

ISSN 1415-6261

Phrónesis

Volume 8 - Número 1
Janeiro - Junho 2006

Revista de Ética

PUC
CAMPINAS
PONTIFÍCIA UNIVERSIDADE CATÓLICA

Programa de
Pós-Graduação *Stricto Sensu*
em Filosofia PUC-Campinas

Volume 8 - Número 1
Janeiro - Junho 2006

ISSN 1415-6261

Revista de Ética

Phrónesis

Programa de
Pós-Graduação *Stricto Sensu*
em Filosofia PUC-Campinas

PONTIFÍCIA UNIVERSIDADE CATÓLICA DE CAMPINAS

GRÃO-CHANCELER

Dom Bruno Gamberini

MAGNÍFICO REITOR

Prof. Pe. José Benedito de Almeida David

VICE-REITOR

Prof. Pe. Wilson Denadai

PRÓ-REITORIA DE GRADUAÇÃO

Prof. Marco Antonio Carnio

PRÓ-REITORIA DE PESQUISA E PÓS-GRADUAÇÃO

Profa. Dra. Vera Sílvia Marão Beraquet

PRÓ-REITORIA DE EXTENSÃO E ASSUNTOS COMUNITÁRIOS

Profa. Dra. Carmen Cecília de Campos Lavras

PRÓ-REITORIA DE ADMINISTRAÇÃO

Prof. Antonio Sérgio Cella

CENTRO DE CIÊNCIAS HUMANAS

DIRETOR: Prof. Dr. Pe. Paulo Sérgio Lopes Gonçalves

DIRETORA ADJUNTA: Profa. Ms. Maria Salete Zulzke Trujillo

**NÚCLEO DE PESQUISA E EXTENSÃO DO
CENTRO DE CIÊNCIAS HUMANAS**

COORDENADOR: Prof. Dr. Pe. José Antonio Trasferetti

FACULDADE DE FILOSOFIA

DIRETOR: Prof. Tarcísio Moura

Phrónesis

-PUBLICAÇÃO SEMESTRAL-

Editor

Prof. Dr. Pe. José Antonio Trasferetti

Editor Associado

Prof. Dr. Luiz Paulo Rouanet

Secretária

Cristiane Silva Pinto

Comissão Editorial

Prof. Dr. Pe. José Antonio Trasferetti

Prof. Dr. Luiz Paulo Rouanet

Prof. Dr. Germano Rigacci Jr.

Prof. Dr. Newton Aquiles Von Zuben

Conselho Editorial

Adriano Naves de Brito - UFG

António Braz Teixeira - Universidade Técnica de Lisboa

Chantal Del Sol - Université de Marne - La - Vallée

Contança T. Marcondes Cesar - PUC-Campinas

Darlei Dall'Agnol - UFSC

Delamar José Volpato Dutra - UFSC

Dominique Folscheid - Université de Marne - La - Vallée

Gabriel Lomba Santiago - PUC-Campinas

Jean Jacques Wunenburger - Université de Lyon 3

João Carlos Nogueira - PUC-Campinas

José Esteves Pereira - Universidade Nova de Lisboa

José Nicolau Heck - UFG

Luiz Bernardo Leite Araujo - UERJ

Luiz Paulo Rouanet - PUC-Campinas

Manuel Patricio - Universidade de Évora

Marcelo Perine - PUC-SP

Maria Clara Marques Dias - UFRJ

Marta Maria Anjos Galejo de Mendonça - Universidade Nova de Lisboa

Nelson Gonçalves Gomes - UnB

Nythamar Fernandes de Oliveira - PUC-RS

Oswaldo Giacoia Jr. - UNICAMP

Pierre Gire - Université Catholique de Lyon

Ricardo Bins di Nápoli - UFSM

Sonia T. Felipe - UFSC

SUMÁRIO

EDITORIAL7

ARTIGOS

Culturas, metáforas e mestiçagens.....11
Maria Helena Varela

Mestiçagens: propostas de um
Pensamento luso-brasileiro37
Romana Brázio Valente

Los hombres y sus meditaciones Las ideas de la generacion
Española del 98 y El pensar argentino59
Blanca H. Parfait

A Grécia como inspiração.....77
Constança Marcondes Cesar

A Favor do urbanismo e da cidade.....87
José Veríssimo

Ética e democracia na sociedade norte-americana
contemporânea107
Luiz Paulo Rouanet

Religiões tradicionais e catequese
na África Central, séculos XVI e XVII121
Marina de Mello e Souza

Moderno – pós-moderno:
A fragmentação do pensamento na cultura contemporânea ...139
Rogério Miranda de Almeida

RESENHA

Cabeças de sobra numa homenagem a Porchat171
Paulo Jonas de Lima Piva

EDITORIAL

A presente edição da Phronesis, que ora apresentamos ao público, teve como base o I Colóquio Filosofia, Cultura e Sociedade, realizado no Auditório Dom Gilberto da PUC-Campinas em novembro de 2004, e organizado pelos Grupos de Pesquisa Ética e Justiça e Filosofia, Cultura e Sociedade, e com apoio do Mestrado de Filosofia, da Faculdade de Filosofia e da Reitoria da PUC-Campinas.

Coordenado pelo professor Germano Rigacci Jr., atual Pró-reitor de Graduação da PUC-Campinas, e pelo professor Luiz Paulo Rouanet, o colóquio surpreendeu a todos, organizadores, participantes e público, pela riqueza e variedade dos temas abordados, indo do debate entre várias religiões (com a presença de Dom Pedro Luiz Stringhini, do Rabino Henry Sobel e do Sheik Jihad Hassan), passando por uma mesa temática sobre a África (com a presença do Embaixador Alberto da Costa e Silva, dos professores Fernando Augusto Albuquerque Mourão e Marina de Mello e Souza), outra sobre a democracia nos países anglo-saxões, de uma mesa sobre o pensamento luso-brasileiro (com a presença dos professores da PUC-Campinas João Carlos Nogueira, Constança Marcondes César e das professoras portuguesas Maria Helena Varela e Romana Valente), entre outras presenças ilustres, como as da professora Blanca Parfait, da Argentina, e Sonia Garrido, do Chile.

Infelizmente, o sucesso do evento foi empanado por um triste acontecimento. O falecimento da profa. Maria Helena Varela,

dois dias após o evento, de forma totalmente inesperada. Com este número multidisciplinar, desejamos prestar uma homenagem à brilhante intelectual portuguesa, que dedicou seus últimos anos a pensar a questão do pensamento mestiço, e da integração entre o pensamento de Portugal e Brasil. Este, juntamente com os artigos de Romana Valente, Blanca Parfait e Constança Marcondes Cesar formam o núcleo deste número, que denominamos de *mestiçagens*.

Não pudemos incluir todas as contribuições do Colóquio, e apresentamos aqui uma pequena mostra do que foi um acontecimento rico e marcante na história da PUC-Campinas, que agora completou 65 anos.

Fecha o volume uma resenha do prof. Paulo Jonas de Lima Piva sobre a coletânea dedicada ao professor Oswald Porchat Pereira.

Temos conseguido aos poucos elevar a classificação do *Phronesis*, e esta se mostra de forma cada vez mais consistente como um espaço aberto à filosofia no Brasil e no exterior. Obrigado a todos aqueles que têm enviado espontaneamente suas contribuições, e esperamos que continuem a fazê-lo, em número e qualidade cada vez maiores.

Prof. Dr. Luiz Paulo Rouanet

Prof. Dr. José Antonio Trasferetti

Campinas, 16 de junho de 2006

CULTURAS, METÁFORAS E MISTIÇAGENS

Maria Helena VARELA¹

RESUMO

Partindo do conceito de “mestiçagens”, busca-se compreender a interação entre Brasil e Portugal no campo da filosofia e da literatura. Procura-se, assim, características comuns fundantes das duas culturas, em uma abordagem transcultural tomando como base teórica os filósofos Giles Deleuze e a literatura de Guimarães Rosa e José Saramago.

Palavras-chave: Mestiçagem, culturas, Brasil, Portugal, filosofia, literatura.

CULTURES, METAPHORS AND *MÉTISSAGES*

ABSTRACT

Pressuposing the concept of “Métissages”, this paper tries to understand the interaction between Brasil and Portugal in the areas of Philosophy and Literature. The text goes through common founding characteristics of both cultures, in a transcultural perspective, based in the philosophical writings of Giles Deleuze and the literature of Guimaraes Rosa and Jose Saramago.

Key-words: *Métissage, cultures, Brasil, Portugal, philosophy, literature.*

⁽¹⁾Universidade de Évora.

Nesta abordagem das mestiçagens vou circunscrever-me a Portugal e ao Brasil, este país onde melhor entendi o significado da pátria-língua pessoana, aquela que, durante quase oito anos, foi para mim, menos o porto seguro dos homens de Cabral do que a terceira margem do rio de Guimarães Rosa. Aqui, pude entender melhor o sentido de uma pátria diaspórica, sempre fora de si, ainda hoje metaforicamente evocada na jangada de pedra de José Saramago. Mais do que uma terapia de exílio, o Brasil ensinou-me essa condição de passageira, misto de despaiamento de si e de nova escuta, propiciando-me um novo olhar sobre Portugal e sobre mim mesma. Além disso, no Brasil, reaprendi a língua portuguesa, a minha e já uma outra, como um devir de afectos e efeitos incomensurável, uma verdadeira tecelagem ou mestiçagem. As vogais abertas, as consoantes macias, os participios presentes activos e os nomes afectivos, tudo isso vivido e experimentado numa *saudade* nova, mestiçada de sotaques e de sabores, um sentimento que se tornava, com a passagem dos dias, mais um cuidado de si, do que uma vulgar nostalgia de exílio. Mais do que qualquer teoria filosófica ou antropológica, o Brasil ensinou-me uma verdadeira filosofia de vida, ou, como diria Deleuze, a profunda imanência da vida.

Para começar, gostaria de vos propor a mesma questão que coloquei aos meus alunos de Filosofia em Portugal, há uns meses atrás. No seu livro *Qu'est ce que la Philosophie*, Deleuze utiliza os verbos *construir*, *fundar* e *habitar* para caracterizar a maneira de filosofar dos franceses, alemães e ingleses, respectivamente. Qual seria o verbo que melhor se ajustaria aos portugueses e brasileiros, completamente ignorados no texto deleuziano? Ao que parece, mais do que construir ou fundar, os portugueses habitam, posto que de uma forma radicalmente distinta da dos ingleses, já que o seu habitar é mais afectivo e imaginário, do que pragmático, tecendo-se, por isso mesmo, mais de *afectos* do que de *perceptos*. Quanto aos brasileiros, eles também habitam, posto que um pouco mais pragmaticamente do que os portugueses, o que, aliás, me

parece ser uma característica comum a todos os povos do Novo Mundo. Todavia, o pragmatismo brasileiro aparece completamente disfarçado numa cordialidade ainda mais afectuosa do que a dos portugueses, e que, segundo Oswald de Andrade, os distinguia dos filhos da Reforma. Autêntico pragmatismo do imaginário, o pragmatismo afectivo dos brasileiros é qualquer coisa que desafia a nossa razão, mais ou menos cartesiana, obrigando-nos a pensar este povo do hemisfério sul de uma maneira completamente diferente da dos povos de cerebralidade fria e geografia utilitarista do norte.

Regressando ao tema proposto, as mestiçagens, queria dizer que foi sobretudo a partir da obra *Métissages: de Arcimboldo à Zombi*¹, agora em vias de ser traduzida e ampliada no Brasil, que François Laplantine e Alexis Nouss ao propor-nos o embrião do que seria uma filosofia da cultura mestiça, nos viria a motivar para um novo projecto de pesquisa. Pensamento de resistência, tanto à uniformização crescente, quanto à exacerbação diferencialista dos particularismos, desafiando os cânones da lógica e da epistemologia clássicas na subversão ontológica de categorias e princípios, a mestiçagem desenha uma terceira via entre o homogéneo e o heterogéneo, a fusão e a fragmentação, e, se a visualizarmos no plano político, entre a integração total e o comunitarismo.

Declinada como um dicionário escrito a várias mãos, a obra *Métissages* aponta o devir-outro de um pensamento rizomático, bifurcante, em que o leitor, nunca salvo, é também obrigado a participar², porquanto, inacabado como o próprio processo mestiço, neste livro dicionário há sempre lugar para novas entradas. A sua fecundidade é a sua mobilidade. Foi a partir desta obra que, juntamente com os seus autores e outros investigadores, temos vindo a desenvolver nos últimos tempos um complexo

⁽¹⁾ Paris: Pauvert, 2001.

⁽²⁾ *Métissages*. p. 514.

trabalho de pesquisa na área de uma filosofia do conhecimento mestiço e dos seus agenciamentos culturais, particularmente no domínio da estética, destacando-se o recente congresso de Évora intitulado, *Culturas, metáforas e mestiçagens*, e, em 2005, um outro a realizar em Cabo Verde, cujo tema será: *Mestiçagens: Do Estético ao Político*, bem como o já referido projecto de tradução e ampliação da referida obra pelo Brasil, a partir de um projecto já entrado na FCT portuguesa.

Para surpresa nossa, mas não certamente por acaso, no livro dicionário de François Laplantine e Alexis Nouss, as mestiçagens aparecem-nos essencialmente dobradas, declinadas em português, como se, aquém e além dos trópicos, da heteronímia pessoana às dobras cinematográficas de Manuel de Oliveira, da antropo fagia de Oswald de Andrade às travessias linguísticas de Guimarães Rosa, se privilegiasse um pensamento medularmente *héteros*, mestiço, ao qual, já em 1995, nós chamávamos de *heterologos*. Através da expressão *heterologos*³ pretendíamos então ressaltar que, mais do que uma razão outra, diferente (*héteros*), a razão em língua portuguesa se definia como *razão das diferenças*, aberta à infinita diversidade e pluralidade do real, estando este tipo de razão, de certo modo, presente em todas as partes do mundo que falam português, particularmente no Brasil. Assim, “contra a pureza do *logos* unívoco predominante no Ocidente desde a Grécia, que apaga a diferença e a multiplicidade sob a capa cinzenta da razão pura, da identidade e imutabilidade, o espírito lusitano parte para a descoberta da inesgotável variedade dos seres, seja no espaço geográfico e antropológico, seja mesmo no sócio-cultural”⁴. Na sua razão mais diferente do que diferente, e, muito menos indiferente, Portugal é o mergulho vertiginoso na distância, a busca e o nomadismo sem ponto de chegada. *Navegar é preciso, viver não*

⁽³⁾ Varela, M. Helena. *O heterologos em língua portuguesa: Elementos para uma antropologia filosófica situada*. Rio de Janeiro: Espaço e Tempo, 1996.

⁽⁴⁾ Varela, H. O heterologos em língua portuguesa, uma filosofia da razão atlântica. In: *Microfilosofia(s) atlântica(s)*. Braga: APPACDM, 2001, p. 15.

é *preciso*. A aventura portuguesa é tecida de errância e interacção com o diverso, de mestiçagens e metamorfoses.

A palavra mestiçagem está na moda, sendo sobejamente utilizada no contexto da globalização para designar tudo o que é colorido, híbrido, misturado. Todavia, uma análise mais cuidada dos seus pressupostos epistemológicos e ontológicos, mostra-nos que o pensamento mestiço é um pensamento complexo, um pensamento do conflito e da tensão, da oscilação e da transformação. Implicando toda uma experiência de desapropriação e conseqüente reconhecimento da alteridade dentro de nós próprios, articula, ao mesmo tempo, Levinas e Pessoa, a heteronomia e a heteronímia. Pensamento dos encontros e desencontros, do acontecimento e do acaso, a mestiçagem é um pensamento da singularidade. Se nos domínios antropológico e sociológico é muitas vezes difícil de se visualizar, oferece-se-nos espontaneamente no plano estético, do cubismo à arte vídeo, passando pelo surrealismo e pela *pop art*, sendo sobretudo na música, na dança e no cinema, porquanto artes da temporalidade e do movimento, que melhor verificamos os entrelaçamentos sem absorção que desenham a mestiçagem.

Alexis Nouss⁵, na sua recente conferência no congresso de Évora, propõe-se distinguir as mestiçagens, seja dos multiculturalismos e interculturalismos, seja de todos os hibridismos culturais, aproximando-as mais de uma transculturalidade, posto que dela se destacando. Segundo este autor, “o multiculturalismo é um conceito operativo apto a definir uma situação social, reunindo no seio de uma entidade urbana, regional ou supranacional, vários grupos comunitários, iguais ou não, hierarquizados ou não”, sendo “o intercultural a noção que melhor descreve, no plano individual ou colectivo, a dinâmica dos encontros e trocas que se estabelecem entre duas ou mais comunidades em contacto”. “A passagem ao

⁵ Ver também: Métissage, transculturalité et singularité. In: *Parole, singularité et communauté*. Sous la direction de P. Ouellet. Montréal :Trait d' union, 2002, p..99-112.

ismo – multiculturalismo e interculturalismo –, mais não seria do que o sintoma societal e ideológico de uma insuficiência do sistema do mundo contemporâneo (Europa e EUA), submetido a constantes refusões das populações, por um lado, e a efeitos de globalização, por outro”. “Multicultural e intercultural descreveriam dois aspectos do pluralismo cultural, posto que o multicultural releve mais do político e o intercultural do comunicacional”. Quanto ao hibridismo, poder-se-ia dizer que este fenómeno pressupõe sempre “a produção de uma terceira entidade a partir do encontro de duas componentes culturais, numa espécie de simbiose, sincretismo ou criação original”⁶ sendo este fenómeno particularmente evidente no entre-dois das culturas em presença das sociedades coloniais.

Diferentemente do multicultural, o transcultural, segundo Alexis Nouss, “relevaria mais do cultural do que do social, compreendida esta noção mais em termos de produção do que de meio ambiente”. Desta feita, “o transcultural designa o pôr em comum de formas culturais diferentes, ou mais especificamente, a passagem de elementos de uma cultura a uma outra, chegando mesmo a existir nas duas culturas”. Ao contrário das mestiçagens, porém, “o transcultural tem tendência a fixar-se, a institucionalizar-se, tornando-se uma forma de culturalismo ou relativismo cultural, com todos os riscos de reducionismo daí decorrentes, apesar do seu inestimável valor operatório”⁷, podendo dizer-se que o transcultural pressupõe um espaço médio, comum, onde as especificidades se diluem, como o uso de uma língua franca ao lado das línguas comunitárias, o latim de outrora ou o anglo-americano de hoje, enquanto as mestiçagens apelam ao bilinguismo senão mesmo ao multilinguismo. O transcultural encontra o seu lugar na medianidade, enquanto para a mestiçagem esta mais não é do que um lugar de passagem, um momento transitória. Enquanto o transcultural alterna as operações de desterritorialização e reterritorialização no sentido deleuziano, a mestiçagem é pura nomadologia.

⁽⁶⁾ *Op. cit.* p.101-103.

⁽⁷⁾ *Op. cit.* p. 103.

Em suma, a mestiçagem obedece a uma lógica do salto, porquanto pressupõe a pertença plena a várias culturas, o exhibir de várias identidades. A heroína das mestiçagens, como lembra ainda Alexis Nouss, é "Alice de Lewis Carroll, que pode estar de um e do outro lado do espelho, e que, conforme o grau das suas metamorfoses, é imensamente pequena ou imensamente grande", pelo que a mediação mestiça jamais será um entre-dois constituído, mas o lugar do salto e do agenciamento, um entre-dois constituinte. Próxima e distante da transculturalidade, "a mestiçagem é do domínio da singularidade, intra-pessoal e intra-cultural, o indivíduo no caso da experiência humana, uma componente específica no caso das produções culturais, enquanto o transcultural corresponde a um fenómeno colectiva, interpessoal e intercultural"⁸. O sujeito mestiço passa de uma identidade a outra, de um estilo ao outro. Pessoa heteronímico que devém sucessivamente, não simultaneamente, todos os heterónimos havidos e por haver, insistindo, ao mesmo tempo, na conjunção e na alteridade dos elementos, numa espécie de conjunção disjuntiva à Deleuze. Do mesmo modo, o brasileiro, mais do que um terceiro índio-afro-europeu, é índio, africano e europeu, de cada vez e plenamente.

Mais fractal do que catastrófica, a tecelagem mestiça tece-se de pequenas ligações e percepções, graduações mínimas e mudanças imperceptíveis, numa verdadeira metafenomenologia, como a entendeu José Gil⁹, limiar entre o inconsciente e a consciência, a escala microscópica, já visível em Leibniz como o fundo obscuro da mónada, ao qual se associavam pensamentos voadores, fugidios e imperceptíveis. Uma metafenomenologia, mais próxima de Deleuze e Guatari do que de Husserl ou mesmo de Merleau-Ponty, porquanto descreve os metafenómenos como feixes de forças, devires múltiplos, pequenas percepções que

⁽⁸⁾ *Op. cit.* p.102.

⁽⁹⁾ *A imagem-nua e as pequenas percepções*. Lisboa: Relógio D'Água, 1996, p. 14 e ss.

transbordam do mundo expressivo, como passagens entre o sentido e o não sentido. Na escala microscópica estamos rodeados destes metafenómenos imperceptíveis, movimentos instáveis de efeitos, afectos e acontecimentos que fractalizam toda a presença substancial, imagens nuas, envolvidas por miríades de pequenas percepções, que mais não são do que os traços da sua aderência às camadas expressivas da linguagem. Por tudo isto, uma filosofia do conhecimento mestiço será sempre mais da ordem do sensível do que do inteligível, da metáfora do que do conceito. A sua tecelagem essencialmente *poiética* fará dela uma estética mais do que uma arquitectónica, numa espécie de estetização micrológica de todas as éticas e de todas as políticas possíveis.

Pensamento preposicional, como diria Michel Serres, do *com versus* o *contra*, do *e versus* o *ou*, simbolizado na lógica de um *talvez* subtil e errante, a mestiçagem seria a arte de religar o disjunto, de criar flexões e inflexões, de dobrar infinitamente o informe. Um pensamento a viés e ziguezagueante, o percurso de navegantes compulsivos, nómadas em *full time*, mais próximo da sinuosidade abissal do tempo do que da linearidade da *ratio* espacializante. Por isso mesmo, como ressaltam Nousse e Laplantine no prefácio da sua obra, a mestiçagem é um conceito mais elíptico do que enfático, mais enigmático do que transparente¹⁰, tecido de deslizamentos, dobras e metáforas, numa génese acontecimental sem qualquer teleologia.

Medularmente impura, a mestiçagem é o que escapa à estabilidade e à substancialização, e, por isso mesmo, o pensamento de um informe que não é o contrário da forma, de uma não consciência, à Macunaíma, que não é o contrário da consciência. Pensamento do movimento e das mutações, dos processos e das passagens, é mais ritmicidade do que reconciliação, mais polifonia do que univocidade, pressupondo uma pluralidade de centros e de perspectivas sobrepostas, de

⁽¹⁰⁾ *Métissages*, p. 8.

intersecções e de bifurcações. É difícil traçar uma epistemologia da mestiçagem¹¹, porquanto o seu pensamento transcategorial, e por isso mesmo não classificatório, é refractário tanto às tipologias como às topologias, tanto às lógicas binárias, excludentes, quantos às reconciliações dialécticas, aproximando-se, por isso mesmo, de um pensamento débil de inspiração vattimiana.

Pensamento vibratório, é o pensamento de um *entre dois* sem qualquer *Aufhebung*, evocando ora as terceiras margens líquidas de Guimarães Rosa, ora os jardins de veredas que se bifurcam de Borges, em que o **ouou** se transmuta na paradoxia de um **e... ou.... nem**, por isso mesmo solidário de uma ontologia dos fluxos, de uma epistemologia das traduções e de uma lógica dos afectos, cujo processo de conceptualização está sempre em trânsito, completamente impensadas na filosofia clássica. Contra a fusão, a posse, o gozo do outro como totalidade indiferenciada, as figuras **entre** como a serpente de plumas – Quetzal – ou Dona Flor e os seus dois maridos, não por acaso latino-americanas, remetem para a hibridação mestiça no jogo dos conflitos e encontros sem sedentarização possível. Ambiguidade sem síntese, a temporalidade mestiça não é a temporalidade globalizante que harmoniza as diferenças na sincronia. Recusando toda a conciliação, a ambiguidade mestiça reserva-se a liberdade de ser isto e aquilo, branco e negro, dia e noite, numa diacronia que privilegia o princípio de alternância, arrancado à fixidez das ontologias substancialistas e lógicas binárias.

Conjunctio da disjunctio, paradoxia além conceito, a mestiçagem “não é nem trajecto nem trajectória” mas “o ponto de encontro do que vem do Oriente e do Ocidente, da África e da Europa, da Europa e da América”¹², um pensamento da troca e da partilha, do movimento e da relação. De tal modo que, as sinuosidades zigzagueantes do pensar mestiço remetem

⁽¹¹⁾ *Op. cit.* p.11.

⁽¹²⁾ *Ibidem.*

constantemente às dobras e redobras do pensamento barroco, num sentido deleuziano/leibniziano¹³, o mesmo que levaria o catalão Eugéne D'Ors a designá-lo de um lusismo, e assim distinguir a exuberância expressiva de dobrar tudo de todas as maneiras, característica do mundo lusíada, nomeadamente na sua expressão latino-americana, da pureza e mesura do *logos* ático cuja simplificação conceptual consistiria em dobrar de uma só maneira. Tecida de curvaturas e vibrações, de união e separação, a dobra barroca antecipa os percursos sinuosos da mestiçagem, do barroco mineiro às construções riemannianas de Brasília, do engenho do Padre Vieira à subtileza do jeitinho brasileiro. Não é por acaso, como lembra Alexis Nouss¹⁴, que o pensamento barroco foi o dos grandes momentos da mestiçagem biológica e colonial. No informe da forma infinitamente dobrada, a linha do barroco é a linha do Oriente, o jogo do vazio e do pleno, da ritmicidade do tempo *versus* as fixações espaciais. A sua monadologia, como diria Deleuze¹⁵, mais não é do que uma nomadologia, em cujas anamorfoses pictóricas e escriturais o tempo está sempre à espreita.

Pensamento pós-metafísico, simultaneamente desconstrutivo e poético, as mestiçagens pressupõem a desconstrução das grandes categorias metafísicas, da *identidade* e da *representação*. Vendo na primeira, um mero sentimento de pertença, da confusão do ser e do ter, a sua desconstrução pressupõe a perda dos sentimentos de propriedade, estabilidade e segurança que lhe estão articulados, numa dessubjectivação e desapropriação permanentes. Do mesmo modo, a representação, como *re apresentatio*, é subsidiária da estabilidade da primeira, garantindo a especularidade das palavras e das coisas, a partir da sua substancialidade e identidade intocáveis. Na denúncia desta *adaequatio* especular, as mestiçagens acusam a representação de dissimular o mistério mudo das coisas,

(13) Cf. Deleuze, G. *A Dobra: Leibniz e o Barroco*. Trad. Brasileira. São Paulo: Papyrus, 1991.

(14) *Métissages*, p. 488.

(15) *A dobra*, p. 208.

a turbulência ôptica que as constitui no seu devir essencialmente temporal. A representação não passa de uma repetição/duplicação do mesmo, reiteração do idêntico do mundo contra os ventos e marés de uma diferença temporalizante. A dobra barroca seria a primeira a anunciar o fim da representação, abrindo-a em anamorfose ao irrepresentável do tempo e da morte. Por isso, o barroco é a época por excelência do início de todas as mestiçagens.

Desta feita, o *polemos* conflitual de um pensar mestiço, ou talvez melhor, de um devir mestiço do pensamento, será sempre avesso ao racional total de um *logos* triunfante, característico das metafísicas ontoteológicas do Ocidente. Razão menor, impura, híbrida, diferente, o *heterologos* mestiço é essencialmente lúdico, de uma seriedade colorida e de uma leveza dançante, oposto à gravidade da razão cinzenta, unidimensional e abstracta. Daí a ludicidade do pensar sentiente brasileira, o pensamento mais paradigmático das mestiçagens, segundo Laplantine, senão mesmo a secundarização do pensamento português ao qual sempre se recusou e recusa ainda uma dignidade filosófica. Aquém de todas as *archés* e de todos os *telos*, de todos as fundações e teleologias, a mestiçagem é um pensamento acontecimental, vibração permanente do fora à superfície, o líquido navegar dos que, por mais cumpridos, como Pessoa-Portugal, se sentem sempre por cumprir.

Pensamento que perturba a quietude, proibindo o repouso numa essência definida, o enraizamento no em casa, a filosofia da mestiçagem é uma filosofia do *des-localamento*. Por isso, longe de afastar a contingência, a mestiçagem aceita-a no seu *ser-assim*, como diria Giorgio Agamben¹⁶. Condenando o eu a uma expatriação radical, assume lucidamente o seu desenraizamento e conseqüente movimento para o outro. Sujeito que tem o outro na sua pele, como diria Levinas¹⁷, o nómada mestiço é um peregrino do fora, passageiro da Terra mais do que habitante de territorialidades, Ulisses pós-moderno de Ítacas sempre a haver no devir povo de um povo que

⁽¹⁶⁾ Agamben, Giorgio. *La communauté qui vient*. Paris:Seuil, 1990, p. 98.

⁽¹⁷⁾ *Autrement qu' être ou au delà de l'essence*. La Haye. Nijhoff, 1974, p. 14.

falta. Talvez porque, mais intensivo do que extensivo, o nomadismo mestiço é ontológico, fuga de todas as territorialidades categoriais, no cruzamento sem fusão de todas elas, até ao paradoxo do trânsito na imobilidade como Pessoa-Campos para quem a melhor forma de viajar é sentir tudo de todas as maneiras.

A mestiçagem é pois indissociável da figura do outro, sentida agudamente na nossa época, simultaneamente dominada pelo racional total de uma *Gestell* ontotecnológica – um arazoamento cinzento do mundo, como destacou Heidegger –, e por um verdadeiro fascínio pela alteridade, fascínio que explodirá por toda a parte, do outro geográfico ao outro sexual, do outro do corpo e da sensibilidade ao outro radical da loucura e da morte. O desejo deste *i-mundo* pulula nos textos contemporâneos, na procura do povo que falta (Deleuze), da comunidade que vem (Agamben), de uma messianidade sem Messias (Derrida), sempre acoplado a uma transcendência negativa, que mais não é do que o infinitizar da imanência, a pior das transcendências, afinal. Este insaciável desejo do outro como impossível desejo da revolução (Deleuze), da justiça (Levinas, Lyotard, Ricoeur), do nada, é simultaneamente um sentimento pânico da clausura do racional total sempre à espreita, no risco de reterritorializações molares tão imprevisíveis quanto ameaçadoras. Um desejo apofático, só realmente vivido na arte, particularmente na literatura, como o não lugar onde ainda ressoa o apelo do deus por vir heideggeriano ou do povo que falta deleuziano.

Abandonada a visão teleo-escatológica de uma realização da história, mas mantida ainda a atitude historicizante que deixa intactos os mecanismos espectrais do desejo, espera-se ainda o acontecimento intempestivo, posto que sem redenção nem esperança, um deus avulso que nos possa salvar, a espera de um tempo *kairológico*, mais estético do que religioso, pressentido num anestésico sublime, em que o *Es gibt Zeit* é visceralmente vivido como alteridade radical, como advindo do nada e indo para o nada, um tempo sem presença e um Deus sem ser (Marion). Viver é ser

outro à Rimbaud e Pessoa, outrar-se, dobrar-se, heteronimizar-se, qual actor que desmente a ilusão do autor, ou o estrangeiramento do mesmo na sua permanente desterritorialização ontológica no e para o outro. “Torna-te o que és”, velha máxima grega, muda-se agora para “sê o que tu devéns” até ao infinito das tuas possibilidades finitas sem consumação possível, como se o sujeito escavasse o regresso ao mais autêntico de si, à sua minhidade mais profunda, no mais íntimo estrangeiramento de si, a alteridade radical de um *Dasein* expatriado e exposto ao mundo, ao tempo e à morte.

Nas dobras da utopia negativa, entre o pavor da sua ideologização e a nostalgia da revolução irrealizável, a ética e a política contemporâneas ao mesmo tempo que se sustentam deste desejo infinito de alteridade in *extremis*, declinar-se-ão a partir das categorias do *menor* e do *micro*, *micropolítica* de Foucault, *mínima moralia* de Adorno, *povo que falta* de Deleuze, *comunitá che viene* de Agamben, infinitamente *desoeuvrée* de Jean-Luc Nancy ou *inavouable* de Blanchot. Não por acaso a democracia é filha desta contingência e inacabamento menor, tendo aliás, ocorrido o seu nascimento grego, em simultâneo com o da tragédia. A falta é agora o infundamento de um espaço político infinitamente aberto, tecido de singularidades, alteridades, rivalidades e devires. As bases da nova ética ou de qualquer política, das mais liberais às menos revolucionárias, rompem com todos os sonhos e ilusões fundadoras, numa estetização do político que mais não é do que a tentativa de ilimitar as possibilidades do juízo não determinante da estética kantiana, a um novo *sensus communis*, um *ser-em-comum* altamente contingente sem o risco ou o logro de qualquer *senso comum* inestético, totalitário, conforme as sugestões de Hanna Arendt e Nancy. Um juízo de gosto alargado numa desigualdade estética sem desigualdade política, um desafio poiético ao qual apenas Blanchot e Pessoa souberam dar resposta, na medida em que se limitaram a pensá-lo em privado, na *epoché* política, dos seus devires literários, intempestivos, criadores.

Passagem do monádico ao nomádico, do fechamento do ser ao horizonte do devir, a mestiçagem “é a via estreita para um novo humanismo, um humanismo do outro homem, à Levinas¹⁸, em que a ética precede a ontologia e a heteronomia a autonomia, uma vez que só sou eu porque sou *para o outro*”¹⁹. Desta feita, uma comunidade mestiça terá sempre de ser pensada como Blanchot ou Nancy²⁰, *inavouable* ou *désœuvrée*, “não traçada por ligações e limites de uma sociabilidade essencialista, mas aberta à infinitude da alteridade”²¹, o que implica passar da globalização à mundialização, transformar o universal abstracto do economicismo, no universal concreto do mundo. Não global mas mundial, o pensamento mestiço não suporta a descoloração nem a desritmização do mundo. Policromático e polifónico, arlequinal, como diria Mário de Andrade, opõe-se às universalização por estabilização, propondo uma nova concepção de totalidade, menos categoria do que ideia, no sentido kantiano. Pensamento não do ser mas do poder ser, não do todo mas do quase todo, ao universal indiferente, contrapõe um universal dissonante, à totalidade homogeneizante, uma totalidade plural e dinâmica. Permanentemente aberto às múltiplas maneiras de dobrar, o universal singular da mestiçagem reclama uma universalidade por variação, não por purificação²², uma totalidade mais ontológica do que ôntica, a totalidade do tempo *versus* as totalizações do espaço; uma comunidade de singularidades no seu ser-em-comum sem ser-comum, como diria Nancy²³, uma *unitas multiplex*²⁴, segundo Morin.

(18) In : *Dieu, la Mort et le Temps*. Paris, Grasset & Fasquelle, 1993, p.218, Levinas afirmaria: “o antihumanismo moderno tem razão, na medida em que o humanismo não é suficientemente humano. De facto, só é humano o humano do outro homem”.

(19) *Métissages*, p. 14, 15.

(20) Blanchot, M. *La Communauté inavouable*, Paris : Minuit, 1983 e Nancy, J. L. *La communauté désœuvrée*. Paris : ed. Christian Bourgeois, 1986.

(21) *Métissages*, p. 16.

(22) Cf. p. 480.

(23) Nancy, Jean-Luc, *La communauté désœuvrée* p. 34 e ss.

(24) Morin, E. *Penser l'Europe*. Paris: Gallimard, 1990, p. 24.

Espécie de empirismo superior ou transcendental, como diria Deleuze, a filosofia da mestiçagem é a filosofia deste espaço aberto e complexo em que vivemos, do tornar-se sempre outro de um mundo de identificações flutuantes, cuja alteridade não pode mais fechar-se na caverna platónica, uma vez que a heterogeneidade e a mudança fazem parte dele. É a perda de todos os centros, do mundo e de nós mesmos, na crista de um pensamento vibratório, tensional, o nosso. Na substituição do *é* pelo *e*, na dessubstancialização do verbo fetiche das ontologias da essência, o pensamento mestiço opõe-se a qualquer lógica cumulativa, sendo, por isso mesmo, um pensamento a-económico. O *e* da mestiçagem é abertura e passagem, criação e *dépense*, o pensar do acontecimento característico da pós-modernidade, no seu temor e tremor criativo e abissal.

Por isso, o humanismo mestiço não é um pensamento utópico, não pactua com tropicalismos nem idealismos poéticos. Para além do colorido e do vibrátil, a mestiçagem comporta sempre a sua *part maudite*, porquanto a experiência do estrangeiramento mestiço é a própria experiência do fora, com seus mares abissais e histórias trágico-marítimas, implicando vida e morte, negatividade e ausência. Pensamento à beira mar e à beira mágoa, cresce nos interstícios do humano e do inumano, do abissal e do auroral. Não há mestiçagem selectiva. Toda a experiência da heterologia, entendida como experiência do radicalmente outro, é também como diria Bataille, a do repulsivamente outro, incluindo-se a escatologia na heterologia.

Desta feita, a ética mestiça, como refere ainda Alexis Nouss, é uma ética do salto que nos permite encontrar o outro sem o fixar ou cristalizar num quadro classificatório das diferenças. Cingindo Deleuze e Levinas, a conjunção mestiça, por mais relacional, preserva o outro no seu face a face inviolável, e consequente irreduzibilidade ao mesmo. Verdadeira analítica co-

existencial, como diria Nancy²⁵, “o conhecimento mestiço é um verdadeiro *co-naissance* do outro, um nascimento no outro e com o outro, numa dinâmica infinita. Um passar-se sem armas e sobretudo sem bagagens de uma identidade à outra, um reincarnar sem se anular no outro”²⁶. Por isso, mais do que a igualdade política, a mestiçagem apela a uma *inegualdade* sem desigualdade, garantia da alteridade do outro, que Derrida pensará como pensamento da hospitalidade.

Como diria Levinas, citado por Nouss, a igualdade política revela-se filosoficamente frágil, porquanto leva ao saber/poder absoluto, fazendo com que o Outro devesse o Mesmo. Daí que o pensamento do outro, na linha levinasiana²⁷, serão mesmo pessoas, seja o pensamento de uma singularidade infinita e, conseqüentemente, desigual, sempre outro e outro e outro, um conhecimento poético e um estetismo ético do outro. Sair do labirinto dos dualismos em que nos explicamos a nós mesmas, aos nossos corpos, aos nossos medos, e em que sempre, reflexa ou irreflectidamente, caímos, mais do que o sonho utópico de uma língua comum, abre-nos uma poderosa e infiel heteroglossia. Mais do que essencializar a diferença, há que traduzir as diferenças, mais do que totalizar as mudanças, há que assinalar as passagens. Penélopes ciborgues e Ulisses pós-modernos, na tecelagem de Ítacas perdidas e teias em processo, os fios cruzam-se, misturam-se, devêm. O *crochet* é agora uma outra paciência, o trabalho subtil do tempo e do múltiplo, em que o próprio se tece no jogo híbrido de fios e passagens.

Não será pois de admirar que, para os pesquisadores das mestiçagens, a cultura portuguesa e, de um modo particular, a sua desterritorialização brasileira, exerça um apelo inexplicável.

(25) Nancy, Jean-Luc. *Être singulier pluriel*. Paris: Galilée 1996, p. 117.

(26) Op. cit. p. 111.

(27) Levinas, E. *Totalité et infini*. Paris : Le livre de Poche, 1990, p. 79.

Nas bordas finistéricas do Ocidente, a cultura portuguesa é uma cultura trabalhada pelo fora, pela Distância abissal do mar. Por isso mesmo, a nossa identidade sempre se entreteceu do encontro com o outro, no encontro do Norte e do Sul, do Oriente e do Ocidente, do Mediterrâneo e do Atlântico. Sucessivamente ocupado por celtas, romanos visigodos, judeus, árabes, entre outros, “Portugal é de todos os países da Europa aquele onde as misturas de populações e de culturas foram mais fortes, sendo neste extremo sul da costa europeia do Atlântico que começa a tomar forma o que viria a ser uma das maiores epopeias mestiças do Novo Mundo”, lembra Laplantine²⁸. Cultura entre o dentro e o fora, a terra e o mar, a realidade e a ficção, Portugal nunca se sente tão português senão quando se identifica com o outro, correndo o risco de despersonalização total na desmultiplicação heteronímica da sua identidade.

Esta capacidade de tudo receber e assimilar, fará de uma cidade como Lisboa o cruzamento de culturas, raças e temporalidades, uma cidade antropofágica²⁹, muito antes de São Paulo na Semana de 22. Lançada no estuário do Tejo, o rio através do qual se vai para o mundo, como diria Alberto Caeiro, evocando o nada que é tudo do mito na errância ulisseica da sua fundação, Lisboa é o paradigma de uma universalidade mestiça, marinheira. Cidade-estuário com os olhos fixos no mar, cidade sem identidade, no sentido de uma substancialidade definida, Lisboa mistura séculos de cultura, recriando-se nas suas dissonâncias entre as glórias do passado e o sonho marinheiro da glória. Consciente ou inconscientemente, a cultura portuguesa aponta para uma nova filosofia da universalidade mestiça, uma universalidade do singular, lamentavelmente não teorizada pela filosofia portuguesa a haver, porque naturalmente à espera de outros livros dicionários como *Métissages*.

⁽²⁸⁾ *Métissages*, p. 488.

⁽²⁹⁾ *Op. cit.* p. 354.

Numa cultura antropofágica, *avant la lettre*, o mar é simultaneamente *Heimlich/Unheimlich*, o lago e o abismo, o familiar e a lonjura, um absolutamente Outro que, paradoxalmente, faz parte de nós mesmos. *Possessio maris*, mais do que conquista, a colonização portuguesa, como destacará Laplantine³⁰, não foi, como a maior parte das metrópoles europeias, uma empresa de franca colonização, porquanto sempre comportou uma parte de ficção, ou mais exactamente de entre-dois, misturando a realidade colonial e o imaginário da colónia. Não será por acaso que, no Brasil, Roberto Da Matta, Sérgio Buarque da Holanda e Jaime Cortesão, acentuaram o carácter de *feitorização*, para descrever esta colonização litorânea, rasa à costa, que soube aproveitar as rotas fluviais antes traçadas pelos tupis, como mais tarde os jesuítas saberiam aproveitar a sua língua geral, para facilitar o ensino do português. Como se nos seus ensaios e erros, tentativas e tentações, o *cogito* dos poetas e navegantes se aproximasse mais do *Versucher* à Nietzsche do que dos classificadores transcendentais da objectividade do mundo. Daí o experimentalismo da nossa sabedoria náutica, o seu ensaísmo dos mares demasiado empírico e afectivo. Entre a *techné* e a *poiesis*, ficará sempre aquém de qualquer *theoria*, apesar de termos sido pioneiros em muitos dos projectos científicos da modernidade.

Desta feita, a *ratio reddendae* da modernidade é já para nós imprevisibilidade e incerteza, imaginação e conjectura, *métis* mais do que logos, engenho e arte mais do que *ratio* fundacional. Ora, a lógica da *métis* é uma lógica das águas, daquilo que não tendo forma se com-forma e trans-forma. O líquido manifesta a sua liquidez, as suas qualidades sem suporte, os seus adjectivos sem substantivo. Filha das ninfas aquáticas, a *métis* é a metaforização

⁽³⁰⁾ Laplantine, F, et Nous, A. *Métissages, d' Arcimboldo à Zombi*. Paris : Pauvert, 2002, p. 488, 489.

de um devir mestiço, associando-se aos navegantes de mares e rios, como Pessoa e Guimarães Rosa, aos passageiros do tempo. O nómada dos mares é um peregrino do fora. O seu movimento de vaivém permanente faz dele um paradigma da mestiçagem. Por isso mesmo, a viagem da portugalidade é transulisseica, busca de Ítacas definitivamente perdidas, porque sempre desterritorializadas no abissal do Oceano, ainda que algumas-vezes reterritorializadas no espectro do *mythos*. O mar é o nosso *Umwelt*. Não se está apenas no mar, devem-se com ele, de tal sorte que o devir marítimo da terra se confunde com o devir marinheiro de um povo, podendo mesmo dizer-se que, para o português, a nomadologia é a sua condição ontológica.

Paradigmáticos da mestiçagem, os conceitos de antropofagia no Brasil e de heteronímia pessoana, deparam-se-nos como verdadeiros operadores conceptuais que passaremos a analisar. Da dinâmica heterológica da portugalidade se entreteceu o mais singular das mestiçagens em português, o devir tudo de todas as maneiras no cenário brasileiro, onde a natureza e a cultura parecem conspirar juntas para criar uma sociedade rítmica, policromática e vibrátil. O Brasil é a totalidade aberta e esfarrapada de todas as singularidades e vibrações à flor da pele, o universal em errância da comunidade por vir. Verdadeira totalidade heteronímica, porque antropofagia de todas as alteridades havidas e a haver, o Brasil é o desafio ao projecto ocidental cansado, apontando o outro início, nem grego nem de todo não grego, nem cristão nem de todo pagão, porque *Khôra* de todas as dobras e variações, *energeia* aquém *ousia*. Estranho contexto onde se fala ainda uma língua superficialmente neolatina, onde se aceita o vago dos dogmas cristãos, mas se dança afro, se pensa índio, se sente pagão, se vive, português, francês, japonês, libanês, russo e tudo o mais, sobremaneira expresso numa língua sensacionista debaixo da qual pulsam inúmeras outras línguas, *Lebensform* de um povo travessia. Como dizia Vilem Flusser, "os processos brasileiros

ocorrem à margem da história, da consciência e dos próprios brasileiros”³¹, porquanto, menos substância do que processo, o brasileiro é obra da *poiesis*, e por isso mesmo, travessia, mistura e metamorfose. Foi talvez Guimarães Rosa quem melhor entendeu o sentido deste *in fieri* em terceira margem, apropriando-se dele na sua ontologia *poiética* da língua.

Equivalente da heteronímia pessoana, à antropofagia é, de certo modo, o *ex libris* de uma brasilidade mestiça. Ainda que originária do *Manifesto antropofágico* de 1928, a antropofagia oswaldina é extensiva a todo o processo mestiço do Brasil, podendo dizer-se que a linguagem rosiana é uma variação linguístico-poiética impar deste processo. Prolongando e radicalizando a revolução cultural da Semana de 22, o manifesto de Oswald de Andrade, mais do que a reivindicação da tupinidade, é a reivindicação do canibalismo índio como processo cultural identitário do Brasil. Ritualizando a devoração do colonizador e do estrangeiro, numa xenofilia sem xenofobia, a antropofagia é a metáfora de um Brasil mestiço, sendo o anti-herói Macunaíma de Mário de Andrade a figura mais expressiva desta ritualização. Na carnavalização/canibalização do colonizador/estrangeiro, no tremor da sua identidade eleática, o *tupi or not tupi* da brasilidade antropofágica desafia o *to be or not to be* do Ocidente hamletiano, afirmando sucessivamente, não simultaneamente, o ser e o não ser do seu devir mutante.

Autêntica *gourmandise de l'autre*³², como sugere Laplantine, a antropofagia não é um movimento niilista, mas essencialmente criativo, preocupando-se com a construção cultural da nação através da assimilação transformadora do outro. Apropriando, expropriando e disseminando os valores do antigo colonizador e de todas as culturas em geral, o Brasil não é nem

⁽³¹⁾ Flusser, V. *A Fenomenologia do brasileiro*. Rio de Janeiro: UERJ, 1998, p. 67.

⁽³²⁾ *Métissages*, p. 82.

destrutivo nem passivo. Nutrindo-se do outro, transforma-o e recria-o, sendo no **como** desta transformação que reside a sua *poiesis* mais original, a devoração do outro, dos outros, para torná-los carne e sangue brasileiro, sendo este processo evidente na tendência para os ecletismos filosóficos e artísticos que proliferam no Brasil. Flusser apontará como exemplos, Guimarães Rosa e Villa Lobos, “o primeiro pondo na boca de um caboclo reflexões sobre Plotino, Heidegger e Camus, numa visão kafkiana do mundo, e o segundo misturando estruturas bachianas, harmonias schoenbergianas, melodia portuguesa e ritmos africanos”³³. Palco da semana de 22, São Paulo é a metonímia deste Brasil antropofágico, devorando todos os estrangeiros que aí chegam, ainda que a ácida ironia de alguns, como o Flusser e nós próprios acreditem que o Brasil insere mas não integra.

O Brasil ensina-nos a falar por afectos, intensidades e experimentações. Mais do que Portugal, transgride a todo o momento a ordem do ser, entendida como presença e representação, jamais se estabilizando nas lógicas binárias, dado o seu modo policromático e polifónico de se tornar rebelde a toda e qualquer homogeneização. País vitalista no sentido nietzschiano, o Brasil incorpora, digere, mistura, transmuta as múltiplas influências que recebe de toda a parte, terceira margem que tudo arrasta num devir sempre novo. Não existindo nunca em estado puro, a sua aptidão para religar não sendo nem conjunção nem disjunção, muito menos obedecendo a qualquer síntese hegeliano, apela à paradoxia de uma conjunção disjuntiva. País do claro e escuro, do talvez e do jeitinho, das ambiguidades de *Capitu* de Machado de Assis, aos sertões de Guimarães Rosa, passando pelas minúsculas percepções de Clarice Lispector, ele é também o lugar em que se concretizam as múltiplas maneiras de dobrar, da natureza à arquitectura, das dobras barrocas de Ouro Preto e Mariana, às neo-barrocas de Brasília.

⁽³³⁾ *Fenomenologia do Brasileiro*, p. 89.

País de fluxos e passagens, existe sempre o risco das fusões totalizadoras, como em Portugal, seja nos movimentos nacionalistas do *Verde e Amarelo*, seja mesmo sob as aparências de miscigenação do luso-tropicalismo de Gilberto Freyre, sem esquecer o positivismo, cujos espectros continuam ainda hoje a minar as instituições burocráticas do país. No entanto, é contra tudo isto que o Brasil devém, nem fusão nem confusão, mas cor e ritmo, tensão e oscilação, e, por isso mesmo, temor e tremor constantes, um pensamento inquieto como o próprio Brasil.

Para terminar, vou falar sucintamente da heteronímia pessoana. Poeta filósofo da intimidade do fora, ninguém melhor do que Fernando Pessoa para exprimir o processo heteronímico da portugalidade. Nómada sem viagem, explorador de todas as sensações possíveis e impossíveis, o seu nomadismo ontológico é o dos mais sedentários, o trânsito na imobilidade dos que ficam crucificados nas navegações, sonhando os sonhos alheios como na peça *O Marinheiro*. Autêntico *nós mobile*, nos antípodas de qualquer *eu* cartesiano³⁴, o universo pessoano é um universo relacional, expresso no inconjuncto *topos* literário que é Caeiro, sendo o mistério da proliferação heteronímica o de uma totalidade plural, composta de singularidades rizomáticas, bifurcantes, onde não há mais centro nem autor, mas apenas o rosto vazio de Pessoa, *ele-próprio-o-outro*. E, no entanto, são as diferenças significativas entre as suas personagens que constituem o universo em rede que é a heteronímia. Assim, as desterritorializações plenas de Álvaro de Campos, os seus espasmos tecidos de todas as engrenagens maquínicas, de todos os orientes e de todos os ópios, são bem diferentes do *cuidado de si* estóico de Ricardo Reis, esse poeta heraclítico à beira-rio e à beira-tempo, que se sente um esboço falhado³⁵ na construção dos heterónimos, acabando por ceder o seu lugar ao mestre sem porquê que será Alberto Caeiro, entendido

⁽³⁴⁾ Ver *Métissages*, p. 480.

como a virtualidade plena de Pessoa, a pura inocência do devir, à Nietzsche.

Pessoa/Portugal é o fora absoluto de si mesmo, constituindo, precisamente, a sua falta de ser, o excesso de poder ser todo o mundo e ninguém. “O bom português é várias pessoas”, dirá, “nunca me sentindo tão portuguêsmente eu, senão como quando me sinto diferente de mim – Alberto Caeiro, Ricardo Reis, Álvaro de Campos e Fernando Pessoa, e quantos mais havidos ou por haver”³⁶. Por isso mesmo, a viagem tornar-se-á uma verdadeira *Weltanschauung* da portugalidade e do poeta, ou talvez melhor, o sintoma da identidade fluida de ambos, entendida a heteronímia como a via por excelência das mestiçagens, como destacará François Laplantine³⁷, um universo vibratório e múltiplo onde as tensões e oscilações se multiplicam sem conciliação possível. Será sobre este vazio pleno identitário, que o vertiginoso edifício da heteronímia se distende num original quinto império líquido, o insubstancial substante de uma língua sem cessar heteronimizada, a *pátria mobile* de quantos a falam e incessantemente recriam.

Se na autoria de Vieira, a ideia de quinto império toca ainda a exemplaridade do mito, com a função totalizadora que este sempre teve para Portugal, a partir de Pessoa, terá um sentido completamente diferente. Próximo da comunidade literária de Blanchot, tornar-se-á o *inavouable* da própria heteronímia, um verdadeiro *atopos* literário, o dos poemas inconjuntos de Caeiro, mais do que o de qualquer *sensus communis aestheticus* kantiano, evoluindo, sucessivamente, para uma espécie de *khôra* linguagística, uma língua em línguas repartida, como nos sugere a famosa expressão do *Livro do Desassossego* – a minha pátria

⁽³⁵⁾ Sobre o assunto ver o meu ensaio: O mestre e o mensageiro na poetosofia pessoana. In : *Conjunções filosóficas luso-brasileiras*. Lisboa. Fundação Lusíada, 2003, p. 67.

⁽³⁶⁾ *Páginas Íntimas e de Auto-Interpretação*. Lisboa: Ática, 1964, p. 94.

⁽³⁷⁾ *Métissages*, p. 482.

é a língua portuguesa. Se, de certo modo, Pessoa ainda insiste no mito, este já mais não é do que um ténue lastro de que parte para a sua interrupção heteronímica, tornando-se cada vez mais a literatura o modelo de uma comunidade por vir, de um quinto império língua, de uma comunidade sem comunidade. Tentar novas reterritorializações do mito, seria cair num autêntico sonambulismo dos mares, os saudosismos e sebastianismos vastos e vários aos quais nem o próprio Fernando Pessoa em certos momentos escapou.

Ao contrário de Kant que, apesar da sua pretensão não determinante à partilha universal do gosto, não consegue abdicar da teleologia da razão, sussurrada como uma espécie de ponto de fuga metafísico, Pessoa, como destacará José Gil³⁸, em vez de fechar a série dos possíveis numa infinita pretensão à universalidade, abri-los-á infinitamente, declarando o desastre blanchotiano de toda a obra, se imaginada na sua completude substancial, francamente mortífera, e, conseqüentemente, o seu *désœuvrement* e desdobramento literário, como paradigma, da própria comunidade. Contra a unitotalida tendencial de Kant, Pessoa abre-nos a irredutível singularidade dos seus heterónimos, partes sem todo, de sorte que, expondo o juízo reflexivo à sua versatilidade máxima, fará do reino dos fins do filósofo alemão uma invenção *poiética* de fins sem fim, podendo dizer-se, como Alain Badiou, que, mais do que o livro mallarmiano, Pessoa é ele próprio uma literatura.

Passageiro do tempo, o nómada intensivo que foi Fernando Pessoa sente-se prisioneiro das suas próprias passagens. Por isso, por mais obsoletos e retorrizantes que os seus quintos impérios em certos momentos nos pareçam, não passam de cartografias líquidas, messianidades sem Messias, comunidades literárias, linguagísticas, ou o ser-em-comum

⁽³⁸⁾ Gil, José. *A imagem nua e as pequenas percepções*. Lisboa: Relógio d'Água, 1996, p. 271.

de seres singulares no seu com-parecer estético- ontológico infinitamente finito. Como se a comunidade da escrita fosse o rasto e o resto desse império líquido que sobrou, o resto escritural de um rasto marítimo. Verdadeiro espectro em filigrana entre o *not to be* do *mythos* e o *to be* de um *inavouable* literário, ele é o que persiste do mito na era da sua interrupção mitante, ou talvez melhor, o mito de um país já praticamente sem mitos.. Um *socius* heteronímico, linguagístico, jamais territorial, jamais cumprido. O singular plural de um in-finito comparecer, na partilha múltipla de vozes, línguas, gêneros e tonalidades. Como se, perdidas as grandes viagens geográficas, míticas, metafísicas, prosseguíssemos nas nossas jangadas de pedra poéticas, metafóricas, novas micro-viagens. Viajar é preciso.....

Por tudo isto, o livro dicionário *Métissages* é particularmente significativo para nós, na medida em que, escrito noutra língua, desafia a nossa incapacidade de ver, de nos vermos, porquanto, vocacionados para o alhures e diferente, perdemos o próximo e o próprio.

Na escassez ôntica de uma terra marítima como a nossa, a descoberta tornou-se uma ideia fixa, ou talvez melhor, a ideia que fixa, ou melhor, o *topos* da reunião na consciência da diáspora. Descobridores da ideia de descoberta, como diria Pessoa, restamos pois descobrir novas formas *poiéticas* de dobrar. Descobrir o sentido futuro da nossa identidade porosa no cruzar de novos territórios ontológicos, linguagísticos, culturais. Descobri-lo como sintoma de uma identidade múltipla, heteronímica, de uma universalidade diferente, não indiferente, uma universalidade à medida do mar. O nosso inelutável devir-mar no devir-outro do mundo.

MISTIÇAGENS: PROPOSTAS DE UM PENSAMENTO LUSO-BRASILEIRO

Romana Brázio VALENTE*

RESUMO

Parte-se do conceito de *mestiçagem*, sem submetê-lo aqui a discussão, a fim de propor um pensamento luso-brasileiro, tomando como base o pensamento de Gilberto Freyre, pelo lado do Brasil, e de Agostinho da Silva, intelectual luso-brasileiro, pelo lado de Portugal. Efetua-se uma comparação crítica entre ambos, tomando-os como base para se pensar a integração, ou miscigenação das culturas dos dois países.

Palavras-chave: mestiçagem, pensamento luso-brasileiro, Gilberto Freyre, Agostinho da Silva.

MÉTISSAGES: TOWARD A LUSO-BRAZILIAN THINKING

ABSTRACT

This paper starts with the concept of métissage, avoiding further discussion of the word, with the point to propose a lusitan-brazilian thinking. It focuses on Gilberto Freyre's thinking, for

(*)Departamento de Filosofia. Faculdade de Letras da Universidade de Lisboa.

the Brazilian side, and Agostinho da Silva, for Portugal's side. It is made a critical balance between them, taking their works as a basis to think the integration, or mixing of the culture of both countries.

Key-words: *Métissage, Lusitan-Brazilian thinking, Gilberto Freyre, Agostinho da Silva.*

Demarcando-nos da infindável discussão conceitual acerca da *mestiçagem* e, sobretudo, desviando-nos dos hipotéticos confrontos entre a chamada *mestiçagem biológica* e a chamada *mestiçagem cultural e imagética*, visamos, de outra forma, propor um debate que não se atem a purismos conceptuais e a correntes ideológicas precisas. Na verdade, e à margem de algumas idealizações sobre *mestiçagem*, não tendemos a analisar negativa e positivamente todos os sinónimos que lhe são atribuídos. De outro ângulo, julgamos que *mestiçagem* é uma acepção extra-ordinária (logo, nem boa nem má), tão-só porque resulta de um acto que se reflecte na união. Nesta perspectiva, não podemos prender-nos a preciosismos de ordem da significância e de frieza conceptual. Alfim, porque é que é pejorativo relacionarmos *mestiçagem* com fusão, mistura, sincretismo, hibridez, heterogeneidade e diversidade? Não será extemporâneo apontarmos divergências entre purismo e miscigenação? Até porque, não cremos todos que estes questionamentos são falaciosos? Derradeiramente, não existem homens puros, nem muito menos, civilizações e culturas puras.

Um debate sobre miscigenação não pode colocar de parte uma alusão, senão explícita, pelo menos implícita, à actuação dos portugueses a favor da miscibilidade dos homens, dos povos e das culturas. Geneticamente mestiços, os portugueses são o resultado de uma fusão pluri-civilizacional que, a partir do século XV, se vão estender à África, à Ásia e à América. E por mais visões maniqueístas que subjazam à demanda portuguesa

pelo Mundo, há que ter em consideração uma leitura imparcial e objectiva¹ dessas andanças colonizadoras, a que, naturalmente, a *mestiçagem* não se pode alhear.

A partir desta interpretação, parece-nos incontornável não equacionarmos a existência de um pensamento *mestiço* em Portugal e, sobretudo, não estabelecermos uma ligação desse pensamento com o Brasil (país de mestiçagens, por excelência) e com os intelectuais brasileiros que também pensaram sobre o

(1) RISÉRIO, António. Sobre a Nova história Oficial. Dact., Brasil, 2003, pp.1-2, 5-6, 13-14: "Quando alguém se refere à "história oficial do Brasil", o que costuma vir à mente das pessoas, de modo praticamente invariável, é o discurso celebratório da colonização portuguesa. (...) É a velha história oficial do Brasil. O facto, que poucos estão notando, é que já existe, hoje, uma nova história oficial do país. Para ser breve, uma espécie de "contra-história" brasileira (...) contestam a ideia de um "descobrimento" do Brasil, ao tempo em que capricham na eloquência para denunciar, em estilo ao mesmo tempo culpado e acusatório, o suposto "genocídio" (...) dos índios que viviam por aqui. E os maus tratos (reais, não é preciso dizer) que foram dispensados aos nossos negros. (...) vociferam contra colonizadores essencial e invariavelmente criminosos, ao tempo que celebram irrestritamente, no plural e sem qualquer senso crítico, negros e índios. (...) do mesmo modo que os portugueses que vieram para cá não continuaram portugueses, também os africanos não permaneceram africanos. Pelo contrário, assim como os índios litorâneos, participaram, de modo vital e profundo, da invenção do Brasil. E, ao inventar o Brasil, eles se inventaram como brasileiros. (...) De facto, a contra-história pretendeu – e, em larga parte, conseguiu – fazer o que não deveria ter feito, sob pena de estelionatos óbvios: reduzir a História do Brasil a um filme de bandido e mocinho. De um lado, impávido e intransformável, ficaria o – mais que colonizador – estuprador português. De outra parte, teríamos o ameríndio eco-feliz, vivendo em perfeita comunhão com a natureza, e o negro africano luminosamente rebelde (...) Ora, esta é – como veremos adiante – uma simplificação caricatural da história. Inexistem povos-anjos e povos-demónios. Quem tomou a terra dos tupinaés, praticamente dizimando-os na Bahia de Todos os Santos e seu Recôncavo, não foram os portugueses, mas os índios tupinambás, (...) Na verdade, os portugueses começaram a escravizar negros no século XV, com a expansão marítima (...) Os próprios africanos, muito antes disso. Isto não significa, de modo algum, que estejamos aqui para tentar atenuar a crueldade da guerra de conquista ou para fazer de conta que a escravidão, entre nós, foi uma instituição necessária ou saudável. Longe disso. (...) Mas ter consciência de tais factos não nos autoriza a falsificar a história. (...) Em vez de transformar nossos antepassados em fantasias a-históricas, tratemos de encará-los em suas grandezas e em suas misérias. Caso contrário, mais não faremos do que substituir mitos antigos por mitos novos. Ou, para ser menos elegante e mais franco, mentiras antigas por mentiras novas".

assunto. Deste modo, escolhemos preferencialmente os intelectuais Agostinho da Silva (luso-brasileiro, 1906-1994) e Gilberto Freyre (brasileiro) para ilustrarmos essa relação. Esta opção deve-se ao facto de, em primeiro lugar, o autor português se referir a Freyre como um dos mestres da sua vida intelectual; em segundo porque o próprio sociólogo brasileiro considera Agostinho um erudito e um merecedor da leitura, por parte do Brasil, das suas doutrinas, sobretudo as que estão expostas em *Reflexão à margem da literatura portuguesa*²; e em terceiro porque há, de facto, algumas sintonias entre os dois pensadores.

Quando na introdução de *Reflexão*, Agostinho faz menção à influência freyriana no seu pensamento está, possivelmente, a ter em conta a leitura de *Casa Grande & Senzala* (1933) e de *O Mundo que o Português criou* (1940) e a assistência das conferências que o autor brasileiro fez em Portugal (aquando da sua visita à Europa - 1937). Através delas, Agostinho da Silva tem contacto com as sementes do luso-tropicalismo, que mais tarde viria a ser defendido e aprofundado por Gilberto Freyre (o conceito "Luso-Tropicalismo" é pronunciado pela primeira vez, em 1953, no livro *Um Brasileiro em Terras Portuguesas* e é apresentado, na sua forma acabada, em 1961, em *O Luso e o Trópico*).

Afinal, o que é que, na obra de Agostinho, se sintoniza com as ideias de Freyre?

⁽²⁾ FREYRE, Gilberto. *O Luso e o Trópico*. Lisboa: Comissão Executiva das Comemorações do Quinto Centenário da Morte do Infante D. Henrique, 1961, p.219: "Quando me refiro ao ideal de vida desenvolvido pelo Português em contacto assim íntimo com o Trópico, não posso esquecer-me das páginas recentes em que um intelectual português residente há anos no Brasil - o professor Agostinho da Silva - sugere que, a partir do século XVII, começou a haver, no Brasil, para muitos Portugueses, um «Portugal ideal» - projectado em tempo e espaço ideais: ideia que coincide com a de um Trópico, para os Portugueses, messiânico, por mim sugerido - em contraste com o «Portugal real»: segundo ideia minha, fixo no espaço europeu e fixo também no tempo apenas histórico. São páginas, as do professor Agostinho da Silva, merecedoras da melhor atenção brasileira. Principalmente as que o autor de *Reflexão à margem da literatura Portuguesa* consagra a esses dois portugueses, (...)".

Quando, em 1957, em *Reflexão*³, Agostinho da Silva afirma que o Brasil é o herdeiro, num sentido espiritual, metafísico mas também político e social, do Portugal medieval, está a ir ao encontro da linha de pensamento de Gilberto Freyre: "(...) Portugal, criador de tantos povos, hoje essencialmente portugueses em seus estilos de vida mais característicos, e o Brasil, país onde esse processo de alongamento de uma cultura antiga numa nova, e mais vasta que a materna, atingiu a sua maior intensidade"⁴; "Por sua vez o Brasil é hoje a parte mais viva e mais destacada do mundo que o português criou com elementos principalmente europeus e cristãos, (...) "⁵. As ideias comuns entre os dois autores sustentam-se essencialmente na defesa de um Brasil plural, que se constituiu através da miscigenação, que soube usar a mediação africana para conseguir unir indígenas e portugueses. Afinal de contas, Portugal, enquanto país que se situa no limiar (está entre a Europa e a África), possui características africanas⁶ assaz salientes que lhe permitiram misturar-se com povos culturalmente diferentes⁷ e desconhecidos e com climas diversos. A isso chamou Freyre

⁽³⁾ SILVA, Agostinho da. *Reflexão à margem da literatura portuguesa*. 3ª ed. Lisboa: Guimarães Editores, 1996.

⁽⁴⁾ FREYRE, Gilberto. *O Mundo que o Português criou*. Rio de Janeiro: Livraria José Olympio Editora, 1940, p.32

⁽⁵⁾ *Ibidem*. p.41.

⁽⁶⁾ FREYRE, Gilberto. *Casa Grande & Senzala*. 4ª ed. Rio de Janeiro: Livraria José Olympio Editora, 1943, pp.78-79: "A singular predisposição do português para a colonização híbrida e escravocrata dos trópicos, explica-a em grande parte o seu passado étnico, ou antes cultural, de povo indefinido entre a Europa e a África. Nem intransigentemente de uma nem de outra, mas das duas. (...) o ar de África, um ar quente, oleoso, amolecendo nas instituições e nas formas de cultura as durezas germânicas; corrompendo a rigidez doutrinária e moral da Igreja medieval; tirando os ossos ao cristianismo, ao feudalismo, à arquitectura gótica, à disciplina canónica, ao direito visigótico, ao latim, ao próprio carácter do povo. A Europa reinando mas sem governar: governando antes a África".

⁽⁷⁾ SILVA, Agostinho da. *Reflexão*, pp.38-39: "Isto exactamente tentou Portugal e não lhe consentiram as circunstâncias do mundo que até agora o levasse por diante: tentou espalhar pelo universo um catolicismo tão católico que até o infiel nele coubesse".

de *plasticidade* (e Jaime Cortesão de *plasticidade amorável*⁸ e Agostinho de *aptidão para a capatazia e para fazer biscates*⁹), isto é, a capacidade do português se adaptar a qualquer meio e a qualquer circunstância. O que é certo é que, pelo facto de ser um povo flutuante, equilibrado antagonicamente (“O que se sente em todo esse desadorno de antagonismos são as duas culturas, a europeia e a africana, a católica e a maometana, a dinâmica e a fatalista encontrando-se no português, fazendo dele, de sua vida, de sua moral, de sua economia, de sua arte um regime de influências que se alternam, se equilibram ou se hostilizam”¹⁰), flexível e versátil, conseguiu aclimatizar-se nos trópicos sem quaisquer dificuldades, até porque o clima de Portugal está muito próximo do de África.

Ora, foram essas plasticidade, miscibilidade, mobilidade que contribuíram para o sucesso da colonização portuguesa no Brasil. No entanto, e parafraseando António Sérgio, porque é que essa plasticidade não serviu de conduta aos portugueses para se fixarem na Europa? Ao que parece, o uso da plasticidade portuguesa só resultou nos trópicos: “(...) todos os dotes que nos serviram nos trópicos são os mesmos que na Europa nos desserviram; (...)”¹¹. Seguindo Sérgio somos conduzidos a postular

⁽⁸⁾ Vt. CORTESÃO, Jaime. O Humanismo Universalista dos Portugueses. Lisboa: Portugália Editora, 1965, p.265.

⁽⁹⁾ SILVA, Agostinho da. Entrevista com Agostinho da Silva. (In: Filosofia. nº 2, Dez. 1985). In: _____. Dispersos. Organização de Paulo Borges, Lisboa: ICALP, 1989, p.67: “É impressionante o talento do português para a capatazia: podemos ser capatazes de tudo, desde a construção civil até à filosofia”; SILVA, Agostinho da. A minha meta é o ponto sem dimensão. (entrevista a Antónia de Sousa. In: Diário de Notícias, 20 / 07 /1986) In: _____. Dispersos, p.146: “Acho que somos um mediador. Nós temos duas capacidades no povo que não foram plenamente aproveitadas: uma, é a capacidade extraordinária de ser capataz, de pegar num grupo de gente e de o levar a realizar determinada tarefa, guiando-o e acompanhando-o. É aquilo a que eu chamo a capatazia dos Portugueses. A outra qualidade nata nos portugueses é a capacidade de andar ao biscate”.

⁽¹⁰⁾ FREYRE, Gilberto. Casa Grande & Senzala, p.84.

⁽¹¹⁾ SÉRGIO, António. Prefácio. In: _____. O Mundo que o Português criou, p.15.

o seguinte: se a plasticidade portuguesa não resulta no caso da Europa, então, os portugueses não são totalmente plásticos. Para o ensaísta, a psicologia do português é anti-europeia, os seus méritos como colonizador do Brasil consistem precisamente nos seus defeitos como nação europeia. Contudo, esta ilação é profundamente discutível. Por mais que, na sua essência, Portugal seja um país anti-europeu, o que é facto é que pelo seu perfil de continente inerte, fechado e dogmático, a Europa não interessava grandemente a Portugal. Se, por um lado, a perspectiva de Sérgio é considerável (os factores agro-clímicos da Europa não são propícios a nenhuma casta de cultura básica e, por isso, não seduziam os portugueses), por outro lado, existem propostas contrárias à condução dada pelo autor quanto a esta questão e que são muito mais citadas, embora, porventura, românticas: Portugal vira costas à Europa¹², continente espiritualmente velho e degradado, porque ambicionava encontrar um mundo novo, aumentar a riqueza através do mercantilismo e divulgar a cristandade. Esta atitude não denuncia, no nosso parecer, a ausência de plasticidade. Portugal nega-se voluntariamente à Europa. Para António Sérgio, ao invés disso, o sucesso dos portugueses no Brasil deve-se ao facto de, pela primeira vez, terem encontrado um ambiente propício para realizar uma cultura básica: “E quanto ao êxito do Português no Brasil? Já vos disse a pergunta que me sugere o caso: não seria no Brasil que o Português encontrou – pela primeira vez – condições de ambiente francamente propícias para tirar da terra uma cultura básica (de venda assegurada, de favor no mercado)?”¹³.

(12) PESSOA, F., Mensagem. I, “Os Castelos”. 17ª ed. Lisboa: Ed. Ática, s.d.: “A Europa jaz, posta nos cotovelos: / De Oriente a Ocidente jaz, fitando, E toldam-lhe românticos cabelos / Olhos gregos, lembrando. O cotovelo esquerdo é recusado: / O direito é em ângulo disposto. / Aquele diz Itália onde é pousado; / Este diz Inglaterra onde, afastado, / A mão sustenta, em que se apoia o rosto. / Fita, com olhar esfíngico e fatal, / O Ocidente, futuro do passado. / O rosto com que Fita é Portugal”; SILVA, Agostinho da. Reflexão, pp.96, 98: “Quem no fim de contas está decadente é a Europa, tão longe agora de seus ideais medievais; (...) Portugal procura reconstruir-se onde a Europa não chegue, e sempre chegará demais, infelizmente; (...)”.

(13) SÉRGIO, António. Prefácio a O Mundo que o Português criou, p.29.

Se Sérgio é um hermeneuta acríptico relativamente à fixação dos portugueses em terras brasileiras, sem embargo, Sampaio Bruno questiona de um modo percuciente, na sua obra *Brasil Mental*, a relação entre os homens de aquém e de além mar. Deveras pertinente e até com algumas matizes de acerbidade, Bruno não poupa críticas ao rumo que o Brasil escolheu nem às lucubrações que a maioria dos intelectuais brasileiros faz acerca de Portugal e dos seus literatos, não obstante, é um leitor inflexível. Dessarte, ao assumir a antipatia sentida por brasileiros em relação aos portugueses¹⁴, afirma igualmente que “Portugal não toma(va) a sério o Brasil”¹⁵ (até porque estava interessado apenas pela França) e “A culpa era nossa; pois que o tipo do brasileiro, se o não criámos, o deformamos nós”¹⁶. Posto isto, o pensador português endurece a sua perspectiva, alegando, hostilmente, que os brasileiros desdenham a língua que se fala em Portugal e que a evolução linguística ocorrida no Brasil não é progressiva mas, na verdade, regressiva. Afinal, ela é fruto do comprometimento da mestiçagem, tão perverso, rudimentar e inferior¹⁷. Apesar de todas estas afirmações polémicas e iníquas, Bruno reconhece que a mentalidade brasileira se desenvolveu graças à acção do positivismo, ou seja, os brasileiros, ao adoptarem a doutrina de Comte, souberam alicerçar-se intelectualmente, aparte dos seus dogmatismos e idolatrias. António Telmo é, porém, mais abonatório ao proferir que o escopo do autor de *O Brasil Mental* não é ferir arbitrariamente os *primos*¹⁸ do além-Atlântico, mas, com efeito,

(14) Vt. BRUNO, Sampaio. *O Brasil Mental*. Porto: Lello Editores, 1997, p.53.

(15) *ibidem*, p.44.

(16) *ibidem*, p.48.

(17) *ibidem*, p.87: “(...) a perversão da linguagem atingiu o cúmulo. A meiguice da raça negra essencial e caracterizadamente afectiva (...), essa meiguice, dum amelaçamento idiota, pegou-se ao idioma. Daí, as alterações fonéticas; o desbaste das arestas varonis nos vocábulos; a abundância formigante dos diminutivos”.

(18) Quando se reporta à relação entre portugueses e brasileiros, Sampaio Bruno opta por defini-la através da expressão *primos* em vez da usual *irmãos*.

manifestar a sua tristeza pelo afastamento que cada vez mais se acentua entre as duas nações¹⁹. Contudo, não cremos que a estreme intenção de Bruno seja exclusivamente aquela a que Telmo faz menção. Até porque o pensador português é assaz claro, crítico e enfático quando aborda este assunto. Tão diversamente tratado, décadas depois, pelos seus conterrâneos Jaime Cortesão e Agostinho da Silva e pelo brasileiro Gilberto Freyre.

Por mais que Freyre assuma que o sucesso da colonização brasileira se deveu à estruturação da sociedade numa base rural²⁰ (na realidade, a colonização no Brasil não é arbitrária nem aventureira, constitui-se de uma forma patriarcal e aristocrata – o português foi um dos primeiros a criar riqueza local, não se limitou a extraí-la), o que é significativo é que o autor de *Casa Grande & Senzala* defenda que tal sucesso se dá, acima de tudo, porque o português é o mais cristão, humanista e simpático de todos os colonizadores modernos, estando primeiramente interessado na divulgação espiritual e religiosa e só depois na acumulação económica: “Pode-se dizer que o entusiasmo religioso foi o primeiro a inflamar-se no Brasil diante de possibilidades só depois entrevistas pelo interesse económico”²¹. A colonização portuguesa assenta numa postura cristocêntrica²², metafísica, idealista e mito-poiética. O Brasil é mais do que a extensão de Portugal, é a transeuropeização cultural e religiosa, é o regresso

(19) TELMO, António. Prefácio. In: BRUNO, Sampaio. O Brasil Mental, p.15: “Mas surpreendemos nas palavras que ferem um toque, mal escondido, de tristeza”.

(20) FREYRE, Gilberto. Casa Grande & Senzala, p.116: “Curioso, portanto, que o sucesso da colonização portuguesa do Brasil se firmasse precisamente em base rural”.

(21) *ibidem*. pp. 400-4001.

(22) FREYRE, Gilberto. O Luso e o Trópico, p.14: “(...) o esforço português nos Trópicos e no Oriente tem sido antes cristocêntrico – sociologicamente cristocêntrico, isto é, empenhado em comunicar a povos não-cristãos um conjunto de valores independentes da raça ou mesmo da civilização nacional de quem os propaga – do que etnocêntrico, como tem sido o esforço da parte de outros europeus nas mesmas áreas (...)”.

à terra de origem. Economicamente, o Brasil apresenta-se como solução a nível agrário. Simbólica e mitologicamente, o Brasil é o re-encontro com o paraíso²³, é o descobrimento da *Ilha Brasil*. Ora, são afirmações desta natureza que galvanizam Agostinho da Silva.

Como sabemos, a partir de *Reflexão*, Agostinho concebe o Brasil enquanto nação salvífica²⁴, não só de Portugal, mas também de todo o Mundo²⁵, até porque o ensejo da sua formação reside no apelo espiritual. Movidos pela fé cristã, os homens portugueses antevêm o Brasil como paraíso da congregação de todas as raças e etnias num só credo ("Soubesse rezar o padre-nosso e a ave-maria, dizer Creio-em-Deus-Padre, fazer o pelo-sinal-da-Santa-Cruz – e o estranho era bem vindo no Brasil colonial. (...) Daí ser tão difícil, na verdade, separar o brasileiro do católico: o catolicismo foi realmente o cimento da nossa unidade"²⁶). O pensador português pensa, porém, de uma forma mais ampla. Concebe o Brasil como país ecuménico, como centro propulsor de convivência de todos os cultos.

(23) *ibidem*, p.55: "Os Trópicos seriam para o Português, inquieto com os limites europeus de Portugal, terras-mães, terras de origem, terras estranhas a que ele regressasse com direitos especialíssimos: quase de ex-tropical desgarrado numa Europa por ele absorvida no seu sangue, na sua seiva, na sua cultura, a ponto de se ter – também ela, -Europa – tornado profundamente sua. Daí, de volta aos Trópicos messiânicos, conservar-se em grande parte europeu: apegado à Europa, saudoso da Europa, incompleto sem a Europa".

(24) SILVA, Agostinho da. *Reflexão*, p.89: "Portugal continental. Porque o ter emigrado o salvou, ou salvou a sua mensagem do que poderiam ter sido desastres essenciais. E é exactamente o além-mar que vai dar a Portugal a possibilidade de mostrar que, no fundo, continuava fiel à sua fé nas possibilidades de uma ciência verdadeiramente humana, de uma descoberta do mundo que não servisse apenas para aprisionar o mundo, de um alargamento da visão europeia que não pusesse o europeu apenas como senhor dos outros povos".

(25) SILVA, Agostinho da. *Reflexão*, p.138: "O problema português é, pois, um problema do mundo".

(26) FREYRE, Gilberto. *Casa Grande & Senzala*, pp.126-127.

O Brasil é o reino do Espírito Santo²⁷. Tem consciência, todavia, que para compreender o Brasil na sua essência é necessário fazer mediações com a África, com o Oriente, com a cultura indígena. Não é em vão que, em 1959, funda o Centro de Estudos Afro-Orientais em Salvador da Bahia. É, provavelmente, uma estratégia para conhecer melhor as raízes do Brasil. Na linha de Gilberto Freyre, Agostinho enfatiza o significado da mediação africana na fundação do Brasil como país espiritualmente aberto a todas as religiões. África (não só a negra, mas também a islâmica) é uma mediação entre os portugueses e os indígenas, entre os portugueses e os europeus trans-pirenáicos. O africano, sobretudo o mestiço (expressão máxima da miscigenação), é o homem que faz a ponte entre as culturas puras, é o portador, não só na colonização do Brasil mas também no Portugal islâmico, de uma mobilidade social incomparável a qualquer outra etnia: "E essa plasticidade, que o colonizador português já trazia da Europa, desenvolveu-a a mestiçagem no Brasil, na Ásia, na África, em Cabo Verde e noutras áreas de colonização portuguesa. De modo que encontramos sempre a mestiçagem a desempenhar uma função ao mesmo tempo de diferenciação e de integração dos luso-descendentes"²⁸; "Porque a mestiçagem é sobretudo isso: mobilidade social. "Mobilidade social horizontal"; "mobilidade social vertical". E na sua fase mais activa, pode-se acrescentar que também mobilidade biológica, ou seja aquela criação de uma variedade de tipos novos, desarmónicos, perturbadores do

⁽²⁷⁾ Esta concepção prevalece durante as décadas de 50 e 60, posteriormente Agostinho concebe o Reino do Espírito Santo à margem de uma sede fixa, passa a ser um Reino a-espacial ou universal. SILVA, Agostinho da. Estilo e Conteúdo. "Ambição" (In: Vida Mundial. 14/04/1972). In: Dispersos, pp.564-565: "E continuo a crer, por muito riso ou compaixão que isso desperte, que é religião central a todas estas e religião verdadeiramente portuguesa, a do Espírito Santos das Ilhas Atlânticas; se pudéssemos pensar em futuro fulcro de ecumenismo social, político e religioso ou metafísico, aí o poríamos, já não só para Ocidente ou parte do mundo, mas para um total mundo inteiro, (...)".

⁽²⁸⁾ FREYRE, Gilberto. O Mundo que o Português criou, p.55.

conforto estático a que todos tendemos pela nossa acomodação a convenções de tipos de beleza: o greco-romano, por exemplo"²⁹; "Já disse que nessa esfera a mestiçagem agiu como dissolvente das forças que vinham se solidificando para criar sociedades de senhores e escravos, rígidas na separação de classes e ao mesmo tempo de raças, (...) "³⁰. Poder-se-á considerar o mestiço como uma nova raça, tão ambicionada na era de seiscentos, como uma raça que, ao ser o cruzamento de diversas raças, não é, paradoxalmente, nenhuma delas. A partir desta perspectiva, o mestiço é o símbolo da união racial, étnica, religiosa e espiritual dos povos. É o primeiro fundamento para a formação de um *terceiro Homem*, de uma *terceira Cultura*³¹, reveladora da simbiose luso-tropical. A mestiçagem é a plena hibridéz. Tanto para Freyre, como para Agostinho³², a vitória da colonização portuguesa é a vitória da mestiçagem, ou seja, da miscigenação, da união de culturas e civilizações. A mestiçagem é o primeiro passo para o ecumenismo³³ (a união social, racial e cultural é o trampolim para a unidade espiritual no Espírito Santo). Por um lado, porque a Europa se funde nos trópicos e, por outro, porque o contacto com o novo mundo vem enriquecer a cultura europeia: "É a cultura de origem portuguesa, de tradições portuguesas, de característicos

(²⁹) *ibidem*, p.57.

(³⁰) *ibidem*. p.58.

(³¹) FREYRE, Gilberto. O Luso e o Trópico. p.88: "De modo que estamos – ao que parece – diante de um processo de formação de um terceiro homem ou de uma terceira cultura -, um homem simbioticamente luso-tropical, uma cultura simbioticamente luso-tropical (...)".

(³²) SILVA, Agostinho da. Reflexão. p.39: "(...) Portugal tentou acrescentar uma outra dimensão que, por não ser geométrica, não é menos real: a largueza. Portugal foi o missionário da largueza do Reino de deus e a isso se prende provavelmente muito do seu anticlericalismo; e, no plano antropológico, muito do seu gosto pela mestiçagem".

(³³) SILVA, Agostinho da. Estilo e Conteúdo. "Ambição". p.563: "Pois seja o nosso ecumenismo, neste ponto, capitalista e socialista e tenha cada homem de nossa Nação e das que com ela se associarem, na plena paz e na plena colaboração, tudo o que lhe seja necessário para que se alimente, para que se vista, para que se abrigue, numa base essencial de ser humano e cidadão".

portugueses, que se revigora enriquecendo-se de aspectos novos e diversos dentro das condições psicológicas e de cultura criadas pela mestiçagem dinâmica, activa, diferenciadora³⁴.

A fusão entre os europeus e os habitantes dos trópicos³⁵, a que Freyre denomina de *lusu-descendentes*, desperta o escritor brasileiro para a criação de uma unidade cultural e psicológica que congregue todos os povos que falem português. Essa unidade que, no fundo, é uma zona sentimental e social comum, não passa de uma comunidade de países lusu-descendentes, ou à maneira agostiniana, lusu-brasileira, que mesmo sendo supra-nacional, não é xenófoba ou etnicamente purista. Esta Comunidade lusu-tropical revela-se enquanto estrutura transnacional (na medida em que engloba o regional, o nacional e o supra-nacional) que visa implementar uma língua comum que aproxime todos quantos dela façam parte. Contudo, esclarece-se que esta língua, também ela transnacional, não castra regionalismos nem a espontaneidade popular³⁶. Dir-se-á até que esta língua comum

⁽³⁴⁾ FREYRE, Gilberto. O Mundo que o Português criou, p.54.

⁽³⁵⁾ O contacto não se restringia apenas à cristianização, à cultura, aos hábitos impostos pelos europeus aos nativos, o inverso também acontecia. SILVA, Agostinho da. *Conversas Inacabadas* (com Joaquim Furtado. In: «Grande Reportagem». 7 a 20 de Dezembro de 1984; 21 a 27 de Dezembro de 1984; 28 de Dezembro a 3 de Janeiro de 1985; 4 a 11 de Janeiro de 1985). In: *Dispersos*, p.35: "Nos primeiros 50 anos da ocupação do Brasil não se deu nenhuma cristianização do tupi, deu-se o contrário: a tupinização do cristão".

⁽³⁶⁾ Mostramos, em jeito exemplificativo, como, contrariando António Sérgio, Freyre é a favor do uso da língua portuguesa o mais próximo possível do seu registo falado. FREYRE, Gilberto. O Mundo que o Português criou, pp.63-64: "Na verdade, os que no Brasil desejamos não uma idiota "língua brasileira", pomposamente oficializada com esse título para gozo de uma minoria cada vez mais reduzida e mais ridícula de lusófobos, porém, uma língua escrita mais aproximada daquela que falamos, agimos sob a necessidade de uma expressão mais livre e mais natural, que corresponda a um meio diverso do português da Europa e a uma época diferente da do padre Bernardes"; SILVA, Agostinho da. *Estilo e Conteúdo. "Ambição"*. p.564: "(...) Portugal de lusitanos e macaístas, de brasileiros ou angolanos, plenamente humanos em sua vida material e seu saber, tem de ir mais longe ou já mais longe, embora pareça, ainda, que bem tímido está no tomar de sua consciência. Devendo conservar cada um sua linguagem própria e a apurar, num perpétuo converter-se àquilo que já diz ser, em lugar de opressiva e superficialmente querer converter os outros ao que não são nem porventura serão nunca, temos nós todos de ver claro que Portugal é de cristãos, e de cristãos de várias confissões, de muçulmanos, ao que também creio de várias seitas (...)"

é um complexo cultural e social onde co-habitam portugueses, africanos, brasileiros, asiáticos. A Comunidade Luso-Tropical de Gilberto Freyre é a mesma que Agostinho defende, em 1959, como Comunidade Luso-Brasileira e que, nos inícios da década de 90, surge como Comunidade dos Países de Língua Portuguesa³⁷. A diferença entre os dois autores é que Agostinho dá primazia ao espírito e Freyre à língua (ainda que, para o autor brasileiro, o substracto do complexo luso-tropicalista assente na simbiose transcultural). No fundo, ele usa a Língua como força de apelo e visibilidade internacional, já que a formação de uma *Área Total*³⁸ só é possível com a reunião de todos os espaços tropicais faladores de Língua Portuguesa, contudo, o objectivo da doutrina gilbertiana é interpretar o resultado do contacto, porventura dramático³⁹, dos portugueses nos trópicos com culturas e formas de sociedade diferentes. O estudo desse encontro só pode ser feito através da ciência a que o sociólogo dá o nome de *Luso-Tropicologia* (baseada na antropologia, na sociologia da cultura e na ecologia). Em nosso entender, essa ciência debruçar-se-á sobre os mesmos pilares da noção agostiniana de *Portugal-Ideia*, a saber, averiguar os vestígios que os portugueses deixaram nos Trópicos, mormente no Brasil, que lhe possibilitariam fundar uma sociedade nova,

⁽³⁷⁾ SILVA, Agostinho da. Proposição (inédito, 1974). In: *Dispersos*, p.617: "A comunidade a que proponho é o Povo não realizado que actualmente habita Portugal, a Guiné, Cabo Verde, São Tomé e Príncipe, o Brasil, Angola, Moçambique, Macau, Timor, e vive, como emigrante ou exilado, da Rússia ao Chile, do Canadá à Austrália".

⁽³⁸⁾ FREYRE, Gilberto. *O Luso e o Trópico*, p.43: "Admitida essa elasticidade, podemos designar como «área total» o conjunto de espaços tropicais hoje ocupados pela gente lusitana ou de origem principalmente lusitana ou portadora de cultura principalmente lusitana: conjunto do qual o Brasil se destaca como a sua maior força actual".

⁽³⁹⁾ *ibidem*, p.53: "(...) a luso-tropicologia: como estudo sistemático de um encontro dramático de determinada cultura, predominante sobre outras, com a natureza, em espaços já definidos pelos naturalistas como tropicais".

democrática⁴⁰, tão próxima dos ideais medievais de Portugal. O *Portugal-Ideia* é um conceito futurista, tal como o *luso-tropicalismo* de Freyre também o é. E, embora o autor brasileiro cite nomes de alguns pensadores⁴¹, quer portugueses quer brasileiros, que, à data (1961), já se interessavam pelo luso-tropicalismo, fazendo dele uma doutrina verossímil e conceituada, o que é certo, é a sua doutrina não passa de um porvir⁴², de alguma maneira cumprido, ainda que não integralmente, com a CPLP.

Gilberto Freyre, à semelhança de Agostinho da Silva, é um autor tão amado quanto desconsiderado pelo público e pela crítica. Ora, essas desconsiderações advêm, no nosso ponto de vista, de algumas posições por si colocadas que não são de fácil aceitação. O que é certo é que Freyre é conotado, por muitos leitores, como um escritor conservador, anti-progressista e filiado aos ideais de Salazar (na realidade, o ensaísta brasileiro recebeu subsídios do Governo Salazarista, a convite do Ministro do Ultramar Sarmiento Rodrigues, para visitar e estudar as colónias portuguesas, no início

⁽⁴⁰⁾ O que não deixa de ser curioso é que embora teoricamente o Luso-Tropicalismo se sustente em bases democráticas, apelando até para a independência das colónias, logo, por inclusão também daquelas que Portugal ainda tinha em África (é interessante colocarmos em questão o facto de O Luso e o Trópico ter sido editado precisamente no ano em que a Guerra Colonial começou – 1961), por outro lado, a doutrina de Freyre é aproveitada pelo Governo do Estado Novo para justificar a permanência de Portugal no Ultramar. Afinal, para o espírito de Salazar e seus seguidores, a aceitação do Luso-Tropicalismo poderia convocar o poder de Portugal no Mundo, a doutrina encerrava-se enquanto símbolo da congregação dos povos de língua portuguesa subordinada, porém, às coordenadas políticas portuguesas. O que o Ditador desconsiderava na tese de Gilberto Freyre era o protagonismo que o Brasil exercia nesse complexo transcultural.

⁽⁴¹⁾ Os casos de Almerindo Lessa, Orlando Ribeiro, Adriano Moreira, por exemplo. V. FREYRE, Gilberto. *O Luso e o Trópico*, p.6.

⁽⁴²⁾ Cláudia Castelo também é apologista desta visão: "Na verdade, a civilização que Gilberto Freyre descreve e interpreta não existe, é antes uma aspiração, um destino" – CASTELO, Cláudia. *A Recepção do Luso-Tropicalismo em Portugal*. In: AA.VV. *Novo Mundo nos Trópicos – Anais do Seminário Internacional* (Recife, 21 a 24 de Março de 2000). Fátima Quintas (org.), Recife: Fundação Gilberto Freyre, 2001, p.87.

dos anos 50. Contudo, quem nos garante que a aceitação desse subsídio não se objectivava apenas no seu interesse antropológico, sociológico e etnográfico, num aperfeiçoamento dos seus estudos sobre Portugal e as suas colónias? A aceitação do subsídio não o comprometia necessariamente à ideologia salazarista. No entanto, numa época em que a ditadura salazarista já se havia instalado, Gilberto Freyre explicita não só a sua admiração por Salazar⁴³, como expressa também o seu apoio a Portugal e às colónias ultramarinas⁴⁴).

Se, por um lado, não nos é possível negar integralmente os argumentos expostos na obra de Freyre, por outro, existem alguns aspectos de difícil assimilação. O mais flagrante é a

⁽⁴³⁾ FREYRE, Gilberto. *O Luso e o Trópico*, pp.239-240: "(...) é preciso que apareçam em Portugal e no Brasil vozes de líderes políticos e de líderes católicos – como, em Portugal, a do professor Oliveira Salazar (ao mesmo tempo líder político e líder católico), a do cardeal Manuel Gonçalves Cerejeira, a do dr. Nuno Simões, a do professor Marcelo Caetano, a do dr. Jaime Cortesão, do professor Adriano Moreira -, para darem novo relevo a uma tradição que, sendo lusitana ou ibérica, não é apenas lusitana ou ibérica mas luso-cristã ou ibero-cristã (...)". Como é que Gilberto Freyre coloca na mesma linha Salazar, Cerejeira, Caetano e Cortesão? Por mais que o historiador português apresente uma reflexão franciscana e messiânica da História de Portugal, isso não o associa necessariamente aos outros portugueses que por si também são citados. Na realidade, Jaime Cortesão defende um movimento político, ideológico e social inverso ao de Salazar ou Cerejeira. Todavia, por mais que estes homens divirjam política e ideologicamente entre si, há algo que os associa. Acrescentamos, a título de curiosidade, que alguns dos mestres que guiam Cortesão e Agostinho são os mesmos que inspiram Gilberto Freyre: Camões e Fernão Mendes Pinto, por exemplo. O autor brasileiro chega até a considerá-los como precursores do Luso-Tropicalismo. Vt. FREYRE, Gilberto. *O Luso e o Trópico*, p.88.

⁽⁴⁴⁾ FREYRE, Gilberto. *O Mundo que o Português Criou*, p.38: "(...) procuro mostrar como é possível defender e desenvolver aquela cultura por meio de uma solidariedade maior do Brasil com Portugal e com as colónias portuguesas"; FREYRE, Gilberto. *A propósito de Libertadores*. In: *O Cruzeiro*. 29/12/1962 (cedido por Pedro Moacir Maia): "Que se acuse o Professor Oliveira Salazar de prolongar-se no poder, em vez de fazer-se substituir, admite-se. Mas que se acuse o seu governo de "corrupto", não. A não ser por malícia ou para efeitos propagandísticos entre a gente mais ingénuo. O Professor Oliveira Salazar pode ser, sob vários aspectos, um homem arcaico. Pode ser, em certos particulares, um inactual. Mas não pertence de modo algum ao número de políticos "corruptos". Nem governa um Portugal "corrupto"."

compreensão que o mesmo faz da escravatura como única solução da organização económica da sociedade colonial brasileira: “O tipo de sociedade colonial fundado na América pelos portugueses teve que basear-se economicamente sobre o trabalho escravo. Era inevitável”⁴⁵; “No caso brasileiro, porém, parece-nos injusto acusar o português de ter manchado com instituição que hoje tanto nos repugna, sua obra formidável de colonização tropical. O meio e as circunstâncias exigiram o escravo”⁴⁶; “Tenhamos a honestidade de reconhecer que só a colonização latifundiária e escravocrata teria sido capaz de resistir aos obstáculos enormes que se levantaram à civilização do Brasil pelo europeu. Só a casa-grande e a senzala. O senhor de engenho rico e o negro capaz de esforço agrícola e a ele obrigado pelo regime de trabalho escravo”⁴⁷. Se, em razão, baseados na veracidade histórica⁴⁸, defendermos que era complicado Portugal manter o Brasil como sua colónia se não fizesse uso de uma estrutura agrária latifundiária e de uma técnica de exploração escravocrata, na medida em que estava à beira de perder o novo país para os invasores estrangeiros (qualquer outra prática de exploração agrícola e modo de colonização eram muito mais lentos do que a utilização da escravatura e do latifúndio), de outro modo, não há garantia de que essa conduta fosse inevitável. Assim como nada nos impele a aceitá-la. Poder-se-á até entendê-la, no entanto, não é um tema de fácil e imediata aceitação. É, ao fim e ao cabo, uma questão profundamente dilemática. Embora Agostinho

(45) FREYRE, Gilberto. O Mundo que o Português Criou, pp.43-44.

(46) FREYRE, Gilberto. Casa Grande & Senzala, p.401.

(47) *ibidem*, p.403.

(48) SILVA, Agostinho da. Fontes e Pontes do Futuro: Educação Africana 1 (Assinado Frei G.H. In: Vida Mundial, 15/09/1972). In: Dispersos, p.577: “(...) os escravos feitos, aos milhares, foram para o Brasil e outros pontos, creio, da América; ora aqui está como uma batalha que foi desastre para o Portugal europeu abriu era de desenvolvimento para o que ia ser a sua maior obra no mundo. Não é, entenda-se, que eu aprove, hoje, a ida dos escravos; estou a colocar-me, por um lado, naquele tempo e, por outro, numa perspectiva histórica; (...)”.

compreenda historicamente a problemática da escravatura⁴⁹, reage de forma diversa: em primeiro lugar, negando explicitamente qualquer vestígio de colonialismo (lembramos a sua comunicação no *IV Colóquio Internacional de Estudos Luso-Brasileiros*), em segundo, condenando qualquer incentivo à escravatura. O que se nos apresenta contraditório é o facto de Gilberto Freyre defender a inevitabilidade do uso da escravatura na organização do Brasil colonial e, simultaneamente, caracterizar democraticamente o mesmo país: “Mas não se pode acusar de rígido, nem de falta de mobilidade vertical – como diria Sorokin – o regime brasileiro, em vários sentidos sociais uma dos mais democráticos, flexíveis e plásticos”⁵⁰. Tal como assume a inexistência de antagonismos⁵¹ entre o *senhor* e o *escravo*, ou como ele gosta de definir, entre a *casa-grande* e a *senzala*, chegando até a proferir que, na colonização brasileira, havia uma fácil mobilidade entre raças e classes e que o preconceito racial era insignificante⁵². O que a História nos confirma é precisamente o inverso: existia um notório preconceito racial e a mestiçagem, ainda que metafóricamente representasse a união da multiplicidade étnica, não se movimentava entre classes tão fluentemente quanto Freyre parece supor. Embora alguns senhores e estadistas intercedessem a favor da sua liberdade. Ora, a interpretação.

(49) SILVA, Agostinho da. *Estilo e Conteúdo*. “Humildade”, p.565: “Nenhum de nós é superior a qualquer outro, embora diferenças de partida económica, diferenças de partida económica, diferenças de meio cultural no que se refere a educação e exercício, diferenças de temperamento possam por vezes, ou melhor, freqüentemente, dar ideia de que isso seja mesmo assim. Ninguém vale mais do que nós, primeiro porque somos exemplar único e ninguém nos iguala sequer; (...)”; SILVA, Agostinho da. *Reflexão*. p.27: “(...) porque a escravidão, no fim de contas, pelo que respeita a degradação humana, age para os dois lados, para o lado do opressor e para o lado do oprimido”.

(50) FREYRE, Gilberto. *Casa Grande & Senzala*, pp.173-174.

(51) *ibidem*, p.44: “Não permitiu nunca que se endurecesse em antagonismos absolutos aquela separação dos homens em senhores e escravos, imposta pelo sistema de produção. Nem que se desenvolvesse exageradamente uma mística de branquidade ou de fidalguia”.

(52) *ibidem*, p.45: “Em toda a parte onde dominou esse tipo de colonização, o preconceito de raça se apresenta insignificante, (...)”.

que Agostinho faz destes argumentos defendidos pelo escritor brasileiro não poderia ser mais contrária. Se, como sabemos, Freyre exerce uma forte influência no pensar do autor português, por outro lado, distancia-se das premissas supra citadas. Agostinho da Silva é um crítico atento da colonização portuguesa⁵³, não inocenta a escravatura e menospreza qualquer indício de subordinação.

O pensamento de Gilberto Freyre galvaniza muitos autores (tanto brasileiros, como portugueses e até de outras nacionalidades), basta considerarmos os trechos, em forma de apensos⁵⁴, exibidos no final de *O Mundo que o Português criou* mas, ao mesmo tempo, congrega também, em torno da sua obra, um conjunto de críticos prementes. Uns associam Agostinho a Freyre⁵⁵, outros separam os dois pensadores⁵⁶ (para não referirmos aqueles que não os associam ou dissociam!). O que é facto é que Agostinho da Silva se deixou influenciar pelas

⁽⁵³⁾ SILVA, Agostinho da. Reflexão, p.27: "O que Portugal fez de maior no mundo não foi nem o descobrimento, nem a conquista, nem a formação de nações ultramarinas: foi o ter resistido a Castela"; ibidem, p.65: "(...) de modo que se poderia dizer que Portugal, depois do século XV, só vai ser grande naquilo em que continua a ser medieval; no resto se empequenece"; SILVA, Agostinho da. Proposição – Aditamento Um (inédito, 1975). In: Dispersos, p.631: "Além de tudo para que Portugal seja verdadeiramente irmão dos outros Povos da Língua, tem de morrer como metrópole e de renascer como comunidade livre, já que dominar os outros é a pior forma de prisão que ter se pode".

⁽⁵⁴⁾ Os autores desses trechos são Maria Archer (que participou também no IV Colóquio), padre Alves Correia (com quem, curiosamente, Agostinho da Silva se confronta, em 1943, através de correspondência pública), Manuel Múrias (Director do Arquivo Histórico Colonial de Lisboa), Vitorino Nemésio, Robert Smith Júnior, entre outros. FREYRE, Gilberto. Apensos. In: _____. *O Mundo que o Português criou*, pp.127-164.

⁽⁵⁵⁾ Tal como nos relatou, em depoimento, Pedro Moacir Maia (Leitor de português na Universidade de Dakar – 1961-1969 -, Adido Cultural da Embaixada do Brasil em Dakar – 1964-1969 – e Ex-Professor de Literatura Portuguesa da Universidade Federal da Bahia) – Salvador, Brasil, 30/01/2004.

⁽⁵⁶⁾ Tal como nos relataram, em entrevista, M^a Fátima Ribeiro (Professora de Literatura Portuguesa da Universidade Federal da Bahia – depoimento concedido em Salvador, Brasil, 29/07/2002) e Fernando da Rocha Perez (Director do Centro de Estudos Baianos, Professor de História da Universidade Federal da Bahia, Poeta - entrevista concedida em Salvador da Bahia, Brasil, 29/01/2004) e justifica o texto de Waldir Freitas de Oliveira: "Nada tendo isso a ver com o luso-tropicalismo de Gilberto Freyre, com o qual não concordava, e sem esquecer considerar difícil ver realizado o seu sonho, (...)" (OLIVEIRA, Waldir Freitas de. Agostinho da Silva – Lembranças e Verdades. In: *Jornal A Tarde. A Tarde Cultural, Salvador (Brasil), 7/2/2004, p.7*).

ideias de Gilberto Freyre naquilo que diz respeito à criação de um lugar (zona sentimental) comum entre todos aqueles que falam a língua portuguesa e preconizam a vivência do ecumenismo. Talvez, nos seus primórdios, o *Luso-Tropicalismo* de Freyre se constituísse como mais uma pista edificadora do *Portugal-Ideia*. É o que, no fundo, o sociólogo brasileiro afirma em *O Luso e o Trópico* quando faz menção às perspectivas de Agostinho da Silva.

No fim de contas, a *mestiçagem* não é outra coisa do que um lugar comum entre homens que cruzam as suas origens e buscam um mesmo Futuro.

BIBLIOGRAFIA

- BRUNO, Sampaio. **O Brasil Mental**. Porto: Lello Editores, 1997
- CASTELO, Cláudia. A Recepção do Luso-Tropicalismo em Portugal. In: AA.VV. **Novo Mundo nos Trópicos** – Anais do Seminário Internacional (Recife, 21 a 24 de Março de 2000). Fátima Quintas (org.), Recife: Fundação Gilberto Freyre, 2001
- CORTESÃO, Jaime. **O Humanismo Universalista dos Portugueses**. Lisboa: Portugália Editora, 1965
- FREYRE, Gilberto. A propósito de Libertadores. In: **O Cruzeiro**. 29/12/1962
- _____. **Casa Grande & Senzala**. 4^a ed. Rio de Janeiro: Livraria José Olympio Editora, 1943
- _____. **O Luso e o Trópico**. Lisboa: Comissão Executiva das Comemorações do Quinto Centenário da Morte do Infante D. Henrique, 1961
- _____. **O Mundo que o Português criou**. Rio de Janeiro: Livraria José Olympio Editora, 1940
- OLIVEIRA, Waldir Freitas de. **Agostinho da Silva** – Lembranças e Verdades. In: Jornal **A Tarde**. A Tarde Cultural, Salvador (Brasil), 7/2/2004

PESSOA, F., **Mensagem**. 17^a ed. Lisboa: Ed. Ática, s.d.

RISÉRIO, António. **Sobre a Nova história Oficial**. Dact., Brasil, 2003

SÉRGIO, António. Prefácio. In: _____. **O Mundo que o Português criou**, Rio de Janeiro: Livraria José Olympio Editora, 1940

SILVA, Agostinho da. A minha meta é o ponto sem dimensão. (entrevista a Antónia de Sousa. In: *Diário de Notícias*, 20 / 07 /1986) In: _____. **Dispersos**, Organização de Paulo Borges, Lisboa: ICALP, 1989

_____. Conversas Inacabadas (com Joaquim Furtado. In: «Grande Reportagem». 7 a 20 de Dezembro de 1984; 21 a 27 de Dezembro de 1984; 28 de Dezembro a 3 de Janeiro de 1985; 4 a 11 de Janeiro de 1985). In: **Dispersos**. Organização de Paulo Borges, Lisboa: ICALP, 1989

_____. Entrevista com Agostinho da Silva. (In: *Filosofia*. nº 2, Dez. 1985). In: _____. **Dispersos**. Organização de Paulo Borges, Lisboa: ICALP, 1989

_____. Estilo e Conteúdo. “Ambição” (In: **Vida Mundial**. 14/04/1972). In: _____. **Dispersos**. Organização de Paulo Borges, Lisboa: ICALP, 1989

_____. **Estilo e Conteúdo**. “Humildade” (In: **Vida Mundial**. 14/04/1972). In: _____. **Dispersos**. Organização de Paulo Borges, Lisboa: ICALP, 1989

_____. Fontes e Pontes do Futuro: Educação Africana 1 (Assinado Frei G.H. In: **Vida Mundial**, 15/09/1972). In: **Dispersos**. Organização de Paulo Borges, Lisboa: ICALP, 1989

_____. Proposição (inédito, 1974). In: **Dispersos**. Organização de Paulo Borges, Lisboa: ICALP, 1989

_____. Proposição – Aditamento Um (inédito, 1975). In: **Dispersos**. Organização de Paulo Borges, Lisboa: ICALP, 1989.

_____. **Reflexão à margem da literatura portuguesa**. 3^a ed. Lisboa: Guimarães Editores, 1996.

TELMO, António. Prefácio. In: BRUNO, Sampaio. *O Brasil Mental*. Porto: Lello Editores, 1997.

**LOS HOMBRES Y SUS MEDITACIONES
LAS IDEAS DE LA GENERACION
ESPAÑOLA DEL 98 Y
EL PENSAR ARGENTINO¹**

Blanca H. PARFAIT²

*Mas otra España nace
La España del cincel y de la maza,
Com esa eterna juventud que se hace
Del pasado macizo de la raza*

...
*Espana de la rabia y de la idea
El mañana efimero
Antonio Machado*

Tarea ardua es pensar la Argentina porque la primera figura que nos evoca es la de Proteo, el dios griego que, cuando se lo pretendía apresar, se transformaba sucesivamente en león, serpiente, pantera, agua y árbol. Esa capacidad de metamorfosearse, tan propia de nuestra tierra, hace que resista, con éxito, todo intento de clasificación, por lo que nos ha parecido

⁽¹⁾ Conferencia.

⁽²⁾ Universidad de Buenos Aires - Argentina.

oportuno, en primer lugar, hacer una comparación con España a través de algunos de sus pensadores, para poder luego, con ese bagaje, abordar nuestra circunstancia.

¿Qué es lo que lleva a los hombres a meditar sobre su destino? Porque no es si no suceso muy extraño el despertar al hecho de la existencia propia y a la conciencia de ser arrojado al mundo en determinado espacio y tiempo ¿por qué la existencia se muestra en un aquí y un ahora? ¿Por qué, en los infinitos meandros del espíritu la llama de otra posibilidad, de otra circunstancia vital aparece siempre en el horizonte de las inquietudes humanas? Las insistentes preguntas por el discurrir de nuestra vida nos acicatean con su embrujo.

La pregunta por el sentido de la vida, aquella que era el tema de la filosofía alemana de Simmel, y que indaga Heidegger, aquella que había dejado la llama viva de Kierkegaard reclamando por su individualidad, la pregunta que era motivo de hondas cavilaciones en la cercana y, a la vez, lejana Alemania, era vivida con pasión en España.

Las inquietudes vivenciales de la generación del 98, encarnada en Azorín, Unamuno, Baroja, Valle Inclán, Ganivet, Machado, muestran que las antenas de la sensibilidad literaria y las de la filosofía se potenciaban mutuamente mostrando las hondas relaciones que unen el pensar filosófico con la literatura.

Tal vez sea el signo de los tiempos, de esos tiempos en los que tanto literatura cuanto filosofía se asomaban a las profundidades - como toda gran obra del espíritu- y no se habían detenido, todavía, a jugar desleídamente en las superficies o a transmutar la vida en los esquemas vacíos y muertos de los juegos lógicos.

Quisiera hoy traer al recuerdo una imagen centenaria, una pincelada que nos colorea un encuentro de dos vidas en el que salen a la luz los temas del sentido, de la vida y el lugar.

DOS JÓVENES Y SU ENCUENTRO EN MADRID

Dos jóvenes sueñan a España y no lo sospechan en esa primavera de 1891 en la que se encuentran el norte del país –en la persona de Miguel de Unamuno-, joven profesor de griego oriundo de Vizcaya, y Angel Ganivet, en cuya persona se adivinaban los aires del sur español. El norte y el sur se encuentran en el corazón de España, en Madrid, con motivo de rendir las oposiciones pertinentes a las cátedras de griego ante el tribunal que presidía don Marcelino Menéndez y Pelayo.

Ambos ambicionaban cátedras cercanas a sus lugares de origen, y ahí estaban, haciendo sus ejercicios (que se prolongan alrededor de un mes). Terminada la labor del día se dirigían ambos, acosados por su afán de refrescarse, a una horchatería en la que se dedicaban a tomar helados y a hablar de sus sueños y sus ensueños. Las horas se desvanecían en las charlas juveniles y Ganivet, el granadino, escuchaba pacientemente el acentuado “instinto de charla” que Unamuno confesaba poseer. La verba de don Miguel le hace partícipe del deseo de ilustrar la *Batracomiomaquia* homeriana para lo cual se ha provisto de ranas a las que estudia anatómicamente y dibuja una y otra vez. Unamuno y el dibujo de las ranas quedarán grabados en el recuerdo de Ganivet y resistirán el paso de los años. Por el momento deben separarse pues, si bien Unamuno recibió su cátedra en Salamanca, no le sucedió lo mismo a Ganivet. Se despiden, pues, y se pierden sus rastros..... Pero el destino tiene sus vueltas y., al cabo de cinco años, en 1896, lee Unamuno un artículo de Ganivet, le escribe entusiasmado y se inicia una correspondencia plena de ideas fecundas

¿Cuáles son los temas sobre los que departen? Pues España y sus hombres, todo aquello, en fin, que puede llevarles a responder las inconscientes preguntas que guardaban en sí desde siempre.

El *Idearum* de Ganivet muestra la lectura de su tierra hecha por el hombre producto de la mezcla de razas y en el que conviven los minaretes y las cruces, las imágenes y las piedras afiligradas, los naranjos y las fuentes. La vida que canta y la celda en la que se purgan los pecados; luces y sombras han mecido a Ganivet y, en las aguas unidas de las razas, ha pensado el sentido de su existencia. Es la España africana la que describe como propia, la celtíbera profunda es la que anhela y desea liberarla del oportunismo de los llamados "intelectuales". Lanza para ellos una frase que es, sin duda, premonitoria "en presencia de la ruina espiritual de España hay que ponerse una piedra en el sitio donde está el corazón y hay que arrojar aunque sea un millón de españoles a los lobos, si no queremos arrojarnos todos a los puercos".¹ Frase visceral, arrancado desde lo mas profundo de sí. Ganivet, antiguo molinero, nos señala que "las ideas deben ser semejantes a las ruedas del molino que, sin cambiar de sitio, dan harina y, con ella el pan que nos nutre...pero deben ser ideas redondas y no ideas picudas, que son las que da España, proyectiles ciegos que no se sabe adónde van y van siempre a hacer daño".²

Sueña con la hermandad española, pero aquella que conserve las diferencias, aquella en la que se acepte el pensamiento del otro. La España de sus sueños consiste en enlazar las ideas diferentes por la concordia y las opuestas por la tolerancia, pues sólo el cambio de ideas traerá aparejado la transformación de la organización social. El idealista Ganivet, el hombre mezclado, acepta lo diferente, pero busca el elemento común que, como río subterráneo, le muestre el agua donde abreviar. Ama las diferencias que son las distintas modulaciones del fondo único que late en España. No es ya el reformista joven que, como todos los de esa edad reforman a su antojo y ganas, sino que se ha transformado en

(¹) Miguel de Unamuno, *Obras completas*, tomo IV, Madrid, Afrodísio Aguado (por concesión especial, Vergara, Barcelona), 1958. p. 959.

(²) Idem, p. 971-2.

el adulto que admite haber cambiado sus ideas; pues "para algo es hombre y no piedra".

Busca Ganivet la verdadera España ¡cómo le duele España!

Para Unamuno el fondo de España es el fondo cristiano y está, sostiene en ese momento, representado por el personaje de Alonso Quijano, el cuerdo, y no por el loco de don Quijote. Cree en la moralidad de España, sin moros, sin romanos, sin fenicios ni godos. Mas la idea no convence a Ganivet quien reclama sus raíces ya que sin ellas "tal vez no le queden mas que las piernas (y exclama), me mata Ud. sin querer, amigo Unamuno". Es Ganivet la España que ha padecido las fusiones de mil sangres y sostiene que no es ella la que debe demarcar, sino que toda demarcación sólo es válida si se sostiene por el espíritu y el idioma y que, por ello, hay que mirar a la América española.

Unamuno atravesaba por aquel entonces su fase spenceriana y le entusiasmaban las fábricas que se levantaban en su país, defendía su absoluta necesidad y afirmaba el desarrollo sostenido de la economía como base para el despegue de España. El idealista Ganivet sostiene que no solo la religión sino también el arte y la ciencia en general deben estar "mas altas que ese bienestar económico en que hoy se cifra la civilización".³

Unamuno piensa que la historia " da razón a los cuatro que gritan y nada dice de los cuarenta mil que callan" y ella es la responsable de la deformación de las ideas en España al insistir en el cruce de las razas, pues éstas solo representan débiles capas de aluvión sobre "densa roca viva". "Hay -sostiene- un fondo espiritual puro, a pesar de las invasiones, que está en los hechos ubhistóricos que permanecen y van estratificándose en profundas capas".⁴

Idem, p.1012.

Idem, p. 990.

España soñada por los literatos, entrevista por el sueño de la pluma. El dardo clavado en el corazón de ambos hace que, soñando a España, también la hagan. Sueñan sus propias visiones, las de la España posible, las de la España ideal, hasta que la muerte querida por mano propia acaece en Angel Ganivet y el sueño de España queda huérfano de una de sus voces. Se apaga aquel que tiene alma de nardo- como había cantado Machado- "vida y muerte sueño son/ y todo el mundo sueña/ sueño es la vida del hombre/ sueño es la muerte en la piedra...yo doy mi vida de hombre por soñar, muerto en la piedra".⁵

Las influencias entre los pensadores son difíciles de precisar, mas lo cierto es que va cambiando Unamuno sus ideas, va dejando atrás su primitivo spencerismo y se vuelca a lo espiritual. La España de sus ensueños lo persigue rondándolo y la evoca constantemente en su tristeza de hombre sin suelo, en su exilio, y le hace decir que "lo que el pueblo español necesita es aprender a pensar y sentir por sí mismo y no por delegación, y sobre todo, tener un sentimiento y un ideal acerca de la vida y su valor".⁶

La apelación al sí mismo, a la interioridad, son temas caros a la filosofía de la existencia. El alejamiento necesario del impersonal- que extiende sus garras, hoy, por todo el orbe- no hace si no mostrar la sintonía de ideas que hay entre el pensar filosófico de la vida y la filosofía unamuniana.

La idea unamuniana de la vida es la que le hace exclamar, con su acostumbrada fuerza, el querer ser español, no europeo ni moderno. Lo celtíbero es su afán y su deseo. Es la España que surge en las costumbres populares, en el paisaje de sus tierras, la que se descubre no en las batallas sino en los cantos, no la que copia las actitudes de todos, sino la auténtica que se expresa en los cuadros

⁽⁵⁾ Antonio Machado, *Poesías*.

⁽⁶⁾ Citado por Lain Entralgo en *La generación del 98*, Madrid, Espasa Calpe, 1959, 4ª. edic. p. 134.

de Goya y de Velázquez. Clama por la España subterránea, por la vida de la intrahistoria, no la de la historia a secas, la de los hechos superficiales que no dejan huellas en lo profundo del país; le interesa el hombre de todos los días y las acciones cotidianas, pues de ellas surgen lo que cada uno desea, aspira y piensa y son el manantial del camino en el que afluye lo español. Dicho sea de paso, sus afirmaciones no tienen pretensión de nacionalismo, sino que son un intento de traer a la superficie lo oculto del hombre total. Este es el que mirándose a sí mismo descubre la humanidad, y se asombra de su hallazgo. Busca Unamuno el núcleo virginal donde se esconde lo propio de España, lo íntimo de esas tierras pobres, "tan pobres que tienen alma"⁷ y en esas tierras surgirá el hombre nuevo, al que ahora sueña don Miguel de Unamuno ya vestido con el ropaje de don Quijote. Si, don Miguel ha olvidado a Alonso Quijano y rescatado la locura de don Quijote.

Busca Unamuno reflejar el alma de su pueblo y tiene su propia alma para ello. Indaga por la esencia metafísica de España que ha dado como resultado el Quijote que, por sus locuras, vive de manera mística y medieval, y que, por esa vida, pelea, por esas ideas que son su Dulcinea, lucha. Combate por la gloria de vivir y sobrevivir, comprende que otros pueblos han vivido y luchado por las instituciones, pero los españoles, afirma Unamuno, han dejado a los demás pueblos su propia alma que es la que los muestra luchando por los imposibles.

En el quijotismo se afianza España y no en Sancho Panza que es quien procura aceptar la vida tal cual como los otros le dicen que es y a la que él, dócilmente, siempre asiente. En la locura de don Quijote se atisba otro mundo que es finalmente el de la vida eterna, alegre siempre de sí misma.

El quijotismo es el ideal del hombre agónico unamuniano que combate siempre por seguir adelante, sin temerle a nada ni

⁽⁷⁾ A. Machado, *Las tierras de Alvargonzález*, La casa, II.

a nadie. Lleva consigo su triste figura y aspira a conseguir que el mundo sea como él lo siente y, por ende, como debe ser, no como lo quiere la ciencia ni la razón. Ante la razón pone el corazón, ante el pensar el desear, ante el contemplar, el luchar. Lucha siempre por ese anhelo de inmortalidad del hombre nuevo que, sabe, no se cumplirá, "que será eternamente futuro para mejor conservar su idealidad preciosa, que es la que nos vivifica".⁸

Héctor Murena y el pensar argentino

La generación del 98 pensó su tierra y sus hombres, y los pensó metafísicamente. También, así, oteando lo absoluto, medita sobre la mía otro literato metafísico en cuyo rostro asomaban dos mundos, enigmático rostro en el que sobresalían dos oscurísimos ojos llenos de lo inconmensurable y que se contraponían fuertemente con la impresión que causaban la presencia de su nariz y boca, casi primitivas. Extraño rostro fue el de Héctor A. Murena, tanto como fue extraña su muerte. Como cuando en los días finales del estío la vida recobra su fuerza maravillosa y lucha incansablemente contra el tapiz amarillo que se avecina y los árboles dan sus últimos frutos antes de desmelenarse con los vientos del otoño, así con ese ímpetu vital, desbordado su espíritu por las fuerzas demoníacas y presintiendo el absoluto, vivió sus últimos tiempos. Y, como si presintiera desde mucho antes su solitaria muerte así lo cantó: "He caminado por las calles/ de esta ciudad cerrada/ como si hubiera vuelto/ por muy poco tiempo/ de una interminable guerra, / de la que nadie aquí habla/...pero sintiendo crecer en mí, un tenaz vino de vida/ y agradeciendo / que nadie saliera a tocarme las heridas/ a consolarme/ de esta guerra contra la soledad/ que en nosotros se consuma".⁹

⁽⁸⁾ Laín Entralgo, *op.cit.*, p.211.

⁽⁹⁾ Héctor A. Murena, "La guerra".

También él pensó en la paradójica circunstancia de haber nacido en estos lares y se preguntó con grave voz inquisidora, por su sentido.

En *El pecado original de América* va exponiendo, como si pensase en voz alta o dialogara consigo mismo, sus ideas sobre el hombre y su entorno. Expone su tesis de que “el sentimiento de vivir en América significa estar gravado por un segundo pecado original”.¹⁰

Así como el cuerpo con el que nacemos nos distingue y personifica, también lo hace, en su medida, el lugar de nacimiento. No es éste un simple hecho natural, sino que la tierra y los otros junto a los cuales estamos forman un entramado en cuyo centro crecemos y morimos. La ligazón con la tierra se nos hace presente al viajar ya que el lugar al que llegamos no es nunca lo que soñamos porque no estamos como el hombre en su tierra, nos faltan los lazos originales y no los podemos crear de nuevo. Cuando la historia quiere interpretar los hechos como naturales, rebaja también al hombre a esa condición. Advierte Murena “algún día el hombre comprenderá que los hechos son símbolo de lo sobrenatural y eso lo llevará a contemplarse como ser sobrenatural y a cumplir el sobrenatural destino que en su alma lleva misteriosamente inscripto”.¹¹

Es el destino que se expresa también en lo geográfico y en lo histórico, en esa infinita diversidad del espíritu que, siendo universal, se modula de diferentes formas en cada pueblo y, de manera tan inefable como “el rostro de cada criatura”

Considera que América es un escándalo histórico pues no se ha ido historiando como otros pueblos sino que ha ido sumando historias y culturas, ha ido acumulando el espíritu de otras tierras en “camino paralelos a razas en fusión y en trance de extinción, lastrando de otros espíritus el espíritu de la tierra en la que se

⁽¹⁰⁾ Héctor A. Murena, *El pecado original de América*, Buenos Aires, Sudamericana, 1965, p.156.

⁽¹¹⁾ Idem, p. 166.

asentaron. El espíritu que traían carecía de tierra en la cual germinar y la tierra que recibía- a los inmigrantes que a ella se acercaban -, no estaba preparada, no estaba cultivada para que germinara el lento trabajo de la cultura. El choque era inevitable, de ahí lo sobrecogedor de sus experiencias, lo difícil de sus vidas y lo dramático del arraigo.

Mas el espíritu comenzó su marcha cumpliendo el mandato de Dios de que cada pueblo guarda para sí-un modo especial de cumplirse lo divino.

DOS ARQUETIPOS

La articulación del estigma sudamericano se patentiza en dos arquetipos que adquieren en América particular idiosincracia.

El primero es el que admite que hubiera preferido no nacer en estas tierras, el que tiene el espíritu en Europa y que oscila entre el mundo ideal, al que añora, a veces sin conocerlo, y el real que es su base, al que denigra y rechaza. Lucha con la realidad, y vive en constante represión de sí mismo. Se ampara en la cultura europea sobre la cual arma sus bases y expresa que hay que cambiar todo en el país para que éste pueda ser como él desea que sea, queriendo otro país, no éste que tiene, y llega a desear la intrusión de una potencia extranjera para que ordene su tierra y termine con los problemas. Se atrinchera en sus ideas, no lee las obras de sus compatriotas "mas que por obligación o por azar porque... toda enseñanza de parte de un compatriota significaría atarse a una tradición, y lo que la tradición trae es la tierra, la realidad y él está atado a sus ideas y es revolucionario"...¹² con veinte años de retraso. Acumula citas, pero no puede pensar porque le falta su sustancia, su ligazón a la verdad, el fondo formado por la historia de la tierra. La cultura es solamente una convención, un mecanismo, porque él interpreta todo lo que sucede según el esquema de ideas europeo.

¹² Idem, p. 186.

Piensa que él es el comienzo de todo, y lo que desea es no afirmar el espíritu de su tierra sino negarlo.

El segundo arquetipo es el del "fanático" que se une a las oscuras formas de la tierra y de la sangre" pero no con la fortaleza que nutre, sino con la complicidad en la que él sacrifica su parte de hombre a fin de que esas fuerzas le den las máscaras para defenderse".¹³ La tierra no le pertenece, no le da sus fuerzas nutricias sino que se embandera en ellas en lo superficial y todo es folklórico. Ha aprendido que la mejor forma de igualar consiste en arrasar con lo superior. Está atado a la realidad de la tierra, pero sin su espíritu y se anula a sí mismo. Se transforma en parte de la tierra y "asume su silencio" pero tiene, tal vez por ello, un magnetismo especial con los que lo rodean de modo tal que se convierte en miembro de la masa o en explotador de ella, y busca la quietud cultural, el estancamiento para que el espíritu no florezca. Escribe para el pueblo, con lo que quiere significar que se dirige a los sectores no cultos, y no piensa que "al pueblo hay que darle no convencionalismos sino ideas superiores que lo obliguen a realizar el esfuerzo que lo llevará a superarse".¹⁴

Estos dos arquetipos humanos - en los que no nos costaría ningún esfuerzo reconocer rasgos de nuestros contemporáneos- son tipos humanos negadores y niegan por exceso y por defecto la americanización del espíritu. Tienen ellos "mala disposición", categoría espiritual a priori con la que se enfrentan a su propia realidad, a la que pretenden reformar o rechazar. Su mala disposición les impide ver.

Los arquetipos, nos lo ha enseñado Platón, no existen en esta realidad sensible tal como los pensamos, pero todos los hombres tienen alguna faceta de ellos. Excepcionalmente se unen en una amalgama feliz y son, entonces, aquellos que efectúan las

¹³ Idem, p. 180.

¹⁴ Idem, p. 194.

grandes obras de América, a los que debemos mirar para iniciar nuestro camino.

Esas obras, grandes en su soledad, nos hablan también de la soledad del creador en América, en la que debe trabajar sin la resonancia de su medio, debe crear en su aislamiento, debe traspasar los frutos jugosos de la tierra y esperar. Su savia baja a las profundidades, se enraíza en ellas y sólo así su obra se vuelve tradición, espejo de nosotros mismos, reflejo en el que nos alumbramos. Llama Murena intelectualización al hacer positivo que se sumerge en la raíz de la tierra y nos aclara que “hablamos aquí de intelecto como de esa actitud típica de la criatura humana que le ha permitido -a diferencia del animal que vive fundido, en éxtasis con su mundo -, interponer una distancia anímica entre él y la realidad que lo circunda, estatuir respecto al mundo una perspectiva que lo capacita para adueñarse cognoscitivamente de éste - para convertirlo en objeto de conocimiento del cual él es el sujeto”.¹⁵

Así como el hombre primitivo pudo distanciarse del mundo en cuanto lo convirtió en objeto, también así el hombre “intelectual” ve por primera vez la tierra sin prejuicios, puede objetivarla y tomar conciencia de ella e interpone una distancia entre él y su objeto, funda la cultura.

El americano es el hombre dotado de esa estructura, de esa objetividad para quien repentinamente se ha reiterado el colapso de descubrirse arrojado por una causa inescrutable en el mundo en bruto, de descubrirse otra vez en medio del silencio originario”.¹⁶

Ese mundo se ha transformado porque es como si hubiera perdido su carne, su sustancia, y debiera encarnarse otra vez, su carnadura es la que debe hacerse, pero no encuentra

⁽¹⁵⁾ Idem, p. 191.

⁽¹⁶⁾ Idem, p. 193.

el hombre argentino nada delante de sí porque el mundo se ha transobjetivado, ha desaparecido, no está delante de sí sino que está detrás, como un supuesto que no lo abandona.

Es ésta la relación que llama transobjetividad, con lo que quiere significar no sólo que el mundo está como un supuesto, como aquello que hemos visto, y, desengañados o engañados por nuestras miradas prejuiciosas, hemos dejado de lado, sino que el espíritu transobjetivo es "inconsciente y sus manifestaciones consisten en destrucciones y deformaciones del espíritu objetivo", es decir, de las instituciones que fundan la cultura y hacen el espacio espiritual en el que habitamos, por eso lo observamos siempre como negatividades.

El mundo se le presenta, al hombre argentino, como algo sin interés porque la carga que representa ha sido demasiado pesada y, por serlo, no ha podido fundar en él la cultura objetiva. Sólo puede, con desdén, ignorarlo y lo hace con la mirada puesta en un horizonte ulterior; se dirige, pues, a lo que no existe, a lo mágico y, en consecuencia las obras no reflejan el mundo, son abstractas porque les falta el anclaje. El mundo se ha diluido, convertido en puro dato.

Lo transobjetivo es un "campo de acción de fuerzas metafísicas", en donde todo adquiere una dimensión única y sobrenatural. En lo transobjetivo aparece el destino, y solamente avistándolo, puede el hombre lanzar una mirada nueva sobre los objetos porque, en el fondo, solamente en ese momento los comienza a ver, como si surgieran de la nada primigenia. La intuición transobjetiva se manifiesta en las brumas como fatalidad, "el horizonte donde Dios se preanuncia".

Una ojeada a la ciencia, al arte y a las comunicaciones humanas nos aclarará el panorama.

El hombre fáustico de Occidente considera el saber, la ciencia, como el apoderarse del objeto del mundo. Para el americano no existe nada que "pueda ser calificado como ciencia o interés científico" y aunque existan aspiraciones aisladas no encuentran

estímulos en su tierra para florecer. Tienen la persuasión de saberlo todo y “cuando optan por practicar disciplinas que exigen un saber real los sobrecoge la sensación de que no saben nada, y así apelan a una erudición excesiva, a un fatigoso manejo de autoridades que en el fondo nunca terminan de asimilar ..., el saber no les interesa y, en el fondo, no lo entienden”.¹⁷ Pero este no entender hace que se inclinen a la técnica como recurso y la descarguen de la espiritualidad que debe tener por lo que el problema que enfrentan es el de la lucha entre la omnipotencia de los elementos técnicos y su propia libertad.

En el arte los dos arquetipos que hemos mencionado se inclinan por la vanguardia porque no pueden aplicar la comprensión objetiva de su mundo y entonces quieren negarlo o intentan un folklorismo con el que mientras proyectan resucitar culturas, las matan nuevamente. El arte no ha hallado aún sus propias formas y, tal vez por esta razón, apunta a lo abstracto. Si mencionamos, por ejemplo, el mundo como paisaje, vemos que cobra dimensión sobrehumana o de mero dato como en las obras de Borges que son un “ininterrumpido discurso acerca de las impalpables fuerzas que gobiernan lo mundano”, en tanto que los personajes de Mallea se agitan en una zona en la que sus sombras hacen destacar sobre todo, más que lo que tocan y lo que hacen, la intolerable luz de la fatalidad”.¹⁸

En las relaciones interhumanas advierte Murena que el hombre no dialoga, porque no reconoce al otro como otro sino que habla sobre lo que podríamos llamar elementos comunes de la vida diaria, ya sea de negocios o de política o de deporte, donde se supone siempre que el otro es el oidor del monólogo que cada uno hace para sí. Y su monólogo versa siempre sobre un desmesurado afán de riqueza.

(17) *Idem*, p. 198.

(18) *Idem*, p. 204.

El hombre argentino se descubre en soledad e intenta una nueva sociabilidad. El hombre transobjetivo se piensa como un absoluto y cuando debe sumergirse en el dominio de lo relativo, por ejemplo, de la política como aplicación de un modo de pensar, lo tilda de "sucio", es decir, de mundano, y entra en ella para conseguir un provecho personal o la convierte en lucha religiosa con la que, apasionadamente, decide convertirse en el salvador de la patria y, al hacerlo, divide al país en facciones.

En el plano de la música encontramos un elemento más de la soledad con la que se manifiesta el espíritu transobjetivo y es "la orgullosa y sentimental aceptación de dicho aislamiento, que con todas sus implicancias aparece nítidamente en el tango".¹⁹

Otra señal de la transobjetivación la constituye el "sobrepasamiento de todas las formas del culto "...¿no se ha apresurado América a vanagloriarse de que en sus tierra regía la mas amplia libertad de cultos? Esto no es forma de respeto supremo hacia todos los cultos sino índice de una sintomática indiferencia hacia todos los cultos que es lo único que permite anteponer la superficial libertad política a las hondas convicciones religiosas".²⁰

Todas las formas culturales solo son posibles sobre un fondo de creencia, de fe que las sostiene, sobre un absoluto que establece las referencias. América no lo tiene, no tiene nombre para su absoluto, no tiene palabras para designar la unión que fructifica y, si bien " ni dios ni los animales necesitan de nombres... la criatura humana no puede existir sin ellos".²¹

Transobjetivo, mala disposición e intelectualización son distintos aspectos del mismo fenómeno, al que le podemos poner un nombre. Por ahora ese nombre es fatalidad. Un día será otra la palabra.

(19) Idem, p. 221.

(20) Idem, p. 218.

(21) Idem, p. 222.

Tal vez debamos realizar una metáfora, un ir más allá tal como lo indica la tradición hermética – tan cara a Murena-, que señala que es necesario morir y renacer muchas veces en el curso de la vida para poder espiritualizarse. Recuerda que existía en París, a principios del siglo pasado, en la calle Le Regrattier “un nicho en el que se veía la estatua de una mujer decapitada que tenía en la mano un vaso y a cuyo pie había una leyenda que decía “Todo le sirve”. En el vaso está el vino de la sabiduría, la mujer está decapitada para indicar que se ha separado el alma del cuerpo. El alma, luz blanquísima, ha dejado al cuerpo que es su tumba, en el estado de *nigredo*, *nigrum nigro nigrius*, negro más negro que el negro, pero la leyenda indica que lo negro debe espiritualizarse, la negra materia – esa casi nada- debe poder volverse luz para ser condición de una obra.²²

Toda obra, todo aquello que se manifiesta, debe cumplir su ciclo de transformación y por ello entendemos que podemos ensayar otra palabra y avistamos destino, pero, ¿cambiar fatalidad por destino no es ir por el mismo camino?. Pensamos que no si entendemos destino como el pensamiento y acción comunes a todos los hombres del país, si somos capaces de escribir nuestra historia como la historia de una comunidad pensante que no se deja arrastrar por las veleidades del momento, si somos capaces de vivir aquello que deseamos para todos y no solamente para nosotros mismos, si nos atrevemos a soñar y a tener el coraje de cumplir nuestros sueños sin importarnos aquello que dejamos atrás.

Creo que esto es lo que nos falta: el coraje de soñar en común y el arrojo para volver realidad lo que todavía no es.

Es a esta tarea que los convoco, que es lo mismo que llamarlos a realizar una comunidad que es sinónimo de país.

⁽²²⁾ Héctor A. Murena, *La metáfora y lo sagrado*, Buenos Aires, Tiempo Nuevo, 1973, pp.50/1.

Porque lo que éste es, es solamente el resultado de las pequeñas acciones de cada uno, todos los días.

Nos falta la creencia de que cada una de nuestras acciones es importante, porque solamente imbuídos de esta carga, como si fuera sagrada y con ese espíritu, podremos salir adelante.

Si nos falta la creencia en un destino común no podremos escribir nuestra humilde página en el proceso histórico. Debemos tener presente que la escritura, que es una metáfora de nuestro trabajo, se destaca como las letras negras sobre el blanco papel que es el país, que es el que nos posibilita ser lo que somos, si lo dejamos de lado y atendemos a las letras negras que somos cada uno de nosotros, no escribiremos porque no habrá fondo que lo permita, seremos solamente un enorme borrón histórico.

Creemos en la página en blanco, confiemos en nuestras propias fuerzas superadoras de la adversidad que será sólo momentánea si es que no esperamos la salvación por obra de otro sino por nosotros mismos, y así nos alejaremos de la conspiración de los mediocres.

Los griegos, que algo sabían de adversidades y restricciones confiaron en un lema "ser siempre el mejor y mantenerse en ello", ésa fue la fe que los sostuvo y los hizo ser lo que fueron. A eso los insto, al sereno trabajo sobre nosotros mismos, en el puesto que cada uno tiene, aquél que el dios le ha dado. Los comprometo a convertir el trabajo en misión, a adquirir la fe que nos falta.

Ése será el momento en que fatalidad podrá trocarse en la palabra país, pues los procesos históricos no se decantan en la impaciencia, sino que siguen su propio curso. Alentados por esa fe, llevados por esa inquietud tal vez comprendamos que la reconstrucción es posible, que esa impaciencia vital es la que subterráneamente va sosteniendo, hilando, la trama final. Tal vez hayamos nacido en tiempos de trama y no de urdimbre acabada, ese desencuentro es nuestro estigma pero bien puede convertir nuestro camino en tarea incitante.

Las potencialidades de nuestra patria deben hacernos persistir en nuestras actitudes de búsqueda, de afincamiento, de real encuentro de nosotros mismos, porque solamente haciéndolo podemos sentir la alegría de ser hombres y el mandato divino de dibujarle nuestro rostro a la humanidad.

A GRÉCIA COMO INSPIRAÇÃO

Constança Marcondes CESAR*

RESUMO

O texto apresenta um perfil filosófico e um panorama da obra do pensador grego E. Moutsopoulos. Os campos da estética, da ontologia, da antropologia filosófica, da história da filosofia e da axiologia estão implicados no conjunto de suas investigações.

Palavras-chave: Estética, filosofia grega, filosofia contemporânea, cultura.

GREECE AS INSPIRATION

ABSTRACT

This paper presents a philosophical portrait and a review of E. Moutsopoulos's work. AEsthetics, ontology, philosophical anthropology, history of philosophy and axiology are implicated in the work of this Greek contemporary thinker.

Key-words: *Aesthetics, Greek philosophy, contemporary philosophy, culture.*

(*) Professora PUC-Campinas.

O pensamento neo-helênico encontra na obra de E. Moutsopoulos sua mais importante expressão. Esse filósofo, nascido em Atenas em 1930, doutor em Letras por Paris em 1958, antigo professor na Universidade Aix-em-Provence e na Universidade de Tessalônica (1965), foi professor na Universidade de Atenas desde 1969 e seu reitor em 1977. É membro da Academia de Atenas, do Instituto Internacional de Filosofia, do Colégio Acadêmico Universal de Filosofia e de muitas outras instituições. É presidente de diversas associações de Filosofia Néo-Helênica e fundador e diretor da revista *Diotima*, publicada em Atenas. Os campos da estética, da ontologia, da antropologia filosófica, da história da filosofia e da axiologia estão implicados no conjunto de suas investigações. O humanismo de Moutsopoulos tem como fulcro a noção de *kairós*, reatualizada e enfocada como categoria espacio-temporal. *Kairós* significa, em nosso filósofo, o instante propício por excelência, onde a busca de um ser-mais se exprime pela adequação entre verdade/realidade/valor, na vida humana.

Um dos campos privilegiados em que se desenvolve a meditação de Moutsopoulos é a reflexão sobre a cultura grega. A filosofia da cultura é, nele, um esforço de compreensão do significado e do alcance atual da herança grega. Esta filosofia da cultura grega é uma disciplina nova que tem como tarefa “proceder à avaliação dos problemas filosóficos, rigorosamente tradicionais, que uma abordagem da cultura grega torna evidentes e relacioná-los entre si”¹. A fenomenologia e o estruturalismo acham-se na origem desta reflexão, assim como as meditações sobre a história da filosofia de Mario dal Pra e de Lucien Braun. A noção de “novo espírito científico” e o método histórico-crítico bachelardianos são utilizados por Moutsopoulos a fim de examinar a filosofia de história da filosofia. Enfim, o modelo de cultura grega proposto por Jaeger serve-lhe também de inspiração.

É pela meditação sobre as diferentes contribuições oferecidas por essas fontes filosóficas que Moutsopoulos chega a

(1) E. Moutsopoulos, *Prolégomènes à la philosophie de la culture grecque*, Philosophie de la Culture Grecque, Atenas, Academia de Atenas, 1998, p. 18, n. 3.

compreender a cultura como processo de estruturação contínua e de reformulação de sistemas de valores². Trata-se, pois, em primeiro lugar, para nosso filósofo, de esclarecer o termo cultura; depois, de compreender a especificidade da cultura grega. O que a Grécia antiga nos legou como herança é uma certa concepção do homem e do destino humano: “a particularidade’ desta cultura consiste, além de todo particularismo, numa concepção universalista do mundo e das sociedades humanas”³. Ela aparece na realização de um tipo de expressão do ser humano, que valoriza a liberdade e o significado de pessoa humana e, finalmente, o poder criador do homem. Esta atividade criadora se exprime na arte grega: na dança, na poesia, na arquitetura, na música, nas artes plásticas. A tragédia, por exemplo, realizando a transestruturação do mito, provoca a libertação do homem, a despeito de sua fragilidade. A escultura desencadeia esta libertação mediante a celebração da beleza. A filosofia é o próprio exercício de liberdade enquanto investigação “autônoma do significado do mundo e do valor”⁴. O pensamento grego teve ressonância em toda a história de filosofia do Ocidente durante a Idade Média e nos pensamentos moderno e contemporâneo.

O estudo desta nova disciplina, que Moutsopoulos trata de esboçar, foi objeto de uma primeira abordagem durante a Semana de Filosofia da Cultura Grega, ocorrida em Chios, em 1977⁵. O objeto, os princípios e os métodos de investigação da filosofia da Cultura Grega foram estabelecidos num importante estudo de Moutsopoulos, *Prolegômenos à Filosofia da Cultura Grega*, apresentado em Kalamata, durante a Segunda Semana

(2) id., *ibid.*, p. 16.

(3) id., *ibid.*, p. 17.

(4) IDEM, *Culture méditerranéenne, culture européenne: le ferment grec*, op. cit., p. 389. É preciso dar atenção à relação entre a arte e a filosofia, na obra de Moutsopoulos. Retornaremos ao tema.

(5) As atas desta Primeira Semana Internacional foram publicadas em Atenas, nos volumes 7 e 8 de *Diotima*, 1979 e 1980, pela Sociedade Helênica de Estudos Filosóficos.

Internacional de Filosofia da Cultura Grega⁶. E em 1990, em Delfos, a Terceira Semana Internacional de Filosofia da Cultura Grega teve como tema o estoicismo e a cultura. A filosofia da cultura grega tem como objetivo a promoção do estudo da filosofia grega antiga, medieval, moderna e contemporânea e da repercussão desta filosofia na cultura européia e em outras culturas, bem como o exame de cultura grega enquanto cultura-paradigma e enquanto critério exilógico para avaliação da crise do mundo atual.

A amplitude desta disciplina e seu caráter sintético fizeram destas investigações um ponto de encontro e de convergência das contribuições de diferentes disciplinas tradicionais: a história das idéias, a história da cultura, a história da filosofia, a filosofia da história, as ciências filológicas. Seu objeto é “a apreciação, no plano axiológico, do passado de cultura grega (...) a definição de suas incidências sobre o estudo presente de toda cultura que se reclama dela e o estabelecimento das condições de sua sobrevivência e de sua renovação”⁷.

Diversamente de filosofia da história, que estuda a trajetória da humanidade através dos séculos, a nova disciplina acentua a importância da sobrevivência da cultura grega, para o homem de hoje e de amanhã. Trata-se de mostrar que a cultura européia é um produto e um prolongamento da cultura grega, que religa o presente da cultura européia a seu passado e que permite, assim, a realização do ser humano e a compreensão de sua universalidade e de seu destino. A realização desse programa de investigações, escreve Moutsopoulos, poderia ser colocada sob a égide de uma Fundação dedicada ao estudo das fontes da cultura européia, sediada na Grécia. Esta instituição poderia promover a investigação dos fundamentos gregos do pensamento antigo, medieval, moderno e contemporâneo, no Ocidente. Esse

⁽⁶⁾ As Atas desta Semana foram publicadas nos volumes 12 e 13 de *Diotima*, 1984 e 1985.

⁽⁷⁾ E. Moutsopoulos, *Prolégômenes...*, op. cit., p. 20, n.1.

programa já está sendo realizado, em certa medida, pelo Centro de Investigação sobre a Filosofia Grega da Academia de Atenas, sob a direção do Professor Moutsopoulos. A meditação sobre a cultura grega e sobre sua influência em nosso mundo é capaz de pôr em relevo o valor do homem. Pode-se dizer que esta valorização da pessoa humana, esta compreensão universalista do sentido da vida, esta orientação em direção ao futuro, são as principais possibilidades da filosofia grega tradicional.

A influência da cultura grega propagou-se através da Europa, do Oriente Médio e do Norte da África, graças à difusão de uma língua universal e de um pensamento teórico que traduziram, em toda a parte, os valores eternos que ela veiculou. A filosofia da cultura grega apoia-se em princípios e métodos já estabelecidos. Esses princípios são o esforço para superar o historicismo e o tecnicismo, permanecendo uma disciplina estritamente filosófica, e “a necessidade de controlar toda tendência e consideração que extrapole os problemas”; a harmonização dos diferentes aspectos das disciplinas que contribuem para o nascimento da disciplina em questão⁸.

Os métodos desta nova disciplina são os seguintes: a) o método histórico; b) os métodos comparativo e dialético; c) o método estrutural; d) os métodos hermenêutico e axiológico. É recorrendo “a todos esses métodos no mesmo tempo, que se completam sem se contradizer”⁹, que a disciplina em questão poderá desabrochar. A obra de Moutsopoulos, filósofo, compositor e pintor¹⁰, segue a antiga tradição que faz da filosofia uma “arte das Musas”, “a música suprema”. É um exemplo da nova disciplina que

⁸) IDEM, *Ibid.*, p. 21, n. 1.

⁹) Id., *ibid.*, p. 22, n. 1.

¹⁰) Cf. ZOTTOS, *Les dimensions artistiques d'Évanghélou Moutsopoulos: conceptions et activités*, in Méthexis, Atenas, C.I.E.P.A., 1992, pp. 22-23; CHRISTODOULOU, *Évanghélou Moutsopoulos: un itinéraire philosophique*, *ibid.*, pp. 18-21.

ele próprio esboçou. O enorme leque de suas publicações¹¹ mostra que seu itinerário intelectual sempre foi orientado para a busca de pensar a Grécia, sua cultura e sua dinâmica criadora, enquanto inspiração para a meditação filosófica.

O livro de Moutsopoulos, *Filosofia da Cultura Grega*, resume textos escritos em francês e publicados em diversas revistas e Atas de congressos. Dividido em sete partes, apresenta um grande quadro histórico do pensamento grego: antes de Platão, em Platão, em Aristóteles, depois de Aristóteles. Enfoca a herança platônica, sobretudo em Proclo e Dionísio Areopagita. Mostra e presença de Platão e Aristóteles na filosofia bizantina e examina a repercussão dos mestres da Antiguidade no pensamento de Psellos e de Demétrio Cidonio. A última parte da obra concerne ao pensamento neo-helênico e a alguns de seus representantes, C. Paparrigopoulos e P. Brailas-Armênis¹². É preciso sublinhar, nesta última parte de seu livro, os capítulos dedicados ao estudo de permanência da cultura grega no universo europeu e ao exame do fermento grego na cultura mediterrânea e na cultura européia.

São principalmente as fontes platônicas e neo-platônicas que se acham representadas nos escritos de Moutsopoulos, a despeito do conhecimento profundo que tem da filosofia de Aristóteles e de outros autores. Encontramos a meditação sobre as relações entre a filosofia e a música em: *A música na obra de Platão*¹³; *A filosofia da música na dramaturgia antiga*¹⁴; *A crítica*

⁽¹¹⁾ Cf. Ibid., pp-24-26 ; cf. também GABAUDE, *Éléments de bibliographie, Philosophie*, , vol. IX, Toulouse, Univ. dToulouse le- Mirail, 1983,pp.93-96

⁽¹²⁾ Moutsopoulos publica estudos sobre Brailas-Armênis em Aix-en-Provence ,ed. Ophyvis, 1960 (Le problème du beau chez P.Vrai las-Armênis) e em Nova Iorque, ed. Twayne, 1973 (Petros Bráïlas-Armênis). Foi também o responsável pela publicação, no Corpus Philosophorum Graecorum Recentiorum, das Obras filosóficas de P. Bráïlas-Armênis, em 7 volumes, em colaboração com diferentes pesquisadores gregos.

⁽¹³⁾ Paris, P.U.F. 1959; 2ª edição, Paris, P.U.F., 1989.

⁽¹⁴⁾ Atenas, Hermès, 1975.

do platonismo Bérqson¹⁵; *O problema do imaginário em Plotino*¹⁶; *As estruturas do imaginário na filosofia de Proclo*¹⁷. Essas obras atestam o vai e vem entre a meditação antiga e a meditação contemporânea, característica do método de Moutsopoulos.

Seu livro *Kairós. A posição e o desafio*¹⁸, reúne textos apresentados ao longo de muitos congressos. Esses textos se referem à noção de *kairós*, retomada por Moutsopoulos e estudada segundo 4 ângulos diferentes: a perspectiva ontológica (ser e *kairós*); a perspectiva antropológica (consciência e *kairós*); a perspectiva estética (arte e *kairós*). De um lado, esses estudos testemunham a permanência do interesse de nosso pensador pelo tema da cultura grega, bem como a atualidade e a originalidade de sua contribuição; de outro lado, apresenta-nos um dos eixos de investigação mais fecundos do autor, o que lhe valeu a qualificação de "filósofo de kairicidade"¹⁹. Uma outra reunião de textos, *Poiésis e Techné*²⁰, apresenta a filosofia da arte de nosso pensador. Esses escritos estão estritamente ligados à obra precedente *Kairós...*, e a *Uma filosofia da Karicidade*²¹, bem como à *Realidade da Criação*²². A meditação sobre a verdade na arte, a inspiração na música (v.g. *Logos mousikos. Ensaio de ontologia musical*)²³, a temática de *kairós* (v.g.. A violação das simetrias e o *kairós* como *métron* de

(15) Paris, Vrin, 1970; 2ª ed., 1977.

(16) Paris, Vrin, 1980.

(17) Paris, Les Belles Lettres, 1985.

(18) Paris, Vrin, 1991.

(19) J.-M. GABAUDE, *Dinamisme structuraliste /conscientialiste d'Évanghélos Moutsopoulos*, Toulouse, Philosophie, IX, Université de Toulouse-le-Mirail, 1983, pp. 77-96; K. CHRISTODOULOU, art. cit., pp. 18-21, n. 10; ZOTTOS, art. cit., pp. 22-23, n. 10; C. MARCONDES CESAR, *Kairós*, Papéis Filosóficos, Londrina, UEL, 1999, pp. 15-20.

(20) Montréal, ed. Montmorency, 3 vols., 1994.

(21) Atenas, Cardamizza, 1984.

(22) Nova Iorque, Paragon, 1991.

(23) *Poiésis e Techné*, vol. I, pp. 135-140.

arte)²⁴, o exame do conceito tradicional de *Kalokagathia* e de sua repercussão no pensamento ocidental²⁵, enfim o estudo histórico-crítico da estética grega antiga e medieval e de suas ressonâncias no pensamento moderno e contemporâneo (no terceiro volume da obra) fazem desses textos um exemplo da riqueza e da fecundidade da reflexão de Moutsopoulos. A cultura grega, a filosofia e as artes gregas ocupam uma grande parte da meditação desse pensador. Esta cultura, na qual mergulham as raízes da cultura ocidental, ilumina a obra de Moutsopoulos. Ela oferece ao mundo bárbaro e vazio da sociedade de consumo, uma nova esperança e uma nova possibilidade de recriar o sentido da vida e de responder às antigas questões: que é o homem? E o que faz do homem um ser humano?

Celebração da vida, da beleza, da liberdade, o pensamento grego, desde sua mais antiga tradição até nossos dias, no seu desabrochar, no interior do pensamento neo-helênico, é a afirmação, sempre renovada, do valor do homem e de seu destino de universalidade e de transcendência.

BIBLIOGRAFIA

GABAUDE, J-M. Éléments de bibliographie, **Philosophie**, , vol. IX, Toulouse, Univ. de Toulouse le- Mirail, 1983.

_____. Dinamisme structuraliste /conscientialiste d'Évanghélós Moutsopoulos, Toulouse, **Philosophie**, IX, Université de Toulouse-le-Mirail, 1983, pp. 77-96.

MARCONDES CESAR, Constança Kairós, **Papéis Filosóficos**, Londrina, UEL, 1999.

⁽²⁴⁾ id., ibid., vol. II, pp. 23-27.

⁽²⁵⁾ A idéia de Kalokagathia e sua função ética e estética no Ocidente, id., ibid., pp. 219-238.

MOUTSOPOULOS, E. **Le problème du beau chez P.Vrai las-Arménis**. Aix-en-Provence: Ophyvis, 1960.

Petros Bráïlas-Arménis. Nova York: Twayne, 1973.

_____. **Philosophie de la Culture Grecque**, Atenas: Academia de Atenas, 1998.

_____. ZOTTOS, Les dimensions artistiques d'Évanghélou Moutsopoulos: conceptions et activités, in **Méthexis**, Atenas, C.I.E.P.A., 1992.

A FAVOR DO URBANISMO E DA CIDADE

José VERÍSSIMO*

RESUMO

O texto apresenta a cidade como um todo articulado, que requer para a sua compreensão um conjunto de ciências, as quais devem ser reunidas pelo urbanismo, a mais integradora das disciplinas. O crime, as favelas, o centro histórico são abordados em uma perspectiva dinâmica e como problemas que colocamos para a cultura da cidade in concreto e em oposição a uma cultura alienada de padrões ditados pela metrópole.

Palavras-chave: urbanismo, cidade, cultura da cidade, centro histórico, favelas, crime.

CONCERNING URBANISM AND CITY

ABSTRACT

The essay presents the concept of city as one articulated totality, which demands a group of disciplines for its understanding. The urbanism, as the most integrated discipline, must combine all these sciences in one integral conception. The crime, the favelas, the historical centre have a dynamic

(*) Câmara dos deputados.

approach, as problems that we set to the reflexion about the culture of city and about the city structure in concreto and in opposition to alienated culture and its patterns, that are imposed by the metropolis.

Key-words: *urbanism, city, culture of city, historical centre, favelas, crime.*

“A cidade grega tem, na sua origem, uma estrutura e configuração muito simples”, como nos informa Argan,¹ “ela é dominada pela altura da acrópole, surgida inicialmente por exigências defensivas e como morada principesca, e depois reservada quase exclusivamente para santuários e edifícios representativos. Ao contrário, o centro da vida civil, política e comercial fica na ágora, em geral num lugar plano. Na parte inferior estende-se livremente a cidade baixa (ástu), onde residem os artesãos, mercadores e camponeses. Com o tempo, a ligação entre a cidade alta e a baixa vai se estreitando; a vida urbana torna-se mais complexa e diferenciada e a cidade se apresenta como um *organismo articulado* (o grifo é meu). Multiplicam-se assim os tipos dos edifícios (templos, teatros, escolas, ginásios etc.) sempre conjugados à estrutura orgânica da cidade e às exigências da vida comunitária. A ordem urbanística era ligada à ordem política: quando a população superava o número estabelecido pelas leis, uma parte ia fundar uma nova cidade.” Poderíamos dizer que mais que ordem, havia uma geometria política rigorosa, a qual conduziu, por exemplo, à fundação de colônias na península itálica. Ainda mais importante, para se compreender a idéia de Pólis, talvez seja figurar o todo articulado que ela representava.

O pseudo-Aristides descreverá Rodes, cidade projetada por Hipódamo de Mileto (o mesmo que construía os muros do

⁽¹⁾ Argan, G. C. História da Arte Italiana. Vol. I, São Paulo, Cosac & Naify, 2003, p. 68.

Pireu, o famoso porto de Atenas), da seguinte maneira:² “No interior de Rodes não se via uma casa pequena ao lado de uma grande; todas as habitações eram da mesma altura e apresentavam a mesma ordem de arquitetura, de modo que a cidade inteira parecia formar um mesmo edifício. Ruas muito largas cortavam-na em toda a sua extensão. Eram traçadas com tanta arte, que de qualquer ponto de onde se dirigisse o olhar o interior sempre apresentava uma bela decoração. Os muros no vasto recinto da cidade, entremeados por torres de surpreendente altura e beleza, causavam de modo especial a admiração. As alturas extremas serviam com farol aos navegantes. Chamo a atenção: a cidade dava a direção, ela oferecia segurança mesmo ao navegador, ao lhe emprestar sua referência.”

Prossegue o tal pseudo-Aristides: “Tal era a magnificência de Rodes que, sem vê-la, não se podia ter uma idéia somente com a imaginação. Todas as partes dessa imensa cidade, ligadas entre si em belíssimas proporções, compunham um conjunto perfeito que os muros pareciam coroar. Era a única cidade que se poderia dizer fortificada como uma praça de guerra e ornada como um palácio.”

A cidade é, portanto, a fortificação, a cidadela, o lugar onde o homem se defende do inimigo da natureza ou do inimigo militar. Desde cedo, portanto, a despeito de todas as suas contradições e mesmo antagonismos interiores, quando setores da cidade se defendem ou se armam contra outros setores da cidade, isto é, o Estado, a cidade aparece como momento mítico, como o lugar que oferece segurança aos seus habitantes, que lhes oferece proteção contra a natureza, proteção contra o inimigo real ou imaginário. Eu insisto nesses aspectos, pois cada vez mais surge, como mito contemporâneo, o campo, o refúgio bucólico, a natureza, que aparecem como ideal de segurança ou de tranqüilidade. Isso

⁽²⁾ Ibidem.

apenas quer dizer que as transformações, que se operaram nas cidades, nas megalópoles, as tornaram insuportáveis. É aqui que surge a natureza como lugar seguro, como o sonho do cidadão desejoso de se retirar dos horrores que a cidade oferece a quase todo o tempo.

Não se trata de fazer aqui a apologia de um tempo que já não pode ser vivido, mas apenas de fazer, projetando o nosso olhar sobre o longo percurso da história, o registro da inversão dos mitos.

A cidade que era um lugar, e é um lugar, se transforma, em algum sentido, em um não-lugar, em um centro produtor e reprodutor de atopia, de seres átopos, de desajustados, de deslocados, de desubicados, como se diz em espanhol, de seres sem o seu respectivo onde.

Toda a divisão do trabalho, isso se sabe muito bem, criou e produziu novos lugares para o homem, e esse nas sociedades passadas e mesmo no período escravista tinha sempre o seu lugar, a sua função, pois essas eram sociedades orgânicas.³ Chega-se, então, à nossa época, na qual o homem que trabalha já não é adequado ao processo de trabalho, e nem o processo existe em conformidade com ele. Aqui a função do homem lhe aparece cada vez mais como uma não-função. Estamos falando do tempo em que o trabalho se torna desemprego, tempo em que se rompe com a organicidade dos períodos anteriores. A idéia de um organismo, ou de um edifício de articulações, para nos referirmos novamente à descrição do pseudo-Aristides, em que cada parte joga o seu papel e em que cada um cumpre a sua função, parece esvair-se, quando a sociedade, e o espaço dessa é, nos dias de hoje,

⁽³⁾ Não é por acaso que a idéia de organicidade surge nos românticos alemães e em alguns pensadores russos de matriz eslavófila, os quais aprendem a valorizar a organicidade, essa talvez a função do pássaro de Minerva, exatamente quando ela começa a entrar em crise.

fundamentalmente dado pelas cidades, produz um exército de átopos, para os quais já não há função, ou no máximo se lhes reservam funções eventuais.

É fácil perceber que desde a Antiguidade surge a idéia de uma cultura da cidade, esse o paradigma grego. Vemos o caso de Atenas com seus templos, com seus teatros e até com deuses locais, com seus templos específicos para esses deuses locais, produzindo uma cultura rigorosamente cidadina, rigorosamente daquela cidade. O cidadão vivia a cidade e também o não-cidadão, todos eles se mediam freqüentemente, ao circularem a pé pelas ruas de Atenas, em relação a magnificência das construções ali postas. As assembléias, os tribunais, os seus julgamentos, as festas, os rituais, deveriam oferecer naturalmente um vasto material para os engramas⁴ dos habitantes de Atenas, fixando ali em cada um deles esse registro da memória coletiva da cidade. Nessa, cada um, é importante remarcá-lo, tinha o seu lugar, fosse o lugar do senhor ou do escravo, do juiz ou da hetaira. A cidade produzia a sua cultura e a cultura era cultura da cidade, até porque as informações se trocavam entre as diversas *póleis* a uma velocidade que não interferia no ritmo de cada uma. Atenas com sua acrópole, com o prítaneu, com seu parthenon, com o pireu, com sua ágora, era cidade profundamente marcada por sua identidade arquitetônica, definida pelo seu traçado urbanístico e por suas construções. Mas poderíamos passar pelas cidades italianas do renascimento, por Roma de todas as épocas, ou mesmo por cidades brasileiras, antes do boom da indústria e do automóvel, da tecnologia da informação, dos luminosos, e reconhecer, no seu máximo de identidade, a cultura da cidade. Nesse sentido, poderíamos sem receio falar da cultura de uma Ouro Preto, de uma São Paulo, de uma Recife ou de uma Salvador, com as referências iconográficas e simbólicas

⁽⁴⁾ Traço material inscrito no cérebro que registra a aquisição de informação (Cambier, J. La mémoire. Paris: Le cavalier bleu, 2001, p. 122.)

de sua arquitetura, da arquitetura de seus templos, marcando a cada instante a memória de seus habitantes e engendrando, de alguma forma, o seu sistema de referências e auto-referências. Poderíamos, é verdade, falar de uma cultura de província por oposição ao chamado centro, ou a um ideal cosmopolita. Todavia, a presença dessa cultura era dado importante na construção da lógica de referências pessoais ou de auto-referências consistentes. Podia-se até falar em um vínculo visível entre as gerações, pelo qual se podia construir um sistema de meta-referências capaz de dar ao habitante da cidade a consciência de sua situação, de seu tempo, a despeito de todos os limites com os quais eles a podiam pensar. O indivíduo aparecia, de alguma forma, a despeito de todos os enredos ideológicos, como um homem no mundo, e não como um mero ponto luminoso, magicamente dado e magicamente eclipsado. Mesmo quando se negava a história e o papel do homem nela, e isso foi muito importante durante séculos, o homem aparecia com criatura unguida trabalhando para uma "racionalidade" que ele identificava, isto é, havia coordenadas perfeitamente nítidas: assim fulano de tal, criatura de Deus, artesão-ourives à disposição do conde tal, etc., etc. Quantas vezes se reservou nas ideologias passadas ao homem o papel nítido de mera coisa? Muitas: escravo, servo, negro, mulher, dirão. Todavia, essa coisa aparecia, ela própria, dentro de um discurso de organicidade. Diferentemente, em nossa época, boa parte do enredo ideológico se transforma em enredo imagético, e o ponto luminoso já é parte de seu alfabeto, de sua perversa e dominadora codificação, em um mundo de produção de imagens por aparatos, os mais sofisticados e de maior velocidade. Agora não é possível identificar o homem nem como coisa (condição que naturalmente ele já rejeita) atuando dentro do todo articulado. Então, trata-se não de retirar-lhe da condição que o desumaniza, onde, de fato, ele não é mais que coisa, mas de fazê-lo esquecer que está desumanizado, como está desumanizado e por que está desumanizado. Essa a inglória tarefa dos aparatos ideológicos,

das máquinas de imagens contemporâneas, que nos impedem de chegar à compreensibilidade do caos contemporâneo, através dos cacos fragmentados onde ela pode acontecer de algum modo, a começar pela compreensão dos mecanismos de produção e de apropriação de valores em nossa sociedade. Essa, a função fundamental da imagem, dos pontos luminosos, da tv, do cinema, da arquitetura e da música em nossas cidades. Sucede para o real e não mimese ou integração do real. É por isso que o urbanismo, a mais integradora dessas disciplinas, é tão esquecido ou aviltado, e sua crise é a mais profunda, afinal seu lugar não é outro, senão o todo articulado, a cidade articulada.

É importante, no que toca à temática, estar atento à profundidade das palavras de Cacciari sobre os grandes aglomerados urbanos de nossa época, quando reconhece que⁵ a metrópole não é mais cidade, mas um sistema de circuitos de informação e de comunicação. O objeto é substituído pela imagem, o que é talvez o fato mais importante, o objeto é substituído por sua imagem em escrita luminosa, anúncios, pontos luminosos, imagens de televisão. Com isso, crianças, adolescentes e adultos deixam de ver e escutar rostos reais para se embriagarem, horas e horas, de imagens recortadas, caóticas, que os remetem a uma realidade ou pseudo-realidade, que é imagem da metrópole mundial. Trata-se, de alguma forma, da má-infinitude do desejo de afirmação ou de identidade, que o habitante da cidade ou dessas falsas cidades busca nesse faiscante e ruidoso sistema de comunicação. É a falsa compensação pela perda da individualidade.

Já sublinhara Argan⁶ que “O valor do indivíduo, do ego, foi sendo reduzido, até ser eliminado. O indivíduo nada mais é que um átomo na massa. Elimina-se o valor do ego, elimina-se o valor

⁽⁵⁾ Cacciari, M. *Metropolis. Saggi sulla grande città di Sombart, Endell, Scheffler e Simmel*, citado por Bruno Contardi no Prefácio à *História da Arte como História da Cidade de Argan*. São Paulo: Martins Fontes. 1998, p. 8.

⁽⁶⁾ Idem, p. 7.

da história de que o ego é protagonista, eliminando-se o ego como sujeito, elimina-se o objeto correspondente, a natureza." Passamos à condição de gotas de Pollock.⁷

Nas cidades clássicas, o habitante reconhece-se em cada elemento estrutural da cidade e em cada elemento superestrutural, dos ritos à construção dos edifícios, coisa que já não acontece em nossa época, época da produção de mercadorias em escala gigante, em que o homem apenas aparece como um produtor de um não-lugar. Vemos que o processo de mecanização, de robotização, de automação, de comandos inscritos em cristal, de altíssima concentração do chamado capital constante, restringe cada vez mais o círculos dos produtores de valor, concentrando-os nas matrizes, nos países desenvolvidos e deixando aos países dependentes apenas a condição de empacotadores de produtos, de fornecedores de matéria-prima, ou de matéria-secunda. Essa condição de dependência gera o exército de favelados, que se avoluma também devido às condições climáticas ideais ou mais favoráveis de países como o nosso. É impossível pensar um exército de desassistidos da dimensão desse das favelas brasileiras em um país de clima frio. Ali o clima oferece um limite mais claro à miséria, o que impõe às elites a concessão de padrões mínimos superiores aos nossos.

É certo que favelas com as dimensões espetaculares das brasileiras só são pensáveis em uma sociedade em que se pode vender a mão de obra, isto é, uma sociedade de trabalhadores livres. Eis por que seria impensável um exército de escravos na Rocinha. Não haveria como reduzi-los à condição de escravos soltos em um enorme espaço, que, de alguma forma, é deles. Os escravos apareciam como agregados das casas, e, muita vez, alojados em uma de suas dependências mais precárias. Esse o

(7) Puls, M. O significado da pintura abstrata. São Paulo, Perspectiva, 1998, p. 252-253.

motivo por que Aldo Rossi, ao se referir à Roma antiga, diz:⁸ “ A ínsula quase resume a cidade em suas divisões; nela, há mais mistura social do que comumente se pensa.” E a ínsula era apenas o tipo mais precário de construção romana. O outro, aquele que se lhe opõe, o *dómus*, é o mais sólido.

Historicamente, o aparecimento dos bairros de trabalhadores, ou posteriormente dos bairros dos sem-trabalho, acontece com o aparecimento dos meios de trabalho coletivo que permitem escolher uma habitação que não se encontre na vizinhança imediata do local de trabalho. No caso brasileiro, a crise do escravismo, que culminou com a liberação dos escravos, gerou uma população livre que não foi absorvida, devido ao lentíssimo desenvolvimento de nosso capitalismo e ao seu caráter antidemocrático. A isso acrescem a modernização autocrática do campo com a expulsão de milhões de camponeses e, já num passado recente, disso a cidade de Campinas é testemunha, a chamada abertura da economia, sustentada por um câmbio artificialmente alto, combinado com medidas abertamente destruidoras da indústria nacional. Assim chegamos as enormes favelas de nossas cidades nos dias atuais. Elas fazem, desse modo, parte de nossas paisagens, “integram”, uso o termo na falta de melhor, o nosso espaço urbano, ou estão sob a proteção da cidade, ainda que meramente formal, localizando-se nas suas periferias ou não, como algumas ruas quase plenamente favelizadas do histórico bairro do Bexiga.

A favela revela a crise da vida comunitária, a incapacidade de se resolverem os problemas fundamentais das massas, revela a crueldade de uma distribuição iníqua das riquezas, a crueldade imposta pela privatização do solo urbano, que é um bem público. A própria cidade é, de alguma forma, privatizada, ficando para os que nada detêm as fímbrias da não-cidade. Essa privatização é

⁸ Rossi, Aldo. *A arquitetura da cidade*. São Paulo, Martins Fontes, 1995, p. 80.

tão repugnante no plano moral, diria Argan, quanto a privatização do ar que respiramos. E mesmo o ar é, de fato, privatizado, quando se atribui a particulares, por exemplo, faixas do litoral (e com ele o direito à brisa e à praia) de cidades à beira-mar, como a Via Costeira em Natal, para não falar da apropriação de ruas em bairros nobres em algumas das cidades de São Paulo, fechadas aos populares, mediante cercas ou cancelas. Se se pretende atacar seriamente esses problemas, é imprescindível e inadiável, além de políticas sérias de emprego, de salário, de educação e cultura, de transporte de massas e de habitação popular, a reforma do solo urbano. Sem isso, o Brasil não pode ter a pretensão de ser um país civilizado. Sem serem excludentes, há que se admitir que a reforma do solo urbano é muito mais importante para o país do que a chamada reforma agrária.

Favela ou bairro nobre, habitante de uma ou de outro, bairros das mais diversas classes, todo esse universo distinto, vivendo o espaço urbano ou suas projeção na periferia, compõe o que chamamos de cidade e essa é de certo uma das suas acepções.

Todos aqui, do habitante da cidade propriamente dita ao habitante da favela, ou ao habitante do entorno urbanizado, estão, de uma forma ou de outra, jogados nesse grande ambiente de informação que chamamos cidade. Ou talvez haja duas cidades,⁹ como nos dizia Argan, tendo em mente a sua Roma: “ Há uma cidade de grandes estruturas que tem necessariamente uma duração de anos e séculos (que é história). E há a cidade de um dia, a cidade que dá a imediata impressão de ser feita de imagens, de sensações, de impulsos mentais, a que realmente vemos e que não é dada pelas arquiteturas imóveis - que talvez não mais existirão ou que serão estruturas distantes ou quase invisíveis – mas pelos automóveis, pelas infinitas notícias que são transmitidas através da publicidade, da TV, pelas vitrines dos Shoppings.”

⁽⁹⁾ História da Arte como história da cidade, p. 223.

Sufocadas por esses ruídos, por essas luzes, por esses luminosos, por uma TV que nos leva para realidades distantes (para a metrópole mundial, à qual uma parte da elite de todos os países parece integrar-se, como já observava Zinoviev), sufocadas por esses fatos todos, a arquitetura monumental, a histórica, a cultura genuinamente nacional perdem o seu peso.

Chamo a atenção aqui para esses monumentos arquitetônicos ou esculturais, para o centro da cidade, os quais, quando realmente vivos, podem funcionar como eficazes índices da memória individual e da memória coletiva. A visão de uma catedral, por exemplo, poderia ensinar não só a experiência estética da arquitetura do templo, de sua história, mas a própria tentativa de alcançar a dimensão do sagrado, da perenização da experiência humana. Tudo isso, porém, é sufocado no ambiente saturado de imagens artificiais, de telas e anúncios, de monitores. Acresce que os índices da memória funcionam ainda menos, quando o habitante tem um conjunto de conhecimentos limitados da cidade e do país. Então, os índices deixam de funcionar como índices, pela ausência de um sistema de referências que permita decodificá-los. Nesse contexto, a combinação de fatores é terrível: vamos desde o menino do bairro nobre em sua cultura de jogos de vídeo americanos até o de favela em sua errante história de sobrevivência pelos muitos caminhos da cidade, cheia de pequenas infrações, ditadas pela curiosidade ou pelo estado de necessidade. O que esperar desses pequenos, anos depois, já adultos, em relação à cultura, à memória da cidade ou coletiva? E, quando a relação entre a memória coletiva (objetivada em edifícios, monumentos, livros, filmes) e a memória subjetiva não opera, são destruídas a memória da cidade e a memória nacional. Não nos esquecer que se busca estabelecer vínculo, ponte psicológica, entre a periferia e o chamado centro do mundo, introduzindo-se emblemas da metrópole (aqui como centro do mundo), pela arrebatamento ensurdecido da antimúsica, pela narcotização da

cinematografia hollywoodiana. Somos alheados de nossa realidade pela saturação de imagens e golpes sonoros que não guardam a menor relação orgânica com as nossas vidas, mas que nos atam aos padrões metropolitanos de alienação.

Em nível ideológico, duas posições sustentam esse processo: a primeira o pinta como espontâneo; a segunda reconhece a sua dureza, mas sustenta a sua inevitabilidade. Já não poderíamos fazer mais nada, é o que nos fazem entender.

O tema da narcotização pela informação não é novo. A *República* de Platão já o aborda, e o imortal Cervantes faz dele uma das matérias fulcrais de seu genial *Dom Quixote*. É verdade que nem Platão nem Cervantes conheceram os meios visuais e sonoros de encatamento tão próprios de nossa época, que tornam a questão politicamente ainda mais relevante.

Argan, de modo perspicaz, fala-nos da cidade de um dia. Em um dia, não há história. Não há referência histórica, sequer *heauto-referência*.

Essas impressões visuais ou auditivas, destituídas do sentido da história, têm efeito muito mais devastador do que os romances de cavalaria lidos pelo cavaleiro manchego. Ali talvez fosse possível, assim acreditavam o cura e barbeiro da cidade, fazendo um rigoroso escrutínio na biblioteca de Dom Quixote, lançando ao fogo as obras mais demoníacas, salvar o bom fidalgo! Não se trata evidentemente de escolher, de maneira mecânica, esse tipo de censura, mas de apreender o significado imorredouro dessa grande obra da literatura mundial, que o diálogo, transcrito na seqüência, entre o cavaleiro andante e o seu escudeiro tão bem condensa e que está no início do capítulo VIII do primeiro livro. A essa altura, Dom Quixote anuncia o seu combate próximo com os gigantes que tem pela frente:

“- Que gigante? - pergunta Sancho Pança.

- Aqueles que vê lá adiante - respondeu seu amo - de longos braços, tanto que a alguns deles sucede de tê-los de quase duas léguas.

- Veja o Sr., respondeu Sancho - que aqueles que lá se encontram não são gigantes, mas moinhos de vento e o que neles parecem ser braços são as pás, que, tocadas pelo vento, fazem andar a pedra do moinho.”

Poderíamos falar sobre os efeitos terríveis da informação que, talvez, tenha levado Dom Quixote a ver gigantes, onde estavam apenas moinhos de vento. Eis o que essa passagem nos ensina: Dom Quixote é incapaz de identificar aquilo que vê, ou talvez simplesmente não o veja. O real não lhe aparece como deveria aparecer, não lhe aparece senão como imagem daquilo que não é. Essa, a posição do indivíduo diante da cidade de um dia, a cidade que não é cidade, que não é. Ele, o indivíduo, vê a cidade de um dia, mas não vê a cidade em sua teia de sentidos históricos. Talvez pudéssemos dizer com Dom Quixote que ele não vê os gigantes que realmente o sufocam. A perda do sentido da história é algo extremamente grave. Transforma a cidade em mero subúrbio. Torna ausente a memória, e, sem a memória, não há verdadeira ordenação prospectiva do agir e do pensar, que requer a participação da chamada memória prospectiva.¹⁰ Os desmemoriados são seres indefesos que não produzem o novo. Seu horizonte é curtíssimo: o dia, a cidade de um dia.

Na época de Cervantes, era possível a esse Sancho, graças ao seu analfabetismo, um certo resíduo de “realismo” que lhe permitiu ver moinhos de ventos onde decerto estavam moinhos e não gigantes.¹¹ Esse mesmo Sancho já não estaria assim tão certo na sua imagem da cidade, pois a função dos romances de cavalaria foi, em muito, substituída pelos sinais luminosos, pelas imagens e sons da radiodifusão, lidos e decodificados mesmo por aqueles que praticamente não lêem, e que podem ou têm o poder de manter na ignorância mesmo os que são alfabetizados.

⁽¹⁰⁾ Cambier, J. Obra citada, p. 123.

⁽¹¹⁾ No capítulo XXXV, Sancho verá cabeças de gigantes decepadas e sangue. Em verdade, odres de vinhos atacados por Dom Quixote.

A FUNÇÃO DA CULTURA NA CIDADE

Um pensador russo, que foi para o exílio após o Outubro revolucionário na Rússia, chamado Berdiáev, costumava insistir na distinção entre civilização e cultura, realçando a autonomia que esses conceitos guardam um em relação ao outro. Ele já advertia para o fato de que, em muitos períodos da história da humanidade, quando a vida era tormentosa e obscura, sucedia uma grande cultura. Em apoio a essa tese, ele lembra o caso da Alemanha dos séculos XVIII e XIX, que nos deu Lessing, Herder, Goethe e Schiller, Kant e Fichte, Hegel, e Schelling, Scheiermacher e Schopenhauer.

Diz Berdiáev, sem meias palavras, ter sido a Alemanha, que produziu essa plêiade, pobre, mesquinha e oprimida.¹² O estado alemão era fraco, lastimável, fracionado em pequenas partes, em nenhum lugar se realizava a força da vida, o florescimento cultural existia somente no vértice do povo alemão, que se encontrava em condição muito baixa.

Poderíamos dizer com Berdiáev que também nossa miséria não é necessariamente miséria cultural, pois, graças a Deus, temos enormes reservas nessa matéria. Todavia, a nossa época coloca um desafio muito maior: uma cultura de massa de bom nível, em que os bens culturais e da civilização sejam de fato fruídos pelo conjunto da população. E aqui vemos que temos de fazer muito. Temos que dar densidade aos projetos culturais que reforcem a nossa identidade e o nosso sentido de história. Essa é também uma forma de combater a violência: um ambiente sem referências culturais orgânicas é maneira de produzir mais neuroses coletivas do que aquelas já geradas inevitavelmente pelo sistema. Essa neuroses, como já assinalara o extraordinário Argan,¹³ podem se exprimir mais tarde em atos de rejeição da civilização histórica, que vão desde o pequeno vandalismo e o banditismo

(12) Vontade de vida e vontade de cultura. Texto inédito em português.

(13) História da arte como história da cidade, p. 87.

organizado até o o terrorismo. De alguma forma, pois, o terrorismo e o banditismo exprimem falta de cultura, a substituição dos valores historicamente constituídos por uma forma de imediatismo anistórico, que reflete os padrões consumistas da sociedade. A destruição das torres gêmeas em Nova Iorque em sua concepção e realização é espetáculo hollywoodiano, isto é, reflete uma das faces do consumismo da sociedade norte-americana, de que é subproduto, sejam os seus executores árabes fundamentalistas ou representantes da direita americana. Mesmo as religiões fundamentalistas são alcançadas pela universalização, a qualquer preço, da atopia...¹⁴ Já se disse, o capital é um *leveller*,¹⁵ e em sua forma mais desenvolvida, que assume o caráter de complexo império de natureza financeiro-industrial-militar, universaliza e cria como nunca, a ferro e fogo, o seu mundo, as suas condições e as suas soluções. Eis por que assistimos à atopia introduzir-se nas utopias religiosas, que às vezes nos parecem distantes e exóticas. Então, essas, reagindo, passam a reclamar a presença de seus elementos mais desesperados e densos na manutenção de um sentido para seu destino.

Os sistemas de radiodifusão e imagens contribuem para a violência não só quando banalizam essa matéria, mas também quando produzem homens culturalmente desarraigados, incapazes de perceber o seu sentido na quadra em que vivem. E aqui já nem falo no sentido político estrito, que responde, no caso de tais sistemas, tal como operam hoje em nosso país, aos interesses da metrópole, senão que me refiro àquilo que toca o banditismo: a produção cultura não é neutra. Se se produzem seres desarraigados, produzem-se a revolta do ignorante e mesmo esse fenômeno tão importante em nossa sociedade que é o crime de alta escala. Esses sistemas de radiodifusão e imagens têm

⁽¹⁴⁾ A qualquer preço, leia-se aqui o seguinte: bombardeios da população civil, destruição de cidades, mesmo tão importantes para a história, como Belgrado ou Bagdad.

⁽¹⁵⁾ Nivelador.

assim sua evidente parcela de responsabilidade no crescimento do banditismo em nosso país, sobretudo nos estratos médios da sociedade, cada vez mais tomados por essa chaga, como atestam os perfis sociais do aprisionados nos últimos anos. Além do processo desagregador próprio do *leveller* referido anteriormente, o crescimento do crime nessas camadas se deve à ausência de uma cultura que produza referências fortes à realidade e à vida comunitária. Embora a ausência dessa cultura tenha seu estatuto, seria ingênuo de nossa parte separá-lo da atuação do *leveller* universalizante na produção das condições para sua autovalorização.

Eu poderia abordar o papel da música na alienação produzida por certos tipos de “música”, mas vou abordar aqui, ainda que ligeiramente, a questão do urbanismo e da arquitetura e o crime.

Vamos, a título de exemplificação, tratar de um centro histórico. Esse é uma escola de valor, valor objetivado em obras, em tempo, em beleza, em história. O cidadão que aprende a valorizá-lo apreende um sentido de valor, tem um contrapeso ao apelo do imediatismo consumista, compreende o sentido do trabalho ali objetivado, do esforço humano dirigido a algo que não se esvai na dispersão imediata. Esses espaços imprimem a marca da cidade, constituem a identidade dela e de seu habitante. Um centro histórico bem conservado induz no cidadão o sentido da perenidade dos valores ali postos, da articulação de trabalho e técnica que eles condensam.

Tanto na cultura como no crime estamos com lidando com valores, obviamente que com valores distintos, pois o cidadão que vai ao crime muita vez o faz por não ter aprendido a valorar como valor aquilo que realmente vale, mas por se render ao imediatismo do consumo fácil, da emoção fácil.

Revitalizar a cidade, a sua função cultural, a sua função de cidade, é combater o crime. É oferecer um contraponto à

natureza da sociedade de consumo, que, para muitos, só é espírito da sociedade de consumo, pois quase nada consomem. Naturalmente, a revitalização de um centro cultural deve ser profunda, envolver os seus diversos tecidos, do contrário temos apenas a reabilitação de fachada (literalmente aqui), e o que se passa com isso, senão que se pretende salvar o mundo das aparências, para além das quais tudo se permite, para além das quais a moeda é o único valor, valor soberano.

Em nossa perspectiva, essa revitalização deve ser feita, trabalhando-se o conceito de cidade. Trata-se de pensar e refazer o centro para a cidade. É claro que só existe centro de cidade, onde há cidade, que não se confunde com não-cidade, daí ser necessária uma política de urbanização, que erradique as favelas, que refunde o espaço urbano.

A residência, a casa, os materiais de construção dessas e da cidade devem ser produzidos em escala massiva, estimulados, e devem estar na origem do lucro do capital dos setores da construção.

Já disse Argan¹⁶ que “O mau urbanismo e a má arquitetura do nosso tempo devem-se ao fato de que os construtores não constroem para lucrar com a construção (como seria correto), mas para especular com o terreno, o que é um caso típico de uma economia privatizante que tem como resultado a não-produção de arquitetura esteticamente intencionada.” A força do solo, do terreno, é uma sobrevivência de formações econômicas já superadas.

ELEMENTOS PARA UM PROJETO CULTURAL

Quando não há urbanismo, quando a arquitetura não revela sentido estético, a cidade apenas pode oferecer o vazio. Aqui a própria cidade estrutural e não meramente luminosa aparece destituída de sua aura, de tal sorte que podemos caminhar diante

¹⁶ História da arte como história da cidade, p. 88.

de uma parede de prédios sem que eles nada nos ofereçam. É verdade que ali moram pessoas e isso será sempre relevante. Tudo aparece, porém, como trabalho morto, mera matéria da especulação imobiliária, sem relampejo de sentido verdadeiramente autônomo.

Eis por que um projeto cultural no Brasil deve começar pela reurbanização. Urbanismo, como demonstraram os gregos já na Antigüidade, é cultura. Erradicar as favelas é cultura, é urbanismo fundamental.

No plano da cultura da informação, esse projeto deve deflagrar a função dos índices da memória coletiva nacional, índices de nossa identidade. Deve estimular os elementos imateriais da cultura. Refiro-me aos jogos da língua, às danças, aos ritmos, à música, à cultura que se produz mesmo nas favelas. Os templos históricos devem ser reformados, os rituais, as composições ali executadas, resgatados, não para se reviver o passadismo, mas como testemunho vivo de outras épocas, do percurso de nossa história, de nossa formação.

Os teatros devem ser reconstruídos e construídos. A presença dos teatros e dos grupos de teatro como elementos vivos na cidade é altamente regeneradora do tecido cultural e pode permitir um salto de qualidade nos meios de radiodifusão sonora e de imagens e mesmo na decodificação da cinematografia.

A valorização dos clássicos é fundamental: deveríamos ter o nosso Homero, isto é, um solo comum cultural, alicerçado em clássicos lidos por todos. O vestibular deveria ter uma lista fixa de livros clássicos e não essa loteria de títulos que hoje observamos. Isso permitiria no futuro um diálogo entre as gerações. Com fidelidade ao ideal condensado pela expressão *kalákagathá*,¹⁷ devem-se construir complexos esportivos para todos e estimular o esporte.

Eu gostaria de terminar essa exposição, citando um samba genial de Batatinha, que compunha, a despeito de grandes

¹⁷ As coisas belas e boas.

dificuldades, o que, por si só, mostra o quanto a arte e a cultura são importantes na manutenção da dignidade, nos momentos mais adversos. Refiro-me aqui à composição que Batatinha intitulou “*Ministro do samba*”. Nela se trabalha, de modo muito eficaz, com os índices da memória coletiva. Não estou falando do ritmo do samba, capaz de integrar diversas gerações, e, também por isso, componente importante da memória nacional, pois perfaz mimese integradora da vida dos desassistidos nesse país. Diz a letra da composição de Batatinha, a que me referia:

Eu não tenho violão
 Faço samba na mão
 Juro por Deus que não minto
 Quero na minha mensagem
 Prestar homenagem
 E dizer tudo que sinto
 Salve o Paulinho da Viola
 Salve a turma da sua escola
 Salve o samba

Por essas saudações, Batatinha amplia o espaço da memória, alcança tanto a memória implícita, isto é, a memória inconsciente posta em evidência pelo recurso dos índices, quanto a memória explícita, isto é, a memória consciente em que a realidade se impõe sem artifícios. E continua esse grande poeta que foi Oscar Penha:

Salve o samba em tempo de inspiração
 O samba bem merecia
 Ter ministério algum dia

Com essas frases, ele ressalta a posição do samba na cultura nacional, e conclui:

O samba bem merecia
 Ter ministério algum dia
 Então seria ministro Paulo César Batista Faria

O PC do Collor? Poderiam alguns pensar...nesse auditório. Nesse caso, todo o trabalho da memória, o esforço da exaltação inicial, seria interrompido por elementos típicos do choque sarcástico, e a ampliação inicial do espaço da memória cederia lugar ao acervo de imagens da era de Fernando Collor. Na verdade, o Paulo César Batista Faria que aí está é a própria dignidade do samba, é Paulinho da Viola, que teria, essa a ironia fina de Batatinha, de assumir o nome verdadeiro para ser ministro. Enfim, sem a menor ilusão, mesmo na sua homenagem, Batatinha diz que ministro é ministro, e Paulinho da Viola é o próprio samba, que não se confunde com a figura do eventual político. A lição que fica é a da força do samba, a sua autonomia como práxis cultural inapropriável pelo Estado e por sua burocracia. Estamos diante de uma peça poética que reflete a condição social de uma camada da população brasileira, camada bem pobre. E essa peça poética, essa canção de Batatinha, tem todos os atributos da universalidade, assim como a *Iliada* é universal, condensando os valores da antiga aristocracia na Grécia, consoante nos ensina Werner Jaeger, em sua monumental *Paidéia*.¹⁸

Há, portanto, enormes reservas espirituais no espaço de nossas não-cidades, esperando pela refundação da cidade entre nós e no mundo. A cidade nos aguarda em algum lugar, como nosso destino. Despertá-la e fazê-la, eis o nosso desafio.

⁽¹⁸⁾ Jaeger, Werner. *Paidéia*. São Paulo, Martins Fontes, 1989, p. 58.

ÉTICA E DEMOCRACIA NA SOCIEDADE NORTE-AMERICANA CONTEMPORÂNEA

Luiz Paulo ROUANET*

"If, then, there is some end of the things we do, which we desire for its own sake (everything else being desired for the sake of this), and if we do not choose everything for the sake of something else (for at that rate the process would go on to infinity, so that our desire would be empty and vain), clearly this must be the good and the chief good.

Will not the knowledge of it, then, have a great influence on life? Shall we not, like archers who have a mark to aim at, be more likely to hit upon what is right? If so, we must try, in outline at least, to determine what it is, and of which of the sciences or capacities it is the object. It would seem to belong to the most authoritative art and that which is most truly the master art. And politics appears to be of this nature (...)" (Aristóteles, **Nicomachean Ethics**, trad. Sir David Ross, Livro I, Cap. 2).

*PUC-Campinas.

RESUMO

Procura-se analisar o entrelaçamento entre ética e democracia nos EUA a partir da perspectiva de dois autores, Michael Sandel e John Rawls, representantes, respectivamente, de uma posição mais conservadora, republicana, e uma posição mais liberal, democrática. Analisa-se as críticas de Michael Sandel ao que chama de "república procedimental", e ensaia-se uma resposta à luz dos escritos de John Rawls, proponente da teoria da justiça como equidade.

Palavras-chave: Ética, democracia, republicanismo, liberalismo, EUA.

ETHICS AND DEMOCRACY IN CONTEMPORARY AMERICAN SOCIETY

ABSTRACT

This paper studies the intertwining between ethics and democracy in contemporary United States, at the light of two influent thinkers: Michael Sandel and John Rawls. They represent, respectively, a more conservative, republican view (Sandel) and a more liberal, democratic view (Rawls). It exposes the critics of Michael Sandel to what he calls "procedural Republic", and presents the sketch of an answer based on John Rawls's justice as fairness theory.

Key-words: Ethics, democracy, republicanism, liberalism, USA.

I

Como se combinam ética e democracia no cenário norte-americano contemporâneo? Ambas estão, de fato, intimamente entrelaçadas, como já mostrava Aristóteles. Essa relação fica clara no debate teórico entre liberais e comunitaristas. Os primeiros defendem uma justiça e uma concepção política "neutra" e, até certo ponto, procedimental. Os segundos, defendem valores mais substantivos, geralmente enraizados nas tradições, negando a universalidade de valores pretendida pelos liberais. Vou tomar como representante típico da primeira posição o pensador John Rawls (1921-2002), e como defensor da segunda, Michael Sandel.

o bastião da objetividade, é obrigada a reconhecer, em nossos dias, a insuficiência e limitação de suas abordagens, bem como a pluralidade de teorias rivais, a reconhecer o “princípio de incerteza” de Heisenberg, pelo qual o experimentador *sempre* interfere no resultado de suas pesquisas. Exemplo dessa dificuldade é a tentativa, até hoje infrutífera, de se alcançar uma teoria unificada do universo, esforço em que malogrou Einstein, e que também levou Stephen Hawking, recentemente, a rever sua teoria dos buracos negros. Não que não se deva tentar, pois é no próprio processo que aprendemos, como já nos ensinavam os antigos gregos, desde o momento em que a filosofia deixou de falar a partir da verdade, para simplesmente aspirar à verdade. Como disse Mauro Maldonato, em artigo na revista **Scientific American Brasil**, “Não sabemos que não sabemos”.² Ou ainda, como dizia von Foerster, “Não sabíamos que não sabíamos”.³ Vale a pena citar o início de seu artigo:

“Os dogmas do cienticismo talvez representem a herança mais onerosa da modernidade. Mais invasivos que os dogmas religiosos, com frequência alimentaram um racionalismo prepotente e desmedido (uma *hybris* da razão) que pretendeu explicar tudo, impelindo à margem os inúmeros aspectos não racionalizáveis da vida humana: instintos, pulsões, angústias, sentimentos, paixões. Na tentativa de plasmar, conformar e tornar a projetar a realidade mediante estratégias de engenharia social, o racional-construtivismo, no entanto, não raro se transformou numa heterogênea das finalidades: ou seja, em fracassos, destrutividade, opressão.”⁴

Pois bem, pelo menos no campos das ciências, depois da modificação de sua visão de mundo, ocorrida no século XX

(²) Maldonato, Mauro. “Não sabemos que não sabemos”. *Scientific American Brasil*, Ano 2, no. 21, Fevereiro de 2004, p. 32-37.

(³) Apud Maldonato, art. cit, p. 34.

(⁴) *Idem*, p. 33.

graças aos trabalhos de Karl Popper, Thomas Kuhn, Imre Lakatos, Paul Feyerabend, Edgar Morin, Kurt Gödel, Heisenberg, entre outros, não se tem mais essa certeza. O fim das certezas, no entanto, na expressão de Ilya Prigogine, não acarreta o fim da ciência, da investigação. É justamente porque ignoramos que queremos aprender, queremos conhecer, “saber que não se sabe é o princípio da autêntica sabedoria”; como diziam Sócrates e Platão.⁵

Voltando a Michael Sandel, este critica os liberais, tendo em mente principalmente Ronald Dworkin e John Rawls, por defenderem uma espécie de “justiça procedimental”, seja pura ou impura. O argumento de Sandel é o de que não se pode abrir mão jamais de uma posição moral, e que não há como se alcançar essa espécie de imparcialidade reinvidicada por Rawls, por exemplo, com auxílio do “véu de ignorância”.⁶

Sandel aponta como exemplo da vitória provisória desse tipo de procedimentalismo a justiça norte-americana, na qual, cada vez mais, tende-se a “pôr entre parênteses” o juízo sobre o conteúdo do que está sendo julgado, levando-se em conta unicamente sua observância formal à letra da lei. Segundo ele, ao não se querer decidir sobre uma matéria tão polêmica como o aborto, garantindo-se somente o direito à auto-determinação da mãe, a justiça já está escolhendo entre posições rivais sobre a natureza cível ou espiritual do feto. Independentemente da posição que se tenha a respeito, é inegável que o argumento de Sandel atinge o ponto. Como procurarei defender adiante, porém, liberais

⁽⁵⁾ Para uma defesa do papel da ciência, e da razão, ver Alberto Cupani, “Razão e ciência”, em Luiz Paulo Rouanet e Waldomiro José da Silva Filho (org.), **Razão mínima**. São Paulo: Unimarco, 2004, p. 37-52.

⁽⁶⁾ Para os que não estão familiarizados com a teoria de Rawls, o recurso ao “véu de ignorância” ocorre na chamada “posição original”, momento hipotético em que os agentes, ignorando as próprias posições e as dos demais na sociedade atual, bem como suas chances respectivas em uma sociedade futura, são chamados a escolher os princípios de justiça que governariam essa sociedade futura.

(Dworkin e Rawls) e comunitaristas (neste caso, representados por Sandel) não partem dos mesmos pressupostos: Sandel é fundacionista, acreditando poder chegar a uma decisão última sobre essas questões, ou então defendendo que não se avance enquanto não se resolver as mesmas; enquanto que os primeiros são anti-fundacionistas: é justamente por não se poder chegar a uma decisão a respeito é que é preciso pô-las entre parênteses.

Outro exemplo de Sandel também provoca nossa reflexão: a questão do divórcio. Para ele, passou-se de uma intolerância completa em relação ao divórcio, tornando-o dependente do consentimento de ambos os cônjuges, para uma indiferença que beira a omissão por parte do Estado (estou falando dos EUA, e ainda assim é preciso fazer distinções entre os diversos Estados que compõem a Federação) no que concerne às pensões alimentícias para esposas e filhos dos casais. Alguns dados por ele fornecidos são alarmantes. Vou citar apenas estes: "A maior parte de filhos de pais divorciados vivem com suas mães, e mais da metade delas não viram seus pais no último ano. Apenas cerca de 40 % recebem qualquer tipo de pensão de seus pais. Não causa surpresa que 56% das crianças em lares dirigidos apenas pelas mães vivam na pobreza."⁷

Estou longe de endossar as posições de Sandel, que me parecem em geral muito conservadoras, mas sou obrigado a concordar que a legislação norte-americana é omissa no que se refere ao cuidado dos filhos, e isto tem sido reconhecido e tem-se procurado ser mais severo a esse respeito. O individualismo é um elemento inegavelmente presente nesse tipo de comportamento.

Outro ponto polêmico da atual onda procedimentalista da justiça norte-americana é o direito de manifestação, que permite inclusive a expressão de grupos intolerantes, como os

(7) Sandel, Michael. **Democracy's Discontent** – America in search of a public philosophy. Cambridge, Mass./ London: Belknap Press of Harvard University Press, 1996, p. 112. Os dados se referem a 1992.

neonazistas, com base na Primeira emenda da Constituição americana.⁸ A justiça considera que não existe dano que possa ser inflingido apenas verbalmente. Não me cabe entrar no mérito desse entendimento da justiça norte-americana, mas discordo que não se possa inflingir dano dessa forma, pois o preconceito é uma das formas mais vis e covardes de se diminuir outro e colocá-lo em situação de inferioridade.

Sandel analisa também a história política norte-americana, mostrando as preocupações republicanas desde a independência. Defendia-se o auto-governo dos cidadãos como um dos principais valores. Resistiu-se, primeiro, às importações de bens supérfluos, para se evitar a dependência da Inglaterra e de outros países. Depois, os republicanos resistiam contra as manufaturas, considerando que esse tipo de trabalho degrada, e que é contrário ao estilo de vida simples e puro característico da vida agrícola. Depois, ainda, resistia-se à idéia do trabalho assalariado como uma condição permanente do homem, pois este perderia a liberdade (nisto, ironicamente, estavam certos!).

Os republicanos insistiam, para combater o que consideravam que ia contra os princípios do homem americano, no efeito educativo do governo, e na formação dos cidadãos. Segundo os críticos do republicanismo, essas medidas tinham efeito excludente, pois reforçava a idéia de que nem todos podiam ser cidadãos, precisando para isso ser qualificados – o que implica, obviamente, a desqualificação de outros, principalmente os imigrantes mais recentes – e um efeito coercivo, pois, não podendo atingir esse objetivo, era obrigado a recorrer à coerção.

(8) "Congress shall make no law respecting an establishment of religion, or prohibiting the free exercise thereof; or abridging the freedom of speech, or of the press; or the right of the people peaceably to assemble, and to petition the government for a redress of grievances." [1791].

Ainda admitindo esses pontos, Sandel defende um tipo de republicanismo que, segundo ele, não precisa ser nem excludente nem coercivo, e que defenda os valores da lealdade ou da solidariedade.⁹

Embora Sandel tenha bons argumentos, nem sempre suas conclusões me parecem ser as únicas, ou as mais indicadas. Entre os argumentos, estão os exemplos de vários movimentos civis espontâneos, como os *community development corporations* (CDCs), os movimentos contrários às grandes redes de lojas, como Sears e Wal-Mart, que vê no comércio local a essência da atividade comunitária saudável. Esse movimento tem sua origem em movimentos dos anos 30, e encontra sua expressão literária, ou teórica, nos escritos de Jane Jacobs, por exemplo. Outro exemplo é a "Industrial Areas Foundation (IAF), uma rede organizações de base comunitárias que ensinam os residentes de comunidades pobres a se engajar em atividade política efetiva. Creio que sua contraparte, em nosso país, foram as Comunidades Eclesiais de Base, e as Associações de Bairro. Também houve movimentos de arquitetos, preocupados com a migração para os subúrbios, debilitando a vida em comunidade. Os ricos e a classe média progressivamente vão esvaziando as praças, ruas, passando a freqüentar clubes, escolas e até mesmo *play-grounds* privados, ficando esses espaços deteriorados para utilização apenas dos pobres. Isto faz com que, desde crianças, deixem de conviver com outras classes, etnias, religiões etc.

No plano global, tem-se feito um discurso favorável a uma cidadania mundial, uma vez que as nações-Estado não podem mais concorrer com a crescente interdependência global. O problema com essa idéia de cidadania mundial, como Sandel observa, é que promove uma idéia abstrata de cidadania. É o

⁽⁹⁾ Sandel, Michael, op. cit., p. 322 e passim.

problema com a perspectiva universalizante de cunho iluminista. Esta crítica é compartilhada por Alasdair MacIntyre, outro teórico comunitarista que não analisarei aqui.¹⁰

De fato, não se pode a rigor concordar com Montesquieu, para quem, no limite, é preferível não ter amigos e ser solidário com o cidadão do mundo. Diz Montesquieu, citado por Sandel: “Se os homens fossem perfeitamente virtuosos, não teriam amigos”, conclusão que defendia. É impossível não recordar, ao ler essa passagem, o ensaio de Freud intitulado “O futuro de uma ilusão”. Nele, Freud dizia ter dificuldade de encontrar em si o “sentimento oceânico pelo mundo”, que dizia sentir seu amigo Romain Rolland. Segundo ele, esse sentimento teria por origem uma dificuldade de diferenciação entre si e o mundo.

Resumindo, embora não concorde com muitas das conclusões de Sandel, que defende a volta valores republicanos, admito que muitos de seus argumentos atingem o alvo. Minha dúvida é: como implementar esses valores? Pregando nas escolas, doutrinando as pessoas? Não creio que as pessoas sejam mais suscetíveis a isso, ou pelo menos, a estabilidade um país não pode depender disso.

Para tornar minha posição mais clara, examinarei rapidamente uma posição oposta à de Sandel, que é a de John Rawls.

III

O texto que melhor exemplifica a posição de Rawls no que respeita ao que está sendo discutido aqui, a meu ver, é “The priority of Right and Ideas of the Good”. Logo no início, Rawls explica que:

⁽¹⁰⁾ Ver Alasdair MacIntyre, *Depois da virtude*. Trad. Bauru: Edusc, e **Justiça de quem? Qual racionalidade?** Trad. Marcelo Pimenta Marques. São Paulo: Loyola.

“em justiça como eqüidade, a prioridade do direito (right) implica que os princípios da justiça (política) estabelecem limites para maneira admissíveis de vida; daí a reivindicação que os cidadãos fazem de perseguir fins que transgridem esses limites não possuir peso (tal como julgado por essa concepção política).”¹¹

De fato, é inegável sua afinidade com a chamada justiça procedimental, embora Rawls esclareça que não se trata de uma “justiça procedimental pura”, o que quer que isto signifique. De qualquer maneira, para esta concepção, o legal, o justo, deve ter prioridade sobre o bem. Mas ter prioridade não significa suprimir: “Em uma frase: justiça estabelece o limite, o bem aponta o caminho”.¹²

A idéia de que o bem dos cidadãos está submetido à concepção de justiça política também ajuda a definir a posição de Rawls. Nesse sentido, pode-se considerá-la aristotélica. Não faz sentido falar de virtude individual, sem pensar no bem comum: não adianta nada ser virtuoso entre quatro paredes, ou dormindo, pois é na ação que o caráter de uma pessoa se põe à prova.

Rawls afirma que a concepção política é sim uma concepção moral, mas aplicada a um sujeito mais amplo, a saber, a estrutura básica de um regime democrático constitucional”.¹³ Além disso, a concepção política não se limita a qualquer posição moral ou política particular, e além disso, não se apresenta como uma doutrina fechada, mas é formulada com base em certas “idéias intuitivas fundamentais presentes na cultura política pública de

(11) Rawls, John. “The priority of Right and ideas of the Good”. In Rawls, John, **Collected papers**, org. Samuel Freeman. Cambridge, Mass.; London: Harvard University Press, 1999, p. 449.

(12) Idem, *ibidem*.

(13) Idem, p. 450.

uma sociedade democrática".¹⁴ A concepção política não abrange todo o escopo da vida, e por isso é política.

Rawls apresenta, portanto, as idéias intuitivas fundamentais presentes na concepção política subjacente à sua teoria, que recebe o nome de teoria da justiça como eqüidade. Além dos dois princípios fundamentais, o princípio da liberdade igual e o princípio da diferença, formulados na posição original sob o véu de ignorância, essa sociedade terá que oferecer a seus membros alguns bens básicos, definidos por Rawls em uma lista.¹⁵ Essa lista pretende ser a mais geral, pois não se pode atender a todas as especificidades locais. Rawls também elabora um núcleo mínimo de direitos humanos, a serem seguidos pelos países pertencentes à Sociedade dos povos.¹⁶

Na página 459 de seu artigo, Rawls declara expressamente que "Justiça como eqüidade não pode ser considerada, sem importantes qualificações, como neutra do ponto de vista procedimental".¹⁷ Considera que seus princípios são substantivos. Faz uma distinção entre neutralidade procedimental e neutralidade de fins, e ainda neutralidade de efeito ou influência. Afirma que, embora possa se aproximar da primeira, justiça como eqüidade não é neutra do ponto de vista dos efeitos ou influências. Sua opção pela igualdade, expressa no princípio da diferença, deixa isso claro.

O que Rawls quer deixar claro é que sempre é preciso escolher, e a concepção política de sua teoria é sua opção, que, por uma série de motivos, considera que é candidata à adesão,

(14) Ibidem.

(15) Tenho tratado desses temas em diversos textos. Remeto a **Rawls e o enigma da justiça**. São Paulo: Unimarco, 2002a, e "Bens primários e direito", in Ricardo Bin de Napoli et al. (org.), **Ética e justiça**. Santa Maria: 2002b.

(16) Ver Rawls, John. **O direito dos povos**. Trad. Cláudia berliner, São Paulo: Martins Fontes, 2002.

(17) Idem, p. 459.

através de um consenso por justaposição (*overlapping consensus*), por parte das pessoas razoáveis.

Rawls distingue ainda o republicanismo clássico do humanismo cívico. Aceita o primeiro, mas rejeita o segundo. Segundo ele:

“sem ampla participação na política democrática por meio de um vigoroso e informado corpo de cidadãos, e certamente sem uma retração geral à vida privada, até mesmo as mais bem concebidas instituições políticas cairão nas mãos daqueles que procuram domunar e impor sua vontade através do aparato do Estado seja pelo poder, seja pela glória militar, seja por razões de classe e interesse econômico, para não mencionar fervor expansionista religioso e fanatismo nacionalista. A segurança das liberdades democráticas requer a participação ativa dos cidadãos que possuem as virtudes políticas necessárias para manter um regime constitucional.”¹⁸

Rawls considera, para terminar, que “uma concepção política apoiada por um consenso por sobreposição é uma concepção moral afirmada sobre bases morais”.¹⁹

IV

Para concluir, estimo que Sandel acerta o alvo em vários pontos, e erra em outros importantes. Não é possível seguir a via do universalismo defendido pelos iluministas e seus herdeiros. Mas tampouco é possível cair no relativismo dos comunitaristas.

(18) *Idem*, p. 469.

(19) *Idem*, p. 470-71.

Afirmar acima que a base de Rawls era anti-fundacionista, enquanto que a de Sandel é fundacionista. Rawls não pretende resolver as difíceis questões dos valores morais universais. Ao abrir mão disso, é o único capaz de formular uma via onde as diversas posições podem se unir, sem abrir mão inteiramente de suas posições particulares, em uma versão ampliada do problema que originou o contrato original de Rousseau: “Começar a abrir mão de sua própria liberdade em nome da liberdade de todos sem, ao mesmo tempo, perder sua liberdade?”.

Ainda me parece que a solução de Rawls, embora imperfeita, é a melhor via para alcançarmos um entendimento universal, pelo menos no que concerne à sociedade em que queremos viver, seja em âmbito local, seja mundial.

BIBLIOGRAFIA

- ARISTÓTELES, **Nicomachean Ethics**, trad. Sir David Ross.
- CUPANI, Alberto. “Razão e ciência”, em Luiz Paulo Rouanet e Waldomiro José da Silva Filho (org.), **Razão mínima**. São Paulo: Unimarco, 2004, p. 37-52.
- MACINTYRE, Alasdair. **Depois da virtude**. Trad. Bauru: Edusc, _____.
- _____. **Justiça de quem? Qual racionalidade?** Trad. Marcelo Pimenta Marques. São Paulo: Loyola, 1991.
- MALDONATO, Mauro. “Não sabemos que não sabemos”. **Scientific American Brasil**, Ano 2, no. 21, Fevereiro de 2004, p. 32-37.
- RAWLS, John. **A theory of justice**. Cambridge, Mass.: Harvard University Press, 1971.
- _____. **Uma teoria da justiça**. Trad. Almiro Pisetta e Lenita M. R. Esteves. São Paulo: Martins Fontes, 1997.
- _____. **Collected papers**, org. Samuel Freeman. Cambridge, Mass.; London: Harvard University Press, 1999a.

_____. **Law of peoples**. Cambridge, Mass.: Harvard University Press, 1999b.

_____. **O direito dos povos**. Trad. Cláudia Berliner. São Paulo: Martins Fontes, 2002.

ROUANET, Luiz P. **Rawls e o enigma da justiça**. São Paulo: Unimarco, 2002a.

_____. Bens primários e direito. In Ricardo Bin de Napoli et al. (org.), **Ética e justiça**. Santa Maria: 2002b.

SANDEL, Michael, **Liberalism and the limits of justice**. Cambridge: Cambridge University Press, 1982.

_____. **Democracy's Discontent** – America in search of a public philosophy. Cambridge, Mass./ London: Belknap Press of Harvard University Press, 1996.

RELIGIÕES TRADICIONAIS E CATEQUESE NA ÁFRICA CENTRAL, SÉCULOS XVI E XVII

Marina de Mello e SOUZA¹

RESUMO

O texto examina aspectos da colonização na África central, estudando particularmente suas linhagens e estruturas organizativas, bem como os aspectos religiosos específicos presentes na relação entre colonizadores e nativos. É especialmente importante a compreensão da maneira como o catolicismo foi implantado nessa região da África e como interagiu com as formas de religião locais.

Palavras-chave: Colonização, estruturas sociais, África central, catolicismo, religião.

TRADITIONAL RELIGIONS AND CATECHISM IN CENTRAL AFRICA IN XVI AND XVII CENTURIES

ABSTRACT

His paper analyses aspects of colonization in Central Africa, studying in particular the organizational structures of its inhabitants, as well as the specific religious aspects present in

⁽¹⁾ Departamento de História – FFLCH / USP.

the relationship between foreigners and natives. It is specially important to understand how the catholic religion was implanted in this area of Africa and how it has interacted with local religion forms.

Key-words: *Colonization, social structures, Central África, Catholicism, religion.*

Quando os portugueses chegaram na África centro-ocidental, na região da atual Angola, ali vivam, em aldeias, vários povos para os quais as linhagens eram a estrutura básica de organização. Cada linhagem tinha um chefe, escolhido entre os seus membros mais velhos, que distribuía a terra de cultivo entre as famílias que a compunham, julgava os conflitos que eram levados a ele, conduzia os ritos de homenagem aos ancestrais e aos espíritos, que aconselhavam sobre os vários aspectos da vida dos homens. Cada aldeia tinha um chefe principal, escolhido entre os chefes das linhagens locais, e que compunham um conselho que governava junto com o chefe principal. Em algumas regiões da África centro-ocidental havia unidades políticas que agrupavam várias aldeias, e mesmo províncias, subordinadas a um poder central, exercido de uma capital, na qual o chefe supremo morava com seus colaboradores mais próximos, com suas mulheres, com seus escravos e guarda pessoal. Aos olhos dos portugueses e outros europeus que tiveram contato com esses povos a partir do final do século XV, essas unidades políticas e territoriais eram reinos, como por exemplo o Congo, Loango e o Dongo.

Para os povos que habitavam essa região da África, o mundo estava dividido entre a esfera onde existiam os vivos e uma outra, onde estavam os mortos, que tinham a cor branca, os antepassados, os ancestrais que haviam fundado as aldeias e os reinos, e espíritos diversos. Destes, alguns permitiam o cultivo da terra, outros a utilização das águas, outros favoreciam a caça, a pesca, garantiam a fertilidade das terras e das mulheres, a saúde

das crianças, a identificação e a punição dos responsáveis por atos não permitidos pelas normas dos grupos. Toda orientação para as questões da vida cotidiana, ou mesmo dos momentos extraordinários como as guerras, vinha da esfera na qual habitavam os seres não humanos. Em sonhos antepassados mandavam recados para seus familiares e espíritos reclamavam se alguma interdição não estava sendo cumprida. Se dessa forma todos podiam ter algum contato com o sobrenatural, os ritos de adivinhação e cura eram feitos apenas por especialistas, que detinham os conhecimentos necessários à sua realização, absorvidos ao longo de anos de iniciação. Esses especialistas, que eram conhecidos por vários nomes, dependendo do povo a que pertencessem ou do conhecimento que dominassem, e que foram chamados de feiticeiros pelos portugueses que primeiro os identificaram e descreveram, tratavam de interesses pessoais e coletivos, eram veículos do bem comum ou de propósitos particulares, cuja satisfação podia implicar no prejuízo de outras pessoas. Entretanto, como norma geral, sua função era garantir o equilíbrio da energia vital, a harmonia que deveria reger a vida dos homens e das sociedades, neutralizando as ações que levassem ao desequilíbrio e ao infortúnio.

O chefe político sempre tinha uma parcela importante de poder religioso, uma vez que o bom governo dos homens estava intimamente ligado às influências que vinham da esfera não visível do mundo, de onde antepassados e espíritos interferiam no curso dos acontecimentos, seja para o bem, seja para o mal. Era a forma como os homens se relacionassem com essa outra esfera que definiria o tipo de influência que de lá viria. Daí a importância em seguir as prescrições da tradição, respeitar os tabus, reverenciar os antepassados e fazer as oferendas devidas aos vários espíritos da natureza. Mas se os estudos contemporâneos nos permitem ter essa visão dos povos

da África centro-ocidental, para os portugueses que primeiro fizeram contato com eles, eram povos pagãos que precisavam ser trazidos para o seio da comunidade cristã.¹

Em suas explorações da costa africana, os portugueses chegaram pela primeira vez à foz do rio Congo em 1483, voltando em 1485 e 1491. Nessas expedições fizeram contato com o *mani* Soyo, chefe da aldeia que encontraram na foz do rio Congo, onde tiveram notícia sobre uma cidade mais ao interior, *mbanza* Congo, de onde o *mani* Congo governava o reino que se estendia por terras desconhecidas dos portugueses, tidas como extensas e ricas. Para lá mandaram embaixadas, assim como levaram para Lisboa alguns congolezes, que aprenderam o português, tornaram-se cristãos, e conheceram o modo de vida daqueles brancos estranhos que aportaram nas suas terras. A partir desses contatos e do que contaram os congolezes sobre o que viram em Lisboa, o *mani* Congo aceitou adotar a religião que os sacerdotes portugueses lhes ofereciam com insistência. Estes cumpriam seu papel de missionários da fé católica, que para eles deveria englobar todos os povos conhecidos da terra. Em 1491 o *mani* Soyo e alguns membros da aristocracia próxima a ele, e o *mani* Congo e alguns membros escolhidos da sua corte, foram batizados e a partir de então considerados cristãos.

A conversão da elite congoleza ao catolicismo a partir do final do século XV é um evento único na história dos portugueses na África. Apesar de terem sempre tentado converter os povos com os quais entravam em contato, eles muito poucas vezes o conseguiram, e geralmente por pouco tempo. Já o Congo, do momento da conversão dos seus principais chefes,

⁽¹⁾ Há muitos estudos sobre os povos da África centro-ocidental, entre os quais merecem ser destacados dois: Jan Vansina, **Kingdoms of the Savanna, Madison**, The University of Wisconsin Press, 1966 e Joseph C. Miller, **Kings and Kinsmen**. Early mbundo states in Angola. Oxford, Oxford University Press, Claredon Press, 1976.

até o final do século XIX, foi considerado um reino cristão não só por Portugal, mas também por Roma, tendo ambos apoiado de várias formas a manutenção e difusão do catolicismo em terras da África centro-ocidental.

Os cronistas que descreveram a adoção do catolicismo pela elite dirigente do Congo relataram vários lances espetaculares, nos quais milagres mostraram aos nativos a força da fé e o poder do Deus dos brancos estrangeiros. Os estudiosos contemporâneos, lendo de forma crítica os relatos deixados, e à luz do conhecimento atual sobre o funcionamento daquela sociedade, buscam entender a conversão a partir da maneira de pensar dos congolezes.² Dentre as muitas interpretações da conversão do *mani* Congo ao catolicismo, que a partir de então foi adotado como religião da elite dirigente, merece destaque a que associa à lógica tradicional das religiões locais, que são freqüentemente renovadas por movimentos iniciados por líderes messiânicos, que propõem mudanças a partir das estruturas existentes.³ Quem melhor formulou esta interpretação foi Wyatt MacGaffey, talvez o maior conhecedor contemporâneo

⁽²⁾ São vários os autores dos séculos XVI, XVII e XVIII que escreveram sobre o reino do Congo, além de existir documentação significativa produzida pela ação de comerciantes e missionários portugueses, e de outras nacionalidades, na região do reino do Congo. Entre as várias crônicas do reino do Congo vale destacar a escrita por Rui de Pina, a partir do relato de Rui de Souza, capitão da expedição portuguesa de 1491, que batizou o *mani* Congo e membros escolhidos de sua corte. Ver O cronista Rui de Pina e a "Relação do reino do Congo", de Carmen M. Radulet, Lisboa, Comissão Nacional para as Comemorações dos Descobrimientos Portugueses, Imprensa Nacional, Casa da Moeda, 1992. Para a consulta dos documentos produzidos pela longa relação de Portugal com o reino do Congo, ver a coletânea de documentos arrolados por António Brásio na Monumenta Missionária Africana, com 24 volumes publicados no decorrer de várias décadas.

⁽³⁾ O artigo clássico que estabeleceu o padrão dos movimentos religiosos centro-africanos, e que está na base desta interpretação é "Religious movements in Central Africa: a theoretical study.", de Willy Craemer, Jan Vansina e Renée C. Fox, **Comparative Studies in Society and History**, v.18, n.4, p.458-475, oct. 1976.

da cultura, sociedade e religiosidade congolezas do último século.⁴ Ele aceita a explicação mais difundida de que os brancos portugueses foram tomados pelos congolezes como seres do além, que lhes ofereciam uma religião mais poderosa, mas a insere na lógica dos movimentos religiosos centro-africanos. O catolicismo, oferecido por emissários brancos do mundo dos mortos, que chegaram pelo mar (a água que separa um mundo do outro), em enormes embarcações nunca antes vistas, foi adotado pelos congolezes como uma versão mais poderosa de suas crenças tradicionais, e os ritos e objetos de culto católicos substituíram alguns dos que existiam então.

Para MacGaffey, a adoção do catolicismo pode ser vista dentro do padrão dos movimentos religiosos da África central, que utiliza ritos, crenças e símbolos pré-existentes e recombina-os com os novos elementos apresentados, conforme o descrito por Craemer, Fox e Vansina. Os movimentos são lançados por figuras carismáticas que sonham ou têm visões em estados de possessão. Essa pregação se espalha, sempre incorporando modificações aqui e ali, apresentando-se como meio de fortalecer as comunidades contra a adversidade. Os movimentos religiosos renovam a vida social dos grupos, geralmente trazendo meios de lidar com situações novas. A iniciação envolve lances teatrais, com grande afluxo de gente, canto, dança, descarte de velhos amuletos, iniciação de novos líderes, e perseguição de feiticeiros acusados de agir contra a comunidade. Os principais alvos desses movimentos são o aumento da fertilidade, da riqueza, e a invulnerabilidade contra os infortúnios de ordens variadas. Os amuletos, ou objetos usados em cultos mágico-religiosos, são peça central em todo movimento; protegem a comunidade, são postos em altares, recebem ritos e oferendas.

⁽⁴⁾ Conforme Wyatt MacGaffey, "The west in Congolese experience", em **África & the West**, organizado por Philip D. Curtin, Madison, University of Wisconsin Press, 1972, p.49-74

Ao lermos a crônica de Rui de Pina sobre a conversão do *mani* Soyo, do *mani* Congo, e de alguns chefes ligados a eles, considerando esses aspectos dos movimentos religiosos da África central, veremos que muitos deles podem ser associados à narrativa sobre o evento. Houve grande afluxo de gente para celebrar o batismo dos chefes, feito em recinto devidamente preparado para a cerimônia cristã, à qual estavam presentes somente os diretamente envolvidos. Cantos, danças e procissões tomaram as ruas tanto de *mbanza* Soyo como de *mbanza* Congo, celebrando a adoção da nova religião pelos chefes. O *mani* Vunda, principal sacerdote de *mbanza* Congo, disse ter vivido coisas excepcionais na noite seguinte ao batismo no *mani* Congo, durante a qual a aparição de uma mulher não o deixou descansar. Logo pela manhã encontrou em frente à sua casa uma pedra em forma de cruz, o que tomou como uma mensagem do além, assim como os padres católicos, que viram nesse acontecimento um sinal divino que confirmava a conversão dos nativos. Essa pedra foi levada em procissão para o altar e lá ficou ao lado das novas imagens de culto, trazidas pelos portugueses. Quanto à mulher que apareceu para o *mani* Vunda, os padres acreditaram ser Nossa Senhora, confirmando a excepcionalidade da situação, na qual os poderes divinos se manifestavam abertamente. Mais tarde objetos usados nos cultos tradicionais foram queimados e os ensinamentos e ritos da nova religião foram levados de aldeia em aldeia. Imagens católicas, crucifixos e rosários ocuparam o lugar de antigos amuletos, o batismo tornou-se um importante rito de passagem, assim como o casamento e o enterro católicos. Quando havia padres para rezar missas, essas podiam juntar milhares de pessoas, mas apenas se o *mani* Congo estivesse presente, pois com a adoção do cristianismo pelos chefes, as missas eram vistas como cultos aos seus ancestrais.⁵ Assim, o cristianismo foi assumindo feições muito particulares no reino

⁽⁵⁾ Anne Hilton, em **The Kingdom of Kongo**, Oxford, Oxford University Press, 1985, é quem faz essa interpretação.

do Congo. Para os congoleses era uma forma mais poderosa de sua religião tradicional, para os europeus, uma forma de catolicismo que incorporava elementos das tradições pagãs locais.

Ao adotar o catolicismo, o *mani* Congo se aparelhou para lidar com as situações novas desencadeadas pela presença dos portugueses em terras sob seu domínio, mas também fortaleceu o seu poder frente a outras facções políticas, sendo a nova religião aceita como uma fonte suplementar de força espiritual. O controle do poder central era muito instável no reino do Congo, não havendo normas rígidas de sucessão, o que desencadeava uma série de conflitos cada vez que um novo *mani* Congo tinha que ser escolhido. O primeiro rei congolês batizado, Nzinga Nkuwu, recebeu o nome de D. João, o mesmo nome do rei que governava Portugal na época. Mas quando ele morreu, em 1506 já havia voltado para seus cultos tradicionais. Nas disputas sucessórias, a facção tradicionalista se opôs à facção renovadora, católica, representada por um dos filhos de D. João, Mbemba Nzinga, que com ele havia sido batizado ainda pequeno, com o nome de D. Afonso. Este acabou vencendo a disputa, depois de uma batalha contra um irmão, na qual, segundo uma carta que ele mesmo escreveu ao soberano português, foi ajudado por São Tiago e Nossa Senhora, que apareceram diante dos guerreiros inimigos, e os puseram para correr apesar de sua superioridade numérica.

Foi sob o governo de D. Afonso I, que reinou de 1507 a 1542, que foi forjado o "catolicismo congolês". As fontes da época o descreveram como um católico fervoroso, profundo conhecedor da Bíblia, a cuja leitura dedicava muitas horas do dia. Mas também foi sob seu governo que o comércio com os portugueses ocupou um espaço importante na vida econômica do reino, negociando primeiro cobre e marfim, depois escravos. Entretanto, quando a procura por estes aumentou, o que levou ao aprisionamento até de congoleses de linhagens dominantes, D. Afonso protestou junto a D. Manuel, que então governava Portugal, reclamando do

comportamento dos súditos portugueses em terras do Congo. Mas apesar das instabilidades provocadas pela presença desses estrangeiros no reino do Congo, este foi o seu momento de maior força e dimensão territorial, pois estava enriquecido pelo comércio com os portugueses.

A primeira missão religiosa enviada para o Congo, que durou de 1509 a 1532, era composta de irmãos da ordem de Santo Elói. Apesar da receptividade de D. Afonso, logo apareceram áreas de conflito entre este e os padres da missão, e também com os comerciantes portugueses. Destes se criticava a ganância em comerciar escravos, negócio que muitas vezes fugia ao controle dos chefes locais e do *mani* Congo, que tinham o monopólio para cobrar taxas de passagem e comércio, assim como de fornecimento das mercadorias, fossem elas cobre, marfim ou escravos. Quanto aos missionários, eram criticados pelo seu empenho em alterar certas normas tradicionais, principalmente as relativas à poligamia. Enquanto para os chefes congolese as muitas mulheres que tinham representavam a rede de relações que garantiam seu prestígio e os laços de fidelidade que uniam muitas linhagens a eles, para os missionários eram um pecado gravíssimo. Como os congolese eram irredutíveis nesse ponto, não abrindo mão da poligamia, os missionários encontraram o subterfúgio de casar o chefe na cerimônia católica com sua principal esposa, considerando todas as outras concubinas, não reconhecidas, mas a respeito das quais fechavam os olhos.

O empenho inicial, por um lado em ganhar o Congo para o seio da cristandade, e por outro em estreitar os laços com os estrangeiros brancos que traziam riqueza para o reino, fez com que um filho de D. Afonso, chamado pelo nome cristão de Henrique, fosse sagrado bispo ainda muito jovem, depois de ter estudado em conventos em Lisboa. Mesmo tendo morrido também jovem, de 1518 a 1531 ele atuou como bispo no Congo, participando ativamente da disseminação da nova religião, que ia sendo construída por missionários europeus e congolese convertidos.

Foi no reinado de D. Afonso que se estruturou o catolicismo congolês, fundado num sistema educacional que produziu uma elite educada, um clero nativo e um corpo de catequistas. Ali se implantou uma forma africana de catolicismo que foi aceita não só pelos missionários que lá atuavam, como pela Coroa portuguesa e por Roma. Como já dito, a conversão não provocava uma mudança fundamental na religião: os novos ensinamentos eram interpretados a partir das velhas tradições, os novos ritos e objetos de culto eram chamados por nomes conhecidos, usados nos sistemas religiosos e nas sociedades locais. Missionários eram vistos como *ngangas*, sacerdotes locais que realizavam ritos equivalentes aos feitos por estes, e manipulavam os *minkisi*, objetos usados em cultos mágico-religiosos que permitiam que espíritos e ancestrais agissem nos assuntos do cotidiano. Muitas vezes as imagens católicas ocuparam o lugar dos *minkisi* africanos, existindo relatos de que no século XVI imagens de santos, crucifixos e rosários estavam à venda nas feiras do interior do reino. Por muito tempo foram comuns as imagens de Santo Antonio (*Toni Malau*), Nossa Senhora (*Sundi Malau*) e do Cristo crucificado (*Nkangi Kiditu*), feitas por artífices congolezes, de madeira e de metal, sendo estas as que chegaram mais freqüentemente até nossos dias, recolhidas por pesquisadores e constando das coleções de alguns museus. Segundo os especialistas, *malau* teria um significado próximo à nossa idéia de amuleto, objeto que traz sorte, que protege, sendo *Toni* contração de Santo Antonio, muito popular no Congo, e *Sundi* a palavra que designava a moça que ainda não havia se deitado com um homem. *Kiditu* seria corruptela de Cristo e *nkangi* designaria algo amarrado.⁶

Fazendo uma aproximação entre objetos de significados equivalentes, congolezes traduziam o catolicismo para o seu sistema cognitivo, e missionários traduziam as tradições

⁽⁶⁾ Conforme Robert L. Wannyn, **L'Art du metal au Bas-Congo**, Belgique, Editions du Vieux Planquesaule Champles, 1961.

congolesas para o universo do conhecimento ocidental. A igreja era chamada de *mbila*, tal qual o túmulo dos ancestrais, o sagrado era chamado de *nkisi*, tal como os objetos mágico-religiosos tradicionais. Os missionários chamavam a si próprios de *ngangas*, e dos sacerdotes tradicionais diziam ser feiticeiros, concorrendo com eles pela orientação espiritual das pessoas. Enquanto os missionários se consideravam agentes do bem, uma vez que eram representantes de Deus, acusavam os feiticeiros de agirem com a ajuda de forças diabólicas, o que só fazia sentido para sua própria cultura ocidental européia, pois a religião congoleza não se pautava pela divisão entre Deus e o Diabo, ou entre o bem e o mal.

A introdução do cristianismo no reino do Congo seguiu a diretriz então em vigor, da missão evangelizadora daqueles que estavam a desbravar terras até então desconhecidas do mundo europeu cristão, isto é, da missão catequética de Portugal e de Castela, com o apoio de Roma. Mas se havia também a intenção política de ao controlar a religião, controlar os povos, isto não ocorreu no caso do Congo. Ao adotar o catolicismo como religião dos chefes, incorporando uma série de elementos católicos e combinando-os com as tradições locais, o *mani* Congo manteve o controle sobre a religião, e portanto sobre a mais importante esfera de legitimação do seu poder. Ao tornar-se o centro de irradiação de um novo movimento religioso, ficou mais forte diante dos seus subordinados, estabelecendo as normas a serem seguidas nas situações até então desconhecidas, que iam se disseminando com a proliferação de estrangeiros em terras congolezas. Se havia missionários em seu reino era porque o *mani* Congo assim o desejava, garantindo o seu sustento e a sua segurança, permitindo que fizessem a sua pregação. Se os tinha bem próximos de si, entre os membros de sua corte, entre seus conselheiros principais, era porque assim garantia a conexão estreita com a nova religião, que fortalecia sua conexão com o sobrenatural e conseqüentemente seu poder. A adoção do catolicismo pelos chefes congolezes, não levou à perda do controle que tinham sobre seus seguidores.

Até 1531 São Salvador, que foi o nome dado a *mbanza* Congo depois da conversão do *mani* Congo, foi sede de bispado, tendo D. Henrique, filho de D. Afonso, como chefe religioso. Em 1534, entretanto, o Congo estava subordinado ao bispado de São Tomé, o que tirou parte do controle que o *mani* Congo tinha sobre a nova religião adotada. Quanto à Coroa portuguesa, empenhada em manter o Congo na comunidade de cristãos; organizou uma missão de jesuítas que lá ficaram de 1548 a 1555, quando D. Diogo, o *mani* Congo da época, expulsou os jesuítas que sobreviveram às febres e doenças locais, pois estes se mantinham firmes na defesa do cumprimento das ordens vindas de São Tomé, relativas principalmente à proibição da poligamia, e que contrariavam os interesses locais.⁷ Enquanto durou essa missão, multidões foram batizadas, missas eram assistidas por milhares de pessoas, e ensinou-se o catecismo, a leitura e a escrita em português para os tilhos da elite congoleza.

Desde que o Congo fora subordinado ao bispado de São Tomé, os vários *mani* Congo que assumiram a chefia do reino pediram que fosse restaurado o bispado de São Salvador, o que finalmente aconteceu em 1596. Em 1619 também foi restabelecida uma missão jesuíta no Congo, mas a partir de cerca de 1600, o catolicismo laico era o que predominava, não havendo mais um corpo significativo de sacerdotes nativos. O quadro da presença portuguesa naquela região da África já era bastante diferente de um século antes, e nessa época as atenções se voltavam prioritariamente para Luanda, o principal núcleo de colonização portuguesa na África centro-ocidental. Em 1624 o bispo designado para São Salvador se mudou para Luanda e parou de ordenar clérigos no Congo. Foi também nessa época que os chefes congolezes começaram a manter relações mais próximas com os

(7) Conforme Carlos Almeida, "A primeira missão da Companhia de Jesus no reino do Kongo (1548-1555)", mimeo, Lisboa, 2002.

comerciantes holandeses que freqüentavam a região da foz do rio Congo, principalmente no porto de Pinda, capital da província do Soyo. A independência do reino do Congo com relação ao controle lusitano sobre seus negócios internos, econômicos e políticos, fica clara não só na intensidade e constância do comércio com os holandeses, mas também na autonomia religiosa dos diferentes *mani* Congo, que nessa época se dirigiam direto a Roma, pedindo que fossem mandados missionários para ajudar no trabalho de evangelização.

Suas solicitações demoraram a ser atendidas, mas em 1645 chegou ao Congo uma missão de capuchinhos enviados de Roma, e que representou um outro momento da catequese no Congo. Muitas das informações que temos sobre aspectos variados do reino foram registradas por missionários capuchinhos, que apesar de fonte importantíssima eram mais intolerantes com o sincretismo, e seus ensinamentos eram geralmente rejeitados pelos congolezes.⁸

As relações entre chefes locais e missionários eram conflituosas e havia cada vez menos sacerdotes nas missões. Mas mesmo assim o catolicismo sobreviveu no Congo até o século XIX, ligado principalmente à legitimação do *mani* Congo. Ser cristão, membro da Ordem de Cristo, e coroado em cerimônia pública por um sacerdote católico, eram fatores importantes de legitimação do rei, cuja escolha seguia as normas tradicionais de descendência e eleição pelo conselho de chefes, de aprovação pelo *mani* Vunda, numa composição entre elementos católicos e tradicionais, como era desde o século XVI.

Se o Congo manteve sua autonomia até o final do século XIX, quando a África como um todo capitulou diante da invasão

⁽⁸⁾ Alguns dos capuchinhos que deixaram relatos sobre o Congo e Angola, região que conheceram bem por percorrem-na em muitos anos de ação missionária são: Antonio de Teruel (1664); Girolamo Merolla (1669); Antonio Cavazzi de Montecúcolo (1687) e Luca da Caltanissetta (1701). As datas indicam quando suas obras foram primeiro editadas.

européia de grande parte de seus territórios, Angola, região vizinha a ele e sua antiga tributária, teve uma história bastante diferente. Quando nas primeiras décadas do século XVI os portugueses começaram a negociar naquelas costas, ao sul do reino do Congo, havia ali algumas chefaturas em processo de centralização do poder e expansão dos territórios. No Dongo, uma dessas chefaturas que estavam se fortalecendo e tornando-se independente do Congo, o chefe principal recebia o título de *ngola*, o que fez com que os primeiros portugueses a atuarem na área, chamassem-na de reino do angola. Diante das restrições impostas pelos chefes congolezes ao comércio com os portugueses, estes passaram a freqüentar cada vez mais o litoral ao sul do Congo, próximo à ilha de Luanda. Os chefes desses locais, pelo seu lado, também viam vantagens nesse comércio, por meio do qual obtinham mercadorias como instrumentos de ferro, facas, contas de vidro e tecidos, todas muito apreciadas, além de objetos exóticos como chapéus, capas, gibões, botas, destilados, e uma variedade de mercadorias que iam se fazendo cada vez mais necessárias. Mas se como os congolezes se envolveram com o comércio, o catolicismo não foi aceito com a mesma facilidade, sendo a conversão dos povos abundos que aí habitavam um processo cheio de idas e vindas, e de menor importância nas suas sociedades.

Em 1575 Paulo Dias de Novaes, nobre português que já conhecia a região, desembarcou na baía de Luanda com colonos, sementes, animais, pedreiros, carpinteiros, padres e soldados, e fundou a sede da capitania hereditária que lhe havia sido atribuída por D. Sebastião, de trágico destino e então rei de Portugal. Com ele vinha o jesuíta Baltazar Barreira, depositário do aprendizado obtido no Congo, que defendia a utilização de outros métodos de conversão para os povos de Angola, uma vez que a missão no Congo era considerada um "falhanço". No seu entender, em Angola a espada deveria domar os povos a serem convertidos, pois só a

subjugação garantiria o sucesso da catequese. Para nós fica a dúvida se a evangelização do Congo era considerada um fracasso pelos representantes da Coroa e da Igreja portuguesas devido à incorporação da religião tradicional ao catolicismo congolês, ou porque a conversão, por muitos aceita como genuína, não garantiu o controle sobre a administração do reino. De qualquer forma, a experiência no Congo influenciou as atitudes dos portugueses com relação a Angola, que viveu a partir de então um século de guerras, nas quais de um lado lutaram exércitos africanos que se aliaram aos portugueses e eram por eles liderados, e de outro exércitos africanos dos povos que resistiam à ocupação de suas terras por aquela gente branca vinda do outro lado do oceano, e que ali não foram identificados como emissários do mundo dos mortos.

Por outro lado, em Angola os missionários não reproduziram a experiência tolerante do Congo, achando, como já dito, que para catequizar os povos africanos era necessário subjugar-los primeiro, caso contrário, não permaneceriam na fé. Parece que como os portugueses não conseguiram dominar o reino do Congo a partir da sua conversão, uma vez que o controle da nova religião ficou sempre com o *mani* Congo e seus seguidores, em Angola adotaram outra estratégia: a da sujeição militar, o domínio pela força, tomando-a como condição para poder converter os gentios. Com a fundação de São Paulo de Luanda e de um núcleo de colonização portuguesa, o controle das missões passou para lá, e, como vimos, desde 1624 o bispo, quando havia um em terras centro-africanas, não ficou mais em *mbanza* Congo, e sim em Luanda, estando o clero de São Salvador sujeito a ele. Foi nessa época que o *mani* Congo se voltou diretamente para Roma, pedindo ao papa que enviasse missionários, fugindo dessa forma mais ainda do controle da Coroa portuguesa, que, pelo seu lado, dificultava ao máximo a entrada de missões não portuguesas no reino do Congo. Muitas vezes os capuchinhos italianos e espanhóis mandados pela Propaganda Fide

entraram em choque com os jesuítas ligados à Coroa portuguesa, que gravitavam em torno de Luanda.

A história do catolicismo na região do Congo e de Angola é de uma riqueza pouco conhecida entre os estudiosos brasileiros, apesar da grande quantidade de documentos a ela relacionados.⁹ No Congo, além da ação dos missionários, da relação que mantiveram com os chefes políticos e religiosos locais, e destes com eles, ocorreu no final do século XVII e início do XVIII um movimento messiânico liderado por uma jovem de cerca de 20 anos, chamada Beatriz Kimpa Vita, iniciada tanto nos segredos de uma seita tradicional, os *kimpasi*, quando nos ensinamentos do evangelho cristão. Ela criou uma teologia muito particular, na qual combinou elementos das duas religiões. Vivendo num tempo de guerras entre linhagens que disputavam o controle do poder central e de desagregação do reino, defendia a sua reunificação e a retomada da antiga capital abandonada. Dizendo-se possuída por Santo Antonio, e freqüentadora assídua da mesa de Jesus e Maria, arrebanhou centenas de seguidores com os quais se instalou nas ruínas da antiga capital, depois de percorrer algumas regiões do reino pregando. Aliou-se a um dos chefes em disputa pelo título de *mani* Congo, mas em 1706 foi queimada viva por ordem dos capuchinhos, que apoiavam um outro chefe, rival daquele. Forma extrema de catolicismo congolês, não foi tolerada pelos representantes de Roma, que nela enxergaram heresias e pactos demoníacos, condenando-a conforme as normas do

⁽⁹⁾ Dentre os estudiosos desse tema destaca-se John Thornton, em cujos textos estão grande parte das informações utilizadas nesse artigo. Ver entre outros trabalhos seus: "Early Kongo-Portuguese relations: a new interpretation, em *History in África. A Journal of Method*, organizado por David Henige, Massachusetts: Brandeis University, African Studies Association, v.8, p.183-204, 1981; "The development of an African Catholic Church in the Kigdom of Kongo, 1491-1750", *Journal of African History*, 25, p.147-167, 1984; *The Kigdom of Kongo, Civil war and transition, 1641-1718*. Wisconsin: The University of Wisconsin Press, 1992.

Tribunal da Inquisição, apesar deste não existir no Congo nem eles estarem oficialmente investidos de tais poderes.¹⁰

Na região de Angola, o caso mais interessante e bem documentado da conversão de um grande chefe ao catolicismo é o da rainha Njinga, que ao ser mandada pelo *ngola* seu irmão a Luanda, como chefe de uma embaixada, em 1622, lá aceitou o batismo, recebendo o nome de Dona Ana de Souza e tendo o governador como padrinho. De volta a suas terras esqueceu qualquer compromisso com o cristianismo, e depois de tomar o poder de seu irmão, lutou contra os portugueses durante a maior parte de seu governo, que durou de 1624 a 1663. Foi uma guerreira destemida, que liderava pessoalmente seus exércitos de imabangalas e ambundos, governando os dois povos, que unificou sob o reino que ficou conhecido como Matamba. Controlou as rotas do tráfico que traziam escravos do interior e não deixou que os portugueses penetrassem nos sertões angolanos. Afora o curto intervalo de tempo em que esteve em Luanda, em missão diplomática, sempre seguiu os ritos mágico-religiosos das religiões dos povos que governava, e aos quais pertencia, sendo filha de mãe imbangala e pai ambundo. No fim de sua vida de chefe guerreira e líder de um reino por ela construído, voltou a aceitar o catolicismo, a seguir alguns de seus ritos, e a ter perto de si missionários capuchinhos italianos, fazendo planos de tornar a capital de seu reino um grande centro de irradiação do catolicismo.¹¹

⁽¹⁰⁾ Para o movimento Antoniano liderado por Kimpa Vita, ver António Custódio Gonçalves, **Kongo, le lignage contre l'état**, Universidade de Évora, Instituto de Investigação Científica Tropical, 1985; John Thornton, **The Kongoese Saint Anthony**. Dona Beatriz Kimpa Vita and the Antonian Movement, 1684-1706, Cambridge, Cambridge University Press, 1998; Ronaldo Vainfas e Marina de Mello e Souza, "Catolização e poder no tempo do tráfico: o reino do Congo da conversão coroada ao movimento Antoniano, séculos XV-XVIII", **Tempo**, Revista do Departamento de História da UFF, Rio de Janeiro, Sete Letras, v.3, n.6, p.95-118, dez. 1998.

⁽¹¹⁾ Ver de John Thornton, "Legitimacy and political power: Queen Njinga, 1624-1663", **Journal of African History** 32, p.25-40, 1991; Roy Glasgow, **Nzinga, Resistência Africana à investida do colonialismo português em Angola**, 1582-1663. São Paulo, Editora Perspectiva, 1982.

Estes são apenas alguns fragmentos da longa história do catolicismo na África centro-ocidental, que tem um prosseguimento igualmente interessante. A intensificação da presença portuguesa na região de Angola fez com que surgissem novas formas de catolicismo africano, a maioria delas a partir da ação de líderes que formularam novas religiões, ou novas seitas, combinando elementos das religiões tradicionais e do catolicismo. Os movimentos messiânicos que ocorreram aí, principalmente no início do século XX, são tema de extremo interesse, que se articula a outro momento da história, quando os africanos buscavam formas de se ver livre do jugo colonial que se abateu sobre eles a partir do final do século XIX. Mas esse é assunto para outro especialista.

MODERNO – PÓS-MODERNO: A FRAGMENTAÇÃO DO PENSAMENTO NA CULTURA CONTEMPORÂNEA

Rogério Miranda de Almeida*

“Desconfio de todos os sistemáticos e me desvio do caminho deles. A vontade de sistema é uma falta de honestidade”.

F. Nietzsche – *Crepúsculo dos ídolos*

RESUMO

O texto estuda as principais características do chamado pensamento pós-moderno, bem como as principais alterações no que se refere à transformação intelectual ocorrida na passagem do período moderno para o pós-moderno. Efetua-se uma reconstrução histórica e uma tentativa de definição dos conceitos “moderno” e “pós-moderno”, no que se propõe como uma contribuição para que se situe melhor a discussão a esse respeito.

Palavras-chave: Modernidade, pós-modernidade, história das idéias, filosofia contemporânea.

(*) Professor de filosofia na Universidade Sant’Anselmo, professor convidado de teologia na Universidade Gregoriana e de filosofia no *Beda College*, afiliado à Universidade do País de Gales.

MODERN-POST-MODERN: THE FRAGMENTATION OF THOUGHT IN CONTEMPORARY CULTURE

ABSTRACT

This paper studies the main characteristics of the so-called post-Modern thinking; it studies also the major intellectual transformations occurred in the transition from Modern Age to Post-Modern Age. It is made a historical reconstruction and an attempt to define the concepts of "Modern" and "Post-Modern, in what can be called of a contribution to best situate the terms of debate.

Key-words: *Modernity, Post-Modernity, history of ideas, contemporary philosophy.*

Nas últimas três décadas, inúmeras foram as obras, as análises e o interesse pelo que se convencionou chamar de movimento pós-moderno. Na verdade, este movimento intelectual que abrange as ciências humanas (filosofia, sociologia, antropologia, história, psicologia), a literatura e as artes em geral, aponta para transformações culturais mais recuadas ainda, transformações estas que se devem situar entre o final do século XIX e o começo do século XX. Essas mudanças ocorreram, sobretudo, a partir do impacto causado pela filosofia de Nietzsche, pelas literaturas francesa e russa e pelo novo rumo que tomaram a sociologia e a antropologia, o que resultou numa nova visão da existência e do mundo.

Pode-se dizer que o que se operou foi, essencialmente, um descentramento do sujeito, no sentido em que as verdades que se criam absolutas, definitivas e eternas, e que começaram a ser questionadas já no final da Escolástica e, principalmente, a partir da Renascença, da filosofia e da física modernas (Descartes, Galileu, Newton, Hume, Kant), perderam cada vez mais o status de confiabilidade e validade universal. Com a filosofia de Nietzsche, emerge em plena luz o problema dos valores e das relações de forças que os produziram. Os fundamentos da metafísica, da teoria do conhecimento e da moral tradicional se vêem abalados ao

se desenvolveram as grandes questões do niilismo: “a morte de Deus”, “o fim da metafísica”, “o fim do primado da consciência” e, conseqüentemente, “o fim do sujeito”.

A problemática do inconsciente receberia uma nova interpretação com o advento da psicanálise e, sobretudo depois da segunda guerra mundial, com os temas desenvolvidos pelas chamadas “filosofias da existência”: a angústia, a náusea, o desespero, o absurdo, a liberdade e irredutibilidade do indivíduo enquanto fonte de possibilidades infinitas. A partir dos anos 60, sob a influência das filosofias de Kierkegaard, de Nietzsche e de Heidegger, como também das teorias analíticas de Freud, uma nova leitura viria a operar-se sobre o estruturalismo e a psicanálise, privilegiando as questões do desejo, da linguagem, da escrita e do fim do sujeito. Dentre os pensadores mais importantes deste movimento se destacam: Jacques Lacan, que somente no final dos anos 60 começaria a ser realmente conhecido, Gilles Deleuze, Jacques Derrida, Michel Foucault, Sarah Kofman e Jean-François Lyotard. É o mesmo Lyotard que, em 1979, publica *A condição pós-moderna*. No mesmo ano saía nos Estados-Unidos, de Richard Rorty, *A filosofia e o espelho da natureza* e, alguns anos mais tarde (1985), seria publicado na Itália, de Gianni Vattimo, *O fim da modernidade*.

A fragmentação, especialização e dispersão do conhecimento têm se intensificado de tal maneira nos últimos quarenta anos que o meu colega e conterrâneo, Manfredo A. de Oliveira, depois de escrever e publicar *Filosofia na crise da modernidade*, já reivindica um *Para além da fragmentação*. Considerando, portanto, a amplidão e extrema ramificação dessas produções, procurarei centrar minhas reflexões sobre quatro momentos principais: 1) um rápido percurso pela história do pensamento ocidental, 2) uma introdução ao conceito de modernidade, 3) uma visão retrospectiva da pós-modernidade e, finalmente, 4) uma análise do pensamento filosófico pós-moderno.

1. PANORÂMICA HISTÓRICA

Na verdade, a fragmentação do saber não é um apanágio dos tempos modernos nem do movimento pós-moderno enquanto este representa um prolongamento e, ao mesmo tempo, uma ruptura com relação àqueles. Um breve olhar sobre a história da filosofia faz-nos ver que já no *Livro A* da *Metafísica* de Aristóteles, por exemplo, há um esforço para apresentar, senão uma síntese, pelo menos uma introdução histórica e um apanhado geral, através do método doxográfico, das principais doutrinas que precederam e, de certo modo, suscitaram a sistematização do pensamento aristotélico. De resto, os próprios diálogos de Platão, juntamente com a célebre *Carta 7*, revelam a atmosfera de ceticismo que reinava na Atena do V século, onde megáricos, cínicos, cirenaicos e sofistas tentavam resolver os impasses deixados pelo eleatismo e pelo heraclitismo. O grande empreendimento que se propôs Platão é, pois, não só o de colmatar o abismo que separava Parmênides e Heráclito, mas também de arrancar o poder político dos retóricos, dos sofistas e poetas, que se moviam no domínio da *doxa* e da aparência, para fazer falar o filósofo, único capaz de garantir o acesso ao mundo inteligível das essências e, por conseguinte, da ética.

Os três séculos que precederam a era cristã serão marcados por correntes e interpretações que derivam, direta ou indiretamente, das filosofias de Platão e Aristóteles. Dentre estas se salientam as novas fases da Academia e do Liceu, assim como o estoicismo, o epicurismo, o ceticismo e o ecletismo. No primeiro século a.C., assiste-se a novas tentativas de síntese como, por exemplo, a publicação e o comentário das obras esotéricas de Aristóteles por Andrônico de Rodes e as exposições claras e brilhantes, embora sem originalidade, que Cícero apresentou das doutrinas, antigas e contemporâneas, dos filósofos gregos.

Já entre o III e o VI século da era cristã, é o neoplatonismo, representado principalmente por Plotino, Porfírio e Proclo, que tenta

resumir e levar a uma formulação sistemática e mesmo, com Proclo, escolástica, as tendências e correntes que se eram desenvolvidas a partir do encontro da filosofia grega com a cultura judaico-alexandrina. Em Agostinho, o que se verifica é uma tentativa de harmonizar, pelo menos nos escritos do período de conversão, filosofia grega (Platão e Plotino), doutrina cristã, ou judaico-cristã, e cultura romana.

Com relação à Idade Média, ainda vigora em certos meios a idéia de que foram duas as correntes de pensamento que se confrontaram durante esse período: platonismo e aristotelismo, e que tudo o mais girava em torno destes dois eixos. Até certo ponto, é correta esta asserção. Resta, todavia, saber a que Idade Média se está referindo e, mais precisamente, que tipo de platonismo e de aristotelismo está em jogo.¹ Pois se VI e o VII séculos são considerados como séculos de transição, onde o vigor das forças intelectuais provindas do neoplatonismo se esfuma, o que se presencia durante o VIII e o IX séculos é um renascimento cultural espalhado em três áreas distintas e apresentando características bem diversas umas das outras. Trata-se dos três impérios: o império árabe do Oriente e do Mediterrâneo meridional, o império bizantino e o império carolíngio do Ocidente. No século XII, assiste-se a um outro renascimento intelectual com a redescoberta do platonismo e o início da entrada de Aristóteles, com as primeiras traduções latinas, no mundo ocidental. Deve-se, no entanto, notar que o Platão conhecido, nas poucas traduções disponíveis, era o Platão do *Mênon*, do *Fédon*, do *Timeu* e de alguns fragmentos de outros diálogos. E o neoplatonismo latino que se estudava nas escolas do século XII era aquele veiculado por Agostinho, Boécio e Anselmo de Aosta, ou de Cantuária. De Máximo o Confessor e Dioniso Areopagita se achavam traduções feitas por Scoto Eriúgena já desde 860. É também no século XII, com Pedro Abelardo e Pedro Lombardo, que surge a chamada "teologia dialética" como um novo método de exprimir e ensinar a teologia que, justamente, passa doravante a ser chamada "ciência". Entre os séculos XII e XIII, um outro fenômeno viria caracterizar a vida intelectual da Europa: é

o aparecimento das universidades, embora a configuração e o funcionamento da *universitas* na Idade Média difiram totalmente daquilo que se entende por “universidade” nos tempos modernos. A primeira a ser fundada foi a de Bolonha, seguida pelas de Paris, Oxford, Toulouse e outras.²

Num universo cultural tão multiforme, variado e cambiante como é o dos séculos XII e, principalmente, XIII, não deve causar surpresa o fato de se verem surgir tantas sumas, sínteses e esforços de sistematização no seio das diferentes escolas e correntes. Pois, longe de indicarem uma pretensa harmonia ou unidade dos saberes entre as diversas tendências, essas sumas revelam, antes, a extrema fragmentação a que chegara o pensamento filosófico-teológico no ápice da escolástica. Se nos séculos anteriores foi a dificuldade de se adquirirem os raros e custosos manuscritos que obrigou a se escreverem extratos, compilações e compêndios a partir de um ou vários autores e, o mais das vezes, sem nenhuma ordem, o que se nota em seguida é uma participação cada vez mais pessoal na elaboração destas mesmas compilações. É o caso de Isidoro de Sevilha (570 ca. – 636), cujos *Sententiarum libri tres* deixam transparecer uma certa ordem lógica, não comparável, todavia, com os *Libri quattuor sententiarum* de Pedro Lombardo, compostos em meados do século XII e que apresentam de maneira sistemática a doutrina cristã com base na autoridade da Bíblia e dos Padres da Igreja. É, contudo, Pedro Abelardo que irá modificar totalmente as *Sentenças* ao servir-se do termo “suma” para desenvolver verdadeiros tratados que não se limitavam a ordenar e comentar passagens das Escrituras e dos Padres. Trata-

(1) Para uma descrição do complexo quadro de doutrinas e filosofias da Idade Média, veja os estudos clássicos de Étienne Gilson. **La philosophie au moyen âge**. Paris: Payot, 1999 e Émile Bréhier. **La philosophie du moyen âge**. Paris: Albin Michel, 1971. Veja igualmente, de Henrique Cláudio de Lima Vaz, **Raízes da modernidade**, caps. 2-5, São Paulo: Loyola, 2002, onde o autor também oferece uma bibliografia atualizada.

(2) Cf. É. Gilson, op. cit., pp. 391-399.

se também de sintetizar e, mais do que sintetizar, de descobrir e interpretar a verdade revelada ou transmitida pelas *autoridades*. É nesta acepção que ele emprega a palavra *summa* já no prólogo da sua *Introdução à teologia*. Da mesma palavra se utiliza igualmente Hugo de São Vítor (1096 ca. -1141) no prólogo do Livro I do *De sacramentis*. Dentre os outros autores que escreveram *Summae* no século XII, destacam-se: Roberto Pulo, Roberto de Melun e Simão de Tournai. A partir de 1200, este termo passa a substituir aquele de *Sententiae* para indicar uma exposição sistemática, um comentário e uma interpretação da ciência teológica que, de resto, tinha nos *Libri Sententiarum* de Pedro Lombardo uma de suas fontes e referências principais.

Em meados do século XIII, o inteiro *corpus* aristotélico já se achava praticamente traduzido para o latim. Se antes Aristóteles era conhecido através das traduções que se faziam a partir das versões realizadas pelos comentadores árabes, doravante, com as traduções diretas do grego, era todo o seu corpo doutrinal que se deixava visitar, explorar e interpretar. Ademais, o patrimônio da ciência greco-árabe vinha enriquecer o saber cultivado nas universidades recentemente fundadas e, assim, dar origem à ciência experimental. Por conseguinte, à medida que o conhecimento se diversificava, as *summae* também tendiam a difundir-se e a especializar-se. Basta citar, a título de exemplo, a *Summa theologica* da escola de Alexandre de Hales, as *Summae quaestionum ordinarium* de Henrique de Gand, as *Summulae logicales* de Pedro Hispânico, a *Summa naturalium* de Alberto Magno, a *Summa theologiae* e a *Summa contra Gentiles* de Tomás de Aquino e, mais tarde, a *Summa logicae* de Guilherme de Ockham, as *Summulae logicae* e a *Summa naturalium* de Paulo Vêneto.

Embora este quadro tenha somente delineado, e de maneira extremamente sumária, a vida intelectual da Idade Média, ele permite entrever que estas sumas representaram, no apogeu da Escolástica, um esforço no sentido de ordenar, sistematizar e sintetizar um saber que se tornara por demais amplo, diversificado,

variegado e fragmentário. Ao invés, pois, de apontarem para uma suposta unidade, harmonia e coerência das ciências e do saber medievais, elas indicam, antes, uma complexificação cada vez mais intensa das idéias suscitadas pelos diferentes *neoplatonismos* e *aristotelismos* que caracterizaram os séculos XII e XIII. O século XIV acentua ainda mais essa fragmentação e antecipa, sob certos aspectos, o período de transição que é o Renascimento.

Se a cultura filosófico-teológica dos três últimos séculos da Idade Média é, do ponto de vista formal, marcada pelas tentativas de síntese que as *Sentenças* e, depois, as *Sumas* exprimiam, os tempos modernos, a partir de Galileu e Descartes, verão a ciência e a filosofia construir-se essencialmente através de sistemas tendentes a uma abrangência e uma validade universais. É conhecida, por exemplo, a *mathesis universalis* de Descartes. É notório o *Diálogo sobre os dois sistemas máximos do mundo* de Galileu. São conhecidos os *Princípios matemáticos de filosofia natural* de Newton. É conhecida a *Ethica ordine geometrico demonstrata* de Espinoza. São conhecidos: a *Monadologia*, o *Discurso de metafísica*, e o *Novo sistema da natureza, da comunicação entre as substâncias e da união entre a alma e o corpo* de Leibniz. Conhecido também o sistema moral-religioso que o “Chinês de Königsberg” teceu a partir da razão. Conhecida igualmente a *Enciclopédia ou Dicionário raciocinado das ciências, das artes e dos ofícios*, em 35 volumes, que Diderot e D’Alembert dirigiram de 1751 a 1772. Não menos conhecidos são os *Fundamentos de toda a doutrina da ciência (Grundlage der gesamten Wissenschaftslehre)* e o *Sistema de ética* de Fichte. Conhecidos o *Sistema do idealismo transcendental* e *As idades do mundo* de Schelling. Conhecidas a *Fenomenologia do Espírito*, a *Ciência da lógica* e a *Enciclopédia das ciências filosóficas em compêndio* de Hegel. Isto não significa, porém, que a literatura filosófica e científica que se produziu entre os séculos XVII e XIX seja toda ela construída sobre e a partir de sistemas. Não! Mas os poucos exemplos que citei – a lista poderia ser bem mais longa – já são sintomas de um esforço visando a sistematizar e abarcar um saber que não se pode

apreender senão nas determinações e fragmentações de suas expressões infinitas. De resto, a própria experiência da escrita já indica a impossibilidade de se alcançar um significante que fosse válido e definitivo uma vez por todas. Veremos mais abaixo porquê.

É bem verdade que, durante esse período, houve vozes dissidentes como as de Pascal, Rousseau, Kierkegaard, Schleiermacher e Feuerbach que, acentuando os elementos emocionais e sentimentais da subjetividade, protestavam, justamente, contra os sistemas que privilegiavam os seus aspectos racionais e suscetíveis de uma análise calculadora e fria. Daí também podermos melhor entender as críticas e os ataques que, nas últimas décadas do século XIX, Nietzsche dirigirá contra as noções e os conceitos de sistema, de razão, de ciência, de metafísica, de progresso, de finalidade, de historicismo, de evolução, de objetividade, de igualdade, de emancipação e democracia. São estes os termos que, na perspectiva do movimento pós-moderno, caracterizam a mentalidade e a produção intelectual do período não menos ambigualmente denominado “modernidade”. Mas o que é finalmente a modernidade?

2. MODERNO E MODERNIDADE

No seu *Vocabulário técnico e crítico da filosofia*, André Lalande informa que o adjetivo “moderno” (do latim pós-clássico *modo*: recentemente, agora) remonta ao VI século e foi, a partir do X século, freqüentemente empregado nas polêmicas filosóficas e religiosas para expressar, quase sempre de maneira subentendida, ora um encômio (abertura e liberdade de espírito, conhecimento dos fatos mais recentemente descobertos e das idéias mais recentemente formuladas, ausência de indolência e de rotina, etc.), ora uma crítica (leviandade, preocupação pela moda, amor às mudanças só pelo prazer de mudar, tendência a abandonar-se, sem reflexão nem conhecimento do passado, às impressões

do momento, etc.).³ Sabe-se também que, a partir do século XIII, este mesmo adjetivo foi usado pela Escolástica para indicar a nova lógica terminística; era a chamada *via moderna* que se contrapunha à *via antiqua* da lógica aristotélica.

Do ponto de vista histórico, Hegel foi o primeiro a empregar o conceito de “modernidade” para designar uma época, ou seja, a “nova idade” ou “idade moderna”, que compreendia os três últimos séculos decorridos e tivera início com estes três grandes eventos: a descoberta do “Novo Mundo”, o Renascimento e a Reforma protestante. Historicamente falando, a modernidade começa, pois, em torno de 1500 e termina mais ou menos em 1800. Já do ponto de vista filosófico, ela se estende de Descartes a Kant.

Como eu disse acima, o conceito de modernidade não tem uma significação unívoca e ele recebeu, no século XX, tantas interpretações quantas foram as perspectivas daqueles que tentaram defini-lo ou explorá-lo. E se pensarmos naqueles dois significados básicos que teve o adjetivo “moderno” na Idade Média, veremos que para os teóricos do século XX a modernidade é também considerada ora num sentido encomiástico, ora num sentido pejorativo. Assim, Max Weber vê uma relação radical e intrínseca entre modernidade e racionalização técnico-científica no Ocidente. Por “racional”, ele entende aquele processo pelo qual passaram o mundo da industrialização, da ciência e da técnica, assim como a organização burocrática do Estado que privilegiam a ação racional com vistas a um escopo determinado. Para Weber, tudo isso resultou na perda daqueles símbolos e imagens religiosas próprias da cultura tradicional ou, nas suas próprias palavras, no “desencantamento do mundo”. Nesta mesma linha de raciocínio se inscreve o filósofo da religião, Ernst Troeltsch, que, para caracterizar a modernidade, usa o termo “secularização” num duplo sentido: constata-se, por um lado, um progressivo libertar-se da civilização europeia da tutela e do universo simbólico da Igreja medieval e, por outro, a permanência

⁽³⁾ Cf. André Lalande. **Vocabulaire technique et critique de la philosophie**. Paris : Quadrige/PUF, 1997, 4^o éd., art. Moderne.

de elementos e impulsos vitais que o cristianismo manifesta nos diferentes contextos culturais dos tempos hodiernos.

Já a Escola Crítica de Frankfurt centra suas análises nas vicissitudes que atravessaram a Ilustração e o capitalismo ou, mais exatamente, nas mudanças fundamentais operadas pelo modo de produção capitalista e pela razão esclarecida. Na *Dialética da Ilustração*, Horkheimer e Adorno vão justamente mostrar como a razão moderna se transformou, paradoxalmente, no seu contrário, pois, ao empregar modos sofisticados de controle de comunicação de massa e privilegiar a burocratização do aparelho de Estado, ela produziu, de fato, novas formas racionalizadas de dominação cultural e social. A modernidade é, nesta perspectiva, a mais alta expressão da dialética suicida da própria civilização burguesa.

Para Heidegger, é a técnica que manifesta a essência do mundo moderno na medida em que o homem ocidental, pelo oblívio do Ser, se preocupa e se ocupa somente das coisas e dos entes naturais. Nestes, ele exerce o seu primado e a sua maestria; pela técnica ele os transforma e os utiliza sistematicamente para a sua própria vantagem, mas, assim fazendo, é o seu pensamento que também se torna tecnicizado. A modernidade se apresenta assim, na visão heideggeriana, como o tempo propício onde se patenteia a experiência do niilismo e da técnica planetária.

Já o historiador da filosofia e discípulo de Heidegger, Karl Löwith, retomando as teses desenvolvidas por Max Weber e Ernst Troeltsch, considera os tempos modernos como uma espécie de versão secularizada da escatologia judaico-cristã. Esta interpretação foi, no entanto, criticada por Hans Blumenberg no livro intitulado *A legitimidade da idade moderna* (1966). Para Blumenberg, os tempos modernos, longe de representarem uma continuação, transformada pela razão, da história da salvação, revelam antes uma ruptura com relação a esta e se constituem em princípio de “auto-afirmação humana”. Em outros termos, o autor nega a existência de uma linha de continuidade entre a escatologia bíblica e a idéia de progresso, típica da modernidade.

A idéia de progresso também se encontra, embora num outro nível de interpretação, nas análises que Habermas teceu em torno do conceito de modernidade. Esta seria um “projeto inacabado” na medida em que ela deita suas raízes no movimento da Ilustração e continua, portanto, a manifestar suas potencialidades de emancipação até dos dias de hoje. É justamente com o discurso intitulado: *A modernidade – um projeto inacabado* (setembro de 1980) que Habermas entra no debate sobre a pós-modernidade, para continuar suas críticas e ataques contra este movimento na série de lições publicadas em 1985 sob o título: *O discurso filosófico da modernidade*. Usando o instrumental e o método marxista de crítica às ideologias, Habermas lança suas investidas contra as teorias pós-modernas desenvolvidas na Alemanha e na França, tendo como alvos principais as filosofias de Nietzsche, de Heidegger, de Bataille, de Foucault e Derrida. Esse moralista truculento detecta elementos “irracionais”, “míticos” e “dionisíacos” numa tradição que, de um lado, se estenderia de Nietzsche a Foucault, passando por Bataille e Lacan e, de outro, de Nietzsche a Derrida, passando por Heidegger. Numa confusão total das diferentes fases e metamorfoses por que passou o pensamento nietzscheano – como se todo o Nietzsche se resumisse no *Nascimento da tragédia* – Habermas vê no discípulo de Dioniso o verdadeiro precursor da cultura e da filosofia pós-modernas. Ao atacar a Ilustração e a razão como idéias típicas da modernidade, e ao priorizar o mito sobre a razão, a arte trágica sobre a teoria e a ciência, Nietzsche estaria, na visão do autor, abrindo as portas ao irracionalismo e, deste modo, favorecendo o gozo estético, o arrebatamento, o êxtase dionisíaco, o erótico, a volúpia da vontade de potência e das forças arcaicas da destruição.⁴ Mas com este confronto, nós já atravessamos o limiar dos tempos pós-modernos e daquilo que se convencionou chamar, a partir do final dos anos 70, de “cultura pós-moderna”. Mas o que é o pós-moderno? O que se entende por pós-modernidade?

⁴ Cf. Jürgen Habermas. **Il discorso filosofico della modernità**, cap. 3: L'entrata nel post-moderno: Nietzsche quale piattaforma girevole. Roma-Bari: Laterza, 2003. Veja também os caps. 6-9.

3. A PÓS-MODERNIDADE: VISÃO RETROSPECTIVA

Se com relação ao conceito de “modernidade” é impossível encontrar uma definição que seja completa, precisa e satisfatória uma vez por todas, a tarefa não se torna menos difícil quando as atenções se voltam para aquele termo não menos ambíguo de “pós-modernidade”. Tem-se primeiramente a impressão, em virtude do prefixo “pós”, de que a pós-modernidade não é senão uma seqüência cronológica da modernidade. E esta visão não é totalmente incorreta, na medida em que não se pode concebê-la sem o período que a precedera. Ocorre, porém, que não se trata – quando se pensa na diferença que a repetição do mesmo paradoxalmente suscita – de uma continuidade lógica ou de uma evolução necessária que estaria, por assim dizer, inscrita no destino mesmo do devir. Trata-se, ao invés, de uma “exclusão interna”, no sentido em que as rupturas e os ataques que se operaram contra as idéias modernas de razão, de progresso, de finalidade, de universalidade, de emancipação, de ciência e de técnica não puderam nascer senão do mesmo solo ou, se preferirem uma outra metáfora, do mesmo movimento contra o qual estas mesmas rupturas se produziram.⁵

Não há, portanto, um momento exato ou um *kairós* a partir do qual a pós-modernidade teria começado a existir. Contudo, o termo “pós-moderno” já pode ser encontrado nos comentários do pintor inglês John Watkins Chapman que, em torno a 1870, empregara a expressão “pintura pós-moderna” para designar uma outra arte pictórica que se mostrava mais moderna e vanguardista do que a utilizada até então pelos pintores impressionistas.⁶ O termo

⁽⁵⁾ Devo as expressões “exclusão interna” e “exclusão externa” ao meu mestre Roland Sublon.

⁽⁶⁾ Cf. Steven Best and Douglas Kellner. **Postmodern Theory: Critical Interrogations**. New York: The Guilford Press, 1991, p. 5.

aparece de novo em 1917 na obra de Rudolf Pannwitz, intitulada: *A crise da civilização européia*. O autor, inspirado em Nietzsche, se refere ao desmoronamento dos valores da civilização européia contemporânea e descreve, numa visão antecipatória dos movimentos fascistas, a ascensão de “homens pós-modernos” que encarnariam as forças militaristas e as elites nacionalistas dos anos 20-45.⁷

Em 1934, na *Antología de la Poesía Española Hispanoamericana*, o crítico literário Frederico de Onis usava o adjetivo “pós-moderno” para denotar uma corrente poética que reagia contra os requintes excessivos do modernismo literário.

Depois da Segunda Guerra mundial, a noção de uma época pós-moderna, enquanto ruptura com a Idade Moderna, aparece num resumo que um editor inglês publicou dos seis primeiros volumes da obra de Arnold Toynbee: *Um estudo de história* (1947). Em seguida, o próprio Toynbee adotou a expressão “idade pós-moderna” nos volumes VIII e IX da mesma coleção, ambos reeditados em 1963, mas originalmente publicados em 1954. Neste contexto de idéias, Toynbee se serviu também do termo “pós-história” que, provavelmente, já havia sido empregado por Antoine-Augustin Cournot e seria depois retomado por Arnold Gehlen. Em *Um estudo de história*, tanto o historiado inglês quanto o seu editor apresentam uma divisão cronológica da história diferente daquela a que se estava habituado a seguir. A expressão “Idade Contemporânea” desaparece para dar lugar a esta outra: “Idade Pós-Moderna”. A nova divisão se apresenta, pois, da seguinte maneira: Idade das Trevas (675–1075), Idade Média (1075–1475), Idade Moderna (1475–1875) e, finalmente, Idade Pós-Moderna, que se inicia em 1875.⁸ Para Toynbee, este novo período da história ocidental constitui uma época de mudanças radicais caracterizadas

⁽⁷⁾ Cf. *ibidem*, pp. 5-6.

⁽⁸⁾ Cf. Steven Best and Douglas Kellner, *op. cit.*, p. 6.

por guerras, revoluções e agitações sociais. Como um representante típico da burguesia inglesa e filosoficamente inferior a Oswald Spengler, o historiador compara a era pós-moderna – era, segundo ele, marcada pelo anarquismo, pelos relativismos e pelo colapso da razão e do *ethos* da Ilustração – com a Idade Moderna que a precedera e que, também na sua perspectiva, fora pautada pela estabilidade social, pelo racionalismo e o progresso. Na visão cíclica que apresenta da história, o autor julga pois os tempos pós-modernos com desprezo, na medida em que lamenta ser este um período de crise e de decadência, de anarquia e convulsões sociais.

Nos Estados Unidos dos anos 50, o termo pós-moderno apareceu em vários estudos de sociologia e de história para indicar o começo de uma nova idade e, principalmente a partir de 1960, ele se difundiu tanto nos Estados Unidos como na Europa para expressar, ora práticas culturais presentes em domínios específicos (arquitetura, pintura, escultura, literatura, teatro), ora a nova ordem e o novo rumo que tomava a sociedade pós-industrial.

Como se pode deduzir, a noção de “pós-moderno” sofreu uma sorte idêntica àquela de “moderno”, e isso de acordo com as interpretações que, de um lado, teciam reacionários e conservadores e, de outro, desenvolviam todos aqueles que viam no presente uma crise e uma ruptura grávidas de esperanças, de transformações e mudanças promissoras. Para os conservadores, entre os quais se incluem Toynbee, os sociólogos e o crítico literário americanos Charles Wright Mills, Daniel Bell, Irving Howe, como também o ensaísta francês George Steiner, essas mudanças representavam uma decadência e uma ameaça de destruição apocalíptica ou, no caso de Habermas, a continuidade ou a realização progressiva de um período que ainda não se *atualizou* totalmente. Todavia, mesmo com relação àqueles que, com entusiasmo, saudavam as transformações que se operavam rapidamente a partir dos anos 50, deve-se fazer uma distinção entre duas espécies de discurso:

o discurso sócio-histórico e o discurso propriamente cultural. O primeiro não recebeu nem a atenção nem a difusão de que gozava o segundo, pois ele reproduzia essencialmente os mesmos modos de pensar característicos da modernidade: razão, universalização, totalização, unificação, progresso; idéias estas que seriam implacavelmente atacadas pelos defensores da pós-modernidade. Por outro lado, o discurso cultural ajudou a preparar o caminho para as teorias pós-modernas dos anos 80 na medida mesma em que compartilhava muitas das perspectivas epistemológicas e antropológicas que os próprios pensadores pós-modernos iriam enfatizar e desenvolver. Além de criticar a hermenêutica e o conceito de razão, este discurso privilegiava as noções de diferença, de pluralidade, de alteridade e de gozo.

Deve-se ainda notar que, tanto as teorias positivas como as negativas que, a partir dos anos 50, se desenvolveram nos Estados Unidos com relação aos tempos pós-modernos, diferiam substancialmente daquelas que, na mesma época, vieram à luz no Velho Continente. É que a questão a que os estudos sociológicos e sócio-históricos estavam tentando dar uma resposta no Novo Mundo era aquela do desenvolvimento e dos impactos trazidos pelo capitalismo pós-industrial, enquanto que a Europa estava ainda tentando cicatrizar as feridas deixadas pela segunda Guerra Mundial e procurando entender, histórica, psicológica e filosoficamente, as causas que geraram e as conseqüências que trouxe uma tal catástrofe. Daí a difusão e o novo rumo que então tomaram as filosofias da existência e a psicanálise. Daí também o surgimento de teologias tais como a Teologia da Esperança e a Teologia Política. Pois somente a partir da angústia gerada pela experiência do genocídio, da divisão da Europa, da Guerra Fria e da construção do Muro de Berlim se pode compreender a manifestação de tais fenômenos culturais.

Por conseguinte, os valores pelos quais o humanismo, a Ilustração e a modernidade em geral se regeram: aposta no progresso espiritual do ser humano, na idéia do homem como sujeito

consciente, livre e capaz de autodeterminação, na concepção da história como um processo linear, contínuo, racional e teleológico, perderam o direito de cidadania e bateram em retirada. Na verdade, estes valores, que já tinham sofrido um duro golpe com os ataques desferidos pelas filosofias de Nietzsche e de Heidegger, pelas teorias analíticas de Freud, pelas peças teatrais de Sartre e por aquela corrente de pensadores impropriamente chamados “estruturalistas” (Saussure, Lévi-Strauss, Lacan), foram totalmente aniquilados com a entrada em cena, a partir dos anos 60, de uma nova geração de pensadores não menos impropriamente denominados “pós-estruturalistas”. Estes últimos, entre os quais se incluem Michel Foucault, Gilles Deleuze, Jacques Derrida, Jean-François Lyotard e Sarah Kofman, retomando e aprofundando as críticas desenvolvidas por Nietzsche, por Heidegger e pela psicanálise quanto às noções de fundamento, de origem e de presença, colocaram no centro de suas preocupações a questão do sujeito, do desejo, da linguagem, do discurso e da escrita. A estes nomes se ajuntariam os de mais dois filósofos chamados “pós-modernos”: Richard Rorty e Gianni Vattimo. Dados, porém, os limites formais deste estudo, eu me restringirei, na seção seguinte, a brevemente comentar as concepções filosóficas de Lyotard e de Vattimo sobre o pós-moderno, assim como a questão do sujeito e do desejo em Lacan.

4. PÓS-MODERNIDADE E FILOSOFIA

a) *Jean-François Lyotard*

Coube, com efeito, a Jean-François Lyotard a fortuna de publicar, em 1979, um pequeno livro intitulado: *A condição pós-moderna*. Neste livro, ele forja a expressão “metanarrativa” para significar as grandes sínteses teóricas com as quais a modernidade procurou legitimar, filosófica e politicamente, o saber

e suas instituições. Lyotard se refere principalmente à Ilustração e ao Idealismo. O primeiro modelo, mais político do que filosófico, visava à emancipação da humanidade na medida em que restituiu a esta um saber que antes era apanágio de padres e de tiranos. Mas a política de ensino que esta “narrativa” prescrevia era voltada para o ensino primário e não para aquele universitário ou para as escolas de nível superior. No segundo modelo, assiste-se, ao invés, a uma elaboração totalmente diferente da “narrativa legitimadora”, no sentido em que se instaura uma relação entre ciência, Estado e nação, funda-se a Universidade de Berlim e o saber se configura como um conhecimento especulativo que o Espírito tem de si mesmo. Mas – objeto Lyotard – mesmo pressupondo uma função crítica do saber, esta crítica não teria em nada alterado a essência destes modelos, pois a legitimidade dos seus saberes consiste, em última instância e exclusivamente, em servir aos fins estabelecidos pelo sujeito prático, que é a coletividade autônoma e livre, ela mesma instituída a partir de uma suposta autoconsciência, ou de um Princípio. Paradoxalmente, porém, a distribuição e especificação dos papéis no conjunto da empresa legitimadora do saber conduzem à impossibilidade mesma de unificar e totalizar os jogos lingüísticos no interior do metadiscorso. E, de fato, essa impossibilidade culmina e se intensifica ainda mais na fragmentação do pensamento pós-moderno, que se mostra refratário e resistente a toda tendência totalizadora e universalizante dos macro-saberes. “Simplificando ao extremo – diz Lyotard na *Introdução* –, podemos considerar ‘pós-moderna’ a incredulidade diante das metanarrativas”.⁹

Quanto ao marxismo, ele representa, na visão do autor, uma espécie de compromisso entre as duas modalidades de legitimação que foram a Ilustração e o Idealismo. Para demonstrar essa tese, o autor se serve de um esquema – ao meu ver demasiadamente simplificador e arbitrário – que se enuncia deste modo: o partido

⁽⁹⁾ Jean-François Lyotard. **La condizione postmoderna**. Milano : Feltrinelli, 1996, p. 6. Com relação ao que desenvolvi acima, veja os capítulos 8 e 9.

faria as vezes da universidade, o proletário as vezes do povo ou da humanidade, o materialismo dialético as vezes do idealismo especulativo, etc. Disto resultaria o stalinismo e as suas relações específicas com as ciências que, neste caso, se reduziriam a citações da metanarrativa sobre o que seria a vida do Espírito na sua marcha em direção do socialismo. Uma alternativa atualizada para completar ou corrigir este modelo, ou sub-modelo, se teria desenvolvido na Escola Crítica de Frankfurt, na medida em que o socialismo se identifica com a constituição do sujeito autônomo e a justificação das ciências consiste exclusivamente em oferecer ao sujeito empírico, no caso, o proletariado, os meios capazes de emancipá-lo da alienação e da repressão.¹⁰

Se agora tornarmos à seção anterior, recordar-nos-emos que as três principais tendências da pós-modernidade no seu período de gestação se manifestaram sob uma modalidade sócio-histórica (Estados Unidos em particular), uma modalidade artística e uma modalidade filosófica, sendo esta última de caráter metafísico, epistemológico e ético. Ora, a concepção dos pensadores ditos “pós-estruturalistas”, e em especial aquela de Lyotard, tem implicações sobretudo nos campos da epistemologia e da ética. De resto, *A condição pós-moderna* traz como subtítulo: *Uma relação sobre o saber*. Lyotard, coerente com a sua proposta de base, não desenvolve, portanto, uma *teoria* sobre a pós-modernidade nas suas expressões sociais, econômicas e históricas. O seu questionamento gira essencialmente em torno do conhecimento tal qual este se desenvolvera no período moderno, vale dizer, como uma empresa legitimadora dos saberes oniscientes e onicompreensivos tipificados no movimento da Ilustração, na filosofia idealista e no marxismo. Certo, ao pôr em jogo as pretensões de um maco-saber que, por sua vez, pressupunha uma razão universal ou um Espírito absoluto, o autor está simultaneamente atacando o problema do

⁽¹⁰⁾ Cf. *ibidem*, p. 68.

fundamento, ou dos *fundamentos*, que nortearam toda a tradição metafísica ocidental e que começaram a ser questionados já com as teorias do conhecimento de Locke, de Hume e de Kant. Do mesmo modo, ao constatar o fim das grandes narrativas, ele está ao mesmo tempo reivindicando uma ética da diversidade e um pensamento, ou um método, que se exprime pela “heteromorfia dos jogos lingüísticos”.

b) *Gianni Vattimo*

É também a questão do fundamento, juntamente com aquela da estrutura e do sujeito, que irá pautar as reflexões de Gianni Vattimo nos livros intitulados: *O sujeito e a máscara* (1974), *O pensamento frágil* (1983) e *O fim da modernidade* (1985). Este autor, discípulo do filósofo schellingiano Luigi Pareyson e de Gadamer, inspirado em Nietzsche e em Heidegger, serviu-se da expressão “o pensamento frágil” para justamente constatar, nos tempos pós-modernos: 1) a inexistência de um fundamento último, único e categoricamente normativo, 2) uma ontologia “frágil” que despoja o ser de todos os atributos “fortes” e vinculadores com os quais a metafísica o revestira até então: unidade, totalidade, necessidade, veracidade, evidência, presença plena, etc., 3) uma nova versão da história ocidental onde, ao invés de estruturas “fortes” e perenes, vêem-se paradigmas e modos de leitura “frágeis” e instáveis, 4) uma ética da interpretação que leva em conta a pluralidade, a fragmentação e transformação de práticas religiosas e míticas em práticas secularizadas.

De fato, na linha de Max Weber, de Ernst Troeltsch, de Arnold Gehlen e Karl Löwith, Vattimo identifica a modernidade com o processo de secularização e, por conseguinte, com as noções de progresso e de *novo* criadas a partir da Ilustração. “Secularização, como moderno, é um termo que descreve o que ocorreu numa

determinada época e que foi assumido como o seu caráter; ele é, ao mesmo tempo, o 'valor' que domina e guia a consciência da época em questão, principalmente como fé no progresso (que é simultaneamente uma fé secularizada e uma fé na secularização)".¹¹ Mas, contrariamente a Habermas, Vattimo vê a modernidade como um capítulo já concluído da história, donde o título sintomático da sua obra: *O fim da modernidade*, que é, na verdade, um conjunto de conferências e ensaios publicados posteriormente pelo autor. Mas em que sentido a modernidade pode ser considerada como uma fase caduca ou já terminada da história? Segundo Vattimo, as concepções de Nietzsche e de Heidegger coincidem a esse respeito na medida em que, para ambos, a modernidade se caracterizaria como tendo sido dominada pela idéia da história do pensamento enquanto uma progressiva "iluminação" que se teria desenvolvido segundo uma contínua apropriação e reapropriação dos "fundamentos". Estes fundamentos são também denominados *origens*, de modo que as noções de "superação" e "recuperação" consideram o curso do pensamento como um desenvolvimento progressivo no qual o *novo* se identifica com o *valor*, e essa identificação se faz, precisamente, através da apropriação do fundamento-origem. Para Vattimo, é a noção mesma de fundamento, e de pensamento como fundação e acesso ao fundamento, que Nietzsche e Heidegger puseram completamente em jogo. Por conseguinte, pondera o autor, tanto o discípulo de Dioniso quanto o pensador de *Ser e Tempo* viram-se diante deste dilema crucial: de um lado, deveriam distanciar-se criticamente do pensamento ocidental que se desenvolve como um pensamento do fundamento, mas, por outro lado, não poderiam criticar este pensamento em nome de um outro fundamento que seria, por assim dizer, mais verdadeiro e mais radical. Donde a conclusão do autor: "É nisso que, de direito, podem considerar-se os filósofos da pós-modernidade. O 'pós' de pós-moderno indica,

(¹¹) Gianni Vattimo. **La fine della modernità**. Milano: Garzanti, 1998, p. 108.

de fato, um repúdio à modernidade, o qual, enquanto quer subtrair-se às suas lógicas de desenvolvimento e, sobretudo, à idéia de 'superação' crítica em direção de uma nova fundação, procura justamente aquilo que Nietzsche e Heidegger procuraram na sua peculiar relação 'crítica' ao pensamento ocidental".¹²

No meu entender, é exatamente aí que Vattimo se engana. E ele se engana totalmente, na medida em que não percebe, ou não quer perceber, que o movimento pós-moderno não é possível senão a partir da modernidade mesma contra a qual, paradoxalmente, ele reage. É o que eu chamei, acima, de uma "exclusão interna". Ora, antes de tudo, é discutível a interpretação que o autor põe sob a pena de Nietzsche segundo a qual a modernidade teria sido dominada pela idéia da história do pensamento enquanto uma progressiva "iluminação" que se teria desenvolvido conforme a uma contínua apropriação e reapropriação dos "fundamentos". Isso cheira mais a Hegel do que a Nietzsche e, de resto, o autor não indica nenhuma fonte nas obras do filósofo onde essas afirmações possam ser verificadas. Depois, a própria experiência da escrita nietzscheana, juntamente com as vicissitudes e as transformações do seu pensamento, se desenvolve num universo de forças e de relações de forças onde predomina um jogo incessante de rupturas e retomadas, de exclusões e inclusões, de diferença e repetição, de separação e reconciliação, de ódio e amor. Somente assim se podem entender as críticas e os ataques que Nietzsche dirige contra a metafísica, a ciência e a moral ocidentais e, com relação à modernidade em particular, contra as idéias de razão, de progresso, de evolução, de finalidade, de democracia, de igualdade e utilidade.¹³

(12) *Ibidem*, pp. 10-11.

(13) Para um maior desenvolvimento dessa problemática, veja o meu **Nietzsche et le paradoxe**. Strasbourg: Presses Universitaires de Strasbourg, 1999. Esta obra, que está sendo traduzida para o português pelo próprio autor, será brevemente publicada pelas Edições Loyola.

O próprio Vattimo, ao analisar, no último capítulo do *Fim da modernidade (Niilismo e pós-moderno em filosofia)*, a convergência de interpretação que se dá entre as concepções nietzscheana e heideggeriana do niilismo, chama a atenção para o caráter movente, transformante e, por conseguinte, incompleto da pós-modernidade, e ele termina, referindo-se ao “aligeirar-se” das noções metafísicas de sujeito e objeto, fazendo o seguinte voto: “Pode acontecer que nisto resida, para o pensamento pós-moderno, a *chance* de um novo, fragilmente novo, começo”.¹⁴ Chega-se, pois, à estranha e ridícula conclusão de que a história do pensamento ocidental nos últimos cinco séculos se encontra dividida em dois blocos heterogêneos, sem nenhum, ou quase nenhum, vínculo de parentesco um com o outro: de um lado, haveria a modernidade já concluída e exaurida na sua busca de um fundamento último e verdadeiro e, de outro, a pós-modernidade que ainda está se completando, se perfazendo e se realizando nas suas potencialidades infinitas. Quem tem finalmente razão: Habermas, que fala da modernidade como um “projeto inacabado” ou Vattimo, que reivindica, ao contrário, “o fim da modernidade”?

No meu ponto de vista, não se trata de saber quem tem razão nem tão pouco de tentar encontrar uma solução mediana que viesse conciliar ou colmatar duas perspectivas divergentes. Filosofar não é procurar solução prática para problemas insolúveis, pois o pensamento só avança lá onde, paradoxalmente, não há saída, não há *exit*, onde, ao contrário, só existem aporias a partir das quais a tensão criativa se dá, se desenvolve, se refaz, se remodela, se repete e recomeça, mas na diferença. Esta parece ser, portanto, a ambigüidade fundamental do niilismo tal qual Nietzsche, e depois Heidegger, conceberam: uma incessante destruição e construção de valores que retornam sempre, mas ditos, lidos, escritos, designados, nomeados e, por isso mesmo,

⁽¹⁴⁾ **La fine della modernità**, op. cit., p. 189. (Grifo do autor). Veja também o Cap. I: Apologia do niilismo.

significados de maneira diferente. Como eu lembrei já no início destas reflexões, o que está em jogo na fragmentação da cultura em geral, e da cultura contemporânea em particular, é a questão do significante e, em última instância, a do sujeito na sua eterna satisfação-insatisfação, na sua divisão e tensão radicais, que se exprimem por uma irrefreável errância e por uma sempre renovada e incessantemente deslocada repetição.

c) *Lacan e a questão do sujeito*

Num artigo intitulado *Uma dificuldade da psicanálise*, escrito no final de 1916 para uma revista húngara, Freud afirma que, durante o desenvolvimento da ciência, o “narcisismo universal” ou o amor próprio da humanidade sofreu três grandes golpes e três grandes humilhações, cujas conseqüências se fazem ainda sentir.

O primeiro golpe ocorreu no século XVI com a teoria heliocêntrica de Copérnico que destronou a terra e, por conseqüência, o homem do centro do universo. Freud lembra também que os próprios pitagóricos já haviam manifestado uma certa desconfiança com relação ao lugar privilegiado da terra e que, no III século a.C., o astrônomo grego, Aristarco de Samos, emitiu a hipótese segundo a qual a terra era menor do que o sol e girava em torno deste corpo celeste. O fato é que, quando a teoria de Copérnico se tornou universalmente conhecida, o amor próprio do homem sofreu a sua primeira grande humilhação, uma humilhação *cosmológica*.

O segundo grande golpe infligido ao narcisismo humano sobreveio em meados do século XIX com as teorias de Charles Darwin, de seus colaboradores e predecessores. Sabemos, com efeito, que Darwin publicou a *Origem das espécies por via da seleção natural* em 1859. Com as chamadas teorias evolucionistas, o homem viu, portanto, atribuir-se à raça humana uma origem animal, e não divina, o que resultou numa humilhação *biológica*.

Finalmente, a terceira grande humilhação, de natureza *psicológica*, aconteceu com o nascimento e o desenvolvimento das teorias analíticas, a partir do final do século XIX. Assim, o *Eu*, que a psicologia tradicional cria coeso, unitário e dono de todos os movimentos que se desenrolavam na psique, viu-se de repetente impotente e não mais senhor na própria casa. É que a psicanálise veio mostrar, através dos sintomas, das resistências e da transferência, a qual se manifesta de maneira privilegiada no curso do tratamento analítico, que este *Eu* é, na verdade, um pobre *eu*, juguete e instrumento do eterno conflito de forças e pulsões que o sujeito desconhece, porque, justamente, agindo e se revelando de maneira deformada, recalcada, inconsciente.

É interessante notar que Freud termina este artigo evocando o papel que tiveram muitos filósofos na descoberta dos processos psíquicos inconscientes, e ele menciona explicitamente o nome do “grande pensador Schopenhauer, cuja ‘vontade’ inconsciente deve ser comparada às pulsões psíquicas de que fala a psicanálise”.¹⁵

Não foi por acaso que eu me referi ao *eu* como sendo um juguete e instrumento do eterno conflito de forças e pulsões que o sujeito desconhece. Pois num livro publicado sete anos mais tarde, *Das Ich und das Es*, e que foi erroneamente traduzido para o português a partir da tradução já errada da Standard Edition, por *O ego e o id*, Freud admite ter tomado de empréstimo a Nietzsche, através de Groddeck, o pronome pessoal neutro *es* para, exatamente, significar as forças inconscientes que nos

¹⁵ Sigmund Freud. Eine Schwierigkeit der Psychoanalyse, in **Gesammelte Werke**. Frankfurt am Main: Fisher, 1999, XII, p. 12. Freud se refere de novo a essas três humilhações que a humanidade sofreu numa das conferências (XVIII) que proferiu na Universidade de Viena nos invernos de 1915-1916 e 1916-1917. Elas foram depois publicadas sob o título: Conferências introdutórias sobre psicanálise.

governam.¹⁶ E, de fato, na primeira parte de *Assim falou Zaratustra*, no discurso intitulado: *Dos desprezadores do corpo*, Nietzsche põe estas palavras na boca do profeta:

O corpo é uma grande razão, uma multiplicidade com um sentido, uma guerra e uma paz, um rebanho e um pastor.

A tua pequena razão, meu irmão, à que chamas “espírito”, é ela também instrumento do teu corpo, um pequeno utensílio, um pequeno brinquedo da tua grande razão.

“Eu”, dizes tu, e te orgulhas desta palavra. Mas o que é bem maior, e a que não queres acreditar – o teu corpo e a sua grande razão: não diz “eu”, mas faz “eu”.

Ao comentar o discurso do médico Erixímaco, no seminário intitulado *A transferência*, sobre *O Banquete* de Platão, Lacan chama a atenção para a definição que Erixímaco dá sobre a medicina: literalmente, “a medicina é a ciência das eróticas do corpo”.¹⁷ Uma tradução mais livre diria: “a medicina é a ciência dos movimentos eróticos do corpo”. Para Lacan, não poderia haver uma melhor definição da psicanálise do que esta. Curiosamente, no Seminário chamado *Ainda*, e sem referir-se de forma alguma – pelo menos explicitamente – a Nietzsche, Lacan afirma que a prática analítica se destaca de tudo aquilo que até então se produziu como discurso, no sentido em que “ela enuncia isto, que é o osso do meu ensino, que *eu falo sem sabê-lo. Eu falo com o*

⁽¹⁶⁾ Cf. Sigmund Freud, GW, XIII, p. 251. Freud evocará de novo este precedente nietzscheano nas Novas conferências introdutórias sobre psicanálise (1933). Cf. GW, XV, p. 79. Os débitos de Freud com relação às idéias de Nietzsche foram sempre entretecidos por um sentimento ambivalente de ódio e amor. Veja a este respeito o meu artigo intitulado: Freud, Nietzsche: l'énigme du père, in **Le Portique** – Revue de Philosophie et de Sciences Humaines, Numéro 2 – 2^o Semestre 1998.

⁽¹⁷⁾ Jacques Lacan. **Le Séminaire**. Livre VIII. Le transfert. Paris : Seuil, 1991, p. 89.

meu corpo, e isso sem sabê-lo. Portanto, eu sempre digo mais do que o que sei”.¹⁸

De fato, para Lacan, a essência da descoberta de Freud reside precisamente no descentramento do sujeito com relação ao eu ou, se preferirem, ao ego. Pois o sujeito só é sujeito na medida mesma em que fala e, por conseguinte, mente, deseja e significa. Significa a partir de quê? A partir de uma perda originária, de um recalque originário, de uma angústia da castração que é angústia do reencontro e, ao mesmo tempo, de uma perda iminente. Por isso o sujeito não pára nunca de significar, de nomear, de dizer, de se desdizer e de se repetir, mas na diferença. Donde também o gozo fálico do *ainda não*: ainda não acabado, não completado, não arrematado, não terminado, *não dito, não escrito*. É, pois, nessa defasagem fundamental entre significante e significado, nessa discordância ontológica entre saber e ser, nessa tensão insuperável e sempre renovada entre o já dito e aquele pequeno resto que permanece por assim dizer suspenso e inominável, que se desenrola a dinâmica do sujeito e, em última instância, do desejo. “Essa fenda inscrita no status mesmo do gozo enquanto di-mensão do corpo, no ser falante, é o que ressurge com Freud através deste teste – não acrescento nada mais – que é a existência da palavra. *Lá onde se fala, goza-se*”.¹⁹ E eu poderia parafrasear dizendo: lá onde há falta, onde há perda, onde há ausência, há também gozo.

Com efeito, a reinterpretação radical que Lacan operou com relação às intuições e descobertas principais de Freud, levou-o a colocar o problema da linguagem e do desejo no centro mesmo da teoria e da prática analíticas. De modo que, o que representa para o mundo anglo-saxônico a leitura empírica que Melanie Klein fez da obra do mestre, assim também o mundo latino não pode mais prescindir dos três registros que Lacan introduziu e desenvolveu:

⁽¹⁸⁾ Jacques Lacan. **Le Séminaire**. Livre XX. Encore. Paris : Seuil, 1975, p. 108. (Grifo meu).

⁽¹⁹⁾ *Ibidem*, p. 104. (Grifo meu).

o imaginário, o simbólico e o real. É, portanto, a partir e através dessas três polaridades que se instaura e se desdobra o desejo na sua infinita insaciabilidade ou, para usar a minha expressão favorita, na sua eterna satisfação-insatisfação.

Para se entender a dinâmica do desejo tal qual Lacan reelaborou, convém primeiro fazer uma distinção, para ele fundamental, entre necessidade (*besoin*) e pedido (*demande*). A necessidade, de caráter essencialmente biológico, visa um objeto determinado e com ele se satisfaz, por exemplo, a fome, a sede, o sono, etc. Certo, uma vez o estímulo ou a excitação apaziguada, o ciclo estará pronto para começar outra vez, mas ele o fará de maneira ritmada e obedecendo a uma ordem regulada pelo próprio organismo. Ora, com o pedido, as coisas se passam de outro modo, pois ele não corresponde, pelo menos em primeiro lugar, ao instinto, mas às pulsões ou, mais exatamente, àquela relação entre o somático e o psíquico que se dá sob a forma de representação. É o que Freud afirma quando reinterpreta a teoria das pulsões num ensaio de 1915, intitulado: *Pulsões e destino das pulsões*. Neste escrito, o inventor da psicanálise efetivamente define a pulsão como “um conceito-limite entre o psiquismo e o somático”; ele se refere assim à noção de “representante”, que é uma espécie de delegação que o somático envia ao psiquismo.

Voltando agora a Lacan, podemos dizer que o pedido não pode ser satisfeito com comida nem com bebida, já que ele é *formulado* e se dirige, portanto, a uma outra pessoa, ao Outro com maiúscula. Mesmo se referindo a um objeto – e todo pedido se refere a um objeto – este objeto é acidental, porque parcial, efêmero ou incapaz de satisfazer totalmente ao pedido que, ao *articular-se*, ao *significar-se*, ao *representar-se*, é, no fundo, um pedido de amor. É aqui onde nasce o desejo. Ele surge da defasagem entre a necessidade e o pedido. De que modo? Por um lado, ele é irredutível à necessidade na medida em que, por princípio, não se relaciona com nenhum objeto real, específico e independente do sujeito, mas

com um fantasma, ou com fantasmas; por outro lado, porém, ele é irreduzível também ao pedido na medida mesma em que procura impor-se sem levar em conta a linguagem e o inconsciente do outro. Em outros termos, o desejo, na sua irrefreável e insuperável tensão, é desejo do outro num duplo sentido: desejo de ser reconhecido absolutamente pelo desejo do Outro.²⁰

Assim, a partir da própria teoria analítica, Lacan acentua ainda mais o fim do sujeito como um dos traços mais característicos da cultura pós-moderna: o sujeito fragmentado, o sujeito da errância, da repetição, da significação infinita, o sujeito, em suma, do desejo. Mas o próprio Lacan é ainda, e paradoxalmente, a questão do sujeito. Nele, é o sujeito cartesiano que retorna, mas com um mergulho no inconsciente. É o mesmo sujeito cartesiano que ressurge, que se repete e se afirma, mas transformado, lido e reescrito de maneira diferente. De resto, é o mesmo Lacan quem o confessa: “Em primeiro lugar, a substância pensante, pode-se muito bem dizer que nós a modificamos sensivelmente. Desde este *eu penso* que, supondo-se a si mesmo, funda a existência, nós tivemos de fazer um passo a mais, o do inconsciente”.²¹ De sorte que Lacan também se vê obrigado a escrever uma experiência que não pode ser dita, lida, *interpretada*, *valorada* e compreendida senão a partir do mesmo movimento que ela nega e incessantemente tenta ultrapassar.

Este é o paradoxo da exclusão interna. Esta é a ambigüidade fundamental da deriva insaciável do desejo que, por sua vez, aponta para uma dinâmica mais ambivalente e mais originária ainda: a dinâmica das forças da destruição e da construção, do aniquilamento e da criação, do ódio e do amor. *Thánatos e Eros...*

(20) Cf. Jacques Lacan. **Le Séminaire**. Livre V. Les formations de l'inconscient. Paris: Seuil, 1998, pp. 400-403.

(21) Jacques Lacan. **Encore**, op. cit., p. 25.

CABEÇAS DE SOBRA NUMA HOMENAGEM A PORCHAT

Paulo Jonas de Lima PIVA*

Um filósofo pode ser muitas coisas; isso se admitirmos que ele efetivamente exista nos nossos cotidianos, para além de toda caricatura e para aquém de toda definição inflexível e de toda idealização desumanizadora. Ele pode ser, por exemplo, um charlatão à maneira de alguns sedutores, dos demagogos, dos fanfarrões especulativos e de outros virtuosos da vaniloquência e da persuasão engabeladora. Do mesmo modo ele pode ser um pedante erudito orgulhoso dos seus obscuros jargões, dos seus conhecimentos bibliográficos, da extensão do seu currículo lattes e das suas citações em grego ou alemão. Esses dois tipos são batizados pelo cioraniano Frédéric Schiffter respectivamente como “homem do blabláblá” e “filósofo *afetado* ou cheio de *mas-mas*” (Schiffter 2003, p. 43).

(*) Universidade São Judas Tadeu (USJT). Pesquisador da FAPESP (Pós-Doutorado) Projeto Temático “O significado filosófico do ceticismo”. E-mail: prof.piva@usjt.br

Na esteira de Schiffter, Clément Rosset pondera que o "homem do *blábláblá*" é um charlatão porque visa a entorpecer o seu interlocutor com verborragias que enaltecem o irreal, a falsidade e muitas vezes o fantástico em detrimento da lucidez e do trivial (Rosset 2003, p. 6). Quanto ao "homem do *mas-mas*", continua Rosset, sua afetação desvaloriza a vida em sua precariedade e prosaísmo em nome de uma essência transcendente e pretensamente superiora, depreciando assim o real no que ele tem de mais fenomênico, concreto, previsível e contundente (*Idem, Ibidem*). Entretanto, talvez até como variações e exemplos das definições de Schiffter e Rosset, um filósofo também pode ser um cenobita envolto com o Ser, com a Verdade, e com outras entidades absolutas; um libertino do espírito fragmentado pelo relativismo e perdido no caos das infinitas perspectivas; um cético resignado à diafonia, dissolvido nas aparências e em constante suspensão do juízo; ele pode ainda ser um lógico demolidor das articulações e das artimanhas da linguagem, um comentador de estruturas internas de textos acadêmicos clássicos, um missionário da práxis política revolucionária, um pessimista em busca de consolos ou de aniquilamento dos que restam, e até mesmo, paradoxalmente, um antifilósofo motejador e iconoclasta. No caso específico do Brasil, diante dessa fascinante e ao mesmo tempo angustiante miríade de posicionamentos, ao filósofo brasileiro ainda é dada a possibilidade de ser, de acordo com Paulo Roberto Margutti Pinto, um "filósofo cordial" (Margutti 2003, p. 338).

A controvérsia em torno não exatamente do tabu da existência ou não de uma *filosofia brasileira* ou – lembrando Roberto Gomes – de uma "razão tupiniquim" (Gomes 1982), mas de uma questão muito menos ambiciosa, a saber, a ocorrência histórica de um *pensamento filosófico brasileiro*, não é nova e, ao que parece, muito ainda tem para ser aprofundada. Não obstante, as opiniões negativas e os preconceitos a respeito da capacidade do brasileiro fazer filosofia por enquanto preponderam. Muitos entre nós, em virtude dessa "escassa auto-estima filosófica", como bem salienta

Gonçalo Armijos Palácios (Palácios 2002, p. 13), preferem ser chamados de professores de filosofia a filósofos, ou “filo-filósofos”, como também problematiza Plínio Smith (Smith 2005, p. 9), como se o filósofo fosse uma criatura demiúrgica, quase lendária, restrita a pretensas supercivilizações como a grega e a alemã ou a mega-inteligências. Tobias Barreto que o diga. Sua sentença de que “o Brasil não tem cabeça filosófica” (*Apud* Margutti 2003, p. 337) é bastante emblemática e foi por muito tempo determinante entre nós. Contudo, a essa altura da expansão e da seriedade das pesquisas filosóficas no país, a sentença de Tobias Barreto já não tem o mesmo vigor de outrora, especialmente após a recente publicação pelo conceituado Centro de Lógica e Epistemologia da Unicamp, de *O filósofo e sua história: uma homenagem a Oswaldo Porchat*, uma densa e extensa compilação de ensaios organizada por Michael B. Wrigley e Plínio Junqueira Smith à volta da obra, da trajetória acadêmica, das reflexões pessoais e do caráter de um de nossos maiores filósofos, Oswaldo Porchat Pereira. Trata-se, ao que parece, de um pretexto bastante oportuno para retomarmos o incômodo, porém necessário debate sobre a filosofia no Brasil.

As mais de quinhentas páginas de *O filósofo e sua história* são divididas em três partes, cada qual concernente a um aspecto das três décadas do trabalho reflexivo de Porchat. Na primeira delas, “A obra de Porchat: uma discussão crítica”, Luiz Antonio Alves Eva, Roberto Bolzani Filho estes, ex-orientandos de Porchat e Roberto Horácio de Sá Pereira analisam com o mesmo rigor e com a mesma consideração com que destinariam às obras de Montaigne, Cícero e de Parfit as inquietudes e os principais problemas enfrentados pelo filósofo na elaboração da sua reflexão pessoal. E aqui estamos nos referindo a um curioso itinerário que tem início no abandono da fé religiosa, passa por uma rígida formação historiográfica-estruturalista impressa pela orientação de Victor Goldschmidt em sua estadia na França, atravessa uma etapa de decepção com o dogmatismo e com os pretensos poderes oraculares da lógica, resvala numa situação de resistência aos tentadores argumentos

do ceticismo antigo, o que resultou durante um breve período numa radical renúncia ao filosofar seguida de uma promoção e adesão filosófica a uma não-filosófica “visão comum de mundo”, até sucumbir finalmente ao pirronismo, doutrina com base na qual ele formulou, ao modo de um cronista e em tom absolutamente confessional como deve se esperar de um cético dessa linhagem, o seu neopirronismo, o qual, quatorze anos após o seu anúncio no artigo “Sobre o que aparece”, em 1992 – e reiterado em “Ainda é preciso ser cético”, de 2001, ambos na revista *Discurso* –, perdura num interminável processo de autocritica e aperfeiçoamento.

Mas o mais significativo dessa primeira parte do livro é decerto o texto de abertura, de autoria do próprio Porchat. Trata-se do discurso proferido por ele na ocasião em que recebeu o título de professor emérito da Faculdade de Filosofia, Letras e Ciências Humanas da Universidade de São Paulo. Nele, mediante uma linguagem bastante clara e bem-humorada, o neopirrônico traz a tona curiosidades de sua infância, de sua vida universitária e de seu exercício docente. Revela, por exemplo, que aprendeu a ler aos quatro anos de idade, que aos seis já era leitor do “Estadão”, que alfabetizou a empregada aos onze, e que aos doze já era catequizador. A propósito, Porchat adorava falar para platéias, o que o levou ainda criança a pensar em ser um dia presidente da república (Porchat 2003, p.p. 13 a 17). Todavia, o ponto alto desse memorial é quando ele revela o nome da lambreta com a qual rasgava a cem quilômetros por hora, acompanhado na garupa pela sua então namorada leda, as ruas e avenidas de Paris. O nome da máquina era José, em homenagem ao amigo e quase sempre antípoda José Arthur Giannotti. “Montados em cima de José Arthur (em francês)”, brinca Porchat, “leda e eu fizemos grandes passeios por Paris e arredores” (*Idem*, p. 25). Giannotti, por seu turno, não deixa por menos. No seu curto discurso de saudação ao amigo cético — o qual, aliás, também compõe a primeira parte de *O filósofo e sua história* — ele devolve a pilhéria: “Em Paris, Porchat só conseguia orientar-se de lambreta” (Giannotti 2003, p. 39).

E é com essa mesma ausência de afetação e simplicidade que esse homem comum prossegue a sua narrativa dizendo que não há autoridades em filosofia (Porchat 2003, p. 30), que os filósofos mais importantes são aqueles que se insurgiram contra a tradição filosófica (*Idem, Ibidem*), que os professores são tão instrumentos quanto os livros (*Idem, p. 32*), e que os “profetas da morte da filosofia” contradizem-se na medida em que necessitam filosofar para justificarem suas proposições antifilosóficas (*Idem, p. 34*), uma alfinetada aqui, ao que tudo indica, no seu ex-aluno, o marxista Paulo Arantes, advogado irônico dessa tese fúnebre. O homenageado ainda critica os modismos filosóficos (*Idem, p. 32*), assevera que “não se demonstra nada em filosofia” (*Idem, p. 34*) e conclui elegendo Aristóteles e o tenista Guga os seus maiores ídolos (*Idem, Ibidem*).

Na parte 2 de *O filósofo e sua história*, Alberto Alonso Muñoz, Balthazar Barbosa Filho, Bento Prado Jr., Lucas Angioni e Marco Zingano abordam o Porchat de Aristóteles e do estruturalismo, ou seja, o autor da célebre tese de doutoramento intitulada *A noção aristotélica de ciência*, editada há alguns anos pela Unesp como *Ciência e dialética em Aristóteles*. Todos são unânimes em considerá-la um “clássico”, uma “obra-prima de filosofia e de historiografia” (Prado 2003, p. 199). Segundo o amigo Bento Prado Jr., com esse empreendimento Porchat desmontou “uma das tradições mais sólidas da interpretação de Aristóteles” (*Idem, p. 205, nota 4*), representada sobretudo pela leitura de Pierre Aubenque expressa em *O problema do Ser em Aristóteles*.

Por fim, a terceira parte, a qual propõe como eixo de discussão a presença do ceticismo na filosofia moderna, tema este muito caro a Porchat, em especial a problemática do mundo exterior, esta diretamente derivada da dúvida hiperbólica cartesiana. Participaram desse debate Carlos Alberto Ribeiro de Moura, João Paulo Monteiro, José Raimundo de Maia Neto, Lívia Guimarães, Paulo Margutti, Plínio Junqueira Smith, Raul Landim, Guido de Almeida e Zeljko Loparic, os quais evocaram uma plêiade

de pensadores modernos, dentre eles Descartes, Kant e até Darwin. Contudo, o artigo que mais merece destaque dessa terceira parte é sem dúvida o de Paulo Margutti, "Aspectos da visão filosófica de mundo no Brasil do Período Barroco (1601-1768)", pois nos reporta ao assunto principal do início do livro, isto é, à reflexão sobre o pensamento pessoal de Porchat, porém, contextualizado desta vez no interior do desdobramento histórico de uma determinada corrente cultural brasileira e relacionado com a noção de "filósofo cordial", já aludida aqui anteriormente.

Para chegar à curiosa definição de "filósofo cordial" e com isso refutar definitivamente a famigerada sentença de Tobias Barreto de que nós brasileiros seríamos todos filosoficamente acéfalos, Margutti parte do clássico *Raízes do Brasil*, de Sérgio Buarque de Hollanda, mais exatamente do "tipo weberiano do homem cordial", expediente utilizado pelo historiador nordestino para descrever o homem ibérico, uma de nossas matrizes antropológicas. Explica Margutti: "Vivendo principalmente com base no *coração* – daí o nome *cordial* — este último exalta a personalidade individual e a realização plena de cada um. Na luta para atingir seus objetivos, o homem cordial se revela vaidoso, sem espírito sistemático, voltado para a ação, amante da retórica e socialmente indisciplinado" (Margutti 3, p. 337).

Imaginemos agora um homem com tais características dotado de um certo pendor e de uma certa dedicação ao exercício filosófico. Eis, de acordo com Margutti, o "filósofo cordial", um pensador assistemático, mais preocupado com as ações do que com as palavras, tributário declarado das idéias estrangeiras, destituído de sofisticação, fundamentalmente intuitivo, além de pouco fecundo do ponto de vista acadêmico, uma vez que privilegia a literatura como meio de expressão (*Idem*, p. 339). Ademais, ele seria prejudicado por um injustificável complexo de inferioridade cultural em relação aos seus mestres do exterior (*Idem*, p. 340). Pelo fato de personalizar determinados assuntos ou idéias e de a todo custo evitar desafetos, esse filósofo mostra-se arredio ao

debate com os seus compatriotas, preferindo os comentários de bastidores, o elogio contido à maledicência invejosa e ressentida, acrescentaríamos. Tal quadro, conclui Margutti, é o que prevalece nos nossos meios filosóficos acadêmicos. Portanto, é valendo-se de um modelo do homem brasileiro elaborado por um intelectual brasileiríssimo que Margutti empreende com ousadia uma História das idéias no Brasil, tendo em vista reconstruir o desenvolvimento do nosso pensamento filosófico partindo do conflituoso e rebuscado período barroco – supostamente o seu início – à atividade filosófica dos dias de hoje, isto é, dos escritos de Gregório de Matos, Padre Vieira, Nunes Marques Pereira e Matias Aires aos ensaios inquietos e obsessivos do ceticismo porchatiano, itinerário este, argumenta Margutti, marcado por uma “postura cético-pessimista” (*Idem*, p. 393), mais precisamente pela predominância de uma “visão de mundo cético-estóico-soteriológica” (*Idem, Ibidem*). Dessas raízes, portanto, seria descendente o neopirronismo (*Idem*, p. 392). Com isso, além de dar uma incomensurável contribuição para a compreensão do desenvolvimento do pensamento filosófico no Brasil, Margutti demonstra que o pensador brasileiro tem uma maneira muito própria de lidar com a filosofia, ou seja, que a nossa cabeça filosófica é dotada de peculiaridades (*Idem*, p. 393), como são do mesmo modo, acrescentaríamos, as cabeças filosóficas dos gregos, dos franceses, dos alemães e até – por que não? – dos africanos e asiáticos.

Seria então Porchat um representante típico desse “filósofo cordial” do qual nos fala Margutti? À primeira vista, diríamos que não. Embora ele possa ter alguns de seus traços, Porchat não personaliza discussões tampouco deixa de responder a eventuais críticas, provocações e distorções das suas idéias com o intuito de poupar-se de dissabores. O livro *A filosofia e a visão comum de mundo*, no qual debate com Bento Prado Jr. e Tércio Sampaio Ferraz, o artigo “Resposta a H. Bensusan e Paulo A. G. de Souza”, publicado no número 23 da revista *Discurso*, e a encarniçada polêmica com o sempre inacreditável Olavo de Carvalho no jornal

“Folha de São Paulo” à propósito de uma entrevista do nosso filósofo à revista *Livro aberto* em 1997, são provas incontestáveis disso. Quando é para agradecer, salientar contribuições, admitir equívocos ou para citar textos dos seus compatriotas, Porchat o faz abertamente, deixando transparecer, inclusive, muito prazer nisso. Ademais, ao contrário do filósofo cordial, cuja baixa auto-estima intelectual, segundo Margutti, o faz contentar-se em ser um mero comentador de doutrinas estrangeiras consagradas (*Idem*, p. 392), Porchat demonstra com a sua obra que é possível no Brasil ir muito além daquilo que Gonçalves Palácios repele como “comentariologia” (Palácios 2002, p. 15), prática há muito estabelecida nos nossos departamentos e que limita os nossos pesquisadores à condição de historiadores da filosofia.

Em suma, distante anos-luz do *blábláblá* acadêmico dos dogmáticos-e dogmáticos às avessas, mais ainda do *mas-mas* de alguns arautos zombeteiros da inutilidade e da morte da filosofia, do discurso de alguns céticos e, a nosso ver, também do “filósofo cordial”, Porchat e muitos dos seus homenageantes em *O filósofo e sua história* reiteram com seus textos um truísmo – o que não implica nenhum demérito, uma vez que o próprio neopirrônico sentencia que “dizer o óbvio é sempre bom, quando fazemos filosofia” (Porchat 2001, p. 16) – para o qual muitos insistem em tampar os ouvidos e vazar os olhos: a experiência de que, neste país, há cabeças de sobra, e, em última instância, se um dia fomos retardados, sobretudo na época de Tobias Barreto, hoje, com as devidas exceções, não somos mais.

REFERÊNCIAS BIBLIOGRÁFICAS

- GIANNOTTI, J.A. “Discurso de saudação”. In: WRIGLEY, M.B. e SMITH, P.J. (org.) **O filósofo e sua história: uma homenagem a Oswaldo Porchat**. Campinas-SP, Unica mp-CLE, 2003.
- GOMES, R. **Crítica da razão tupiniquim**. São Paulo, Cortez,

1982.

MARGUTTI Pinto, P.R. "Aspectos da visão filosófica de mundo no Brasil do Período Barroco (1601-1768)". In: WRIGLEY, M.B. e SMITH, P.J. (Org.) **O filósofo e sua história: uma homenagem a Oswaldo Porchat**. Campinas-SP, Unicamp-CLE, 2003.

PALÁCIOS, G.A. **De como fazer filosofia sem ser grego, estar morto ou ser gênio**. Goiânia, Editora da UFG, 2002.

PORCHAT PEREIRA, O. "Ainda é preciso ser cético". In: **Discurso**. São Paulo, Discurso Editorial, nº 32, 2001.

_____. "Discurso de Professor Emérito da USP". In: Wrigley, M.B. e Smith, P.J. (org.) **O filósofo e sua história: uma homenagem a Oswaldo Porchat**. Campinas-SP, Unicamp-CLE, 2003.

PRADO JR., B. "Aristóteles: dialética, ciência e metafísica". In: WRIGLEY, M.B. e SMITH, P.J. (org.) **O filósofo e sua história: uma homenagem a Oswaldo Porchat**. Campinas-SP, Unicamp-CLE, 2003.

_____. **Do começo da filosofia e outros ensaios**. São Paulo, Discurso Editorial, 2005.

ROSSET, C. "Prefácio". In: SCHIFFTER, F. **Sobre o blablá e o mas-mas dos filósofos**. Tradução de Vera Ribeiro. Rio de Janeiro, José Olympio, 2003.

SCHIFFTER, F. **Sobre o blablá e o mas-mas dos filósofos**. Tradução de Vera Ribeiro. Rio de Janeiro, José Olympio, 2003.

WRIGLEY, M.B. e SMITH, P.J. (org.) **O filósofo e sua história: uma homenagem a Oswaldo Porchat**. Campinas-SP, Unicamp-CLE, 2003.

NORMAS PARA PUBLICAÇÃO NA REVISTA *PHRÓNESIS*

- A Revista *Phrónesis* publica artigos e resenhas sobre Ética de autoria de pós-graduandos, podendo excepcionalmente acolher a contribuição de professores.
- Os artigos não devem ultrapassar o limite de 20 laudas, digitadas em Word, fonte Times New Roman 12.
- A configuração da página deve ser: margens superior e inferior 3,0; esquerda e direita: 2,5 cm e o espaço entre linhas deve ser 1,5.
- O título deve vir centralizado e o nome do autor à direita, com indicação da instituição a que pertence.
- Os artigos devem conter um resumo e pelo menos três palavras-chaves.
- As notas devem ser feitas no rodapé ou em forma de Citações bibliográficas no texto, devendo obrigatoriamente constar a lista de referências bibliográficas ao final do texto. Pode-se citar, por exemplo: PARFAIT, 1994, p. 109, o que diminui o excesso de notas de rodapé.
- A bibliografia completa deve constar no final. Sobrenome (caixa alta), nome, título em itálico, nome do tradutor, quando pertinente, cidade, editora e ano de publicação.
- Os artigos devem ser remetidos em disquete e cópia impressa para: Revista *Phrónesis*
Programa de Pós – Graduação *Stricto Sansu* em Filosofia da PUC-
Campinas
Rodovia Dom Pedro I, km 136 – Prédio Adm 01- Parque das
Universidades- Caixa Postal 317 – CEP 13086-900 – Campinas
(SP). Telefones: 3756-7352/ 3756-7689
- Informações podem ser obtidas através do endereço eletrônico:
pos.filosofia@puc-campinas.edu.br.

Editoração: Intermedia Serviços de Propaganda Ltda.
Rua Emilio Ribas, 805 - Campinas - SP. Fone/Fax: (19) 3254-7745
E-mail: reginatesta@uol.com.br

Impressão: Gráfica Editora Flamboyant Ltda.
Rua Dr. João Quirino do Nascimento, 493 - Campinas - SP. Fone/Fax: (19) 3252-6835
Correio eletrônico: flamboyant@dglnet.com.br

