 1.3. Chartier, E. (Alain) — «Spinoza», Paris, Gallimard, 1965 (tradução portuguesa de Henrique António Pereira, in Lisboa, Inquérito, s.d.)
- 1.4. Delbos, Victor — «Le Spinozisme», Paris, Vrin, 1966
- 1.5. Deleuze, Gilles — «Spinoza philosophie pratique», Paris, Minuit, 1981 (tradução portuguesa de Abílio Ferreira, «Spinoza e os Signos», Porto, Res.)
- 1.6. Deleuze, Gilles — «Spinoza et le Problème de l'Expression», Paris, Minuit, 1968
- 1.7. Fraisse, Jean-Claude — «L'Oeuvre de Spinoza», Paris, Vrin, 1978
- 1.8. Friedmann, Georges — «Leibniz et Spinoza», Paris, Gallimard, 1975
- 1.9. Hampshire, Stuart — «Spinoza», London, Penguin Books, 1967
- 1.10. Hubbeling, H. G. — «Spinoza», Barcelona, Herder, 1981
- 1.11. Machery, Pierre — «Hegel ou Spinoza», Paris, François Maspéro, 1979
- 1.12. Moreau, Joseph — «Spinoza et le Spinozisme», Paris, PUF, 1971 (tradução portuguesa de Lurdes Jacob, «Espinosa e o Espinosismo», Lisboa, Edições 70, 1982)

- 1.13. Moreau, Pierre François — «Spinoza», Paris, Seuil, 1975
- 1.14. Salinas, Ignacio Falgueras — «La 'res cogitans' en Espinosa», Pamplona, EUNSA, 1976
- 1.15. Zac, Sylvain — «L'Idée de Vie dans la Philosophie de Spinoza», Paris, PUF, 1963
- 1.16. Zac, Sylvain — «Philosophie, Théologie, Politique dans l'oeuvre de Spinoza», Paris, Vrin, 1979

2. OBRAS COLECTIVAS

- 2.1. Grene, Marjorie — «Spinoza, a collection of Critical Essays», University of Notre Dame Press, Notre Dame, Indiana
- 2.2. «Cahiers Spinoza» (1, 2, 3, 4, 5), Paris, ed. Réplique, 1977 a 1985
- 2.3. «Les études philosophiques» — número consagrado a Espinosa, Juillet-Septembre 1972
- 2.4. «Raison Présente» — número dedicado a Espinosa, «La Journée Spinoza», Mai, 1977, Paris, n.º 43
- 2.5. «Revue Internationale de Philosophie», n.º 119-20, Paris, 1977
- 2.6. «Revue Philosophique de la France et de l'Étranger», n.º 2 e 3, PUF, 1977
- 2.7. «Septimana Spinozana. Acta Conventus Oeucumenici in Memoriam Benedicti de Spinoza Diei Natalis Trecentesimi Hagae Comitibus Habiti (Curis Societatis Spinozanae Editi)», Haia, 1933

3. ESPINOSA E O JUDAÍSMO

- 3.1. Amador de los Rios, J. — «Historia Social, Política y religiosa de los Judios de España y Portugal», Madrid, 1973
- 3.2. Brykman, Geneviève — «La Judéité de Spinoza», Paris, Vrin, 1972
- 3.3. Cahiers Spinoza n.º 3 — «Spinoza et les Juifs d'Amsterdam», Paris, ed. Réplique, 1980
- 3.4. Carvalho, Joaquim de — «Oróbio de Castro e o Espinosismo», Lisboa, Seara Nova, 1940
- 3.5. Costa, Uriel da — «Três Escritos» (I — Propostas contra a Tradição, II — Exame das Tradições Farisaicas, III — Espelho da Vida Humana) in Samuel da Silva, «Tratado da Imortalidade da Alma», (ver 3.17)
- 3.6. Dias, A. M. Vaz e Van der Tak, W. G. — «Spinoza Merchant and Autodidact», The Hague, Martinus Nijhoff, s.d.
- 3.7. Dunin-Borbowski, Stanislas — «Der Junge Spinoza», Münster, Aschendorf, 1933, t. I
- 3.8. Francès, Madeleine — «Spinoza dans les pays néerlandais dans la seconde moitié du XVIII siècle», Paris, Alcan, 1937

- 3.9. Lufs, Agustina Bessa — «Um bicho da terra», Lisboa, Guimarães, 1982
- 3.10. Matheron, Alexandre — «Individu et Communauté chez Spinoza», Paris, Minuit, 1969
- 3.11. Mendes, David Franco — «Memorias do estabelecimento e progresso dos judeos portugueses e espanhoes nesta famosa cidade de Amsterdam», ed. por L. Fuks e R. G. Fuks-Mansfeld in «Studia Rosenthaliana», vol. IIX, n.º 2, Julho, 1975
- 3.12. Osier, Jean-Pierre — «D'Uriel da Costa à Spinoza», Paris, Berg International, 1983
- 3.13. Poliakov, Léon — «Histoire de l'anti-sémitisme de Mahomet aux Marranes», Paris, Calmann Lévy, 1961
- 3.14. Révah, I. S. — «La Religion d'Uriel da Costa, Marrane de Porto», in «Revue d'Histoire des Religions», t. CXLIXI, Paris, 1962
- 3.15. Révah, I. S. — «Spinoza et le Dr. Juan de Prado», Paris, Mouton et Cie, 1959
- 3.16. Salomon, H. P. — «Baruch Spinoza, Ishac Orobio, etc.», in «Arquivos do Centro Cultural Português», XLIV, Paris, 1976
- 3.17. Silva, Samuel da — «Tratado da Imortalidade da Alma», Lisboa, Imprensa Nacional-Casa da Moeda, 1982
- 3.18. Zac, Sylvain — «Spinoza et l'Interprétation de l'Écriture», Paris, PUF, 1965
- 3.19. Zac, Sylvain — «Spinoza et l'État des Hébreux», Revue Philosophique», n.º 2, Avril-Juin, 1977
- 3.20. Zac, Sylvain — «Spinozisme et Judaïsme», «Rev. Foi et Vie», vol. 11, fasc. 3, 1958
- 3.21. Wolfson, H. A. — «The Philosophy of Spinoza. Unfolding the Latent Processes of his Reasoning», Cambridge, 1934 (2 vols.)

4. A ÉTICA DE ESPINOSA

- 4.1. Bosanquet, R. G. — «Remarks on Spinoza's Ethics», rev. «Mind», Great Britain, fasc. 215, July 1945
- 4.2. Brochard, Victor — «Le Traité des Passions de Descartes et l'Éthique de Spinoza», in «Études de Philosophie Ancienne et Moderne», Paris, Alcan, 1912
- 4.3. Floistad, Guttorm — «Spinoza's Theory of Knowledge in the Ethics», in «Spinoza, a collection of Critical Essays» (ver 2.1.)
- 4.4. Guérout, Martial — «Spinoza. Dieu», Paris, Aubier-Montaigne, 1968
- 4.5. Guérout, Martial — «Spinoza. l'Âme», Paris, Aubier-Montaigne, 1974
- 4.6. Joachim, Harold — «A Study of the Ethics of Spinoza», New York, Russel and Russel, 1964
- 4.7. Kaplan, F. — «Réflexion sur la définition de Dieu dans l'Éthique», in «Les études philosophiques» (ver 2.3.)
- 4.8. Molthan, A. — «Über das normative und das deskriptive Element in der Ethik Spinozas», Borna-Leipzig, Noske, 1917

- 4.9. Naess, A. — «Freedom, Emotion and Self-subsistence. The structure of a central part of Spinoza's Ethics», Oslo, 1975.
- 4.10. Parrochia, Daniel — «Physique pendulaire et modèles de l'ordre dans l'Éthique de Spinoza» in «Cahiers Spinoza», n.° 5, (ver 2.2)
- 4.11. Rice, L. — «Methodology and Modality in the First Part of Spinoza's Ethics» in Bend, J. (dir.) «Spinoza on knowing, Being and Freedom. Proceedings of the Spinoza Symposium at the international School of Philosophy in the Netherlands» (Leusden, September 1973), Assen, 1974
- 4.12. Robinson, L. — «Kommentar zu Spinosas Ethik. Einleitung Kommentar zum ersten und zweiten Teil der Ethik». Leipzig, Felix Meiner, 1928
- 4.13. Rousset, Bernard — «La Perspective finale de l'Éthique et le problème de la cohérence du spinozisme», Paris, Vrin, 1968
- 4.14. Rousset, Bernard — «Éléments et hypothèses pour une analyse des rédactions succesives de l'éthique IV», in «Cahiers Spinoza», n.° 5 (ver 2.2.)
- 4.15. Sullivan, Celestine James — «Critical and historical reflexions on Spinoza's Ethics», Berkeley, University of California Press, 1958
- 4.16. Wernham, A. G. — «Spinoza's Account of Cognition in Ethics», Part II, in Bend, J. (ver 4.11.)
- 4.17. Wolff, Hans Mathias — «Spinozas Ethik: eine kritische Erfahrung», Bonn, Francke, 1958

ENTREVISTAS

AGOSTINHO DA SILVA

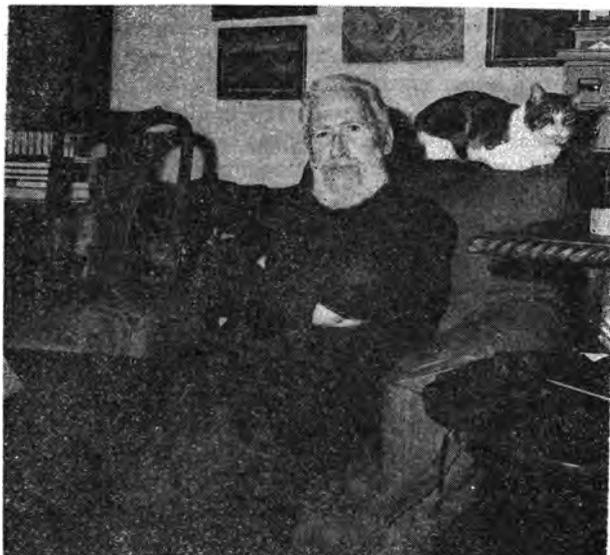
George AGOSTINHO Baptista da SILVA nasceu no Porto em 13 de Fevereiro de 1906.

Fez os estudos secundários e universitários naquela cidade, licenciando-se e doutorando-se (1929) em Filologia Clássica, na Faculdade de Letras.

Após o encerramento compulsivo dessa Faculdade, frequentou em Lisboa a Escola Normal Superior e trabalhou como bolseiro na Sorbonne e no Collège de France (1931-33).

Mandado regressar a Portugal, foi colocado no Liceu de Aveiro, vindo a ser demitido do ensino oficial, por motivos políticos, em 1935.

Depois de uma passagem pelo Centro de Estudos Históricas, de Madrid, como bolseiro da Junta de Relaciones Exteriores espanhola, residiu em Lisboa até 1944, vivendo de aulas particulares e empenhando-se em diversas actividades de produção e difusão culturais. Manteve entretanto, desde os seus tempos do Porto, relações com o grupo da *Seara Nova* e, numa segunda fase, mais em particular com António Sérgio.



Em 1944, emigra para o Brasil, onde se fixa, depois de breves passagens pelo Uruguai e pela Argentina (1945-47). A sua permanência no Brasil aparece ligada a todo um notável conjunto de realizações culturais, em sentido amplo, como, nomeadamente, a fundação no Instituto Oswaldo Cruz, do Rio de Janeiro, da estação ecológica do Parque Itatiaia, e a criação pioneira de universidades em zonas afastadas dos grandes centros (Paraíba, Santa Catarina), do Centro Brasileiro de Estudos Portugueses, na Universidade de Brasília, e do Centro de Estudos Africanos e Orientais, na Baía. Leccionou nas Universidades de Rio Grande do Sul, Rio de Janeiro, Paraíba, Minas Gerais, St.^a Catarina, Baía e Brasília.

Regressa a Portugal em 1969, prosseguindo aqui e na Galiza a sua actividade cultural.

A obra publicada de Agostinho da Silva reparte-se por diversos domínios: estudos clássicos (*Breve ensaio sobre Pérsio, Sentido histórico das civilizações clássicas, A religião grega*), tradução e apresentação de textos clássicos e modernos (Sófocles, Platão, Aristóфанes, Lucrécio, Plauto, Terêncio, Teócrito, Catulo, Salústio, Suetónio, Tácito, Montaigne), biografias (Pestalozzi, Francisco de Assis, Franklin, Lamennais, Miguel Ânleo, Pasteur, Lincoln, Robert Owen, Washington, Leopardi, Leonardo da Vinci, Montaigne), pedagogia (*Sanderson e a Escola de Oundle, O método Montessori*), divulgação cultural, artística e científica (os *Cadernos Iniciação*, textos para a juventude, etc.), ensaísmo (*Glossas, Conversação com Diótima, Parábola da mulher de Loth, Considerações, Sete cartas a um jovem filósofo, Reflexão à margem da literatura portuguesa, Um Fernando Pessoa, As aproximações*), ficção (*Herta - Teresinha - Joan*). Além das obras publicadas em volume, precedentemente resenhadas sem pretensões de exaustividade, deve assinalar-se ainda uma abundante produção de artigos esparsos por revistas e jornais, como *A Águia, Dionisos, Séara Nova, Revista de Portugal, Pensamento, O Instituto, Boletim de Filologia, 57, Espiral, Tempo Presente, O Tempo e o Modo, Cultura Portuguesa, Nova Renascença, Vida Mundial, Notícia*, etc.

É o homem com este percurso vital e intelectual, tão incomum na cultura portuguesa nossa contemporânea, que se prontificou, com dispo nível cordialidade, a entrevistar-se longamente connosco, em sua casa. Participaram na conversação Joel Serrão, João Lopes Alves, Nuno Nabais e, por convite de *Filosofia* que a ambos agradece a sua interessada cooperação, António Braz Teixeira e José Pedro Serra. As fotografias são de Júlio Almeida.

Da entrevista, o registo seguinte fala por si.

F. — *Ao preparar esta entrevista considerámos que teria interesse começar por o questionar sobre alguns marcos biográficos que nos pareceram fundamentais na evolução do seu pensamento.*

Cronologicamente surge em primeiro lugar a experiência como aluno e doutor — salvo erro um dos dois únicos doutores — da Faculdade de Letras do Porto, na fase dos anos vinte. Quer falar-nos sobre esse período,

principalmente da medida em que o seu pensamento possa ter sido influenciado pelo magistério da Faculdade, servido por homens da tèmpera intelectual de um Leonardo Coimbra, um Teixeira Rego, um Newton de Macedo? Admitimos que sobretudo com Leonardo Coimbra tenha existido uma relação relevante.

A. S. — Bom, após renunciar à minha vocação de juventude, que era a de ser marinheiro — renúncia devida primeiro à desaprovação familiar quando quis ir para a marinha mercante, depois, a desencontros escolares circunstanciais com matérias que eram indispensáveis ao ingresso na Escola Naval — a ida para a Faculdade de Letras do Porto deveu-se à circunstância, também ocasional, de não haver em casa dinheiro bastante para ir cursar direito em Coimbra. Foi a primeira vez que uma dificuldade na minha vida deu um fruto bom. Não seria a última.

Inicialmente matriculei-me no curso de Românicas. Tive desde os tempos de liceu grande interesse pela literatura portuguesa, estimulado por um óptimo professor, o Pires de Lima, homem muito reaccionário, com quem eu andava sempre brigando, mas que nos fazia ler nas aulas os escritores portugueses, estava também muito bem preparado em francês, e daí a escolha. Mal sucedida porque logo numa das primeiras aulas houve um incidente desagradável com o Hernâni Cidade, que leccionava francês antigo e nesse dia vinha com um mau humor de recém-chegado da batalha de La Lys, e eu não hesitei: fui à secretaria perguntar para que outro curso me poderia transferir. Só podia ser Filologia Clássica, e por aí me encaminhei, embora nada nos meus antecedentes me dirigisse especialmente para o grego e o latim. Segundo acidente no meu percurso universitário, portanto.

Ainda no primeiro ano tive o Leonardo Coimbra como professor. Ensinava psicologia escolar, ou qualquer coisa de parecido, que me não interessou absolutamente nada, nem aquilo, nem a filosofia, ou outras matérias dessa natureza. Empenhava-me, sim, em estudar literatura e as minhas filologias.

Aliás, a atitude do Leonardo nas aulas era muito peculiar. Adoptava ares superiores e, à parte aquela meia dúzia de discípulos por ele escolhidos para o acompanharem ao café Majestic, que era onde verdadeiramente fazia a sua filosofia, encarava os mais alunos como mobiliário. Pura e simplesmente desprezava os que não fossem os seus eleitos.

Lembra-me que uma vez aludiu na aula a um drama recente que ocorrera no mundo das matemáticas, e olhou altaneiramente o auditório, a ver se alguém suspeitava que drama pudesse ter sido. Por qualquer incidente, eu conhecia o tema e respondi simplesmente que fora a geometria não euclidiana. Ele considerou que comigo o assunto psicologia estava liquidado, poderia ser que algum dia eu chegasse a interessar-me realmente por aquelas coisas, e no fim do ano deu-me dez.

Reencontrei-o no 3.º ano, ensinando história da filosofia medieval. Entretanto, nas filologias grega e latina, nas cadeiras de história, de geografia, etc., eu ia tirando classificações muito elevadas, mas quanto à filo-

sofia medieval do Leonardo não consegui perceber nada daquilo e, como eu, os colegas com quem mais trabalhava no estudo das outras cadeiras. A certa altura, creio que quando se chegou aos universais, decidimos mesmo, irrevogavelmente, não entender e desinteressámo-nos de todo do que ia acontecendo nas aulas.

Esperava resignado outro dez no fim do ano mas sucedeu então um episódio que me revelou o Leonardo. Chamou-me, disse-me que eu não sabia nada daquilo — concordei: era verdade — mas que se me desse o tal dez mínimo para passar me estragaria a média geral, que era muito alta. Puxou então de papel e lápis, sentámo-nos os dois a fazer o cálculo de qual seria a classificação nos universais que não estragasse a média. Era dezasseis e foi essa a nota que me deu.

Quer dizer: naquela Faculdade, com Leonardo Coimbra, com outros como Teixeira Rego, um professor extraordinário, formei-me não apenas em filologia clássica mas também em algo de mais importante, formei-me em liberdade.

Fiz um trabalho sério em filologia, com um bom professor de grego, o Urbano Soares, que, não entendendo nada de Grécia, conhecia razoavelmente os verbos, e o Francisco Torrinha, óptimo professor de latim, bastante bom professor de grego, entendendo mais coisas de Grécia e Roma do que o Urbano Soares, mas a grande lição que colhi na Faculdade de Letras do Porto foi, repito, a minha formatura em liberdade: ali, respeitávamo-nos todos, eramos respeitados, fazíamos o que queríamos e ainda nos sobrava tempo.

Note-se que o elenco dos professores não era originariamente de carreira universitária mas gente do ensino secundário que o Leonardo trouxera para ali quando da fundação da Faculdade, para que fizessem qualquer coisa de novo. E realmente fizeram.

F. — *Tanto que a Faculdade foi fechada...*

A. S. — É verdade. Quando, mercê das classificações obtidas, a minha vida parecia perfeitamente encarreirada — era só acabar a licenciatura e seria logo assistente da Faculdade, para percorrer depois os sucessivos trâmites de uma carreira universitária sem acidentes ou incidentes — o governo da ditadura decide, pelas razões que se sabem (pressões de Coimbra e Lisboa ressabiadas, etc.), acabar com a Faculdade de Letras do Porto. Outra vez o acaso a mudar o rumo da minha vida!

Ainda vim a Lisboa, com uma comissão de estudantes, falar com o Carmona. Recordo-me que o homem envergava capa de cavalaria — ainda ficava pior — e que não entendia nada de nada do que fosse uma Faculdade de Letras, ou outra Faculdade qualquer, e continuou a não entender. De modo que a Faculdade fechou mesmo.

Felizmente para mim, devo dizer. Foi uma grande perda em geral, é claro, mas do ponto de vista pessoal poupou-me à condenação de ficar no Porto para me tornar professor universitário e passar o resto da vida fixado apenas no estudo do grego e do latim. Assim, ao extinguir a

minha Faculdade, a ditadura acabou por me prestar um bom serviço, compelindo-me a uma variedade de vida e de interesses de que eu não poderia ousar supor a existência se tivesse prosseguido uma carreira universitária no Porto.

Vim para Lisboa, depois de breve passagem pelo Liceu Alexandre Herculano como professor provisório, a fim de frequentar a Escola Normal Superior. Um ingresso nada pacífico, pois eu escrevera antes dois artigos na *Seara Nova* atacando os professores de filologia clássica de Lisboa por não cuidarem seriamente nem do grego, nem do latim. O José Maria Rodrigues tratava de Camões, o José Joaquim Nunes das cantigas de amigo e de amor, etc. mas de grego e latim, nem o elementar. Claro que a recepção que me reservaram na Escola Normal não foi das mais festivas.

A agravar as coisas, era professor de filosofia o Matos Romão, que, entre outros atributos, hostilizava por princípio qualquer estudante que viesse do Porto. Como logo de entrada tive de lhe explicar que as suas parlangas me não interessavam absolutamente nada — eu estava ali apenas para tirar o diploma afim de ser professor de liceu, já que fora impedido de ser professor universitário — aquele nem o dez me queria dar. E ali estava eu mais uma vez marcado por essa coisa da filosofia!

Valeram-me de novo as altas classificações com outros professores que forçaram, é o termo, o Matos Romão a dar-me a nota mínima de passagem. Enfim, entre toda aquela gente só de Faria de Vasconcelos guardo uma recordação de grande estatura intelectual.

Quanto à pedagogia, quem me ensinou coisas realmente úteis e certas foi o Sá Oliveira, do Liceu Pedro Nunes. Deu-me um verdadeiro banho de escolaridade prática. Provavelmente nunca lera um manual de pedagogia mas era um homem com manha e talento excepcionais no trato com os meninos, dentro e fora das aulas. Aprendi muito com ele acerca das melhores maneiras não só de dar aulas de português e de latim como de lidar com rapazes em todo o espaço e circunstâncias da escola.

Estive também na origem da criação de um Centro de Estudos Filológicos, cuja organização me foi proposta por um homem muito bom e hábil, o Luís Roberto Simões Raposo, irmão do revolucionário Simões Raposo, pessoa extraordinária. O Luís Roberto trabalhava na Junta Nacional de Educação (ou Junta da Educação Nacional, não me lembro bem da ordem exacta das palavras), onde eu apresentara um pedido de bolsa para França. Aceitei, pondo como condição que o presidente do Centro fosse José Maria Rodrigues, o mesmo que eu atacara na *Seara Nova* mas que considerei a pessoa mais capaz para aquela função — imagine o espanto do homem quando o fui convidar pessoalmente! — e obtive do Sá Oliveira a cedência de uma sala no Liceu. De poucos mais meios materiais dispúnhamos — logo a simples compra do primeiro livro, uma edição do Cancioneiro de Resende, foi um episódio financeiro complicado e teve de meter subsídio especial da Junta... — mas conseguiu-se fazer um trabalho interessante. Apareceram a colaborar o Rodrigues Lapa, que começava então a sua vida, o Rebelo Gonçalves, o

Roseira, que se encaminhava para estudos árabes e morreu muito cedo. Quando o Centro já estava mais ou menos lançado, tive de o abandonar por me ter sido concedida a bolsa para prosseguir estudos de filologia clássica em França.

Uma decepção, o trabalho de bolseiro. Tudo muito banal, muito francês. Pedi então para passar da filologia clássica a outras áreas de investigação — comecei a estudar o Montaigne, o Stendhal, o Merimée, uma certa linha da literatura francesa moderna e contemporânea que me interessava — e a Junta aceitou-o perfeitamente. As complicações acabaram por vir do Ministro da Educação, o Gustavo Cordeiro Ramos, íntimo amigo do Matos Romão, pronto, portanto, a saltar sobre a primeira ocasião de me transtornar a vida.

O pretexto forneceu-o a publicação na Imprensa da Universidade de Coimbra, a pedido do Joaquim de Carvalho, com quem combinara lançar uma colecção bilingue de clássicos gregos e latinos, de uma tradução portuguesa do Catulo, em paralelo com um estabelecimento de texto um pouco diferente do geralmente aceite e até num sentido conservador (pelo menos em filologia tendo a ser muito conservador), o que tudo fora a base da minha tese de licenciatura. Já agora, um parêntesis para falar da tese de doutoramento: tive de a fazer em 15 dias, depois de o António Salgado Júnior me chamar a atenção, em conversa ocasional, para o risco em que estávamos, extinta a Faculdade do Porto, de ser obrigados, se quiséssemos doutorar-nos e não aproveitássemos o prazo que corria, a discutir tese ou em Coimbra, ou em Lisboa. Ora isso nunca, decidimos ambos. Ele apresentou rapidamente a sua tese sobre as conferências do Casino, tema que há muito investigava da forma exaustiva que lhe era habitual, eu preparei à pressão uma tese sobre o sentido do tempo histórico na civilização clássica, com pouco de filologia, ou nada, e muito de umas páginas do Spengler que incidentalmente eu andava a ler. Como não gostava grande coisa do pensamento que vinha daquelas bandas, aproveitei para contrariar, ponto por ponto, as posições do Spengler que, aliás, não tenho a certeza de haver entendido bem. É trabalho que não voltei a ler, suspeito que não valha nada, mas que serviu para o único efeito pretendido: ser uma tese apresentada e discutida no Porto. Por isso, quando mais tarde me perguntaram, um dia, no Brasil, em que é que me doutorara, respondi que em raiva.

Bom, voltando ao Catulo: publicada a tradução e o novo estabelecimento do original latino, eis que aparece o Alfredo Pimenta a investir contra aquilo, acusando-me de plágio. Acusação bizarra — tradução portuguesa não havia outra e as versões dos códices que eu sustentava, tendo a propósito publicado uns artigos filológicos de justificação em revista francesa da especialidade, não eram conservadas nas edições francesa e inglesa — mas como já conhecia, do Porto, a curiosa aptidão do Pimenta para escrever diatribes eruditas acerca de matérias em que era absolutamente ignorante (no Porto, servia-se muito de elementos avulsos que lhe caíam no ouvido, em conversas com o Teixeira Rego) e dadas as suas relações com Cordeiro Ramos e companhia, não estranhei demasiado.

Respondi-lhe na *Seara Nova*, dentro da estrita medida do necessário ao esclarecimento da coisa, escrevi à Junta, que mandou toda a papelada ao José Maria Rodrigues, o qual achou que não havia qualquer razão nos ataques, mas o Pimenta insistiu. Tive então a ideia de baralhar mais as coisas publicando, sob pseudónimo, um artigo na *Seara* a apoiar o Pimenta e a atacar-me a mim próprio. O resultado foi chegar-se a extremos de confusão em que ninguém já se entendia no assunto, nem eu, nem Pimenta, nem Catulo. Conclusão: ordem do Ministro para voltar imediatamente a Portugal e bolsa cortada.

Fui colocado em Aveiro onde me dei muito bem. Era o Liceu que publicava a *Labor*, uma boa revista, estavam lá o Salgado, o José Pereira Tavares, gente da física e da biologia com valor, como o Álvaro Sampaio (foi quando comecei a interessar-me por estas matérias — por filosofia é que nunca!) tinha disponibilidade para ler e escrever o que me apetecia, e, digo-o com grande vaidade, consegui pôr a associação escolar a funcionar sem défices, organizando récitas, instalando com colaboração do Salgado uma papelaria, etc.

Estava, pois, a sentir-me contente naquele meio quando surge a famosa lei Cabral, de normativo tão estúpido quanto o promotor, que obrigava os funcionários públicos a declarar por sua honra que não pertenciam a sociedades secretas nem jamais pertenceriam. Ora como já fizera, quando da tomada de posse, a declaração de respeito pela Constituição, que até tinha um artigo do qual resultava a proibição de pertença a associações secretas, achei demais e não assinei declaração nenhuma.

Fui demitido, claro. Passei por herói — você é um paladino, disse-me na altura o Hernâni Cidade — mas hoje interrogo-me muito sobre a inteligência e as verdadeiras razões da minha atitude. Sobre a inteligência política — a minha avaliação actual da época da ditadura comporta alguns matizes de perspectivação histórica relativamente ao que então pensava — sobre a inteligência, como direi, humana do acto — afinal talvez fosse preferível continuar com toda aquela gente nova, que era excelente, ajudando-os a saber querer coisas diferentes, em vez de, na prática, os ter abandonado — e, principalmente, sobre as motivações mais profundas que me moveram. A verdade é que me senti muito feliz ao sair de Aveiro e penso que aquilo de estar a receber um salário regular para cumprir tarefas regulares me deprimia sem eu dar por isso. O grande gesto de recusa da declaração terá sido uma manha interior para me escapulir, em beleza, de situação que, na realidade, me era insuportável. Se a não tivesse atalhado, provavelmente seria hoje um velho melancólico, fumando cigarros tristes nos fundos de algum café e achando que o país está acabado e não há nada para fazer — exactamente o contrário do que hoje sou e penso.

Fui prontamente ajudado na emergência por Joaquim de Carvalho que me arranjou uma bolsa do Ministério das Relações Exteriores de Espanha, para ir estudar no Centro de Estudos Históricos de Madrid. Calhou-me como orientador Américo Castro. Entendi então pela primeira vez Aljubarrota: a antipatia foi mútua e imediata entre mim e

o puro castelhano de alma, que não de nascimento, que era o Américo Castro — o que nada tem a ver com o respeito que merece a grandeza indiscutível do seu trabalho, esclarecedor de meia dúzia de coisas essenciais, até em zonas que poderia esperar-se lhe fossem de difícil relacionamento, como o misticismo espanhol.

Foi justamente com os grandes místicos espanhóis que me fechei no meu canto, a lê-los, sem aparecer a Américo Castro, que não gostou. Reconhecendo que não havia saída satisfatória para as nossas relações, ou falta de relações, resolvi regressar a Portugal, até porque a guerra civil espanhola já andava desagradavelmente no ar: não explodira ainda mas toda a gente em Espanha compreendia que algo de muito complicado estava para acontecer. Por outro lado, experimentava como que a consciência muito nítida de não ter aguentado Portugal até ao ponto que seria meu dever aguentar.

Encontrava-se então muito gente exilada em Espanha, o Poppe, o António Sérgio, que eu conhecera em Paris e que, sabedor da decisão de regresso, quis — um exemplo típico da infantil ingenuidade que Sérgio sempre mostrou nas coisas práticas — que eu trouxesse comigo, escritos, os planos de uma das suas muitas revoluções. Claro que recusei trazer planos escritos: preferi decorá-los, ao longo de demorados passeios de explicação com o Sérgio, pelo Prado, e assim, protegidos da rigorosíssima busca nas bagagens que obviamente me aguardava na passagem de fronteira, os planos entraram em Portugal dentro da minha cabeça; mas também aquela, como tantas outras revoluções do Sérgio, se não produziu.

Regressado a Portugal, o jeito foi viver de explicações, de aulas em colégios particulares, etc. Falo-vos nisto porque foi então que a filosofia se cruzou, pela primeira vez, no meu caminho. Apareceu-me um candidato a explicando, acompanhado do pai, para que o preparasse em vista à admissão a direito, esclareci que latim e história, sim senhor, mas que filosofia, nem pensar, o pai insistiu muito — era um grande transtorno ter de arranjar outro explicador só para a filosofia, etc. — e então pedi 24 horas para comprar um bom manual, lê-lo e ver o que se poderia fazer. Concordaram, eu arranjei o Cuvillier, li o 1.º capítulo, achei graça aos problemas postos, lá fui dando as lições, o rapaz passou e eu continuei a manter algum interesse pelas questões da filosofia.

Mas os meus interesses maiores eram outros. Além da literatura, da história, interessava-me muito pelas ciências naturais, de que cheguei a dar aulas no Colégio Infante de Sagres, dirigido por um sujeito que, sendo da Legião Portuguesa, era também meio-maluco, o que tem sempre os seus lados positivos: dava grande liberdade no ensino, introduziu o campismo no colégio, o que me permitiu fazer excursões, algumas em companhia do Orlando Ribeiro, havia muito desporto, até pude prescindir do livro escolar nas aulas de português e pôr os meninos a ler e discutir os autores de que houvesse textos disponíveis. Aproveitando o vezo circunstancial do homem pela educação cívica, consegui mesmo convencê-lo à experiência de fazer do colégio um município escolar, com foral e tudo, etc. A coisa funcionou tão bem que, a certa altura, o

director percebeu que não era preciso para nada excepto, e quando muito, como coordenador, se não tivesse nenhuma outra coisa para fazer. Mas como tinha mesmo vocação de director, o homem reagiu ao modo de Carlos V contra os comuneros: acabou com aquilo tudo e despediu-me, alegando que eu era evidentemente comunista e estava a arruinar a sua, dele, sociedade. Respondi-lhe por escrito que talvez estivesse realmente a arruinar a sociedade de que ele, director, gostava, que talvez um dia houvesse um regime a que ele talvez chamasse comunista e eu talvez chamasse outras coisas ou, sabe-se lá, comunista, e esperava que, nessa altura, as pessoas fossem examinadas sobre se tinham capacidades para directores de colégio, participando-lhe desde já que se eu fizesse parte do júri não o aprovaria a ele.

E lá voltei às explicações, até que chegou a altura de ir para o Brasil. Explicações em que metia também já a filosofia; é que me tornara audacioso com o Cuvillier e alguma coisa de observação do mundo que ia trabalhando na minha cabeça.

Bem, retomando a vossa primeira pergunta, sobre a Faculdade de Letras do Porto, posso resumir: formatura em liberdade e doutoramento em raiva — que continua muito viva, comportando-se o mais filosoficamente que se pode arranjar, mas viva.

Sobre os problemas filosóficos, passei a andar muito interessado, é certo, mas a verdade é que, na altura da ida para o Brasil, não sabia mais de filosofia do que a que vinha no Cuvillier e ainda hoje duvido que disso saiba mais. De acréscimo, só o que me foi sucedendo na vida.



F. — *Nesta sua recordação foi evocado mais de uma vez o nome de António Sérgio. Teríamos muito interesse em que nos falasse da sua relação com Sérgio e o grupo da Seara Nova. Quanto a Sérgio, sabemos que o relacionamento foi reciprocamente activo: um dos presentes pode testemunhar que, mais de uma vez, ouviu Sérgio falar de si e sempre com entusiasmo e admiração; numa das últimas, disse algo como isto: onde quer que o Agostinho da Silva esteja, está a preparar o futuro (nessa altura estava você no Brasil).*

A. S. — Há uma primeira fase das minhas relações com Sérgio de que me não lembro muito bem. Corresponde a um período de contactos com a *Seara Nova* e aí quem eu encontrava mais era o Câmara Reys, que desenvolvia aquele tumulto administrativo a que chamava administrar a revista.

Mais tarde fui encontrá-lo em Paris. Mudei-me para onde ele morava, uma espécie de pensão de apartamentos mobilados, e sei que isso foi um dos pontos que mais acirrou contra mim o Cordeiro Ramos e sua gente, o ir morar para junto do Sérgio e de outros exilados portugueses.

Iniiciou-se aí uma relação extremamente interessante, activada pela extraordinária e sempre vivíssima lucidez da inteligência do Sérgio e ainda por alguma coincidência das nossas preocupações, como a situação

política ou assuntos científicos (Sérgio era então muito amigo do Langevin, o que contribuiu para trazer à colação das nossas conversas alguns problemas de física, ou, melhor dito, problemas postos pela física). Embora ele tivesse de passar grande parte do seu tempo na Paramount, donde auferia o necessário para viver, falávamos com frequência e havia uma boa relação entre nós dois.

No regresso a Portugal, mantivemos alguns contactos, às vezes na redacção da *Seara*, outras em encontros ocasionais.

Mas a grande relação com Sérgio só se inicia depois da cisão que houve na *Seara Nova*. Aquele problema administrativo tinha de rebentar um dia e, depois, era impossível que continuassem a colaborar pessoas absolutamente incompatíveis umas com as outras. Entre o Câmara Reys ou o Lapa por um lado, o Sérgio e os que com ele alinhavam por outro, as diferenças eram excessivas — nos interesses intelectuais, nas maneiras de ver a vida, na consideração dos problemas.

Quando Sérgio abandonou a revista, fui com ele. Achei que, no litígio, ele representava aquilo que valia realmente a pena.

Foi quando passou a haver uma reunião semanal, todos os sábados, com Sérgio, em sua casa. Apareciam regularmente o Fernando Rau, o Castelo Branco Chaves, o Álvaro Salema, então muito jovem, Pedro Nascimento, eu. Formou-se um grupo muito unido e muito fechado. Muito interessante também, com gente a pensar de coisas e de modos diferentes, mas sempre com interesse. Por mim, posso dizer que a minha segunda Faculdade foram aquelas reuniões em casa do Sérgio.

Ele estava sempre a abrir novas avenidas, fossem os seus projectos revolucionários, fossem os projectos pedagógicos, fosse algum trabalho que andasse a fazer, os outros iam dando alguns contributos de interesse, às vezes intervinham pessoas de fora do grupo, a ver se podiam entrar ou se continuavam de fora. Veio mesmo gente muito boa mas que não agradava, não se mostrava no tom, e Sérgio encarregava-se de lhes dizer que fossem embora. E o certo é que o fazia com uma limpeza cirúrgica extraordinária; os coitados nunca mais apareciam.

O fundamental das reuniões sempre consistiu no interesse intelectual do Sérgio. No entanto, quando hoje o recordo, o que mais me impressiona é como aquela inteligência portentosa podia permanecer ao mesmo tempo, como dizer, tão aérea, apesar de muitas vezes se dirigir ao concreto. Por exemplo: espanta-me muito, hoje, que Sérgio nunca me tivesse falado da sua experiência de Damão, da Índia; era como se aquilo nunca houvesse feito parte da sua vida. O mesmo de Angola, onde Sérgio fora ajudante de campo do pai: não lhe ouvi uma referência a Angola, a África...

F. — *Nem há na obra qualquer referência.*

A. S. — Pois é. E tendo ele estado no Brasil, o único comentário que jamais lhe ouvi foi: um calor insuportável! Ora haverá muitas e contraditórias coisas que se podem dizer sobre a complexidade brasileira,

gostar-se ou detestar-se, mas apenas referir o calor, ou seja, nada, é realmente pouco.

Sabedor do meu grande interesse pessoal pelas coisas de marinha, nunca me falou da sua experiência própria nesse domínio. Soube apenas que uma vez, tinha ele desembarcado na companhia de colegas, preencheu o passeio a recitar Racine, isto num qualquer porto de uma África qualquer o menos clássica possível. E da passagem por Macau só me contou como episódio que o teria impressionado, o ver um chinês placidamente sábio a assistir, com sorriso indulgente, a uma cena de murros entre dois brutos portugueses, à moda de Fernão Mendes Pinto; mas o Sérgio nem o Mendes Pinto me citou.

Parece que os lugares concretos da sua vida não existiam para ele. Que onde habitava era no espaço vazio das suas ideias.

Não posso deixar de aproximar esta carência da também impressionante inaptidão do Sérgio para se orientar nas coisas elementares da vida. Toda a organização da vida material de Sérgio era feita por sua mulher e quando ela ficava um pouco mais para traz, como uma vez aconteceu no estrangeiro, durante um mês, acontecia desastre: Sérgio passou o mês a alimentar-se exclusivamente de pão e mel, porque de mel dispunha, por mero acaso, de um frasco e pão era o único comestível que ele sabia comprar...

Pessoa notável, aliás, a senhora D. Luísa Sérgio. Dominava bem o alemão e, além disso, muita coisa da cultura alemã e não só, mas a única intervenção que tinha nas reuniões de sábado consistia no chá e bolos que pontualmente nos servia.

Nunca a ouvi soltar palavra sobre as nossas conversas.

A incrível inabilidade de Sérgio para dar cunho prático às suas ideias políticas, sociais, pedagógicas, torna verosímil a saída maldosa que se atribua a Brito Camacho. Após uma entrevista com Sérgio, em que este lhe teria exposto todo um desenvolvido plano de regeneração do país, comentaria o Brito Camacho: nunca ouvi um imbecil mais inteligente do que este! Expressa com rudeza, era a impressão que de Sérgio podia ter quem não fosse atento àquilo em que ele era prodigiosamente lúcido e percuciente. E também àquilo a que ele talvez nunca tivesse ousado ir. Porque uma vez, falando-se de metafísica e devendo eu ter dito quatro ou cinco asneiras no capítulo, recordo-me que ele me objectou: não é bem assim, olhe que é possível, para além do racionalismo, entrar-se numa metafísica que se baseie no racionalismo.

F. — *Será a noção de uno unificante, que ele nunca desenvolveu ou explicitou...*

A. S. — Pois. Mas ele nunca ousou dar o pulo até àquelas coisas que, no seu pensamento, definiriam realmente uma posição filosófica. Apoiava-se muito no Espinosa como tendo feito dar o pulo ao cartesianismo para além do Descartes, mas nunca conseguiu resolver a contradição entre a atitude, vamos dizer determinista, do Espinosa e o facto

deste ter saído para a rua a berrar contra os assassinos de De Witt, enfim, penso que Sérgio não ousou afrontar os problemas filosóficos mais profundos, as questões de dúvida. Preferia manter-se nas certezas.

A impressão que dá é que o seu ideal teria sido tomar conta do país e dirigi-lo segundo os esquemas que ele, Sérgio, pensava. Era um democrata deste tipo, de feição platonizante, daquele platonismo do Platão que renuncia a ser o dramaturgo fascinado pela personalidade dramática de Sócrates e passa a andar muito interessado no governo tirânico de Siracusa. Ocorre-me um episódio de que se falou muito mas cuja veracidade não posso testemunhar: já com o 28 de Maio na estrada, Sérgio teria proposto ao grupo da *Seara* partir ao encontro de Gomes da Costa, o qual, sustentava Sérgio e aí com inteira razão, era um vazio absoluto de ideias, para ocupar o vazio, convencendo o general a executar um programa completo de reformas. Como os outros se opusessem, em nome dos valores seareiros de liberdade, o encontro proposto ter-se-ia gorado. Se assim foi, talvez tenha sido pena: fica-se a ficcionar no que poderia ter dado o 28 de Maio, com generais a funcionarem quais secretários executivos das ideias de Sérgio...

Mesmo como pedagogo, a sua atitude tendia a ser de grande arrogância intelectual. Tinha um relacionamento difícil com auditórios que não fossem o do restrito e escolhidíssimo grupo das reuniões de sábado. Estou a lembrar-me da sua participação numa série de conferências na Escola Veterinária, promovidas pela associação de alunos, ou coisa assim: nunca mais pude esquecer o espectáculo impressionante que foi a chegada do Sérgio e a sua travessia solene da sala, apinhada, até ao estrado dos conferencistas, em passo processional, dando, hirto, o braço à senhora D. Luísa. É de supor que no seu trato com as coisas da política o estilo não fosse muito diferente; há testemunhos disso.

Neste particular, todo o contrário do Leonardo Coimbra, cujo pensamento Sérgio desprezava com veemente antipatia: a referência menos agreste que se lhe ouvia acerca de Leonardo era quando se gabava de ter sido seu professor de remo na Escola Naval. Uma antipatia que Sérgio espalhava vigorosamente à sua volta e era extensiva a todos os discípulos ou seguidores de Leonardo. Eu próprio fui disso vítima indirecta e involuntária: uma vez que, por conselho e recomendação do Sérgio, visitei um grande amigo dele que eu não conhecia — o Pedro Nascimento, excelente pessoa, entusiasta de Dostoiewski, um dos poucos amigos de infância que aguentou o Sérgio e que Sérgio aguentou — fui insolitamente tratado com duas pedras na mão; o assunto esclareceu-se mais tarde: quando me apresentei: Agostinho da Silva, o Pedro tivera um erro de audição e percebera: Santana Dionísio...

Leonardo entusiasmava-se com o público, consigo próprio, cada conferência dele era realmente um espectáculo. Não pelo que dizia — a verdade é que ia falando sem pensar, embalado por ali afora — mas pelo modo caloroso, persuasivo, como o dizia. Depois, esquecia-se... Uma vez, finda uma conferência, ia eu a acompanhá-lo à estação de S. Bento, aparece-nos um jornalista a pedir-lhe um resumo da exposição; foi o diabo, não se lembrava de nada. Ofereci-me para resumir a coisa

ao homem e, no fim, o Leonardo comentou, admirativo com o que acabara de ouvir: nada mal, não senhor. Mas tinha um contacto humano excepcional e, no fundo, era isso que as pessoas mais admiravam nele. Para mim, o Leonardo foi filósofo pelo dezasseis que me deu sabendo que eu não sabia nada, para não me prejudicar a vida. Também com aqueles rapazes da Faculdade que convidava para o Majestic, a sua atitude não era a do mestre mas de companheiro.

O oposto de Sérgio, a quem nunca vi, mesmo com amigos, senão com o ar de mestre rodeado de discípulos.

Pessoalmente, demo-nos muito bem. Quer dizer: tenho a impressão de que o Sérgio percebeu que naquelas andanças da filosofia eu não valia absolutamente nada, não passava de rumações elementares, mas que era capaz de fazer coisas práticas.

Quando comecei a publicar os *Cadernos*, do que me lembrei ocasionalmente devido a uma exposição sobre o livro que o Fernando Rau organizou na Voz do Operário, achou que era uma coisa útil, interessou-se muito. O mesmo de outras iniciativas, tais como sessões que o Rau e eu fizemos, carregando com máquina de projecção e *slides*, em associações recreativas, em pequenos clubes espalhados por aí, na cidade, em terras do Soeiro Pereira Gomes e do Octávio Pato, que nos iam com outros ouvir, lá para as bandas de Vila Franca de Xira.

Em suma: Sérgio achava que eu, coisas práticas era capaz de as fazer, se a ocasião fosse a adequada; quanto às coisas teóricas, ele pensava por mim, e tínhamos o caso arrumado.

F. — Ouvimo-lo há pouco aludir a Platão, aliás com certa ironia, sublinhou-nos o seu empenhado interesse pelos estudos de filologia clássica, da sua bibliografia constam trabalhos sobre o pensamento grego; poderemos depreender que, para além da fase inicial da sua vida universitária, dirigida à filologia clássica, a relação com aquele pensamento constituiu para si um ponto de referência permanentemente activo?

A. S. — Eu creio que não. Por exemplo, o caso de Platão: hoje, o que me enamora nele não é o filósofo mas o dramaturgo. O homem que, querendo destinar-se a fazer peças de teatro, encontra Sócrates e compreende que a carga mitológica que devia introduzir no seu teatro e a matéria-prima satírica necessária para concorrer com os autores de comédias estavam ali, potenciadas, nas histórias de Sócrates com os adolescentes atenienses ou nos seus debates com os campeões do pensamento que ele interrogava, a pôr à prova a sentença do oráculo que o declarara o mais sábio dos homens. Com um extraordinário instinto de dramaturgo, Platão apercebe-se de duas coisas: que aquela era a sua mina; mas também que a matéria a explorar não podia ser levada para o teatro. Aquilo não podia ser, de maneira nenhuma, a representação religiosa, a missa, que os atenienses iam ouvir ao teatro, na tragédia ou na comédia. Tinha de se inventar uma nova forma, e nascem os diálogos. É este Platão, o Platão inventor, o poeta, o dramaturgo

capaz de perceber o drama que se jogava nas histórias socráticas e de criar novas formas de dramaturgia, o que me interessa e a que me refiro. Valiosa também, para mim, que sou contra a pedagogia, é a noção, platónica ou não, de que o que importa não é educar mas evitar que os homens se deseduquem. Cada pessoa que nasce deve ser orientada para não desanimar com o mundo que encontra à volta. Porque cada um de nós é um ente extraordinário, com lugar no céu das ideias, se nos soubermos lavar da lama que se nos pegou quando aparecemos na terra, seremos capazes de nos desenvolver, de reencontrar o que em nós é extraordinário, e transformaremos o mundo.

Quando Platão é tudo isto, interessa-me. Mas quando ganha respeitabilidade, quando abre escola, então deixa de me interessar.

Simplesmente, todas estas coisas, hoje, mesmo quando me interessam, só me interessam em relação a Portugal.

Falo muito no Platão aos meus amigos mais jovens sobretudo para lhes mostrar como o Camões é ao mesmo tempo platónico e aristotélico, sem atrapalhão nenhuma. E apoio-me muito nele para pôr a interrogação sobre se essa não será a vocação filosófica do português: conhecer bem várias filosofias, várias maneiras de pensar e depois ir utilizando cada uma conforme as circunstâncias da vida. Com a versatilidade de comerciante e de conversante que me parece ser uma das características do português.

Continuo interessado no grego, não pela filosofia mas pela filologia. Quanto ao estudo sou um filologante, não um filosofante. Parte do meu dia é absorvida no trabalho sobre a língua grega, as suas etimologias e a importância que tiveram sobre as línguas europeias actuais. Com Nietzsche passa-se o mesmo: ainda agora estou a trabalhar numa obra dele, mas muito mais interessado no extraordinário alemão do Nietzsche do que no seu pensamento.

Uma outra parte do dia, dedico-a a procurar estar só, numa espécie de eremitismo absoluto. Não por misantropia — pelo contrário, aprecio imenso o convívio — mas como exercício de liberdade, estar solto, isto é, pensando em coisa nenhuma.

Uma terceira parte, ocupo-a com os problemas práticos de Portugal. Nunca tendo estado ligado, nem aqui nem no Brasil, a qualquer movimento político, sem embargo se algum interesse existe em mim é o do político, o da organização do mundo. Creio ser necessário caminhar para uma utopia, no seu sentido real, como algo de cuja impossibilidade prática todos tenham consciência. Costumo usar uma fórmula um tanto paradoxal: a realização da utopia por meio da matemática, isto é, não avançar com nada que não seja certo, seguro, racional e experimentado, mas de modo a caminhar para uma utopia, para o impossível. Tomar o previsível como via de acesso ao imprevisível. É aqui que a filosofia me interessa: para lançar a confusão no espírito daqueles que me procuram, minar as suas certezas de modo a permitir a emergência daquilo que neles é fundamental. Como Fernando Pessoa, todos nós temos uma pluralidade de heterónimos, mas para lá dos nossos heterónimos algo subsiste sempre de anónimo, de inominável, e é isso o fundo criador

do que somos. Enquanto os nossos heterónimos pertencem ao campo do previsível, do controlável, sobre o qual nos podemos enganar, ou mesmo atraí-lo, o anónimo, que é do domínio do imprevisível, exige de nós um respeito radical. Contra a nossa dimensão anónima, nenhum pecado é admissível: seria cometermos o que a Igreja considera o pecado contra o Espírito Santo, contra o fundamento da unidade entre Pai e Filho na Trindade.

Do ponto de vista político, creio que seria igualmente uma boa coisa para o mundo a luta pelo imprevisível. Somos ainda hoje vítimas do direito romano e do seu império do previsível. Este império é, em grande medida, responsável pelas constantes convulsões que se verificam em África e na chamada «América Latina» (não gosto da designação, inventada pelos franceses que a utilizam sempre que não podem, sem excesso de abuso, dizer de alguma coisa que é francesa; ora na América, se é verdade que existem manchas portuguesas e espanholas, e, ao norte, holandesas e francesas, aquilo fundamentalmente é índio, logo, um prolongamento da Ásia).

Talvez que um destino colectivo para Portugal pudesse ser, fazendo das fraquezas forças, a tentativa de levar o mundo a passar do reino do previsível ao imprevisível, um pouco à imagem do que foi feito no Brasil, essa maravilhosa coexistência de ordem e desordem. No fundo, isso significaria uma retoma, a sério e à letra, da teologia tradicional (refiro-me à do ocidente): quando pensamos em Deus criador do mundo, pensamos num poeta à solta, criação pura, imprevisível absoluto, sem ordem alguma de limitações. O poeta Manuel Bandeira intuía algo do que poderíamos ser quando disse que todo o brasileiro é um português à solta. Se conseguíssemos entender onde estão os obstáculos que impedem o português de ser poeta na sua própria pátria, talvez pudessemos criar uma geração de poetas à solta, e nos portugueses estivesse o princípio do reino do imprevisível.

F. — *Já nos falou várias vezes do Brasil e há, nas suas obras, muitas referências à experiência brasileira. Tanto quanto podemos avaliar, o seu itinerário biográfico é marcado, profunda e profusamente, pelo período em que ali viveu. Gostaríamos que nos falasse dessa experiência.*

A. S. — A ida para o Brasil deve-se ao acaso, como aliás todos os outros acontecimentos da minha vida — o que levanta o filosofíssimo problema do acaso. «Acaso» vem de «cadere», «cair», «ab cadere», por queda (e cá estou caído nas filologias...). Mas deixemos o problema filosófico.

Um encontro ocasional, no jardim de S. Pedro de Alcântara, com um livreiro que projectava montar uma livraria em S. Paulo, entusiasmou-me pelo Brasil. Encontrava-me na altura em estado de cepticismo quanto ao futuro de Portugal, além de não saber bem como ganhar a vida. Resolvi partir. Curiosamente, eu, que até então nunca pensara ir, fui, e o tal livreiro acabou por não ir.

Encontrei logo gente muito boa. O Cruz Costa por exemplo, professor de Filosofia na Universidade, muito interessado pelo positivismo, mas ao mesmo tempo irônico quanto aos positivistas brasileiros. Mas, nesse primeiro contacto, o Brasil pareceu-me demasiado confuso. Entretanto, como tinha conhecimento das reformas de Battle y Ordoñez e das experiências sociais que ocorriam no Uruguai, decidi ir até lá. Dei aulas num colégio, ao mesmo tempo que me dedicava à tradução da comédia latina e do Lucrécio para uma editora de Porto Alegre. Progressivamente, o verdadeiro aspecto do Uruguai tornou-se-me patente. Havia metade do país que era qualquer coisa de semelhante ao socialismo, mas verifiquei que, nessa metade, a principal preocupação das pessoas era a sua reforma. Não me pareceu que a vida humana devesse ser principalmente canalizada para o grave problema de calcular quanto se irá ganhar na reforma, sobretudo porque receio que haja uma tendência danada para morrer quando se passa à reforma. Além disso, chocaram-me as assimetrias entre a zona socialista e o resto do país onde não tinha chegado o trabalho de Battle y Ordoñez. Por exemplo, as crianças nasciam com 3,5 Kg a 4 Kg na zona socialista, enquanto na outra não ultrapassavam os 2 Kg. Todo aquele socialismo me pareceu pouco consistente, como se veio a confirmar mais tarde, quando se passou a produzir linho noutros países e a lã de carneiro da Austrália invadiu os mercados, arruinando as precárias bases económicas de tudo aquilo.

Ainda experimentei então a Argentina. Os intelectuais eram do melhor. Frequentei o grupo do Francisco Romero, por onde andavam igualmente o Rafael Alberti, o mexicano Leopoldo Zea e muita outra gente interessante. Só que as preocupações intelectuais tendiam a ceder sempre que todos nos reuníamos à volta daqueles gigantescos bifés de Buenos Aires. Havia filosofia, havia história da cultura, informação perfeita sobre os últimos livros que se publicavam na Alemanha, mas tudo entrava em paz na presença de um bom bife. Não gostei.

Era também a altura tumultuosa em que Peron tomou conta do poder e confesso que não me agradava enfrentar, quase diariamente, as cargas da cavalaria sobre manifestantes, precisamente numa avenida que eu tinha de atravessar para me encontrar com o grupo dos amigos. Ganhei consciência de que a Argentina também não me servia: país demasiado dedicado ao bife, em que tudo, ou quase tudo acontecia em Buenos Aires, uma cidade de estilo francês sem qualquer interesse para mim. E é então que pude arranjar as coisas para voltar ao Brasil, a S. Paulo, mais precisamente.

Depois, dou por mim no Rio de Janeiro, dedicado ao estudo de insectos. De manhã fazia entomologia no Instituto Oswaldo Cruz, que foi a minha terceira universidade, após a Faculdade de Letras do Porto e os sábados em casa de António Sérgio. Trabalhei na divisão de parasitologia médica, publiquei alguns bons trabalhos de entomologia. Isto, de manhã. À tarde, trabalhava com Jaime Cortesão em investigações da vida de Alexandre de Gusmão. Ao fim da tarde, ia ensinar na que é hoje a Universidade Federal Fluminense e que, nessa altura, dava

os passos iniciais. Foi a primeira universidade na qual tive um papel, digamos, de fundador. A cadeira que havia para leccionar era Filosofia da Educação e aceitei encarregar-me dela pela natureza indeterminada do seu conteúdo: confrontado com a indigência da biblioteca do Ministério da Educação sobre o tema, vi-me forçado a ter que inventar um programa de raiz.

Até que um dia sucedeu outro acaso. O Jaime Cortesão foi ouvinte involuntário de uma conversa entre dois indivíduos que com ele subiam no elevador do Instituto, acerca de algo como uma universidade na Paraíba que José Américo de Almeida queria fundar e para a qual faltaria um professor de História e de Cultura Portuguesa e pensou logo que a tarefa poderia interessar-me. Quando me falou do assunto, quis primeiro descobrir no mapa onde ficava Paraíba. Ficava na parte do Brasil mais próxima da África. Interessou-me e para lá fui. Coube-me ensinar História Antiga e também Geografia Física por ter faltado temporariamente o professor Mariano Feio. Preparava as aulas com apenas 24 horas de antecedência e lá ia ensinando os dois únicos alunos que tinha. Posteriormente o Mariano Feio veio ocupar o seu lugar, alguém mais preparado do que eu se encarregou da História Antiga, e o projecto continuou por si.

Foi para mim uma grande lição. Numa cidade onde não havia nem uma única livraria, foi possível montar uma Universidade. Pusmos em prática o provérbio brasileiro de que «quem não tem cão caça com gato», costumando eu acrescentar «sendo que, por vezes, ainda é necessário ensiná-los a miar». Acabámos por contar com professores bastante bons, vindos de fora. Lembro-me de um francês que tinha sido secretário de Mendés France e que, depois da queda do governo deste, resolvera ir para o Brasil. Tinha uma preparação clássica muito boa, e estava especialmente interessado na economia do século V. Recordo-me do seu grande espanto depois de uma visita ao sertão: confessou-me que descobrira aí, ao vivo, essa mesma economia. Aproveitou para estudar o tema no campo, em lugar de recorrer apenas aos livros.

Hoje, 30 anos depois, no conjunto das Universidades brasileiras, a de Paraíba é considerada excelente. Ali frutificaram inclusive iniciativas que, na altura, foram consideradas ridículas. Lembro-me de, em reunião do conselho da Universidade, ter defendido a criação de um departamento de estudos da cultura popular local, isto é, da cultura do sertão, dos seus cantadores, dos usos e costumes, etc. O meu argumento principal é que seriam os únicos estudos que apenas poderiam ser realizados na Paraíba e não no Pólo Norte, por exemplo, como aconteceria com qualquer outra disciplina leccionável. Claro está que suscitei a oposição generalizada do conselho. Hoje, a coisa mais elogiada na Universidade de Paraíba é exactamente o Departamento de Cultura Popular. Esta experiência de lançar uma ideia que vem a frutificar 30 anos depois é em mim frequente.

Por exemplo, quando estive na Secretaria da Educação em Santa Catarina, tomei uma iniciativa semelhante ao propor a criação de um departamento de biologia marítima. Como aquela região vivia inteira-

mente da pesca da tainha e do camarão, todos reconheceram a importância da proposta; mas consideraram-na de difícil execução. Calhou então vir inscrever-se na Secretaria para frequentar as aulas de uma recém-criada cadeira de museologia um sujeito estranho: vivia de consertar telefonias, a mulher, que era professora no liceu de Santa Catarina, queria que ele estudasse, mas não conseguia passar da 3.ª classe. Resolvera inscrever-se em museologia por estar interessado em saber como conservava as algas, as conchas e as espécies marítimas que se dedicava a recolher pelas praias nos seus tempos livres. Combinámos que nos voltaríamos a encontrar para programar alguns trabalhos sobre a fauna e a flora marinhas. Um dia foi ter comigo perguntando-me se haveria verba para adquirir um barco com motor que sabia estar à venda. Arranjei-lhe o dinheiro e foi com esse homem que se iniciaram os estudos de biologia marítima em Santa Catarina.

Quando ocupei a Secretaria da Cultura em Santa Catarina, dispunha apenas de uma mesa e duas cadeiras, uma funcionária pouco mais do que analfabeta e um contínuo que era recusado pelos outros serviços. Depois de conseguir mobilar minimamente as instalações, com material não utilizado por outras secretarias e que o contínuo, por indicação minha, ia desviando para ali, comecei a pensar num programa de acção. Os poetas, os pintores, os músicos da terra começaram logo a cogitar nas bolsas que viriam da Secretaria da Cultura. Não foram atribuídas nenhuma. Em vez disso, chamei as professoras da Escola Industrial e perguntei-lhes de quanto tempo necessitariam para ensinar as mulheres da terra a fazer vestidos com o pano de que poderiam dispor. Como me respondessem que seria impossível em menos de seis meses, dei-lhes o prazo de um mês, pois, como então lhes disse, o mundo tem tantas possibilidades que até o impossível é possível.

È cumpriram admiravelmente. Houve exposições de trabalhos de tricot, de vestidos, de brinquedos de criança, além disso as mulheres aprenderam ementas económicas e variadas, contrariando-se o costume da região de apenas se comer camarão, sendo que a barriga ficava exclusivamente para o marido enquanto a mulher e os filhos não tinham direito senão aos rabos e às cabeças.

È esta a minha noção de cultura: tornar melhor a vida das pessoas. Começar pela alimentação, pelo vestuário, pela saúde, pelo ensino. Vejo que o novo governo suprime o Ministério da Cultura, quando, repito-o a toda a gente, deveria ser esse Ministério a toniar a direcção do governo, em Portugal ou em qualquer outro país, coordenando os demais. Uma das desgraças de Portugal é que foi sempre governado pelo vedor da Fazenda, quando este deveria ser o simples caixa de uma empresa a dirigir pelo Ministério da Cultura.

A minha estadia no Brasil encontra-se, assim, estreitamente ligada à criação de Universidades. A de Paraíba, a de Santa Catarina — actualmente famosa pela sua Faculdade de Engenharia — a de Brasília, que foi a minha última aventura universitária, depois do Centro de Estudos Africanos e Orientais da Bafa.

F. — *No seguimento destas suas indicações de biografia, pomos-lhe a seguinte questão: o Prof. Agostinho da Silva sai de Portugal devido, de certo modo, pelo menos como causa remota, ao encerramento compulsivo de uma Faculdade viável, a do Porto, e vai para um país onde, entre outras coisas, pôde participar na fundação de universidades em zonas que, à primeira vista, se diriam inviáveis. Isto é: sai de um país onde se inviabiliza o viável para ir trabalhar noutra país onde é possível inventar a viabilidade do inviável. O que o levou então a regressar a Portugal?*

A. S. — Muitas vezes, quando me olho ao espelho, me pergunto se sou homem de pensar, de saber, de erudição, numa palavra, de inteligência, ou se, pelo contrário, a minha primeira vocação pela marinha não seria a mais verdadeira, e, afinal, o que sou é um homem de acção. Pelo menos, há uma coisa para mim insuportável: a rotina.

Ora, depois de fundada a Universidade de Brasília e de começarem a aparecer por todo o Brasil universidades como cogumelos, senti que tudo o que havia a fazer estava feito e ia começar a entrar na rotina.

Além disso, com a revolução dos coronéis em 1964, a Universidade mudou completamente de figura. Não quero dizer que a gente de esquerda que até então prevalecera fosse do melhor que se poderia desejar. Mas a que veio depois era muito difícil de suportar. A agravar as coisas, começaram a levantar-se problemas com o Centro de Estudos Portugueses que era, na realidade, o que me tinha levado à Universidade de Brasília.

Talvez tenha algum interesse relatar a origem desse Centro. Quando cheguei a Brasília, o Darcy Ribeiro, então o reitor, disse-me que a Universidade ia ter, como traço distintivo, um conjunto de institutos representativos de diversas culturas e de diversas línguas, fundados pelos respectivos governos. Mas quanto a Portugal e a Espanha, a criação de Institutos próprios estava fora de questão por se tratar de países de governação fascista, não sendo desejados quaisquer contactos ou interferências dos respectivos governos. No caso de Espanha, Darcy Ribeiro não estava preocupado devido ao facto de o México se ter oferecido para montar um Instituto de cultura espanhola. Relativamente a Portugal disse-me então, muito lisongeiamente, que, estando lá eu, considerava que a cultura portuguesa ficaria representada.

Tive de lhe replicar que, embora a minha presença no Brasil se devesse exactamente a desacordos com o governo do meu país, isso não implicava que pudesse aceitar a exclusão de um Instituto português, até porque, enquanto as culturas italiana, alemã, francesa ou japonesa são no Brasil puramente adjectivas, a portuguesa é a única substantiva. E sugeri que seria possível evitar a ingerência do governo de Lisboa desde que fosse a própria Universidade a fundar o instituto.

Como Darcy resistisse com base no argumento de que os estatutos da Universidade lhe não permitiam fundar qualquer instituto, coloquei-o perante uma alternativa clara: ou os estatutos eram alterados, ou eu regressava a Santa Catarina. O conselho da Universidade acabou por

aprovar a criação do instituto, o qual, por proposta minha e de modo a evitar qualquer interpretação menos clara, se denominou Centro Brasileiro de Estudos Portugueses. Simbolicamente foi fundado no dia 21 de Abril, data da comemoração do Tiradentes.

Comecei com total carência de verbas, mas, graças à colaboração pessoal de Almerindo Lessa, a quem eu escrevi a expor a situação e que encontrou pronto apoio junto de Adriano Moreira, então ministro, foi possível arranjar em Portugal livros representativos da cultura portuguesa, reunindo-se assim cerca de 8000 volumes. Recordo-me de que os primeiros foram levados pessoalmente pelo próprio Almerindo e por Florentino Cardoso, passando nós três toda uma noite a carregá-los de padiola para uma exposição no dia seguinte.

É curioso que só a partir de então é que as autoridades portuguesas começaram a manifestar algum interesse pelas relações culturais com o Brasil, por exemplo nomeando adidos culturais. Mas, praticamente desde início, houve uma certa animosidade contra o Centro.

Concorreram para isso alguns incidentes — como uma posição pessoal minha de apoio a uma greve de funcionários contra a direcção da Universidade e uma queixa formal da Embaixada de Espanha, a propósito da organização no Centro de uma semana catalã (que não deixou de se fazer, por terem sido aceites pelo reitor as minhas explicações sobre a inter-relação das histórias de Portugal e da Catalunha — falei-lhe na Rainha Santa Isabel, no Infante D. Pedro, em 1640, etc. — mas que levou os espanhóis a retaliarem, retirando todos os professores que tinham colocados em Brasília) — e, por prever o desenlace que realmente chegou, sob forma da aprovação de uma lei geral que proibia a existência de quaisquer centros criados pelas Universidades, antecipei-me, abandonando Brasília antes, após pedir licença sem vencimento em Santa Catarina, o que foi uma maneira de me obrigar a mim próprio a mudar de vida, pois aquele vínculo era a minha única fonte segura de sustento no Brasil.

No fundo, foi uma atitude semelhante à que tomara em Aveiro: sair, por cima, de uma situação bloqueada. Tudo o que eu poderia ajudar a fazer no Brasil estava feito, o golpe militar suscitara um clima difícil de aguentar e eu previa que, do lado da Península Ibérica, iriam passar-se coisas que seria interessante ver de perto.

Informei alguns amigos em Portugal da minha intenção de regresso, eles fizeram uma sondagem junto de Marcelo Caetano quanto a eventuais perigos — aliás, como eu tinha passaporte brasileiro, o pior que me poderia acontecer era impedirem-me a entrada ou porem-me na fronteira — e aquele garantiu-lhes que eu poderia voltar quando quisesse, o que não deixa de ser meritório da sua parte, pois anos antes tínhamos entrado ambos em conflito directo, por ocasião de um colóquio de estudos luso-brasileiros na Baía (onde eu iniciara então o Centro de Estudos Africanos e Orientais), isso a propósito de uma conferência por ele ali feita sobre o colonialismo português, contra a qual eu, que integrava a delegação brasileira no colóquio, tive de reagir.

De modo que voltei mesmo a Portugal em 1969.

Cinco anos depois é o 25 de Abril e Portugal inicia uma nova aventura. Olhar essa aventura, ver por que caminhos segue, repensar aquilo a que se poderá chamar o futuro de Portugal, foi de facto bem mais interessante do que ter ficado no Brasil.

Antes de 1974, visitei muitas vezes a Galiza, aprofundi o meu conhecimento da história e da cultura galegas, o que fortaleceu uma ideia minha de que devemos repensar a fundação de Portugal. Não no sentido de buscar informação nova ou de propor interpretações diferentes, mas para questionar o que se poderá chamar os erros da história de Portugal.

Não teria sido um erro a forma que tomou o gesto fundador de Afonso Henriques, agredindo a mãe, repelindo com violência o Conde de Trava para o reino de Leão? Muitas vezes me interrogo se Portugal não terá de ser fundado outra vez.

O modo como D. Henrique marca os primórdios da colonização também é questionável. Como aceitar que sacrifique o irmão para guardar Ceuta e o seu comportamento ignóbil na batalha de Alfarrobeira?

Tenho a ideia estranha de que se está em vésperas (no sentido de algo que pode acontecer agora ou daqui a mil anos) de uma nova expansão, muito mais interessante do que a anterior, porque vai ser feita com a companhia de Espanha. Uma expansão de cultura, não estritamente portuguesa, mas peninsular, abolido o tratado de Tordesilhas, que se não fará, como a primeira, pelo comércio, ou pela introdução de formas ou linguagens religiosas em vez de religião. Para exemplificar o que quero dizer ocorre-me um interessantíssimo romance de um autor japonês, que li, há tempos, na tradução inglesa intitulada *Silence*, feita por um sacerdote desta nacionalidade, professor na Universidade de Sófia, na qual criei, a partir da Baía, um Centro de Estudos que, apesar do completo desinteresse do governo português, acabou por se denominar Centro Luso-Brasileiro, por exclusiva pressão da Embaixada do Brasil. O romance respeita à colonização dos jesuítas portugueses no Japão e, no prefácio da edição inglesa, da autoria do tradutor, são postas interrogações muito pertinentes sobre se a introdução de formas mais orientais do cristianismo, em lugar da adulteração ocidentalizada da época da contra-reforma, não teria podido criar condições que evitassem a posterior perseguição de que foram alvo os cristãos, depois da batalha de Shimabara, já no século XVII.

Claro que é uma hipótese historicamente insegura, na medida em que o conflito com a enorme comunidade budista tinha de estalar, mais cedo ou mais tarde. O importante da questão, no entanto, tem a ver com o carácter radicalmente subversivo do cristianismo, não obstante certas formas tardias da sua expansão o viciarem.

É esse carácter subversivo — que o escravo pudesse pôr em causa o direito de o senhor o escravizar, que a mulher pudesse perguntar ao marido por que não teria ela o direito de manifestar opiniões próprias — que explica as perseguições de Roma, não o exotismo oriental de proveniência (os romanos tinham contactado ideias muito mais estranhas, vindas do Egipto ou da Assíria, por exemplo), como explica a reacção japonesa, primeiro dos senhores feudais (se bem que alguns

se tenham convertido), depois do poder central, quando os três Xoguns unificam politicamente o Japão: num caso e noutro, o cristianismo é entendido como movimento social de subversão da ordem estabelecida que se tornava urgente combater e destruir.

E, no entanto, persistiu clandestinamente uma importante comunidade cristã no Japão. Tive oportunidade de assistir na igreja de Nagazaqui a uma manifestação de fervor e de fé verdadeiramente impressionante. É, aliás, interessante recordar como se constituiu a comunidade católica de Nagazaqui: quando os franceses obtiveram uma concessão comercial naquele porto, trouxeram consigo um padre, o qual foi saudado, um dia, à porta de casa por um japonês que lhe perguntou amavelmente pela família em geral e pela esposa em particular. Como o padre lhe explicasse que a sua condição o impedia de ser casado, o japonês exclamou: «Então é mesmo padre!» e voltou para lhe mostrar, com recato, uma conta de rosário que a família tinha guardado em casa, desde há uns 250 anos, cuidadosamente escondida. É o fenómeno de clandestinidade mais completa e mais duradoira que conheço. Uns guardavam contas de rosário, outros, fragmentos de cálice da missa, outros escondiam objectos sagrados nos punhos das espadas, o que tem especial significado entre os japoneses, que atribuem um grande valor religioso à espada, entendendo o princípio da esgrima como obediência à sabedoria da lâmina, não nos opondo ao seu movimento próprio.

Foi pena que a rigidez ocidental das formas de introdução do cristianismo no Japão tivesse contribuído para laquear, até pelo efeito de reacção que suscitaram, as virtualidades de comunidade interior de que esta singular persistência clandestina dá testemunho.

F. — *Gostáramos que esclarecesse melhor a sua referência, de há pouco, a uma nova expansão portuguesa.*

A. S. — É uma questão que entronca num dos problemas mais agudos que se colocam a Portugal actualmente: o da sua reinserção na Europa.

Se entendermos que qualquer nova expansão terá de evitar os propósitos comerciais que corromperam a anterior, que se não deve apoiar na ideia de que o conteúdo das coisas se esgota nas suas linguagens, se compreendermos que nessa expansão estará presente a Espanha, não no sentido iberista, à século XIX, de anulação de fronteiras, mas como forma de resgatar o gesto de auto-exclusão do espaço europeu que assinalou a fundação de Portugal (aliás, importa não perder de vista que os espanhóis estão de há muito empenhados numa reflexão séria sobre a sua nova relação com a Europa) — então não vejo que haja motivo para o tom geral de temor de uma eventual anulação da identidade portuguesa no contexto europeu que tem acompanhado entre nós o desenvolvimento do processo.

Afinal a Europa é o único continente aonde falta chegar a modernidade de que o português tem sido mediador histórico. Os primeiros

impulsos de modernização chegaram, historicamente, à Ásia, às Américas, à África, por via portuguesa. O necessário agora é que Portugal empreenda, com a Espanha, um movimento de expansão dirigido à Europa.

Se algo falhou na expansão dos séculos XIV e XVI foi ter sido feita de costas para o espaço europeu e, no fim de contas, por isso mesmo, com sacrifício de Portugal, que se exauriu em sofrimentos, em penúrias, em sangria demográfica. É fundamental que na nova expansão em direcção à Europa se não sacrifique outra vez Portugal. Que seja repensada seriamente a política de emigração. Sabe-se que os países do Terceiro Mundo estão ávidos de portugueses do tipo dos que vi trabalhar em Brasília. A capital do Brasil foi construída, na realidade, por mestres-de-obra portugueses. Entre os planos dos arquitectos e engenheiros brasileiros e o trabalho do operário nordestino, a ligação actuante era feita pelos mestres-de-obra portugueses.

É impressionante o talento do português para a capatazia: podemos ser capatazes de tudo, desde a construção civil até à filologia e à filologia. É que foi Sócrates senão um capataz de filosofia, quando andava pelas ruas de Atenas procurando subtrair o pensamento aos céus da abstracção? Não seria de negligenciar a reorganização do nosso actual sistema de educação no sentido de se prepararem cooperadores — se quisermos evitar o termo de capataz — aptos a trabalhar no mundo inteiro como elo de ligação entre todas as formas do saber e da experiência.

O entendimento fecundo com a Espanha seria a segunda grande condição da nova expansão portuguesa. Ocorre-me, a propósito, referir um colóquio recente em Olivença, à qual os organizadores chamaram «a cidade das duas culturas». Participaram maioritariamente investigadores das Universidades de Évora e da Estremadura e as conclusões são muito interessantes: pedidos de nomeação de um leitor de português para a Universidade de Cáceres, onde acaba de ser criada uma cátedra de língua e literatura portuguesas, de ensinamento do português aos adultos de Olivença, onde ainda se fala um crioulo semelhante aos resíduos de português que se podem encontrar em alguns lugares da Índia, da Indonésia e até do Japão, e, o mais importante, de criação de uma Faculdade de Olivença, virada ao estudo da «Península Ocidental», designação que serve para identificar toda a faixa que vai da Corunha a Faro, englobando Olivença e, portanto, parte da Estremadura, talvez com fronteira a passar por Trujillo, aquela cidade de onde arrancaram os aventureiros conquistadores que quase destruíram as culturas índias pré-colombinas.

A verdade é que os horizontes de um trabalho de cultura, à dimensão peninsular, se abrem em todas as direcções: nas Américas, em convulsiva revolução (na América de base índia, que a todo o custo se quer desembaraçar do que eu chamo o direito romano dos conquistadores, os portugueses lado a lado com o gigante continental brasileiro — de um gigantismo que está a ganhar bases em sectores tecnológicos de ponta, com um dinamismo que inquieta já os americanos do Norte — e onde a experiência luso-brasileira de miscibilidade de culturas pode ter um grande papel moderador; mas não é verdade que, mesmo no Norte,

as leis municipais de Nova Iorque, por exemplo, já têm de ser publicadas em espanhol, tal é a densidade do elemento hispânico que aí habita?); na África de um renovado mapa cor-de-rosa que pode vir a ser decisivo motor geo-económico no continente negro; mas também no repensar da estrutura cultural da própria Península Ibérica, com as suas três faixas distintas: a ocidental, galaico-portuguesa-oliventina; a central, castelhana e basca (mas se os bascos alcançam a reunificação do que eles já chamam as «províncias bascas do norte» e as «províncias bascas do sul», em vez de país basco francês e país basco espanhol, pode dizer-se que voltam a derrotar Carlos Magno; e daí que a questão basca seja um problema mais internacional do que espanhol); a oriental, com a Catalunha também a repensar as suas afinidades com o Languedoc e Perpignan.

Se deixarmos de pensar, de ambos os lados, em termos oitocentistas de iberismo político — aliás, a própria Espanha política da democracia pós-Franco está a reorganizar-se numa direcção que contraria o centralismo castelhano — se soubermos pensar em termos de entendimento de culturas peninsulares distintas, poderíamos, portugueses e espanhóis, transportar para a Europa uma experiência de grande alcance europeu no futuro, pois o que é a Europa senão um complexo tecido de culturas várias?

É neste sentido que penso que se chegou a um momento histórico em que a utopia pode ser editada por Portugal, como outras utopias são editadas depois de se conservarem muito tempo em manuscrito. Só que esta utopia tem de ser editada por um povo, enquanto as outras o são por efeito de gestos individuais. É por isso que, hoje, pouco me interessa escrever ou falar.

O importante, disse-o um dia a alguém que me pedia conselho, é ser-se o que se é e tornar-se contagioso. A primeira responsabilidade que nos assiste é saber o que se é: continuo convencido de que todos nós nascemos com uma partitura na cabeça. Depois, tantas vezes, ou porque nos faltou mestre de música, ou porque não encontramos piano à mão, vamo-nos entretendo a tocar coisas que não são da nossa partitura. Há então que fazer o esforço, individual ou colectivo, de achar o mestre e o piano que a partitura exige. Conseguido isso, devemos tornar-nos contagiosos.

Temos na história de Portugal indivíduos exemplares nesse esforço.

Camões: desde que resolveu ser Camões, persistiu até ao fim, contra ventos e marés, em tocar a sua partitura, negando-se a ser o que os outros queriam que ele fosse e sendo ao mesmo tempo os diversos que foi. Só lhe faltou inventar ele os heterónimos que foi para se irmanar a Fernando Pessoa. Deixou-nos esse trabalho a nós: podemos percorrer a obra que ele foi assinando com o mesmo nome e inventar os heterónimos que cabem a cada composição.

António Vieira: outro homem de heterónimos. Ora envergava a modesta roupeta da Companhia, ora o traje ligeiro de andar nos sertões do Brasil, ora a sumptuosa indumentária do diplomata europeu. Também

podemos percorrer-lhe os actos e os escritos e inventar heterónimos que os designem na sua diversidade.

Fernando Pessoa: poupou-nos muito do trabalho de invenção pois deixou sair de dentro de si os seus heterónimos.

De comum nos três: nenhum deles se rendeu. Com a manha muito portuguesa em Vieira de se não render rendendo-se a uma Companhia cuja regra é que os seus membros se lhe abandonem como cadáveres activos. Mas pobre da Companhia, que passou a obedecer a Vieira e a andar a reboque dos seus planos grandiosos!

F. — *Pedimos a sua reflexão sobre o seguinte: acaba de nomear três homens como exemplares de uma certa atitude vital e moral, paradigmática, segundo nos pareceu entender, dos traços mais marcantes de um pretendido destino colectivo português; mas o principal problema de qualquer dos três nomeados consistiu em dolorosos e frustrantes conflitos com a pátria, nos diferentes momentos históricos que viveram. A oposição veio-lhes dos seus compatriotas, não de espanhóis ou de franceses.*

Como conciliar esta contradição e as coincidências do individual e do colectivo que nos sugeriu, ou deu a entender?

Dir-se-ia que a primeira dificuldade dos portugueses, antes de ajustarem contas com o mundo, é ajustarem contas com o seu país. Sobre tudo se exemplares...

A. S. — É inegável o conflito entre Portugal e Camões. Como entre Portugal e Vieira, ou Portugal e Pessoa. Mas não estou seguro de que uma oposição do mundo não favoreça a eclosão de indivíduos da sua natureza. São daquelas mecânicas da história sobre as quais apenas podemos conjecturar. Por mim, não as sei julgar.

Mesmo à escala da minha vida, relatei-vos episódios biográficos em que factos à primeira vista negativos acabaram por ter efeitos favoráveis. E poderia contar muitos outros, alguns até recentes, como a declaração de inconstitucionalidade de um diploma de reintegração na função pública com que, por iniciativa do meu antigo explicando de literatura Mário Soares, um dos governos por ele chefiado entendeu que seria justo corrigir a demissão que se seguiu à minha atitude de Aveiro. Alguns amigos indignaram-se e eu próprio experimentei um certo choque, na altura. Mas pergunto-me hoje: seria realmente justo, ou correcto, que o povo português, que não foi ouvido nem achado no caso, passasse a ver destinados uns tantos tostões dos seus impostos no pagamento da minha reforma? Pensando melhor, sinto-me muito mais tranquilo, muito mais livre assim como estou do que reintegrado.

Em suma: creio que a oposição das circunstâncias não é desfavorável ao surgimento dos indivíduos excepcionais. Quem sabe no que teriam dado Camões, ou Vieira, ou Pessoa, se rodeados de todas as comodidades.

F. — *A propósito de Camões: surgiram recentemente teses a sustentar que Camões teria ligações com o judaísmo, ou seria mesmo cristão-novo, explicando-se por aí as perseguições de que foi vítima, o que*

nos lembra uma referência, na sua obra Reflexão, à expulsão da comunidade judaica para a Europa do Norte. Afirma o Prof. Agostinho da Silva, salvo erro, que essa expulsão veio a ser benéfica para a cultura portuguesa, contrariando assim a opinião corrente dos que consideram a emigração forçada de tanta gente de valor — é nessa comunidade que aparecerá um Espinosa — um terrível empobrecimento para Portugal. Mantém aquela sua posição?

A. S. — Bom, provavelmente o Espinosa foi mais maltratado na Holanda, pela Sinagoga, do que teria sido em Portugal. Encontramos famílias inteiras no século XVIII (estou a pensar, por exemplo, na família Gusmão, à qual pertenceu o Frei Bartolomeu, da célebre Passarola) que tudo indica fossem judias. Muito simplesmente, arranjavam papéis falsos e algumas facilidades no Brasil, onde Alexandre de Gusmão os protegeu (aliás, o verdadeiro nome deste é desconhecido, sabendo-se apenas que adoptou o do padrinho). Provavelmente, Espinosa teria resolvido eventuais problemas em Portugal com algum estratégia deste tipo. Em Amesterdão, sucedeu-lhe o que se sabe. É interessante que Espinosa sempre se preocupou em sublinhar o seu estatuto de membro da comunidade portuguesa (curiosamente também Montaigne atribuía grande importância ao facto de a mãe ser portuguesa: dir-se-ia que eles consideravam que por aí se manifestava alguma coisa de universalista). Penso que a emigração dessa comunidade foi uma perda para Portugal e um grande ganho para o mundo. E já agora lembro que enquanto os judeus de origem alemã e russa — os *askenasis*, que, diga-se de passagem, eram muito desprezados pela comunidade portuguesa de Amesterdão — virão a ser a base do actual Estado de Israel, com a conflitualidade que se conhece, os judeus portugueses que foram para Salónica se acomodaram, sem problemas, com as comunidades árabes.

Quanto à comunidade judaico-portuguesa de Amesterdão, é um caso notável, sem dúvida. Para além da sua actual permanência — ainda hoje muitos dos termos do ofício religioso são ditos em português — levaram Portugal longe. Entraram no Brasil com os holandeses e daí chegaram até onde hoje é Nova Torque, a primitiva Nova Amesterdão. É por isso que ainda hoje se fala português nos Barbados, em Curaçau (a antiga ilha da Curação, onde os marinheiros se curavam do escorbuto com a bela laranja de que é feito o licor).

O instituto que em Israel estuda a Diáspora tem catalogados todos os dados relativos à diáspora dos portugueses, numa óptica estritamente israelita, claro. Que os judeus portugueses fossem israelitas de religião, é um facto; mas sem que por isso resultasse neles obliterada a naturalidade portuguesa. Os judeus de Castelo de Vide que levaram consigo as chaves das portas de suas casas não se sentiriam portugueses? Ou os que em Marrocos continuaram a fazer poesia e contos em português?

Pergunto então: expulsando os seus judeus, os portugueses que o fizeram não terão assim prestado um grande serviço à expansão de Portugal, naquele sentido de cultura que é o único que interessa? Reaparece-nos à questão das mecânicas da história, que me coíbo de julgar.

F. — *Suspeitamos que o mais importante daquilo que nos foi dizendo ficou por formular. Devemos abster-nos de julgar a história, acaba de afirmar; bom: mas tudo o que nos disse sobre o seu itinerário biográfico ou do ponto de vista dos destinos colectivos, parece-nos subentender uma noção-chave na sua concepção da história, e essa noção é a de providência, ou de um sentido múltiplo da história. Gostaríamos que comentasse esta ideia, porque mesmo a sua tentativa de descrição isenta dos acontecimentos históricos nos aparece ligada à visão decisiva de um sentido último da História.*

A. S. — Todo eu sou, no sentido de estar na acção, entregue à ideia de que existe um sentido providencial na História. Se não tivesse a quase certeza de que, em última instância, as coisas vão suceder bem, porventura não me empenharia em agir, em agir pensando, em agir quieto nesta cadeira, sem escrever nem falar. O que perante mim mesmo justifica o sentido da minha acção é a convicção de que a história é providencial e irá dar certo um dia. Só que, para mim, o dar certo se confunde com o desaparecimento total de todas as coisas, naquilo que é indefinível e incapaz de receber qualquer adjectivo. É como se fosse correndo, entusiasmado, para um ponto de completo desaparecimento, tendo, por outro lado, a ideia de que, nesse desaparecimento, a consciência continuaria a existir.

Chego assim a uma concepção, contraditória em si mesma, que gosto de ver representada na Ilha dos Amores: misturar-me aos deuses, às deusas, sem deixar de ser um marinheiro da acção. Podemos estar fora do tempo e fora do espaço, daquilo a que chamo finalizar o mundo, porque todo o nosso mundo é isso: as quatro dimensões — as três do espaço, mais a quarta dimensão do tempo einsteineano — sem, no entanto se perder a consciência de indivíduo. O indivíduo expande-se completamente nesse estar fora do tempo e do espaço, embora guarde a individualidade. Pelo lado não já da acção mas do pensamento, nada tenho a não ser uma dúvida completamente insanável. Para mim, o fundamental das coisas é inteiramente misterioso. Nem posso dizer que o fundamental é, pois, ao mesmo tempo, pode não ser. Não excluo uma visão do mundo em que o essencial das coisas — de cada uma delas — pode ser e não ser ao mesmo tempo.

A Física auxilia-me. Sei que a cadeira na qual estou sentado é a cadeira que eu levo de um lado para outro, sei que tem esta forma e este peso específico e, ao mesmo tempo, não é nada disso, que se reduz a um agregado de fórmulas matemáticas a que hoje já nem os físicos procuram fazer corresponder qualquer coisa de material: tudo se reduz a equações. As coisas podem, em simultâneo, ser partículas e ondas, ou até as posso visar como partícula-onda em função da comodidade de cálculo. O que, em termos de realidade, significa que isto tanto pode ser uma mesa, como uma cadeira ou uma equação — e, efectivamente, é uma cadeira só se e enquanto me sento nela, como é a diferença de, ao mesmo tempo, não ser cadeira, mas outras coisas.

Se eu dispusesse de alguma espécie de filosofia do mundo — não disponho — mas se dispusesse, seria esta: é-me impossível dizer que alguma coisa é, porque logo suspeito de que não é. Por outras palavras: suspeito que Deus, ao criar o mundo, criou simultaneamente o nada.

F. — *Provavelmente o Prof. Agostinho da Silva diz que não possui filosofia alguma por ter a confiança secreta de possuir muito mais ... Mas admitamos o suposto de que vigora um sentido providencial da História a encaminhar-nos até esse algo indefinível: como se dá, então, o ponto de cruzamento entre o momento presente, entre aquilo que eu posso descobrir de sentido no momento histórico que atravesso, e esse sentido último das coisas?*

A. S. — Eis um aspecto extremamente complexo que eu costumo abordar em termos de geologia estratigráfica. Quando abro uma trincheira no terreno, encontro várias camadas estratigráficas e considero a mais profunda como a mais antiga e a superficial como a mais recente, a não se ter dado alguma revolução geológica. Depois, vou marcando cada nível de terreno, não só pelo tipo de solo, mas também pelo tipo de seres vivos que aí estejam fossilizados, no caso de se tratar de camadas que contenham já seres vivos.

Dois soluções se apresentam então à minha escolha: ou faço como o amigo Darwin e seus seguidores, e considero a diferença entre tipos de seres vivos, que correspondam a diversas estratificações, como o resultado de uma evolução (raciocínio perfeitamente análogo ao que se realiza na visão cinematográfica: o que na realidade existe é uma sucessão de fotogramas estáticos, mas o que eu vejo é movimento; penso que Darwin e seguidores vêem os estratos geológicos como uma espécie de cinema, havendo uma diferença importante relativamente ao espectador na sala escura: este sabe que é nele próprio que se opera a construção do movimento); ou trabalho outra hipótese ligada à ideia einsteineana de expansão do universo: houve logo, em teoria da física, quem explorasse a hipótese da contracção, isto é, que o Universo pulsaria como um coração, em sístole e diástole.

Se pensarmos num Deus criador, podemos imaginá-lo a criar e a destruir o Universo, sucessivamente. Nesta hipótese, os estratos representariam uma série de fotografias paradas de cada criação feita. Não teria, então, havido qualquer evolução, e, de facto, nunca ninguém viu uma espécie transformar-se.

Quando se passou da concepção progressiva da evolução para uma concepção descontinuista, por saltos bruscos, houve quem afirmasse que, no entanto, a evolução era lenta e contínua no interior das morfologias. Mas a verdade é que quanto mais caminhamos para o interior dos seres vivos, menos lentidão podemos observar. O que se verifica sempre são saltos. E daí que eu possa pensar o Universo não como dilatação no tempo, mas instantaneidade a cada momento, sendo nós, como as plateias no cinema, que reconstruímos a estratificação sob forma evolutiva, porque tal nos parece o mais consentâneo com a nossa experiência do

movimento corpóreo. Nós, que nem sequer reflectimos a sério na possibilidade de sermos seres que são pensados como seres pensantes.

Partindo daquela observação simples de que, neste momento, não podemos dizer se estamos ou não sonhando, posso pensar que um ser extraordinário me esteja a pensar a mim como ser pensante. É possível que Descartes se tenha enganado quando disse «eu penso»; talvez devesse ter dito «eu provavelmente estou a ser pensado por um ser pensante», e a esse ser pensante apetece alcançar alguma certeza, algum fundamento, sobre o qual construir uma filosofia — como já construiu a geometria analítica, aliás muito mais meritória do que a própria filosofia cartesiana pois será daí que Espinosa parte para tirar as conclusões que ele, Descartes, por medo da fogueira, da Sorbonne ou, muito simplesmente, com medo de perder as suas comodidades, o seu criado, a possibilidade de ficar na cama até tarde pensando filosofia, não ousou.

Uma das grandezas de Espinosa consistiu em levar a geometria analítica às suas últimas consequências metafísicas. Com a geometria analítica é possível fazer geometria e fazer cálculo. O que significa que tanto faz pensar desprendido das dimensões, como deixar-me aprisionar nelas e não fazer cálculo nenhum. Espinosa conclui daí a identidade do mundo pensado e do mundo real: tanto faz julgar que as coisas existem, como julgar que são pensamentos de coisas o que existe.

Para mim, não há dificuldade em introduzir o momento histórico naquilo que o não é. Cada momento histórico contém a totalidade do mundo. Amanhã, dizemos — mas haverá amanhã? Até agora só tenho visto morrer os outros, não tenho a certeza de morrer eu. Se me guio pelo mostruário que têm sido os outros, sou forçado a preparar o meu próprio funeral, mas até agora nenhuma certeza me invadiu de ser necessariamente mortal, assim como não tenho certeza alguma de que este mundo esteja durando mais do que alguma coisa que eu não posso classificar de «momento», porque ao designá-lo assim («momento» vem de «movimento») estou a conferir-lhe imediatamente extensão. Daí que possa inserir o acontecimento histórico numa totalidade providencial: tudo pode estar passando unicamente no meu pensamento e não procuro indagar se tem alguma realidade objectiva. O que percebo perfeitamente é que, quando alguma coisa me desagrade ou fere no mundo que parece objectivo, eu sinto desagrado — dando de barato que, não obstante, tudo pode ser sonho, ilusão e nada mais. Para mim, não há dificuldade em inserir um momento histórico numa totalidade de tempo vinda não se sabe de onde. Pode ser que nunca tenha começado. Nós é que temos o hábito de começar com o Big Bang.

Um neto meu perguntou à mãe, formada em Química, por que razão o céu não tinha fim. A mãe respondeu que tal era consequência de que se ele caminhasse pelo céu fora, nunca pararia de caminhar. Claro que a mãe não percebera a pergunta do filho: ele não perguntava como seria possível reconhecer que o céu é infinito, mas porque é infinito. Provavelmente, entendeu logo que a mãe lhe não tinha respondido, perdou-lhe e nunca mais falou no assunto. Muito tempo depois disse-lhe: «já percebi porque o céu é infinito; é porque está sendo sempre criado!»

Aqui está uma aguda compreensão do milagre da multiplicação dos pães: realmente multiplicação não havia, acontecia apenas que os pães nunca acabavam. O Cristo não operava nenhuma multiplicação. Aqueles pães eram uma parte da infinita criação de pães e, porque instalado no divino, filho de Deus, o Cristo sabia que não era necessário criar pão algum. O pão estava lá e havia sempre pão. Havia sempre pão a ser criado no tempo para aquela gente que estava a viver no tempo, mas para ele, Cristo, que estava a viver na eternidade e no tempo simultaneamente, não havia multiplicação dos pães.

Para o tempo, portanto, é desnecessário por-lhe um ponto zero, uma origem. Até porque aparece logo a questão dos números negativos. Mais cómodo é dizer que sempre houve tempo e que nunca houve tempo. O tempo é unicamente a forma de nós, seres pensantes, entendermos a não existência do tempo.

Do mesmo modo que explicamos o espaço geométrico a partir de algo que não é extenso chamado «ponto» e obrigamos os alunos a engolir este paradoxo. Como se costuma dizer, só se chega a professor de matemática quando se abandona a questionação dos problemas fundamentais da matemática. É à força de ignorar os problemas que se forma um professor de matemática. E quem sabe se o professor de qualquer coisa no mundo se não forma de ignorar os problemas e se o velho Sócrates não teria razão ao considerar a filosofia como a arte de provocar, não de estabelecer verdades? Verdadeiro intelectual será quem pula por cima de uma série de barreiras, que são os problemas, para chegar à meta antes dos outros, ou, pelo contrário, aquele que respeita as barreiras e desiste de as tentar superar de imediato?

Quem sabe se o nosso velho Pitágoras se teria dedicado ao estabelecimento de regras práticas, como aquela proibição de comer favas, por se ter defrontado com a incomensurabilidade dos lados da hipotenusa? Talvez julgasse preferível não continuar a investigação matemática, tal era o perigo de despertar dificuldades ainda mais insolúveis.

Até o velho Platão cedia por vezes diante dos problemas. Quando ficava embaraçado, inventava uma história.

F. — *Essa invenção de histórias não terá um sentido essencialmente pedagógico?*

A. S. — Claro que sim. Mas não há dúvida que traduz igualmente um escamotear do problema. Já o Sócrates utilizava estratagemas semelhantes: quando lhe colocavam alguma pergunta embaraçosa, escusava-se dizendo que primeiro tinha de consultar o seu *daimon*, o seu deus interior. Faz lembrar aquela história do profeta Maomé, que, instado pela mulher com observações desagradáveis, às quais não tinha maneira racional de contestar, disse de repente: «Espera. Estou a ouvir algo. É isso! É o anjo Gabriel que me está a dizer que tu não tens razão e que te deves calar!!» Sócrates invocava o seu *daimon* do mesmo modo que Maomé apelava ao anjo Gabriel.

F. — O Prof. Agostinho da Silva tem repellido, reiteradamente, o estatuto de filósofo, contrapondo-se-lhe como homem de acção, isto como se a sua acção não tivesse por trás um pensamento, uma razão de ser, e tanto tem que se não furta a justificar filosoficamente a sua rejeição de ser filósofo. Por outro lado, nega, na sua visão da História, a legitimidade de juízos de valor sobre o passado, mas não se dispensa de justificar valorativamente a necessidade de uma re-fundação purificante da história portuguesa, em perspectiva de futuro.

A noção de Providência desempenhará, em tudo isto, um papel capital, mas essa noção obriga a pôr a questão de Deus, a qual o Prof. Agostinho da Silva, um pouco como António Sérgio com a metafísica, tem ocultado, ou, pelo menos, ainda não teve oportunidade de enfrentar em termos expositivos. Poderíamos também convidá-lo a falar do paracleteanismo e do franciscanismo — o que nos levaria à relação do seu pensamento com o de Jaime Cortesão — mas gostaríamos, sobretudo, de compreender a articulação de certos aspectos, como dizer, mais teóricos das suas reflexões. Por exemplo, a noção de mistério, há pouco afluada, em que nos parece existir uma ligação evidente com Leonardo Coimbra. Não nos é claro, também, em que medida a sua atitude perante a história se apoia na crença, ou, pelo contrário, no pensamento racional. Querirá dizer-nos alguma coisa sobre como se ligam mistério, crença e razão no seu pensamento?

A. S. — De Deus nunca disse nada pela razão muito simples de nada poder dizer. Se em relação a Deus usar um qualquer tipo de linguagem, estou certamente a ofender o essencial. Há aquela história de um imperador romano, lendária ou não...

F. — Lá está o Professor a recorrer também a uma história...

A. S. — É que vai direita a um aspecto que considero muito importante. Conta-se que o tal imperador acreditara em vários deuses, a todos tinha sacrificado, mas, para o fim da vida, só a uma deusa fazia sacrifícios: a deusa Tácita, a deusa do silêncio. A experiência do imperador ensinara-lhe que o mais seguro é estar calado, pois, de cada vez que utilizamos a linguagem, nos arriscamos a colar adjectivos no que é substantivo, adulterando-o radicalmente.

As vezes, em lugar de Deus falo no divino, mas tenho de reconhecer que é uma escapatória, porque, no fim de contas, estou a dizer a mesmíssima coisa. No entanto, evito dizer que Deus é isto ou aquilo. Se vou além de dizer que Deus é — e logo aí as dúvidas são muitas pois penso que Deus é poderoso o bastante para, ao mesmo tempo, não-ser — então melhor é estar calado, pois resultaria incompreensível a afirmação de que ele é e não-é. Não se pode aqui adorar senão a deusa Tácita. Que não haja qualquer prova racional e evidente da existência de Deus só vem favorecer a tese da existência, pois, a haver tal prova, sempre gostaria de ver como é que os racionalistas a conciliariam com a prova necessária da simultânea não existência.

Por isso, procuro não insistir no emprego da palavra. Posso entender aquilo a que chamam Deus na medida em que estou silencioso, em que me recuso a definir Deus.

Olhem, voltando ao Fernando Pessoa: o que nele mais me interessa é aquela sua dimensão acerca da qual nada posso dizer. Posso dizer coisas do Caeiro, do Pessoa que batia cartas em inglês nos escritórios de amigos, desses posso dizer tudo o que quiser. Do Pessoa propriamente dito, nada.

Quando alguns amigos me perguntam por que não reedito o meu livro sobre Fernando Pessoa, respondo-lhes que a obra está incompleta pelo menos em dois capítulos. Um, sobre o Fernando Pessoa heterónimo de si mesmo. Penso que as cartas a Ofélia são de um Fernando Pessoa metido num heterónimo segundo o qual era empregado de escritório na Baixa e assinava Fernando Pessoa, nome com que mandava as cartas à menina apenas para ter um remetente postal. Outro capítulo que falta é o daquele Pessoa do qual nada posso dizer, nem sequer se se chamou Fernando António Nogueira Pessoa. Esse capítulo seria, forçosamente, composto só de páginas em branco e não sei se o editor o aceitaria. E, no entanto, seria a única maneira de designar o Pessoa em si próprio, naquilo que ele nunca quis destruir — como Camões e António Vieira nunca quiseram — pois que se o fizesse estaria a cometer o tal acto que os teólogos chamam de pecado contra o Espírito Santo. Todos os outros pecados que cometemos nos nossos heterónimos são perdoáveis, porque compreensíveis a partir das nossas circunstâncias. Mas quanto ao fundamental e do qual nada se pode dizer (o capítulo em branco do Fernando Pessoa), não há perdão, porque estaremos a manchar o essencial.

É curioso que os teólogos nunca definem o pecado contra o Espírito Santo. Definem todos os outros e depois afirmam que o fundamental é aquele contra o Espírito Santo, sem nos dizerem o que é. É o que poderá ser, como o poderemos definir aqui, entre amigos, numa conversa não teológica? É o imprevisível. O Deus Pai é lógico. O Deus Filho também. Eu poderia inventar uma novela histórica na qual Deus tivesse um certo comportamento, seguro de que os leitores a considerariam verosímil, porque reconheceriam nos comportamentos da novela o esperável do Deus Pai ou do Deus Filho.

Mas do Espírito Santo, dizem que ele é imprevisível, que voa por onde quer. Por isso eu digo: aquele pecado que Fernando Pessoa nunca cometeu nem nunca poderia cometer seria o pecado contra o que nele era absolutamente imprevisível. O Pessoa poderia de repente deixar de escrever, deixar de aparecer no Martinho, tornar-se marinheiro, embarcar num navio qualquer para um qualquer Oriente. Quem esperava de Rimbaud que se tornasse comerciante de armas na Etiópia? Cometeu o pecado heteronímico de vender armas depois de escrever a sua poesia maravilhosa e toda a gente considerou aquilo uma atitude desprezível. Mas não cometeu o outro pecado que seria o ter destruído em si a possibilidade, depois de ser o poeta que foi, de ser também mercador de armas. Pecado contra o Espírito Santo é pecar contra o imprevisível que de nós se possa soltar de repente.

Na Trindade, como se entenderia Deus sem o Espírito Santo? Impossível. Ele é a identidade entre Pai e Filho, ou o Amor entre os dois, como por vezes se diz, o que nos conduz a uma outra definição de amor. O amor entre duas pessoas é o que faz que qualquer uma delas seja as duas ao mesmo tempo. Não é ser o outro, como tantas vezes no casamento, porque nesse caso haveria uma cedência do que se é. Lembro os versos de Camões: «Transforma-se o amador na cousa amada / Por virtude do muito imaginar.» Faltou-lhe dizer: «Sem que no entanto desapareça o amador», ou «Havendo o amador ao mesmo tempo que a coisa amada que se imagina que é». Com mais um verso ou um pensamento, Camões teria dito nesse soneto aquilo que a Trindade é para um cristão, e mais ainda para um católico.

A Trindade é o símbolo, posto no eterno, daquilo que os homens gostariam que fosse o amor na terra. Todas as histórias dos desentendimentos havidos no mundo dão testemunho desse abismo.

E já que estou a falar com filósofos, deixem-me que vos conte uma história muito engraçada, atribuída a Sócrates, mas que evidentemente não pode ser de Sócrates. Um dia, um dos jovens que o acompanhavam, pensou em casar e aconselhou-se com ele. Sócrates foi de opinião favorável. «Mas tenho visto que a sua vida com (Xantipa não tem dado muito certo...», observou o aluno. (Coitada da Xantipa, que tantas e tão certas razões tinha para se queixar...). «Não se aflija, respondeu Sócrates, você até pode ser que encontre a mulher que todos idealizamos, a que cuide extremosamente de si». «Mas se dou com uma como a sua mulher?» «Bom, concluiu Sócrates, nesse caso será filósofo.»

Outra história de um que, apertado, saiu filósofo.

F. — Sendo Portugal um país tão «apertado», por que razão escreveu, numa sua obra, que nunca seria um país de filósofos?

A. S. — Espero que Portugal venha a ser mais do que um país de filósofos. Que venha a ser uma pátria que tenha todas as filosofias como heteronímicas. Desejaria que cada português excedesse Camões na sua capacidade de ser platónico e aristotélico ao mesmo tempo. Conforme os estados de saúde, o bom ou o mau vinho que se bebe, os amigos com os quais se está. Que fosse platónico, aristotélico, espinosista, heideggeriano e tudo o mais e achasse muita graça à dança dos heteronímicos, preservando em si o substantivo que não admite, porque se desnatura. qualquer espécie de adjectivo. Isto é: um português que se elevasse acima de todas as filosofias, a todas compreendesse por igual e se alegrasse com o fascínio desse bailado. Que entendesse que o essencial é a harmonia entre a música e a dança e como na música é mais nas pausas do que nos sons que está a sabedoria. Por isso, quando duas pessoas se amam, a perfeição do amor passa por se conseguir estar em silêncio.

F. — Há algo de paradoxal no que acaba de dizer. Começou por se confessar eminentemente filósofo e, agora, surge-nos o impenitente filósofo

logo a fazer, repetidas vezes, a apologia do silêncio. E, todavia, parecemos que o seu pensamento — aqui talvez próximo do de José Marinho — não exclui, antes propõe a assunção apaixonada em simultaneidade do outro. O que tudo conduz à determinação do papel que atribui ao juízo. Várias vezes, ao longo desta conversa, o Prof. Agostinho da Silva pôs em causa a licitude do juízo, ou pelo menos assim nos pareceu. Será que para si o juízo já participa daquilo a que chama o pecado contra o Espírito Santo?

A. S. — Para começar, agradeço o facto de me considerarem paradoxal. Como vejo sempre no heterodoxo o ortodoxo do outro lado, creio que aquilo que realmente nos pode unir é o paradoxal. O existir e não existir ao mesmo tempo é, do meu ponto de vista, a união final das coisas, e isso é o paradoxal. Como no exemplo da geometria analítica, que já referi, esse mundo de paradoxos no qual posso pensar simultaneamente os registos da extensão espacial e da matemática pura. Considerando-me paradoxal, dirigem-me o melhor elogio que eu poderia esperar.

Quanto à filologia, quero dizer o seguinte: pratico-a como o botânico que estuda todas as flores do mundo, que pode mesmo arriscar a vida a pesquisá-las nas mais inóspitas das florestas, sabendo, no entanto, que todas as flores são a flor, e que o fundamental é isso. Se o botânico tiver alguma penetração, saberá também que, para além da flor, está algo, o a que o velho Sócrates chamava a beleza, o *tó kalós*, fundamento do fundamental que comanda a procura. Como se capta essa beleza? Bem, aqui Platão inventaria uma história belíssima, Sócrates recorreria ao seu *daimon*. A filologia interessa-me como as várias flores ao botânico, mas considero que é no silêncio que se aloja a sabedoria. Quando vejo um filólogo penetrar nas articulações de uma expressão e aproximar-se de alguma coisa essencial, estou com ele; mas, embora o siga percorrendo o maior número de línguas possível, destas é o seu silêncio comum que me apaixona.

Digo, às vezes, entre amigos, que quem se conseguisse instalar no paradoxal, estaria levitando no mundo, como místico de um novo tipo.

Justamente lembro-me de um amigo, o géometra matemático Ferreira de Macedo, um dos homens mais finos e mais tímidos que tenho encontrado, dono de uma amplitude de vistas genial. Era em sua casa que se reunia o grupo de Bento Caraça, embora ele não alinhasse em posições materialistas. Disse-me um dia algo que me tocou profundamente: «Se eu tivesse a audácia de ser alguma coisa, seria espinosista». Fiquei a pensar no sentido daquela afirmação: queria ele referir-se ao pensamento de Espinosa ou à sua maneira humana de ser, e, então, por exemplo, a atitude para com o grupo de Bento Caraça talvez representasse uma atitude espinosista de entender o mundo, ao mesmo tempo de compromisso com a filosofia e de recusa de assumir uma filosofia?

O grande gesto de Espinosa consistiu, a meu ver, em, quando convidado a ensinar filosofia, recusar. Teria percebido que a filosofia, quando se transforma em educação, perde a vocação provocadora para se converter em doutrina. Aquele artifício de adoptar o modo geomé-

trico para a exposição filosófica — também procurado por António Sérgio — talvez tivesse sido uma precaução, um espartilho colocado onde a carne poderia irromper. Conteve-se de modo a não dizer algo que pudesse escapar ao estritamente racional. A verdade é que poderia ter feito uma Ética completamente diferente; poderia ter partido da afirmação «*Nada é*», absolutamente impossível de rebater. Desde que se alcance posteriormente um conjunto de regras práticas — como, por



exemplo, não bater no pai — tanto se pode partir do postulado «*Tudo é*» como de «*Nada é*».

Importante é instalarmo-nos no paradoxo. Medo tenho eu do ortodoxo e do heterodoxo, que me coibiriam de fazer algo que muito me agrada: poder conversar com pessoas de vários pensamentos, várias atitudes, com a capacidade de as entender em si mesmas, sobretudo quando alguma me aparece com sinal inteiramente contrário ao meu. Quem sabe se precisamente esse, que alguém diria ser enviado do diabo, não é um dos disfarces do divino?

NOTAS DE CRÍTICA E RECENSÕES

TERESA JOAQUIM

LUCE IRIGARAY: MULHER, CORPO, PENSAMENTO

«Comme je vous aimerais si, de vous parler, j'avais la possibilité» (AM, 9).

Os textos de Luce Irigaray falam desta impossibilidade de falar ao outro, num discurso / num corpo outro, que possam ser outros, noutra lógica que não seja a do Mesmo, essa lógica totalitária que pretende dizer o todo, sem diferenças.

O corpo e o riso

O seu trabalho tem três vertentes, a linguística, a filosofia e a psicanálise, que ela vem dinamitando, sobvertendo a própria lógica de cada um desses discursos. Como se se encontrasse sempre diante da impossibilidade de repetir essas lógicas sem as interrogar, sem as transformar. Dizia ela em 1977 a G. Lapouge:

«O meu corpo resistia a esta cultura, e foi a partir dele que eu comecei a reatruvessá-la. Eu tinha também o riso. Quando compreendia com que forçamentos [*coups de force*] Descartes, Kant, Hegel... conseguiam fechar [*boucler*] os seus sistemas, rebentava de riso. Os meus amigos filósofos nem sempre apreciavam...» (QL, 17, 1.^a col.).

O riso de Luce, que me lembra o riso de Sexta-Feira, como perturbava e incomodava a organização, a ordem que Robinson tinha instaurado na sua ilha. Era no riso que Sexta-Feira era outro, desconhecido, estranho, perturbador, sedutor. Era no riso que Luce se dizia estranha, foi nele que foi procurar e construir uma terra / um sítio onde o seu corpo e os de outros homens e/ou mulheres se pudessem dizer. Numa 'démarche' que me lembra sempre esta frase que Agustina Bessa Luís disse da pintura de A. Szenes:

«O espaço torna-se visível porque o invisível se reconhece...»

Assim ela torna-se andarilha, nessa travessia de textos que são constitutivos da nossa cultura ocidental, lógica, masculina. Em 1974, publica *Speculum, de l'autre femme*, em que vai interrogar os sistemas de Platão, Descartes, Kant, Hegel, abrir esses sistemas para tentar perceber como eles se constituíram, em que solo se *erigiram*, sobre que *esquecimento*. E será esse esquecimento o fio da sua obra, o fio com que ela tece o seu dizer, a sua escrita. Será esse fio que se irá transformando ao longo dos seus textos. *Speculum* é um texto «difícil», difícil na sua escrita ou difícil porque gera demasiadas resistências às suas perguntas, às suas inquietações?

Um duplo gesto

Em 1977, publicará *Este sexo que não é um/uno* — livro charneira na sua obra, em que aparecem textos, entrevistas dadas a grupos de mulheres, debates, etc.; livro de interrogações, de procura, em que nada (a) parece como dantes — no qual explica questões levantadas no *Speculum* e que irá desenvolver, articular melhor. Nele, aparecem dois tipos de escrita, uma mais 'lógica' e outra mais 'poética'. Ela explica-se assim:

«Tenho a impressão de que é preciso continuar a fazer um gesto duplo: pôr em questão a cultura '*en place*', utilizando inclusive os meios discursivos dessa cultura, e, ao mesmo tempo, falar já uma outra cultura» (QL, 18, 3.^a col.).

Este texto é essencial para quem quer perceber no discurso filosófico outra coisa aí nunca dita, ou tão de passagem, como Diótima no discurso sobre o amor, no *Banquete* de Platão. Ela dizia a 'sabedoria do amor', que se tornou 'amor da sabedoria': aí a mulher Diótima foi esquecida/calada, recalçada. Como Alice, «à espera duma outra manhã, ela passou para detrás do espelho...».

Nos textos seguintes, ela utilizará uma linguagem poética, poesia sempre recalçada pelo discurso filosófico, que a teme como excessiva, extravasando os seus conceitos erectos e precisos, em territórios bem demarcados.

Em *Amante marine*, Luce irá interrogar a obra de Nietzsche, e nela o recalçamento do elemento marinho, aquático, materno. Depois, atravessará nas *Passions élémentaires* os filósofos présocráticos:

«As paixões elementares têm a ver com o fogo e o gelo, a luz e a morte, a água e a imersão, a terra e a descoberta ou a perda do solo, a respiração no que ela tem de mais profundo, de mais secretamente vivo (...).

Aquém de qualquer olhar, retorno ao mais subtil de todos os sentidos, aquele que os sub-tende a todos: o tátil. Dando-se tudo através do tocar, mediação que continuamente se esquece» (PE, contracapa).

Mais tarde, interrogará o ar, em *L'oubli de l'air. Chez Martin Heidegger*. O ar, essa paixão. Como se ela sussurrasse em todos estes textos: estão «na terra, sem amor da terra» (AM, 14). Ou estão sobre a terra, no esquecimento desse primeiro corpo, desse imaginário primeiro, desse corpo a corpo, com a mulher, com a terra, o ar, o sangue, com a mãe, como se chama precisamente outro dos seus textos: *Corps à corps avec la mère*.

A diferença primeira esquecida

E é esse esquecimento primeiro do corpo que ela diz numa língua magnífica, num sopro poético espantoso onde pergunta, por exemplo,

«porquê viver seria sempre essa infelicidade?»
AM, 10)

pergunta a Nietzsche, que tentou romper com todo o círculo do ressentimento, da culpabilidade, da negação da vida, para a afirmar no eterno retorno, em que o que foi viria diferente, outro.

De certa maneira, o que ela tenta mostrar, pensar, é essa diferença primeira que é sempre — já escamoteada e esquecida no pensamento ocidental, pelo menos desde Platão, em que o corpo, o sensível, é recalcado, desconhecido em nome das ideias, do ideal, do inteligível — corpo quebrado que se tenta dizer único, um, rígido, sólido, estável. É curioso notar os filósofos por quem ela se interessou, justamente aqueles que tentaram pensar a diferença, como Heidegger e Nietzsche, cada um à sua maneira. Só que ela tenta pensar essa diferença a partir do corpo:

«... a lei, ou o simbólico que nos impuseram como universais são uma lei e um simbólico parciais que 'esquecem' a ordem do ser vivo, a ordem do corpo e de certos valores materiais. E não é disso que esta civilização está a morrer?

Uma outra só pode nascer a partir das diferenças — o selvagem, o louco... — de que se mede, desde há alguns anos, a força latente. Eu direi que a diferença talvez mais subversiva mas a mais anulada, porque ela é a mais imediatamente próxima, é a diferença entre homem e mulher» (QL, 18, 1.^a col.).

Ora, esta diferença desde sempre silenciada, nunca pensada, ou nunca tendo um estatuto de pensamento, vem pôr em causa toda uma lógica do todo. A interrogação de Luce

«é a de saber o que, naquilo que se designa actualmente como inconsciente, será feminino recalcado. (...) Se uma certa 'especificidade' da mulher não é recalcada-censurada sob o que é designado como inconsciente» (SU, 122).

Daí o questionamento que ela dirige à psicanálise, à sua maneira de analisar/desconhecer a sexualidade feminina na sua diferença, calcando-a, reduzindo-a aos parâmetros masculinos (por exemplo, o clítoris é um pénis pequeno). Assim, na nossa civilização que privilegia o *olhar* sobre o *tocar*, o sexo da mulher, que se não vê, não tem forma própria; não é «nem um, nem dois (...); o seu sexo que não é um/uno é contado como não-sexo; negativo, avesso, reverso, do único sexo visível e morfológicamente designável (...): o pénis» (SU, 26).

Ela afirmará essa sexualidade dizendo que:

— a sexualidade feminina é plural,
não é hierarquizada (como a do homem; todo o prazer submetido à erecção)
é 'sem archê', é anárquica.

Diz Irigaray sobre essa outra economia sexual:

«Assim o que elas desejam é precisamente nada, e ao mesmo tempo tudo. Sempre mais e outra coisa do que este *um* — do sexo, por exemplo — que lhe dais, lhe emprestais. O que é muitas vezes interpretado, e temido, como uma espécie de fome insaciável, uma voracidade que vos vai devorar inteiro. Quando se trata sobretudo de uma outra economia, que desnorteia a linearidade dum projecto, mina o objecto-fim [*but*] de um desejo, faz explodir a polarização sobre um único gozo, desconcerta a fidelidade a um único discurso» (SU, 29).

Linhas de fuga

Daí o discurso vago, plural, difuso, sem consistência, que é, por vezes, atribuído às mulheres. Como se elas estivessem em fuga.

Diz Roger Pol-Droit sobre o trabalho de Irigaray:

«...quer se trate de Platão ou de Nietzsche, de Freud ou de Heidegger, a 'démarche' de Luce Irigaray vem sempre a interrogar aquilo que a teoria, para se erigir e para subsistir, captou, utilizou, e esqueceu, do corpo vivo: o do teórico,

mas também e sobretudo o corpo daquela a quem ele deve a vida — mãe, natureza, outro — que doravante servirá de fonte muda aos seus discursos uniformes».

Como se o seu trabalho fosse esta paixão de dar à luz as paixões elementares — sempre recalçadas — que nos fizeram corpo. Paixões nunca ditas, mas utilizadas num discurso, num pensamento, ao qual fornecem a matéria-prima da sua lógica.

Penso que este texto traça também algumas das linhas de fuga que se dizem no pensamento de Irigaray. São somente notas a partir do seu trabalho que dá, como dom, a pensar, a recolocar questões e dúvidas, mesmo ao seu próprio pensamento. Trabalho necessário este, que se liga a trabalhos de filósofos como Heidegger e Derrida — pensar a diferença. Mesmo se, de repente, nos aparece e apetece perguntar como Espinosa: o que pode um corpo? E nesse perguntar se instalasse o silêncio, um turbulento silêncio, ou um primeiro grito, um primeiro sopro.

«O nascimento. O nascimento.

E se isso não quisesse dizer nada da tua língua? Se isso significasse nada, na tua língua?
(...)

O mal está no nascimento — da tua língua. Mais longe do que a tua vinda à luz, terás de voltar. Tomar esta vinda neste mal de língua, não será já assinar o teu declínio? Crer que o que te dá vida faz obstáculo à tua vida? E não querer outra geração senão a dum só corpo de língua?» (AM, 71).

REFERÊNCIAS

- Speculum, de l'autre femme*, Minuit, 1974
Ce sexe qui n'en pas un, Minuit, 1977 (SU)
Amante Marine. De Friedrich Nietzsche, Minuit, 1980 (AM)
Le corps-à-corps avec la mère, Pleine Lune, Montréal, 1981
Passions élémentaires, Minuit, 1982 (PE)
L'oubli de l'air. Chez Martin Heidegger, Minuit, 1983
La croyance même, Galilée, 1983
Ethique de la différence sexuelle, Minuit, 1984
Par'ler n'est pas neutre, Minuit, 1985
«Luce Irigaray: 'Changer le rapport des femmes à leur corps'», propos recueillis par Gilles Lapouge, *Quinzaine Littéraire*, 1-15 Sept. 1977, p. 17-18 (QL)
R. Pol-Droit, «L'invisible demeure: Luce Irigaray dialogue en poète avec Heidegger», *Le Monde*, 10/6/1983

NOTA

(1) «Recebi um grande número de cartas de mulheres dizendo como esse livro (*Speculum*) tinha mudado a sua relação ao seu corpo, à sua sexualidade, à sua vida. Nem todas eram 'cultas', como se diz, e tinham-no lido. Nem sempre leram tudo, mas tinham entendido a música, o canto» (QL, 17, 2.ª col.)

JOSÉ CARLOS BRANDÃO TIAGO DE OLIVEIRA *

NOTAS DE LEITURA ACERCA DA TEORIA MATEMÁTICA DAS CATÁSTROFES

RENÉ THOM, *PARÁBOLAS E CATÁSTROFES*, Lisboa, Publicações D. Quixote, 1985, 205 pp.

PETITOT, MILANI, GALUZZI, STAMPACCHIA, *LOCAL/GLOBAL IN ENCICLOPÉDIA EINAUDI*, Vol. IV, Lisboa, Imprensa Nacional-Casa da Moeda, 1985, 362 pp.

I — Cabe aqui saudar a muito importante e quase simultânea tradução destes dois volumes, coevos que foram do fulgor maior da teoria das catástrofes, agora um pouco mais em desuso.

Vários óbices, porém, não deverão passar despercebidos. Os textos agora editados têm a sua data [*ils sont périmés*]. Fenómeno que tem sido patente nos vários volumes da *Einaudi*, mas mais grave para o livro de Thom, aonde a 2.ª edição francesa traz referências mais momentosas. O que só se pode compreender sabendo que o livro mudou de editor (*Regra do Jogo*) depois de anunciado e traduzido. Neste processo se perderam anos. Esperamos que sorte idêntica ou pior não aconteça a *Kant hoje* de Vuillemin, obra também prometida e, julga-se, vertida já em português.

Uma recomendação fica então para eventual reedição de Thom: rever a partir da impressão mais recente, e, de preferência, do francês. É, aliás, problema comum à maior parte dos textos de ambos os volumes que ora recenseamos, o serem traduzidos do original italiano, tantas vezes dificultando o fraseado em português. Também, o facto de a versão e revisão dos textos serem trabalho de filósofos, garantindo um mais fino recorte literário a uma prosa, que, posta em outras mãos, poderia parecer jargão técnico; à custa, talvez, de uma que outra incorrecção ou descuido — no livro da Einaudi, p. ex., *self-adjoint* em vez de auto-adjunto; na obra de Thom, *morfismo oportuno*, *automa* em lugar de *autómato*, etc. Gralhas que a próxima edição (espera-se que a haja) não deverá perdoar,

* CECL/DCS/FCSH/Universidade Nova de Lisboa.

assim como as traduções dos títulos de referências bibliográficas, apenas acessíveis com os nomes originais, jamais com a tradução portuguesa da italiana do título inglês.

II — Algumas reflexões de carácter sociológico: a recente e unânime descoberta em Portugal de um mercado para o livro científico foi precedida de alguns anos pela procura em relação aos temas interdisciplinares e, posteriormente, epistemológicos. Caricaturando, Morin antecipou Bachelard e só depois veio Sagan.

Torna-se desta feita mais gritante o contraste entre zonas de saber científico fundamental que não foram lugar, entre nós, de qualquer publicação significativa, académica ou de divulgação — tais como mecânica quântica, geometria diferencial, paleontologia, teoria dos números, astronáutica — e aquelas aonde o mercado pode considerar-se, desde já, próximo da saturação — é o caso da etologia, da astronomia planetária incluindo os cometas, da lógica e, presentemente, da teoria das catástrofes.

Eis uma área que é aberta de súbito. Apenas num texto, belo, de Pomian, in *Filosofia e Epistemologia II* e num breve artigo de A. Brotas, no *Diário de Notícias*, há anos, se perfilava tal tema em páginas portuguesas. Tão pouco nos são acessíveis letras brasileiras que as há em teoria das catástrofes.

Disciplina cujo ensino, em Lisboa e Coimbra, se tem limitado a fugazes conferências de autores franceses e ingleses e seminários de nacionais; apenas no Porto se encontra a sua regular integração nos *curricula* da Faculdade de Ciências.

Deixando céptica uma parte apreciável da comunidade científica — as críticas de Sussman e Zahler e sua refutação são prato forte no livro de Thom — esta teoria tem suscitado maior interesse entre gente de ciências humanas e de filosofia. Não é aliás impunemente que uma destas obras faz parte daquela enciclopédia que se assume como projecto filosófico, e a outra é volume duma colecção de filosofia; valerá a pena compreender porquê.

III — Qual pode ser o lugar do platonismo, nos dias que correm em ciência?

Na Grécia antiga, aonde os conceitos de tempo oscilavam entre o cíclico e o eterno, foi a Geometria entendida como ciência da forma mais que do espaço. A consideração das simetrias (hoje diríamos grupos) fez com que Platão privilegiasse o estudo dos poliedros regulares como arquétipos, independentes de qualquer universo criado ou acto de conhecimento.

Hoje, o platonismo matemático confunde-se com o logicismo — Russel, Whitehead e Gödel tê-lo-ão praticado. Em geometria a via encetada por Klein no programa de Erlangen e a obra, contemporânea, de Coxeter e de Thurston, de grande beleza, são talvez paradigmáticas deste platonismo classicista. Parte da estética volúmica encontra origem nas considerações platónicas.

A harmonia e a simetria sucedem a quebra desta e o caos como temas nos discursos, estético como científico, actuais. Em matemática,

às análises real, complexa e harmónica sucedem disciplinas como as dinâmicas não linear e caótica.

Será aqui possível um pensamento platonizante? Desde Einstein que espaço e tempo se consideram como partes duma mesma realidade (que unifica assim duas intuições *a priori* kantianas). A geometria dos acontecimentos passa a depender da matéria e da energia e o tamanho, história e «forma» do universo estão, hoje, penderes de observações. Do mesmo modo, as formas dos seres naturais têm um devir temporal: nascem e morrem (e aqui fugimos a Platão).

Um dos problemas da nova classe de disciplinas científicas cujo nome mais geral será o de teorias dos sistemas, é o de modelizar. Entre os modelos possíveis, temos as geometrizações.

Diferentemente de doutrinas como a sinérgica (Haken) ou a termodinâmica dos processos irreversíveis (Prigogine), aonde a causalidade e evolução morfológica se obtêm sob um fundo de atomismo e recorrendo a leis probabilistas de grandes números, a teoria engendrada por Thom tem uma base continuista: a catástrofe, a fenomenologia brusca, a morfogénese emergirão como manifestação de leis contínuas de causação. Serão, essencialmente, desapareções ou bifurcações de atractores definidos em variedades estruturalmente estáveis.

A discriminação dos vários tipos de situação de génese, transformação ou destruição de descontinuidades leva às sete catástrofes elementares, em codimensão menor ou igual a quatro. Ora, reconhecê-los como pré-existentes, independentes do contexto, necessárias, de novo nos transporta até Platão.

Quatro variáveis de causação de espaço e de tempo. A explicação é de natureza dinâmica: forças em conflito, que provocam geralmente evoluções lentas, resolvem-se às vezes por saltos, estruturantes nas morfologias observáveis do real.

Éis como um percurso geométrico que poderia ter-se iniciado com Platão (ou talvez Leibniz), ao integrar o devir temporal, remonta mais próximo das origens da filosofia — a última frase, no livro de Thom, é «redescubramos Heraclito»...

As vocações maiores de aplicação da teoria serão a linguística e a embriologia. Nesta, Thom recorda os tempos heróicos em que, com Waddington, encetou o projecto de uma biologia teórica, disciplina de que lamenta também a lenta extinção. «E tempo de os biólogos começarem a pensar» — escreve por vezes Thom como «boutade»...

Em linguística, a t.c. recorre a um modelo já antigo de Tesnière, Petitot, na sua tese, actualiza esta via, a partir de Jakobson.

Serão as catástrofes uma teoria de aplicação universal?

Valerá contar uma anedota, talvez verdadeira. Chegado à China, Thom é apresentado por um académico venerável, que cita numerosas aplicações da t.c., nomeadamente em sismologia. Thom enceta a conferência dizendo que a teoria «não serve para nada»!

IV — Feita um pouco na linhagem das grandes teorias geométricas, da física matemática (como as de Newton e Einstein) por um autor que é medalha Fields, algo como um Nobel das matemáticas, a sua ambição

é também o seu limite, quiçá definitivo. Algo semelhante, aliás, aconteceu em matemática mais fundamental quando o teorema de Gödel deu a justa dimensão ao programa de Hilbert.

A finitude na classificação das 7 catástrofes elementares (nem todas as quais têm sido úteis em modelos concretos) perde-se para codimensões maiores que 5, aonde não há classificação nem designação fácil para os infinitos tipos de singularidade não equivalentes.

Um fenómeno, em geral, pode ser regido por mais que uma singularidade. A sua articulação prende-se, de algum modo, com o modelo linguístico. Teria que ser baseada numa espécie de combinatória; infelizmente, esta, que seria uma espécie de «característica universalis», não existe. A teoria das catástrofes é muito mais local que global.

Linguagens demasiado universais, como o esperanto, o volupuk, as línguas ditas dos anjos e dos pássaros ou o cálculo de predicados de segunda ordem, têm sina de crescer pouco e rapidamente se fazerem esquecer. Mais feliz, a teoria das catástrofes subsiste menos por razões intrínsecas do que pelos problemas que suscitou e continuam em aberto e sobretudo pelo seu valor como projecto.

Curiosamente, é à margem dessa vocação central que a teoria produz algumas das suas pérolas mais valiosas: a rigorosa descrição das caústicas em óptica por Berry, aproximações da fisiologia da percepção em Bruter, justificação da anorexia nervosa (incluindo terapia) em Zeeman, topologia do enfarte de miocárdio por Winfree, ou o cálculo (ainda inédito) da evolução de sociedades de galáxias por Arnold e Zel Dovitch...

Thom é um pouco «poseur» e não desconhece a sua grandeza. O tom geral da sua obra é de autocrítica e maturidade. O autor propõe-se ao julgamento da posteridade. A linguagem é clara e os entrevistadores à altura (um deles, Giorello, é já conhecido dos leitores de *Análise e Filosofia e Epistemologia*).

Os detalhes técnicos, bastante difíceis e onde deficiências de tradução se fazem sentir, são deixados em notas finais de capítulo e pressupõem alguma formação científica.

É criada, assim, no livro, uma dimensão de intertextualidade semelhante ao «tombé de son pinceau» no texto *Le fils du ciel*, de Segalen, acerca da China imperial. É também chinesa esta metáfora da caligrafia, que nos conta Petitot — «deve o pincel cair sobre o papel como o falcão sobre a vítima». Cabe recordar aqui o valor explicativo, ontológico, atribuído por Thom à metáfora predatória; e a parte, às vezes desproporcionada, que a referência à «catástrofe de predação» ocupa no seu sistema.

V — O volume da *Einaudi* obriga a uma outra integração. São textos de síntese que, sem vergonha, poderão ver-se utilizados em cadeiras do nível de licenciatura, em Matemáticas e áreas afins. É provável que alguns dos temas nele explanados se vejam pela primeira vez impressos em páginas portuguesas (e aqui há que excluir o Brasil já que, para mútua desonra, não está estabelecida uma rotina de permuta sistemática nas produções científicas das duas nações). Por exemplo, a exposição axio-

mática da análise não «standard» (aonde falta referência aos trabalhos de Reeb e Nelson).

Poder-se-á, também, criticar a pedagogia do artigo do célebre Stambachia, dedicado ao cálculo das variações, e o dos referenciais⁽¹⁾; ou reconhecer a inutilidade em textos de matemática das notas remissivas. Mas que importa isso?

Trata-se de um bom livro, que resume vários livros (por isso será tão caro como os outros livros juntos...), e merece decerto o olhar atento dos nossos mestres e discípulos, em ciência como em filosofia, mesmo que não compreendam tudo. Ou então, pouco mais será que outro volume de enciclopédia a preencher as estantes. Pertence aqui interpelar o discutível critério do editor português, que nos faz esperar pelo menos outro ano para o próximo volume de matemática (o XIII) e remete para o fim da edição (5 anos) a nata da sua filosofia. Porque não ao contrário? Ou permitirá esse atraso um «aggiornamento» de alguns artigos?

VI — O brilho da t.c. tem a ver com o nível que Poincaré imprimiu à dinâmica qualitativa e à escola matemática francesa, mas também e sobretudo, com o nome escolhido.

A teoria das catástrofes ocupa um momento e um lugar na epopeia científica.

O momento é o da contestação à matemática moderna (definida esta, sinteticamente, como o estudo axiomático das estruturas a partir da álgebra).

A posição da t.c. é uma renovação do papel central da geometria e das características qualitativas.

Uma oposição exemplar é a que se estabelece entre Thom e Dieudonné. Diz o primeiro não ter havido, na segunda metade deste século, qualquer ideia científica essencial. O segundo, expoente da escola de Bourbaki que codificou, no seu máximo rigor, a matemática moderna, refere que, nesta metade do século, há mais publicações interessantes em matemática que no resto da sua história. Ambos terão razão; a um outro nível contrapõe-se quantidade e qualidade, sendo esta definida em acordo com um gosto muito idiossincrático.

É neste contexto de bom e de mau gosto que Thom exprime o seu desagrado pela teoria das séries de Fourier.

Diz o nosso autor⁽²⁾ que é o único caso de uma ideia matemática que vai preceder a aplicação física. Na verdade, uma das consequências da campanha de Napoleão no Egipto — para além da frase dos 40 séculos e da pedra de Roseta — foi a deslocação de Fourier, um cientista que durante a maior parte da vida exerceu postos administrativos.

Numa edição das 20 maiores obras literárias, a sua «Teoria analítica do calor» emparelha com Dante e Shakespeare, em parte pelo seu estilo, e também pela importância que a ciência lhe veio a dar.

Nesse livro a análise da propagação do calor revela componentes temporais periódicas, e, com um pouco mais de matemática, Fourier descobre um método geral para a decomposição de qualquer sinal numa soma ou sobreposição (combinação livre) de sinais sinusodais. As oitavas

e acordes em música, a frequência modulada das ondas rádio e, em geral, todos os fenómenos de oscilação e ondas se resolvem por este método. Curiosamente, será uma consideração sobre o conjunto de pontos em que as séries de Fourier não convergem que levará Cantor ao estudo dos números transfinitos...

O que é que desgostou Thom nesta parte fecundíssima da matemática? Refere ele, no livro, que é achá-la excessivamente linear; ora Dirac, faz anos, dizia que uma teoria que não fosse linear, não seria física...

É justamente longe da física, na charneira entre matemática e biologia, que se situa a teoria das catástrofes.

Talvez o seu projecto tenha sido o de D'Arcy Thompson, no dealbar do século, ao propor uma teoria geral das formas biológicas, apesar de não dispor da matemática necessária. Vai no mesmo sentido que o t.c. o modelo préformista em biologia de Rupert Sheldrake⁽³⁾ que, de algum modo, reabilita a causalidade formal de Aristóteles no postulado dos campos morfogenéticos, os quais, uma vez criados, facilitariam, de uma forma não causal, a repetição das experiências biológicas (num sentido muito vasto, que incluiria aprendizagem, comportamento, desenvolvimento, evolução); a causalidade transportada para um modelo como este poderia ser independente da genética.

Na mesma direcção vão também aproximações psicanalíticas: a um lado, o sistema de Ferenczi, aonde a ontogénese recapitula, duma forma tão sistemática como poética, os grandes momentos da filogénese, de tal forma que o comportamento e a psique humanos emergem numa articulação de pré-histórias animais (e o mais profundo desta ideia é lamarckista); do mesmo modo que o conceito de anfimixia se assemelha à dinâmica engendrada por forças antagónicas; ou Deleuze com a sua referência à transversalidade, conceito geométrico liminar ao desdobramento das singularidades que constituem o essencial da obra matemática de Thom; e Lacan, cuja referência aos nós recambia sempre para a topologia.

A teoria das catástrofes celebrizou-se, porém, como lugar de modelos, e sobre estes incidiu o âmagô da sua controvérsia. Thom marca no seu livro um prudente recuo sobre algumas dessas aplicações. Vejamos porquê.

O inglês Zeeman celebrizou-se por conseguir com a teoria das catástrofes, descrever o comportamento do impulso nervoso (a partir das equações de Hodgkin e Huxley, que, depois de lhes valerem o Nobel, começaram a ser postas em causa) e do batimento cardíaco.

Trabalhos deste teor não levantam celeuma. Mais notado, pelo grande público, foi a descrição do comportamento agressivo ou de fuga (estudado por K. Lorenz) do cão em função das motivações de raiva ou medo — variáveis essas medidas fenomenologicamente.

Mas é quando Zeeman se debruça sobre fenómenos sociais que os seus modelos parecem menos correctos e mais perigosos. O seu estudo sobre motins nas prisões recomenda uma maior rigidez e disciplina por parte das autoridades — e aqui compare-se com um problema semelhante,

tratado por Rashevsky (fundador, faz meio século, da biofísica matemática aplicada às ciências humanas).

Este, por um formalismo que não incluía descontinuidades, defendera uma tese de não violência como melhor forma de recusa à opressão. O contraste entre esta atitude e a de Zeeman é flagrante — num, o estudioso encontra-se do lado do poder, no outro, do dos reclusos. É um bom exemplo da interacção entre a ideologia do cientista e os resultados que obtém — e também nos previne que métodos científicos diferentes levem a resultados antagónicos. Sobretudo, alerta-se para a prudência na modelização global em ciências sociais — a quantificação não exclui o erro, e o formalismo pode transportar implícitas as opiniões do formalizador...

É, no entanto, nas ciências humanas que Zeeman obtém o seu mais belo modelo: a descrição como uma catástrofe do tipo cúspide da anorexia nervosa, e justificações da sua terapia (consoante foi observada pelo cineasta Hevesi, entre os Zulus) por anexação de mais uma variável na codimensão e passagem para uma catástrofe de morfologia mais complexa.

Exemplo este, também, do efeito positivo de modelizações não necessariamente compatíveis na ciência do homem. Uma teoria de índole territorial e motivacional, entre nós desenvolvida por Bracinha Vieira, justifica e trata esta doença até há anos julgada incurável.

Os dois modelos parecem incomensuráveis no sentido de Feyerabend. Um fala do tempo, o outro de espaço; numa primeira leitura, não partilham conceitos comuns. Será caso para dizer, aqui, que não há doenças nem doentes, apenas médicos e matemáticos!

VIII — Um tom sombrio, um ar de fim de século, com debate e polémica, acompanha o percurso da t.c. Possa o leitor avisado dos livros recenseados partilhar destas ilusões e desfeitas, como convém a quem penetra em domínios de mistério e imaginação.

NOTAS

(¹) Que consideramos o pior do volume, sendo o mais interessante, para o filósofo sobretudo, aquele que dá o nome ao livro.

(²) E condena-a por isso.

(³) Cf. *A new science of life*, ed. Paládin.

CARLOS M. COUTO S. C. (*)

DA CARNE DO MUNDO:
ONTOLOGIA E FOTOGRAFIA,
PERTO DA DIFERENÇA

GÉRARD CASTELLO LOPES

PERTO DA VISTA

Lisboa, Imprensa Nacional - Casa da Moeda, 1984,
63 pp.

(«vou sair de novo para o mundo com o velho olho
de vidro» — GCL)

ao GCL, *fotógrafo da casa de Deus*

1. A DIFERENÇA DO OLHAR: VERDADE E MÉTODO

*«it is truth at the back of all photographic work, the mind
behind the focussing screen, and in the dark room»* (Art in
Photography, *The Studio*, 1905);

*«a insinuação de que, para além dos signos e dos sinais, algo
existe para confirmar a verdade»* (M. Antunes).

Questão de verdade ou de método?, a que ensaiamos, no jogo repetido da diferença, na *in-alação do mundo*, na abertura ao círculo hermenêutico. Cada passo que experimentamos, diz o Heidegger de *Holzwege*, circula neste círculo, *kreist in diesem Kreise*. Derrida, *La Vérité...:* «Ce qui ajointe tout le jeu du trait (*Riss, Grundriss, Umriss, Aufriss, Gezüge*) à celui de la stèle, de la stature ou de l'installation». Questão de *diferença*, em último recurso, e da onto-fenomenologia a que se reporta, da metáfora que nela se instala, da *estrela*, por último, que a guia e acaba por revelar

(*) Faculdade de Letras da Universidade de Lisboa.

(no sentido fotográfico do termo) no seu traço infundo, na *pregnância* mais selectiva de «um saber ver» (passo o truísmo).

Fotografia, Ontologia: o direito de *olhar*. «tu es pour l'instant quelqu'un que le dispositif photographique met en demeure (...)» (J. Derrida in *Droit de Regards*, Minuit, 1985). Nem mais.

Logo nas primeiras linhas da *Metafísica*, Aristóteles considera o sentido da vista o mais importante, pelo que nos possibilita uma «multitude de diferenças». A *Diaphora* é bem o termo privilegiado em toda a *metafísica do olhar*: *Dia*, que significa «através de», de través, «entre», «de algo para algo»; e o verbo *féro* que, além de apontar para «trans-portar», «su-portar», «pro-duzir», «a-duzir», «a-partar», «oferendar», significa ainda, estranha e inquietantemente, «trazer à vista». O *Ver* surge-nos como a *primeidade* ontológica tradicional do ente, do (referente se assim se quiser, entendido como *subsistente*, «Vorhandenheit», e *subsistência*, «Hypokeimenon»). Neste sentido, ele é, metafisicamente, designante do acesso mais imediato ao ente como *subsist-ente*. Questão de Ver, concluir-se-ia, no final. Só que o trajecto nela inscrito, passa por uma narrativa hiper-complexa, na qual o *inter-texto* não deixa de se fazer sentir, *câmara de ecos* à maneira dos palácios da memória que Agostinho Aurélio tinha para com o tempo e a imaginação.

E talvez que o esquecimento da filosofia se inicie, ritualmente, com o esquecimento da metáfora e a *visão*, tantas vezes profética, *apocalíptica* (no duplo sentido) outras tantas, a que a própria história da eternidade não deixa de fazer apelo. Com esta história, *mal-dita*, na maior parte do tempo, recomeça uma outra, *arqueologia do olhar*, perto da vista, perto da diferença, a história de um certo *Saber* bem ocidental. *Vejam-se* os exemplos do Ver e do Ser da luminosidade do mundo grego; o espectáculo (sempre no duplo sentido) da «libido spectandi» ou, ainda, o «quod visum placet»; o «point de vue» (igualmente numa dupla acepção) leibniziano; a «Anschauung» kantiana ou, finalmente, o «Ereignis» («Eigen» e «Eraü-gen») heideggeriano que, a limite, significa «agarrar pelo olhar». Com Borges, certamente que a panóplia se multiplicaria: os exemplos, todos eles, evidenciam o império da *visão* e a *diferença* donde procede, arqueologicamente infundada, como poço sem fundo, abismo, *Buthôs*.

Vem tudo isto bem a propósito de uma *coleção* de fotografias, *Perto da Vista*, de G C L: dela estaríamos tentados a dizer que estamos na *presença* de um álbum feito com cuidado, *Sorge* (ainda Heidegger), feito com *participação* — donde o participio *ón*, donde a pre-eminência, a pre-estância do Ser. O mais difícil é dele falar (ou *fazer falar*), sem forçar a aproximação, dada ainda a crítica da perplexidade que uma fotografia, *salva veritate*, começa por (e termina em) *ser*. I. e., *ela-mesma*, na sua intrinsecidade irredutível.

2. PERTO DA VISTA : DE ONTOLOGIA CINZENTA A ONTOLOGIA DO SEGREDO

A fotografia desloca-se, como *discurso de metafísica*, uma espécie de silêncio que obscurece a câmara clara, sem, no entanto, deixar de *fazer*

comunicar, de abrir, de *revelar*. A fotografia inscreve-se, vimo-lo, numa longa tradição ontológica, e talvez que seja a ontologia, *ela-mesma*, a inscrever-se, por fim, numa já longa tradição *fotográfica*. A revelação pelo negativo, dir-se-ia.

Aquí, todo o ensaio de visão é duplamente representativo, (1) dado que *visa* a aderência singular do referente, (2) e dado que é visado pelo *espectáculo* da câmara clara, ou o *paradoxo do ciclope*. De um só olho, e apenas, prossegue incessantemente o fio da navalha de Occam, o paroxismo de se igualar a si mesma, de *axiomatizar* o real. Toda a fotografia traduz-se num ensaio, amaldiçoado porque não *possível*, de «Mathesis singularis», a captura do instante *presente*, revelado e simbolicamente extra-*viado* de um original sem origem nem regresso, tragicamente desvelado na presença de um eterno retorno da diferença sempre idêntica a si mesma. A «grande aventura da fotografia», diz-nos GCL em texto introdutório, «deveria começar pela aceitação de que a realidade da imagem é ela própria.» Como na *Alice* de Wim Wenders, a fotografia de início não *coincide* com a realidade acabada de fotografar, uma vez que se insere na busca indecível de um tempo *filtrado*, do seu *nun*, do *próprio* («Ereignis») e do mesmo, à sua imagem concebido e engendrado. De «fulgurante maravilhamento», «o satanazim do fotógrafo», desse «primeiro filtro impuro que se interpõe entre a imagem e o olhar», diz-nos o autor de *Perto da Vista*. Topologia da mimésis, a fotografia *mimetiza* sempre o *real* feito instante, na complexidade uno-múltiplo de uma mesmidade a cada instante diferenciada e diferenciante. É o *outro*, finalmente, que ela visa, ao reelaborar o trajecto ou a impossível-tentativa do «phasma» a que Platão aludia enquanto *aparição* ao «phantasma» enquanto *eidolon* e *simulacrum*. «In initio erat simulacrum», repete um texto de Klossowski. E no trajecto desse mesmo trajecto tudo se perde, *perto da vista* tudo se alcança, o logro e o simulacro, o verosímil por fim *restituído* à sua condição de verdade desvelada, a *cor* da ficção presente, preto no branco, nos rostos cruelmente (i.e., rigorosamente) dissecados, o catálogo das emoções, ali, à mesa das experimentações, como se de uma «lição de anatomia» se tratasse. A paisagem é semelhante para ambos os casos: «Je vous dois la vérité et je vous la dirai», seja a pintura, seja fotografia, Cézanne não se poderia enganar. O *noitiário* fotográfico de GCL se nos revela e comunica, designando a perpétua injunção silenciosa através da qual o demiurgo se endereça à comunidade dos amantes, do espectador e fruidor e recriador da imagens. Para ambos os casos, seja querer tratar-se de uma «anjologia» ou de um exercício de suspeita, de hermenêutica e mal-estar, o trajecto final que decorre de uma ontologia cinzenta a uma ontologia do segredo, permanece como inalterável: o fim de *restituir* a Presença, e revelá-la sem cessar.

3. A METAFÍSICA HABITADA: O PÂNICO DOS DEUSES

É necessário sentir a pele, a película, a superfície funda do Ser que se *apresenta* e pontifica através de pregas e algumas rugas (*Zwiefalt*, a diferença ontológica), restos de paisagem, rostos, três mulheres à janela

(Algarve/1957), dois homens, um de perfil, e um rapaz (Torres Novas/1958), imersos num libertino geometrismo que mais nos relembra a partida de xadrez de Paris Bordone, enfim, paisagens e anuviamentos, vielas e travessas esconças, um cigarro aceso, as gentes no labor, a habitação dos corpos, a comunicação do incommunicável. As fotografias, essas, o autor fá-las corresponder a lugares, os seus lugares de peregrinação, de Lisboa a Paris e Roma, de Monsaraz a Nazaré e Mogofores e Óbidos; e a nomes; e a datas. Eis a prova mais acerba de que a vida, nítido-nulo, não embota tanto num qualquer sentido mais do que im-provável, mas antes numa *prova de sentidos* e meticulosa inquirição de *sentimentos*, a qual se traduz em rostos e imaginário, olhares, gestos, paisagens obsediamente habitadas. Porque de *habitação* (ainda numa dupla acepção), finalmente, se trata, a fotografia descarnada de GCL revela-se como *metafísica habitada*, perto da vista e na proximidade original dos deuses, na presença algo simulada, *fieri absconditus*, do Ser e no pânico (de Pã) da criação.

Por isso, o acontecimento *acontece, das Ereignis ereignet*, em linguagem heideggeriana; a coisa *coisifica, das Ding dingt*; a fotografia fotografa e *fotografa-se*; o Ser é. Não tanto o espaço literário do já acontecido, do já retratado, mas do que é *tecido*, porque de um *construtivismo* se diz *ser*, e retratado por um tempo *Outro*, uma Outra memória de alcance.

«A fotografia é como a velhice: mesmo resplandecente, ela descarna o rosto, manifesta a sua essência genética», lê-se numa página de *La Chambre Claire* de Barthes, o seu último ensaio, sobre a fotografa, dedicado ao *Imaginário* sartreano. A câmara, o vidro, o olhar, *isomórficos*, denunciam o caráter mesmo de contingência e o in-significante da captura fotográfica, películas que atravessam a *encantação* do revelamento. Nem logicamente pensadas ou reflectidas, tão-pouco psicologicamente sentidas, estas películas, por isso mesmo, são para *ser*, surpreendentemente, *reveladas*. A fotografia é revelação, visão matricial, *chôra*, e desvelamento primeiro, no rigor do velamento, no *fascinans* e no *tremendum* que a «Imagem» provoca. Em fotografia, *o princípio de razão é princípio de aventura* (o que significa *devenir*, na etimologia), odisseia da consciência ou *ficção revelante*, como queria, por último, Husserl. Mas o trabalho de GCL não se queda por aqui: a sua fotografia produz, REVELA AFECTOS, na sua não redutível diferença ontológica, na alteridade do outro, na revelação do não-revelável. Tarefa de *hermeneia*, a des-criptagem, dir-se-ia. A sua fotografia, *écran de fascinação*, conta a história de um olhar, o olhar da história, ali, descarnado, sem perplexidades, melhor dizendo: com a inteira perplexidade e desenlace da vida dos homens e demiurgos, dos deuses na proximidade dos entes. Conta, por demais, a revelação do Tempo enquanto in-stante e, se o quisermos, *ek-stasis*, *Her-stellung* e pura-presentificação da metáfora do centro-aberto, clareira, iluminável, do não-presentificável, *Offenheit*. «Toda a fotografia, tem razão ainda Barthes, é um certificado de presença». Mas presença, porque irredutivelmente *aus-ente*, sempre outra, sempre instante, a in-stalação do mundo e do princípio das coisas que o *Ver*, *perene*, *sortflego*, julga captar e consente. «D'un seul coup» (no dizer de Pascal), o olhar *tudo* capta e denuncia: câmara fotográfica, *câmara lúcida* que enuncia a expressão do imaginário

e da terra, o rosto por vezes cinzento que compõe o ver da imaginação. Em tudo isto depara-se-nos um tom profético na inquietude, uma incessante *investigação filosófica* (um *paradigma* fotográfico) na radical inquietação do ente e da *carne do mundo*. Neste exacto sentido, o Ver de *Perto da Vista* é estranhamente mais *oriental*, no seu requinte, no seu incerto exacto, no rigor de paixão, do que o traço e a pintura dos orientais é estranhamente mais *Perto da Vista*. Para falar como Heidegger.

4. O PARADIGMA FOTOGRÁFICO: DA COZINHA DOS ANJOS AOS FOTÓGRAFOS DA CASA DE DEUS

«Don't think, but look!»
Wittgenstein, *Phil. Unt.* § 66
«Voir c'est avoir à distance»
L'oeil et l'esprit

Perto da Diferença: a diferença; o *estilo* mais não é do que uma questão de visão (*Le temps retrouvé*, III, 48). Mas a questão é outra: «Quel oeil peut se voir soi-même?», interroga Stendhal — *pasticheur* em *La vie de Henry Brulard*. *Que fotografia, a limite, pode ver-se a si-mesma?*, pensar-a si-mesma.

«Penser, c'est déjà voir!», responde Louis Lambert. O domínio, a *empíria*, da fotografia é o do puro *pluralismo*; pensar a diferença fotográfica na *pluralidade* das suas manifestações.

Na cozinha dos anjos (vejam-se Murillo e as imagens de *Perto da Vista*) industria-se o «quanto basta» rigoroso do mundo e a «realidade» ali se desponta, já *instalada*, como que «fotografada» pelo engenho de demiurgos e deuses, o olhar cativo de poetas, pintores, fotógrafos, artesãos de sonhos e de fábulas. A Fotografia é, no final, para *se ver*, tout à fait, *devorada*, cardápio & obra de Pantagruel; a cozinha dos anjos onde se «grelham» imagens e aparições, a cozedura da criação.

«Parlo come pittore», dizia Pontormo algures, o que deve ser lido como ficção verosímil. «Falo (e devoro) como fotógrafo», poderia dizer, outrossim, o artesão (e predador de imagens e de sombras) de *Perto da Vista*.

Por aqui, torna-se extremamente penoso esboçar um *paradigma* fotográfico, i.e., fazê-lo inflectir e suportar *a partir de si-mesmo*.

O que somos levados a dizer, por último, é que bem perto de *Perto da Vista* o que resta, no horizonte do Ser, poderia traduzir-se na grande «casa vazia» ou instalação do mundo e da terra; a casa vazia (ou a cozinha onde o olhar finalmente se devora *de tanto olhar?*) de Deus, supremo harmonista e fabricante de imagens e écrans de fascinação.

O Pe. Teófilo, no séc. XIII, no seu *Tratado sobre a Arte*, não refere os pintores (os *fotógrafos da casa de Deus*), mas sim, unicamente, da grande casa de Deus, o artista-demiurgo que se anula perante a instauração

do Ser e das Coisas, através do puro processo de simbolização, para não ir mais longe, através do transfert da *iconicidade* do qual ele é o suporte primeiro e primário — a obra, o habitar a obra, o ritualizá-la e *digeri-la* no olhar.

Os fotografos da casa de Deus compõem e tecem o mundo e a terra (duas recorrências no Heidegger de *Holzwege*, mas aqui, sobremaneira) à sua *imagem* e criação, a visão meduzante por de dentro do «olho do espírito» de que são feitos — e rarefeitos. A visão que se nos apresenta como *alegoria persuasiva*, extraída de umas quaisquer *Symbolicae Quaestiones* mas cuja *espontaneidade* é imediata, transforma-se na obsessiva revelação de uma *outra coisa*, perto da vista, perto da diferença. «Le imagini fatte per significare una diverse cosa da quella, che si vede com l'occhio», afirmava Cesare Ripa no Proêmio da sua *Iconologia*. Restituir essa outra *coisa* à diferença, à *carne do mundo*, no sortilégio da metáfora, por vezes esquecida e abandonada, com que se alimenta, eis o paroxismo, o paradoxo, de um qualquer paradigma-fotográfico que *se queira*.

5. A CARNE DO MUNDO : PERTO DA VISTA OU PERTO DA DIFERENÇA?

O olhar que vê é um olhar que pensa, que pensa a diferença, a metáfora esquecida, o «esquecimento da diferença». A maravilha das maravilhas já não é, como queria o filósofo, que o ente *seja*, mas que a diferença seja, *ipso facto*. A diferença que *difere* porque exaltada, o Ser *é*, na sua verosimilhança, o verdadeiro *diferenciante da diferença*, perto da distância, ou seja, na proximidade distanciada do ser.

Assim sendo, diremos que *Perto da Vista* aproxima-nos não de uma espécie do género Ser ou Presença original, *Parousia*, mas de uma espécie irreductível do género Diferença porque *Presença originária*, a manifestação descarnada da manifestação mesma. Em linguagem merleau-pontyana: toda a congérie de termos como «pli», «plissement», «pliage», «entrelacs», «chame», pertencente aos insondáveis avatares do visível e invisível, conduz-nos, em linha recta, a uma ontologia da diferença (*toda* a ontologia, em suma), à *carne do mundo* retratada na fissura que medeia, por vezes tragicamente, a ponte do abismo, o poço da pirâmide, as metáforas do expor um mundo (e) do produzir a terra. O visível do invisível. Porquê isto?, se, ao nosso alcance, o *tempo da eternidade*, nem mais, se *objectiva*, umas vezes opaco, a maior parte transparente porque instante — e a aventura, o devir, da fotografia, a ele, inexoravelmente, nos transporta.

«On devrait toujours s'excuser de parler... photographie», — poderia acrescentar Valéry. Mas *desta* se logrou e procurou falar.

Poder-se-ia, enfim, viver ou sobreviver sem fotografia, sem gestos e amizade, sem paixão e compaixão, sem música ou sem o «presque rien» de toda a dimensão do humano, demasiado humano — «mais pas si bien» (Jankélévitch).

NOTICIÁRIO

ACTIVIDADES DA SOCIEDADE PORTUGUESA DE FILOSOFIA

SESSÕES

A encerrar o ano cultural 1984-85 foi realizada em 27 de Maio, uma conferência por Joel Serrão sobre *A filosofia em Sampaio Bruno*.

Espera-se poder divulgar, proximamente, o texto completo desta conferência, pelo que se prescinde de publicar a habitual sinopse.

Análogos motivos levam a que se não publiquem sinopses das exposições feitas, dentro do 1.º semestre de 1985, por Maria Luísa Ribeiro Ferreira, sobre o livro IV da *Ética* de Espinosa (parcialmente retomada, com desenvolvimentos e sob perspectiva diferente, no artigo *A «outra parte» da Ética* incluído no presente número) e por António Marques, sobre *Organismo, natureza e sistema na 2.ª crítica de Kant* (a publicar, na íntegra, em próximo número dedicado à filosofia alemã).

À data em que se encerra este número, encontra-se programada a seguinte série de sessões, dentro do 1.º semestre de 1986, conforme foi oportunamente circulado aos sócios da S.P.F.:

17 Fevereiro, 21 h

VIRIATO SOROMENHO MARQUES, A caracterização trágica do nihilismo em Nietzsche.

6 Março, 18 h

ADRIANA VERÍSSIMO SERRÃO, A razão estética. O conceito de alargamento do pensar na Crítica da Faculdade de Julgar de Kant.

19 Março, 21 h

JOÃO BRANQUINHO, Ontologia e filosofia da consciência na lógica de Frege.

10 Abril, 18 h

MARIA CRISTINA BECKERT D'ASSUNÇÃO, Fichte e o começo da filosofia.

17 Abril, 18 h

CARLOS JOÃO CORREIA, Schelling e o conceito de existência.

8 Maio, 18 h

PEDRO CALAFATE, Conhecimento e método. A crise das filosofias da História e as imagens do «seiscentismo» em Portugal.

SEMINÁRIO PERMANENTE DE FILOSOFIA E DIREITO

Como desenvolvimento das actividades realizadas em 1985, no âmbito de um Núcleo de Estudos de Filosofia e Direito (cujo programa de sessões públicas foi oportunamente noticiado em *Filosofia*, n.º 1, estando em preparação um volume de recolha das exposições e comentários então feitos, sob o tema geral *Justiça e Razão*), acaba de ser constituído na S.P.F. o Seminário Permanente de Filosofia e Direito.

Coordenado por João Lopes Alves e José de Sousa e Brito, o Seminário tem como colaboradores permanentes António Braz Teixeira, António Franco Alexandre, João Esteves da Silva, José Lamego e Maria Fernanda Palma.

No ano cultural em curso, o Seminário compreenderá um ciclo de sessões, subordinado ao tema genérico *Razão e Democracia: perspectivas filosóficas*, com o seguinte programa:

4 Fevereiro

A crítica de Tugendhat à «Teoria da Justiça» de Rawls.

4 Março

Sobre «Anarquia, Estado e Utopia» de Robert Nozick.

8 Abril

Sobre a teoria dos direitos de Ronald Dworkin.

22 Abril

Democracia e verdade no pensamento de Habermas.

27 Maio

O paradoxo do prisioneiro.

17 Junho

Democracia e anti-democracia como problemas filosóficos.

Todas as sessões terão início às 18 horas e serão preenchidos por uma exposição inicial e um comentário à exposição, seguidos de debate aberto. Prevê-se a realização de algumas sessões intercalares, a anunciar no decurso dos trabalhos. A fim de viabilizar um efectivo trabalho de seminário, a inscrição neste ciclo de sessões foi limitada a 30 pessoas.

LANÇAMENTO DE UMA COLECÇÃO DE OBRAS
DE FILOSOFIA

Muito do apreciável incremento de actividades no domínio da investigação filosófica que se tem verificado nos últimos anos ocorre no âmbito universitário, sob a forma de teses de doutoramento e de mestrado. Mas, por isso mesmo, há o risco de que não ultrapassem as fronteiras das escolas onde são efectivadas, perdendo-se o contacto da colectividade com aquilo que de inovador representam, em termos filosóficos, e resultando coartadas as suas virtualidades de agentes de cultura. Quanto a trabalhos válidos realizados fora do marco universitário, também não encontram veículos de difusão regular com a disponibilidade que seria desejável.

Procurando justamente, como aliás é um dos seus objectivos estatutários, contribuir para a instituição de instrumentos difusores do trabalho filosófico que se faz em Portugal, a S. P. F. estabeleceu um convénio com uma casa editora, visando à criação de uma colecção de obras de filosofia, cuja orientação e responsabilidade científica caberão à Sociedade.

Pretende-se por esta via promover a edição quer de *originais portugueses*, quer de *traduções de textos clássicos*, sempre que possível, neste segundo caso, com apoio de aparelhos críticos cuidados, o que não só contribuirá para uma maior mobilização dos investigadores nacionais, como permitirá ir colmatando lacunas que, no seu conjunto, atingem uma expressão desoladoramente impressionante.

Considerou ainda a S. P. F. que importaria, no relativo ao programa editorial de originais, definir normas e critérios que, por um lado, afiançassem a qualidade dos trabalhos publicados e, por outro, fixassem directrizes claras, objectivas e imparciais na seriação temporal da publicação.

Os critérios aprovados são os seguintes, chamando-se para os mesmos a atenção de todos os leitores interessados:

1. O plano de publicações será estabelecido bi-anualmente, abrindo a S. P. F., no início de cada biénio, um prazo para apresentação de

originais, *dos quais serão seleccionados, em princípio, quatro (dois por cada ano).*

2. Poderão ser apresentados trabalhos inéditos de investigadores portugueses, realizados *quer no âmbito universitário (teses de doutoramento e de mestrado), quer fora deste.*
3. Para o primeiro biénio (1986-87), *aceitar-se-ão excepcionalmente a concurso as dissertações defendidas em Universidades portuguesas durante os últimos quatro anos.* Para os biénios seguintes, *apenas serão consideradas dissertações apresentadas no decurso do biénio anterior.*
4. Quer no caso de trabalhos universitários, quer quando se trate de originais realizados fora dos circuitos académicos, a S. P. F. reserva-se sempre o direito de solicitar pareceres a especialistas reconhecidamente competentes na área do trabalho em causa.
5. A S. P. F. poderá solicitar aos autores de trabalhos seleccionados algumas reformulações, designadamente quanto à extensão e às características do aparelho de notas, bibliográfico, etc., de modo a os ajustar a exigências editoriais.
6. A ordem pela qual os trabalhos universitários seleccionados serão editados respeitará a cronologia da respectiva aprovação académica.
7. Os condicionalismos da edição no tocante às relações autor/casa editora (designadamente direitos, reserva de copyright, etc.) serão fixados por contrato entre ambos.
8. Para o biénio 1986-87, *está aberto o prazo de recepção de originais propostos, os quais devem ser apresentados pelos autores na sede da S. P. F. em quatro exemplares dactilografados, até 31 Março p.f.*

SOCIEDADE DE ESTUDOS KANTIANOS

Foi formalmente constituída em Março passado a Sociedade de Estudos Kantianos.

Propondo-se dinamizar no nosso País os estudos sobre Kant e o Kantismo em geral, quer na área especificamente filosófica, quer noutros domínios influenciados pelo filósofo de Königsberg, a SEK conta com a participação de pessoas ligadas à vida universitária, à investigação ou, simplesmente, interessadas na cultura alemã.

Para potenciar uma eficaz realização dos seus objectivos, a SEK filiou-se na *Kant-Gesellschaft*, sediada na RFA, cujo presidente, o Prof. Gerhard Funke, inaugurou oficialmente, com uma conferência, as actividades da nóvel Sociedade.

Assinala-se que outro dos objectivos da SEK é a publicação de um Boletim que recolha textos representativos da actual investigação sobre a filosofia de Kant e temas afins.

A S. P. F., que apoiou, desde o arranque, o projecto que veio a concretizar-se na constituição desta sua congénere (há, aliás, uma considerável sobreposição nos elencos de membros de uma e outra das Sociedades), congratula-se com mais uma iniciativa de que só poderá beneficiar o progresso da investigação filosófica em Portugal e deseja à SEK os melhores resultados na efectivação dos propósitos que estão na base da sua criação.

O GABINETE DE FILOSOFIA DO CONHECIMENTO E O COLÓQUIO DE ÉVORA SOBRE CONTROVÉRSIAS CIENTÍFICAS E FILOSÓFICAS

Por iniciativa de Fernando Gil, foi recentemente criado o Gabinete de Filosofia do Conhecimento. Trata-se de uma associação de investigadores de diversos domínios tendo como objectivos gerais «estimular a investigação e prestar serviços no âmbito da filosofia do conhecimento». Para o efeito, prevê o estabelecimento de convénios ou outras formas de colaboração com instituições de ensino e investigação, fomento de projectos em áreas críticas e inovadoras, organização de colóquios e seminários e actividade editorial.

Deseja-se para esta iniciativa o êxito que os seus objectivos bem justificam.

Em colaboração com a Universidade de Évora, o Gabinete levou já a efeito, de 2 a 7 de Dezembro deste ano, nas instalações da referida Universidade, um Colóquio sobre *Controvérsias Científicas e Filosóficas*.

Foi uma primeira realização pública que reuniu, em redor da ideia de controvérsia, alguns eminentes especialistas estrangeiros e nacionais, de domínios diversificados. Ajudar à construção do próprio conceito de «controvérsia», averiguar da sua operacionalidade conceptual, proceder à sua dilucidação analítica e testar a sua aplicabilidade a campos disciplinares (senão casos) particulares, eis alguns dos propósitos dos participantes. Pode dizer-se que o desenvolvimento do Colóquio confirmou uma efectivação cabal destes propósitos, a níveis do maior interesse e notável qualidade de tratamento dos temas em debate.

Os intervenientes e respectivas comunicações foram os seguintes:

KUNO LORENZ (Universidade de Saarbrücken): *The unifying as well as separating nature of dialogues*; ALESSANDRO GIULIANI (Uni-

versidade de Perugia): *Logique de la controverse et logique de l'information dans la procedure judiciaire*; JERZY WROBLEWSKI (Universidade de Lodz): *Les presumptions et la charge de la preuve en Droit*; OSWALDO PORCHIAT PEREIRA (Universidade de São Paulo): *Skepticism and the «external» world*; JOSÉ GABRIEL TRINDADE SANTOS (Universidade de Lisboa): *Eleaticism and controversy*; MARCELO DASCAL (Universidade de Tel Aviv): *The controversy about ideas and the idea of controversy*; EZEQUIEL OLASO (Universidade de Buenos Aires): *La logica de la controversia segun Leibniz*; ANTÓNIO MARQUES (Universidade Nova de Lisboa): *L'argumentation kantienne de la deduction transcendente*; JOSÉ GIL (Universidade Nova de Lisboa): *Le probleme de l'inconscient*; ANTÓNIO BRACINHA VIEIRA (Universidade Nova de Lisboa): *Essai sur les memoires du vivant*; MANUEL SILVÉRIO MARQUES (Instituto Português de Oncologia): *O imaterial e a teoria modular dos processos mentais*; CARLOS HENRIQUES DE JESUS (Universidade Nova de Lisboa): *Animal electricity: Initial controversy and further biophysical development*; FERNANDO GIL (Universidade Nova de Lisboa): *La correspondance Leibniz/Clarke sur le point de vue de la controverse*; ANA ISABEL SIMÕES (Universidade de Lisboa): *La polemique entre Boltzmann et Zermelo sur l'interpretation statistique de la deuxieme loi de la Thermodynamique*; RUI NOBRE MOREIRA (Universidade de Lisboa): *Conceptions de la lumiere en conflit aux XVII et XVIII siècles*; JEAN PETITOT (École des Hautes Études en Sciences Sociales, Paris): *Apories fondatrices et dialectique mathématique: L'exemple du structuralisme catastrophiste*; CLAUDE BRUTER (Universidade de Paris XII): *Les controverses et le progrès scientifique: Exemples mathématiques*; MARCO PANZA (Universidade de Milão): *Controverses locales et globales. Un cas historique en Mathématique: Convergence et divergence*; DONALD GILLIES (Universidade de Londres): *Intuitionism versus platonism: A twentieth century controversy concerning the nature of numbers*; GIULIO GIORELLO (Universidade de Milão): *Theories rivales et controverses publiques*; CHARLES CHIHARA (Universidade da Califórnia, Berkeley): *Mathematical structuralism and the controversy over mathematical objects*; KARIN LORENZ-LINDEMANN (Universidade de Saarbrücken): *Evaluations in literary criticism*; LUIS FILIPE BARRETO (Universidade de Lisboa): *La problematique du savoir dans la Renaissance portugaise*; DIOGO PIRES AURÉLIO (Universidade Nova de Lisboa): *Le corps politique: Galilée et Aristote*; MIGUEL TAMEN (Universidade de Lisboa): *Remarks on literary controversies*; FERNANDO MASCARENHAS (Universidade de Évora): *História como espectáculo versus História como experiência*; ANA LUÍSA JANEIRA, ANA CARNEIRO, PILAR ALAGOINHA PEREIRA (Universidade de Lisboa): *Situações de controvérsia na Química do século XIX: A solução passiva adoptada na Escola Politécnica de Lisboa (1837-1911)*.

FICHEIRO DE REVISTAS

ANALISE, Lisboa, GEC Publicações, Vol. 2, n.º 1, Outubro 1985.

D. Pires Aurélio, *Uriel da Costa: o discurso da vítima*; J. Barnes, *Uma terceira espécie de silogismo. Galeno e a lógica das relações*; M. Panza, *Necessidade, eternidade, continuidade na Física de Aristóteles*; António Marques, *O constitutivo e o regulador em Kant do ponto de vista da teoria do esquematismo*; D. Rosenfield, *É a aparência uma mera encenação?*; Gerald Holton, *A decomposição histórica do trabalho científico*; J. Paulo Monteiro, *Impregacionismo*; Carlos Silva, *Dos signos primitivos*; *A controvérsia entre António Sérgio e José Marinho* (apresentada por A. Braz Teixeira); E. Prado Coelho, *Teoria do texto: a filigrana de um desenho ou o astrólogo e o inventor de jogos*; M. Tamen, *Suposições necessárias a toda a interpretação*; Marta Mendonça (Jules Vuillemin), *Necessité ou contingence. L'aporie de Diodore et les systèmes philosophiques*; Carlos Silva (G. S. Kirk, J. E. Raven e M. Schofield, *The Presocratic Philosophers. A Critical History with a selection of texts*); J. Trindade Santos, (*Oxford Studies in Ancient Philosophy*, Vol. VI, 1984).

BOLETIM DA SOCIEDADE PORTUGUESA DE QUÍMICA, Lisboa, n.º 20 (série II), Junho 1985.

Número dedicado ao tema *O diálogo entre ordem e desordem*: Jorge Calado, *O diálogo entre ordem e desordem*; Ilya Prigogine, *Um mundo para descobrir*; Grégoire Nicolis, *O afastamento do equilíbrio na origem de comportamentos complexos da matéria*; C. Van den Broeck, *Correlações de longo alcance e estruturas de não equilíbrio*.

BROTÉRIA — Cultura e Informação, Lisboa, Vol. 121, n.º 6, Dezembro 1985.

F. Pires Jorge, *Panóplia do humano e pandemónio da ciência*; Frank O'Farrell, S. J., *Natureza da pergunta*; Marina Prieto Afonso, *As ciências humanas e a epistemologia histórico-crítica de Ortega*; M. F. Patrício, *A antropogogia de Manuel Antunes*.

EUPHROSYNE, Lisboa, Centro de Estudos Clássicos da Faculdade de Letras de Lisboa, vol. XIII, 1985.

J. C. Davies, *The Assumptions of Aristotelian Science*; Joel Thomas, *Pour une Approche Renouvelée des Études Classiques: Gnose et Anthropologie*; J. A. Segurado e Campos, *A Magia de Medeia*; Custódio Magueijo, *Aristófanis-Crítico Dramático* (Maria de Fátima Sousa e Silva, *Crítica Literária na Comédia Grega - Género Dramático*); Aires Augusto Nascimento, (Yolande Grisé, *Le*

Suicide dans la Rome antique); Carlos do Carmo Silva, (Porphire, *De Abstinence*); Carlos do Carmo Silva, (Proclus, *Théologie platonicienne; Trois études sur la Providence*; Jean Troillard, *La Mytagogie de Proclus*); Joaquim Cerqueira Gonçalves, (Y. Lafrance, *Méthode et Exégèse en Histoire de la Philosophie*); Joaquim Lourenço de Carvalho, (Leah Rissman, *Love as War: Homeric Allusion in the Poetry of Sappho*); Helena de Teves Costa, (Jacqueline Bordes, *Politéia dans la pensée grecque jusqu'à Aristote*); Victor João Vieira Jabouille, (Pierre Solié, *La femme essentielle. Mythanalyse de la Grande-Mère et de ses Fils-Amants*); Victor João Vieira Jabouille, (Adrian Marino, *L'herméneutique de Mircea Eliade*).

LOGOS, Lisboa, Filosofia Aberta — Centro de Estudos e Divulgação
n.º 2, Dezembro 1984.

Cristina Azevedo, *Os nós da Estética*; M. Serras Pereira, *Vibração secreta*; Nuno Júdice, *Simbolização e imaginário na construção do sujeito literário*; A. Ramos Rosa, *O excesso e a carência*; J. Mendes Palma, *Pensar para quê?*; J. Navarro de Andrade, *Banda*; Adelino Cardoso, *Convite à dança*; Teresa Ximenes, *Do movimento do desejo (Itinerário para uma leitura da noção de Desejo em Thomas Hobbes)*; M. Luísa Ribeiro Ferreira, *A propósito do racionalismo de Spinoza*; Carlos Fontes, *O fascínio dos limites*.

N.º 3, Junho 1985.

R. Bertrand Romão, *A concepção dialéctica da guerra*; V. Soromenho Marques, *A crise da percepção estratégica*; Adelino Cardoso, *A voz passiva*; F. Hasse Pais Brandão, *Em guerra e paz*; Fernando Mascarenhas, *Homem/Natureza — Uma alternativa para a paz*; Cyntia Dias, *Do Lúdico Amoroso*; A. Cândido Franco, *Georges Orwell: um escritor diferente*; A. Pinto Ribeiro, *A nova cartografia portuguesa*.

PRELO, Lisboa, Imprensa Nacional-Casa da Moeda, n.º 7, Abril-Junho 1985.

G. F. Sacarrão, *O darwinismo em Portugal*; Pedro Calafate, *História e filosofia da história em Oliveira Martins*.

REVISTA DA FACULDADE DE LETRAS, Lisboa
5.ª Série, n.º 3, Abril 1985.

Maria Lúcia Lepecki, *O texto, o leitor e a pedagogia da leitura*; J. Lourenço de Carvalho, *A génese dos poemas homérico*; M. Teresa Dias Furtado, *Determinismo e liberdade no Romantismo Alemão: Estudos das Novellen*; Mesa-Redonda, *O Texto como Novidade de Análise*.

5.ª Série, n.º 4, Dezembro 1985.

João Duarte Ferreira, *Platão e os nomes: o excesso da palavra*; M. S. Lourenço, *O contorno do conceito de identidade na teoria clássica da dedução*; Mesa-Redonda, *O estatuto das ciências humanas*.

REVISTA PORTUGUESA DE FILOSOFIA, Braga, Faculdade de Filosofia,
T. XLI, fascs. 2-3, Abril-Setembro 1985.

Lúcio Craveiro da Silva, *50 Anos de Actividade da Faculdade de Filosofia*; José Henrique Silveira de Brito, *Levinas filósofo da diferença*; José António

de Sousa, *Fundamentos Éticos da Teoria Ockhamista acerca da origem do Poder Secular*; Nemésio González-Camínero, *La Filosofía Mexicana de la Liberación según Leopoldo Zea*; Ângelo Alves, *Leitura Metafísica da Alegria, a Dor e a Graça de Leonardo Coimbra*; Miguel Spinelli, *A Teoria de José Marinho sobre o Ser e a Verdade*; M. F. de Aquino, *Silogismo e Existência na Ciência da Lógica*; Ana Luisa Janeira, *Filosofia das Ciências. Faces e Interfaces de uma disciplina*; Levi António Duarte Malho, *O fim da Sabedoria. Uma aproximação à ideia de Limite*.

VÉRTICE, Coimbra, V. XLV, n.º 467, Julho-Agosto 1985.

Frederico Gama Carvalho, *Novas tecnologias — um elemento de transformação do mundo*; Helder Coelho, *As ideias ao longo da evolução da inteligência artificial*; Joaquim Ramos de Carvalho, *Informática e ciências humanas*; António Manuel Hespanha, *Prospectiva jurídica e ensino do direito*.

UM LANÇAMENTO

publicações
GEC

PLATÃO

MIÊNON

Tradução do Grego com aparato científico e notas
por Ernesto Rodrigues Gomes da Universidade
Livre de Lisboa

**INDISPENSÁVEL PARA PROFESSORES E ALUNOS
DAS FACULDADES E ESCOLAS SECUNDÁRIAS**

