



22.2  
2008

# DIACRÍTICA

(N.º 22/2 – 2008)

Série **FILOSOFIA / CULTURA**

## DIRECÇÃO

ANA GABRIELA MACEDO  
MARIA EDUARDA KEATING

## EDITOR

JOÃO CARDOSO ROSAS

## COMISSÃO REDACTORIAL

ACÍLIO DA SILVA ESTANQUEIRO ROCHA, NORBERTO AMADEU FERREIRA G. CUNHA, MANUEL ROSA GONÇALVES GAMA, VIRGÍNIA CONCEIÇÃO SOARES PEREIRA, FERNANDO AUGUSTO MACHADO, JOÃO MANUEL CARDOSO ROSAS, JOANNE MADIN VIEIRA PAISANA, JOSÉ MANUEL ROBALO CURADO, VÍTOR MANUEL FERREIRA RIBEIRO MOURA

## COMISSÃO CIENTÍFICA

ACÍLIO DA SILVA ESTANQUEIRO ROCHA (Universidade do Minho), CATHERINE AUDARD (London School E.P.S.), FERNANDO AUGUSTO MACHADO (Universidade do Minho), JOANNE MADIN VIEIRA PAISANA (Universidade do Minho), JOÃO MANUEL CARDOSO ROSAS (Universidade do Minho), JOÃO VILA-CHÃ (Faculdade de Filosofia da U.C.P.), JOSÉ ESTEVES PEREIRA (Universidade Nova de Lisboa), JOSÉ LUIS BARREIRO BARREIRO (Universidade de Santiago de Compostela), MANUEL FERREIRA PATRÍCIO (Universidade de Évora), MANUEL ROSA GONÇALVES GAMA (Universidade do Minho), MARÍA XOSÉ AGRA (Universidade de Santiago de Compostela), NORBERTO AMADEU FERREIRA G. CUNHA (Universidade do Minho), PEDRO CEREZO GALÁN (Universidade de Granada), RICHARD BELLAMY (University of Essex), STEVEN LUKES (New York University), VIRGÍNIA CONCEIÇÃO SOARES PEREIRA (Universidade do Minho), VIRIATO SOROMENHO-MARQUES (Universidade de Lisboa), JOSÉ MANUEL ROBALO CURADO (Universidade do Minho), VÍTOR MANUEL FERREIRA RIBEIRO MOURA (Universidade do Minho)

## PUBLICAÇÃO SUBSIDIADA PELA

**FACT** Fundação para a Ciência e a Tecnologia

MINISTÉRIO DA CIÊNCIA, INOVAÇÃO E DO ENSINO SUPERIOR Portugal

Os artigos propostos para publicação devem ser enviados ao Coordenador:  
Não são devolvidos os originais dos artigos não publicados.

## DEPOSITÁRIO:

LIVRARIA MINHO  
LARGO DA SENHORA-A-BRANCA, 66  
4710-443 BRAGA  
TEL. 253 271152 • FAX 253 267001

CAPA: LUÍS CRISTÓVAM

ISSN 0807-8967

DEPÓSITO LEGAL N.º 18084/87

## COMPOSIÇÃO E IMPRESSÃO

OFICINAS GRÁFICAS DE BARBOSA & XAVIER, LIMITADA  
RUA GABRIEL PEREIRA DE CASTRO, 31 A e C – 4700-385 BRAGA  
TELEFONES 253 263 063/253 618 916 • FAX 253 615 350  
E-MAIL: barbosa.xavier@sapo.pt

# ÍNDICE

NOTA DE APRESENTAÇÃO .....	7
----------------------------	---

## **ESTÉTICA ANALÍTICA**

THE END OF ART Noël Carroll .....	11
--------------------------------------	----

GOSTAR OU AVALIAR: DAVID HUME E A CRÍTICA DE ARTE Vitor Moura .....	27
--	----

REFINANDO HISTORICAMENTE A ARTE Jerrold Levinson .....	51
---	----

## **A ÉTICA COMO PROFISSÃO**

INTRODUCTION Roberto Merrill .....	81
---------------------------------------	----

<i>PROFESSION ÉTHICIEN: COMMENTAIRE</i> Alexandra Abranches .....	83
--	----

L'ÉTHIQUE EST-ELLE SOLUBLE DANS LA DÉMOCRATIE? Bernard Reber .....	89
---	----

SUR LE RÔLE DE L'ÉTHICIEN DANS LA SOCIÉTÉ Florence Quinche .....	99
---	----

L'ÉTHIQUE ÉPURÉE: OBJECTIONS À DANIEL WEINSTOCK João Cardoso Rosas .....	105
---	-----

<i>PROFESSION ÉTHICIEEN: QUEL RAPPORT AVEC CELLE DE JURISTE ?</i>	
Maxime St-Hilaire .....	107
L'ÉTHICIEEN DANS LA CITÉ OU COMMENT CONCILIER LE PLURALISME LIBÉRAL ET LA DÉFENSE D'UN <i>MODUS VIVENDI</i>	
Roberto Merrill .....	119
QUESTIONS SUR <i>PROFESSION ÉTHICIEEN</i> , DE DANIEL WEINSTOCK	
Vítor Moura .....	125
RÉPONSES AUX CRITIQUES DE <i>PROFESSION ÉTHICIEEN</i>	
Daniel Weinstock .....	129

### TEORIA POLÍTICA

JOHN TAYLOR OF CAROLINE'S <i>INQUIRY</i> : THE KEYSTONE OF HIS MAJOR WRITING	
Joseph Eugene Mullin .....	137
ISAIAH BERLIN Y HANNAH ARENDT MÁS ALLÁ DE LA ANTIPATÍA PER- SONAL. LA DISPUTA SOBRE EL SIGNIFICADO DE LA LIBERTAD	
Ángel Rivero .....	173
PARADOXES OF EQUALITY AND OTHER MYTHS – REDEFINING THE FUTURE OF DEMOCRACY	
Marta Nunes da Costa .....	185
A NOÇÃO DE «PLENITUDE POTESTATIS» NO PENSAMENTO DO PAPA INOCÊNCIO III	
Tiago Fontes .....	201

### VÁRIA

O QUE É O REALISMO MORAL?	
Susana Cadilha .....	227
A IDEIA DE CULTURA NA FILOSOFIA DE GILLES DELEUZE	
Eduardo Pellejero .....	241
CONFUCIONISMO NO MUNDO PÓS-MODERNO	
Sun Lam e Luís Cabral .....	253

### **CENTENÁRIO: Claude Lévi-Strauss**

AS REGRAS DO TRABALHO ANTROPOLÓGICO: CLAUDE LÉVI-STRAUSS João Ribeiro Mendes .....	277
AS MÁSCARAS TRANSMONTANAS: UMA VIA DE ANÁLISE A PARTIR DE LÉVI-STRAUSS Sofia Adriana Maciel .....	281

### **HOMENAGEM: Lúcio Craveiro da Silva**

LÚCIO CRAVEIRO DA SILVA: <i>PRO MEMORIA. SER HOMEM. SER PORTU- GUÊS. SER UNIVERSITÁRIO. SER PARA SEMPRE</i> José Marques Fernandes .....	305
LÚCIO CRAVEIRO DA SILVA: UM HOMEM PARA TODAS AS ÉPOCAS A. Guimarães Rodrigues .....	329
<i>IN MEMORIAM. PROF. LÚCIO CRAVEIRO DA SILVA</i> Sérgio Machado dos Santos .....	331
RECORDANDO LÚCIO CRAVEIRO DA SILVA Manuel Gama .....	337
EM MEMÓRIA DO PROFESSOR LÚCIO CRAVEIRO DA SILVA Acílio da Silva Estanqueiro Rocha .....	341

### **RECENSÕES**



## Nota de Apresentação

**O**S destaques de capa deste número vinte e dois da revista *Diacrítica – série de Filosofia e Cultura* remetem para dois dossiês expressamente construídos para o efeito. O primeiro ocupa-se da Estética Analítica actual e foi coordenado por Vítor Moura, reunindo contribuições do próprio, de Noël Carroll e de Jarrold Levinson. O segundo resulta de um simpósio em torno da obra *Profession Éthicien*, de Daniel Weinstock, realizado na Universidade do Minho em 21 de Abril de 2008, com a presença do autor. Este evento partiu de uma ideia de Roberto Merrill e foi organizado conjuntamente por ele e por João Cardoso Rosas. Os textos que aqui se publicam incluem, para além de uma introdução e dos comentários ao livro de Weinstock, a «resposta aos críticos» por parte deste autor.

Merece também especial destaque neste número da *Diacrítica* a secção que intitulámos «Teoria Política». Ela abre com um texto fundamental de Joseph Eugene Mullin, sobre John Taylor of Caroline. Esta é a primeira vez que o Professor Mullin publica na série de Filosofia e Cultura da *Diacrítica*. Não queria por isso deixar de assinalar que esse facto constitui para o editor da revista um prazer e uma honra especiais. Nesta mesma secção, são publicadas outras contribuições de grande qualidade académica: por Ángel Rivero, sobre Arendt e Berlin; por Marta Nunes da Costa, sobre o futuro da democracia; e por Tiago Fontes, sobre o pensamento do Papa Inocêncio III.

Na secção «Vária», a *Diacrítica* publica textos que se afiguram de grande interesse. Susana Cadilha versa sobre o tema do realismo moral, Eduardo Pellejero aborda a ideia de cultura em

Deleuze e, por fim, Luís Cabral e Sun Lam reflectem sobre o confucionismo num contexto pós-moderno.

Quisemos também assinalar neste número da *Diacrítica* dois momentos significativos. O primeiro é o centenário de Claude Lévi-Strauss, um pensador desde há muito estudado na Universidade do Minho. João Ribeiro Mendes faz uma breve introdução ao autor, enquanto Sofia Adriana Maciel mostra de que forma Lévi-Strauss tem orientado o seu próprio trabalho antropológico e filosófico. Ainda no corrente ano – mais propriamente, no dia 5 de Dezembro – realizar-se-á nesta universidade um colóquio dedicado a Lévi-Strauss, com a presença de especialistas nacionais e estrangeiros.

Tal como prometêramos no número anterior, assinalamos aqui o desaparecimento de Lúcio Craveiro da Silva com uma homenagem feita, por assim dizer, em discurso directo. Para além de um texto bio-bibliográfico de José Marques Fernandes, esta homenagem inclui testemunhos de António Guimarães Rodrigues, Sérgio Machado dos Santos, Manuel Gama e Acílio da Silva Estanqueiro Rocha.

No final, como de costume, surgem algumas resenhas, desta feita da lavra de Virgínia Soares Pereira e Sérgio Vieira.

JOÃO CARDOSO ROSAS



# **ESTÉTICA ANALÍTICA**



# The End of Art?

NOËL CARROLL

(Universidade de Temple, EUA)

**Abstract:** This article focuses on the arguments that Arthur Danto has advanced for alleging that the developmental history of art is over. The author is skeptical of Danto's conclusion and maintains that Danto has failed to demonstrate that art history is necessarily closed. The author also contends that Danto's end-of-art thesis is better construed as a specimen of art criticism than as an example of the speculative philosophy of art history.

**Resumo:** Este artigo centra-se sobre os argumentos avançados por Artur Danto para alegar que o desenvolvimento histórico da arte terminou. O autor mostra-se céptico em relação à conclusão tirada por Danto e sustenta que Danto não conseguiu demonstrar que a história da arte está necessariamente concluída. O autor defende também que a tese do fim-da-arte, de Danto, funciona melhor como um espécime de crítica de arte do que como um exemplo de filosofia especulativa da história de arte.

**Palavras-chave:** Arthur Danto, estética, crítica de arte, história de arte, definição de arte, Hegel, filosofia da pintura, vanguarda.

In 1986, at a time when things looked bad – with Neo-Expressionism ascendant everywhere and appropriation flourishing as the art world equivalent to the lever-aged buyout – Arthur Danto had a scandalous idea.<sup>1</sup> He said that art history had come to an end. Nor was this a passing journalistic jeremiad – a grumpy, cyclic doldrum of pessimism meant

---

<sup>1</sup> Arthur Danto, "The End of Art," in *The Philosophical Disenfranchisement of Art* (New York, 1986), 81-115.

to be forgotten and consigned to the kitty litter with the onset of better days. Danto's verdict came armored in philosophical argumentation and apparent deductive finality. This *really* was the end of art.

Perhaps at first Danto greeted the conclusion of his own argument with despair. The end of art appeared to be a fall from grace. But as time went on, Danto learned to live with his findings. He no longer thinks that the end of art is such a bad thing. The end of art, by his account, has ushered in an age of plural-ism where thousands of different flowers may bloom. For just at the moment when art history was divested of its goals and direction, art acquired a plenitude of new freedoms.

This is the story that Arthur Danto wishes to tell in *After the End of Art*.<sup>2</sup> He intends to explain how art history came to an end, what it means to say that art history is over, and why this is a good thing. But all of this, of course, presupposes that art history has come to an end. And yet it seems to me that not only are the alleged reasons for this almost never interrogated in the literature, but also that Danto's own arguments on behalf of this conclusion are so hurried and elliptical that they are easy to miss. This is at least surprising, since so much would appear to hang upon them. Thus, in this essay, I would like to concentrate on the questions of why Danto believes that art history is over and whether his reasons are compelling.

Here it is important to begin by clarifying what Danto does not mean by the end of art. Frequently, when people hear Danto's conjecture, their first response is to say that it is obviously wrong – for, as anyone can see, there are still lots of artists making artworks. In fact, there are probably more artists working today than in any other period in history. There are certainly more art schools, art fairs, galleries, museums, shows, artists, and artworks than ever before. How could art history be over when art is being produced at such a dizzying rate? But this objection rests on a misunderstanding.

For when Danto speaks of the end of art, that is an abbreviation for the *end of the developmental history of art*. Historical accounts may be divided into two sorts: narratives and chronicles. A chronicle of events is a list of time-ordered happenings. First x happens, then y happens, then z, and so on. But in a narrative, the events are connected by more than temporal succession: there is a beginning that gives rise to com-

---

<sup>2</sup> Arthur Danto, *After the End of Art: Contemporary Art and the Pale of History* (Princeton, 1997).

plications that converge on closure. Events compose a story; they head toward a climax. When Danto says that the history of art is over, he means a certain development – a certain narrative development – is finished. He does not mean that the chronicle of art history is done. Artworks will still be created *ad seriatim*. What is over is a particular process of evolution.

Events follow each other helter-skelter in time. However, on occasion, events coalesce in large-scale developments or movements. In human affairs, this often occurs when people embark upon a project that has a determinate goal or end. Human flight, for example. The history of flight can be told as a narrative. Successive attempts, theories, and inventions can be configured as an evolutionary process culminating in Kitty Hawk.

Similarly, large swaths of art history can be told as a linear, developmental narrative. Beginning with the Greeks, artists embraced a project: verisimilitude. That is, they aspired to render the appearance of things with such surpassing accuracy that any normal viewer could recognize what pictures were pictures of simply by looking. Artists aspired to pictorial realism – to making images that bore greater and greater likenesses to whatever they were images of. This project underwrote the production of artworks for centuries. It enabled writers from Vasari to Gombrich to write narratives of art history – developmental stories tracing impressive and more impressive feats of realism (closer and closer approximations to the look of things).

Narratives like this have a definite structure. They posit a goal; events are included in the story inasmuch as they contribute to the realization of the goal. Moreover, insofar as the goal is well-defined, it is conceivable that it could be achieved. And if and when such a goal is achieved, the story – as a progressive, developmental narrative – is over. Furthermore, Danto contends, this happened to art history when, in the nineteenth century, photography and cinema perfected the mechanical means to render appearances – including the appearance of movement – accurately. At that point, a certain narrative was finished, though, of course, pictures continue to be made. The chronicle of picture-making is still being told, but the story – the evolutionary saga of the conquest of visual appearances – is, for all intents and purposes, over.

But if film and photography closed one chapter of art history, they did not shut the book. For eventually artists found other projects to pursue, and at least one of these was developmental. Verisimilitude

as the object of high artistic ambition appeared otiose in a world of mechanical reproduction. But artists came to reconstrue their aspiration in terms of another target. Art – or at least serious art – was no longer dedicated to capturing the appearances of things, but to characterizing something even more elusive – the nature of art itself. Art, that is, became engaged in the project of self-definition.

Recounted magisterially by critics like Clement Greenberg, modern – or, more aptly, modernist – art conceived of itself as a Kantian critique of its own conditions of possibility. Step by step, the picture plane contracted, putatively to disclose its essential nature as a flat thing. Insofar as art has a determinate nature, the project of self-definition, like the project of verisimilitude, had a developmental structure. And presumably the project could be brought to completion.

However, at this point, Danto introduces a complication to the story of modernism as it is traditionally told. In 1964, as part of the continuing project of art's self-definition, Andy Warhol, presaged by Duchamp and his ready-mades, presented his *Brillo Box* at the Stable Gallery in New York. For Danto, this work has enormous theoretical repercussions. On his account, demonstrates that something can be a work of art at the same time that its perceptually indiscernible, real-world counterparts are not. This raises the question of why Warhol's *Brillo Box* is art whereas identical-looking Brillo boxes by Proctor and Gamble are not. According to Danto, this is to pose the question "What is art?" – the question of art's definition – in its proper philosophical form.<sup>3</sup>

But, Danto continues, once artists like Warhol posed the question "What is art?" in its proper philosophical form (that is, as an indiscernibility problem), they could make no further theoretical contribution. Answering that question is a job for philosophers, not artists. Danto writes: "The artists have made the way open for philosophy and the moment has arrived at which the task must be transferred to philosophy."<sup>4</sup>

That is, once embarked upon the project of the definition of art, there was only so far that artists qua artists could take it. They could visually focus the question "What is art?" in its proper philosophical form – as the problem of indiscernibles – but they could pursue it no further as artists doing the things that artists do. Any further progress

---

<sup>3</sup> It is a long-standing metaphilosophical conviction of Danto's that paradoxes of perceptual indiscernibility are the natural topics of philosophical research.

<sup>4</sup> Danto, "The End of Art", 111.

on the definition of art would require the kind of work typical of philosophers.<sup>5</sup> If artists were to undertake this chore, they would have to give up being artists – and working in the manner typical of artists – and become something else, namely, philosophers.

Thus the second developmental narrative of art history comes to an end, as artists turn over the project of defining the nature of art to philosophers. Unlike the end of the project of verisimilitude, the project of defining the nature of art does not end in completing the job, but in assigning it elsewhere. Nevertheless, with Warhol, art advances the plot as far as it can, and art history as a progressive linear narrative comes to an end, or, at least, a stopping point. That is why Danto calls the present epoch of artmaking “post-historical art” – it is art after art history, constructed as the progressive, developmental narrative of art’s self-definition.

Artworks will continue to be made after the end of this story, but they will no longer fall within the trajectory of a linear evolution converging on the discovery of the nature of art. Nor, Danto consoles readers, is this so horrible, since artists, now freed from the burden of self-definition, can experiment in every which way, liberated, as well, by Warhol’s revelation that art can look like anything. The chronicle of future art production will be multifarious. But the narrative of art history as an evolutionary (teleologically driven) process is over.

This is a nice story. Not only does it have a happy ending – indeed, one quite uplifting for a period like ours that consistently flatters itself for its pluralism – but it also appears to do a serviceable job of explaining the stunning diversity of art practices on offer today. But the account pretends to do more than simply illuminate what has happened. It also predicts the future. Art history will never be developmental again for reasons of philosophical necessity. But I am not really certain that we should believe this.

The crux of Danto’s argument is that artists can only take the question of the definition of art so far. As anyone familiar with artists knows, this is like waving a red flag at a bull. Modern artists specialize in exceeding the limitations philosophers of art attempt to foist upon them. So why is Danto so sure that he has located a barrier that contemporary artists cannot breach? Danto is not always very forthcoming about this. However, his suggestion seems to be that in order

---

<sup>5</sup> Presumably: framing theories in terms of necessary and sufficient conditions and arguing for them.

to take the project of defining art further than posing the indiscernibility question, artists would have to give up being artists and become something essentially different – philosophers – where the underlying assumption is that one cannot be an artist and a philosopher at the same time. But why not?

Danto must be presuming that not only is what artists and philosophers do essentially different, but that the one activity precludes the other. What artists do is put paint on canvases and design visual appearances. And this is just the wrong medium for framing definitions. Making definitions is not what artists qua artists are trained to do, and paintbrushes and canvases are not the right tools for the job in any case.

But if this is what Danto has in mind, there is a problem with the argument at the outset. For this version of the argument equates art with painting, and that is surely an equivocation. Art, including visual art, today (and for many yesterdays), is no longer a matter of painting in the narrow sense of that concept. Visual artists engage in all sorts of inventions, including installations that frequently mix word and image in rebus-like structures where text, context, and visuals operate like cinematic montage, juxtaposing fragments in order to elicit inferences from spectators. Why can't verbal/visual arrays like these be contrived such that view-ers are brought to an awareness of the nature of art maieutically, after the fashion of Socratic puzzles?

Perhaps some may be persuaded that painters doing what painters traditionally do cannot advance insight into the definition of art. But visual artists are not just painters – they are rebus-makers, performance artists, conceptual artists, language artists, collagists, and so on. Danto knows this; indeed, he commends Warhol for making this proliferation of genres historically possible. But why then suppose that these genres necessarily cannot contribute to the definition of art? Danto does not say. But without closing off these possibilities, there is no reason to think that art history as the story of the self-definition of art is necessarily over.

The place where to my knowledge Danto most explicitly and elaborately propounds the reasoning behind his end-of-art thesis is in the essay "Approaching the End of Art." Because this argument is so important to his overall project, I will quote it at length. Danto writes:

My sense is that with the trauma to its own theory of itself, painting had to discover, or try to discover, what its true identity was. With the trauma, it entered into a new level of self-awareness. My view,



again, is that painting had to become the avant-garde art just because no art sustained the trauma it did with the advent of cinema. But its quest for self-identity was limited by the fact that it was painting that was the avant-garde art, for painting remains nonverbal activity, even if more and more verbliness began to be incorporated into works of art – “painted words” in Tom Wolfe’s apt but shallow phrase. Without theory, who could see a blank canvas, a square lead plate, a tilted beam, some dropped rope, as works of art? Perhaps the same question was being raised all across the face of the art-world but for me it became conspicuous at last in a show of Andy Warhol at the Stable Gallery in 1964 when the *Brillo Box* asked in effect, why it was art when something just like it was not. And with this, it seemed to me, the history of art attained that point where it had to turn into its own philosophy. It has gone as art as far as it could go. In turning into philosophy, art had come to an end. From now on progress could only be enacted on a level of abstract self-consciousness of the kind which philosophy alone must consist in. If artists wished to participate in this progress, they would have to undertake a study very different from what art schools could prepare them for. They would have to become philosophers.<sup>6</sup>

Here it is quite clear that Danto is collapsing the prospects of painting with art in general – including all sorts of visual art – despite his reference to lead plates, tilted beams and dropped ropes. Apparently he does this on the grounds that painting is the avant-garde art, and, therefore, a reliable indicator of the possibilities and limitations of art in general (That is just what it means to be the avant-garde art: to be in advance of all the others in pertinent respects). But, since painting is nonverbal (presumably by definition), trading essentially in appearances, and since answering the question “What is art?” requires a capacity for verbal articulateness, Danto surmises that painting – and, by extension, art in general – can at best show forth (demonstrate) the problem of indiscernibility, but can make, so to speak, no further “comment.” Here Danto’s view seems loosely analogous to Hegel’s suggestion that Romantic art must cede pride of place to philosophy because in its aspiration to render an imperceptible rational idea perceptible, Romantic art aimed to do something that art was ill-suited to do, especially when compared to philosophy (and religion). Danto’s argument, then, is roughly:

- 1) If x is the avant-garde art, then the condition of x reveals the condition of all the arts. (premise)

---

<sup>6</sup> Arthur Danto, “Approaching the End of Art,” in *The State of the Art* (New York, 1987), 216.

- 2) Painting is the avant-garde art. (premise)
- 3) If painting is to advance the project of the self-definition of art, then it must be verbal, (premise)
- 4) Painting is essentially not verbal, (premise)
- 5) Therefore, painting cannot advance the project of the self-definition of art. (from 3 and 4)
- 6) If painting cannot advance the project of the self-definition of art, then we have reached the end of the art of painting. (premise)
- 7) Therefore, we have reached the end of the art of painting – such is the condition of painting. (from 5 and 6)
- 8) Therefore, we have reached the end of art – all the arts have ended. (from 1, 2 and 7)

This argument is proffered not merely as an explanation of why it is the case that artists today have in fact left off the modernist project of self-definition. It is an argument designed to prove that art – that is, the developmental history there-of – is over. But though the argument is logically sound, most of its premises are deeply controversial.

The first premise seems to me essentially definitional. It stipulates that if anything is *the* avant-garde art, then it reveals the condition of all the other arts. It does not claim that there is such an art, but only states the criterion such an art form would have to meet, if there were one. Since this is a matter of stipulation, I think we should grant Danto this premise for the purposes of argument. However, further premises in this argument are less acceptable.

Danto maintains that painting is *the* avant-garde art. His reason is that cinema brought about a epochal identity crisis for painting in a way that was more traumatic than the identity crisis suffered by any other art. This is a historical hypothesis, one difficult to evaluate. Was the identity of painting really more shaken by cinema than that of theater? But, in any case, there are also philosophical problems with Danto's claim.

One would suppose that if anything were *the* avant-garde art in Danto's sense – an indicator of the possibilities and limitations of all the other arts – the so-called avant-garde art would be so in virtue of some property or set of properties that it shared with all the other arts. That is, *the* avant-garde art will share certain necessary conditions with the other arts, and variations along this dimension of correspondence will predict variations along the same or similar dimensions in the

other arts. But by Danto's own account, there are strong disanalogies between painting and at least some of the other arts. He claims, for example, that painting is necessarily not verbal. But many other arts – like literature and theater – are verbal. On the one hand, this leads us to ask why the prospects for verbal arts should be predicted on the basis of a putatively nonverbal art. But on the other hand, with respect to the second premise of Danto's argument, it also prompts one to suggest that perhaps Danto should not regard painting as *the* avant-garde art. For on his account, it is marked by a peculiarity – its allegedly nonverbal nature – that it does not share with a number of other art forms. Thus, it will not be a reliable indicator, along certain pertinent dimensions (namely, the capacity to articulate), of the condition of various other arts (including other visual arts, like installations), and, therefore, it should not be taken to be *the* avant-garde art – that is, a predictor of the destiny of art in general.

In other words, the second premise of Danto's argument may be false in a way that indicates that one cannot infer from the prospects of painting to the prospects of art in general. In this respect, the second premise may be the origin of Danto's tendency to equivocate between painting and art in general. But if painting is nonverbal in the way that Danto alleges, then it cannot be the avant-garde art in his sense, since other arts may possess the verbal means to articulate the problematic of self-definition in the way he requires. Other arts, like literature, are articulate in the requisite sense. Indeed, in his "The Last Work of Art: Artworks and Real Things," Danto hints playfully that his article is an artwork;<sup>7</sup> but if his article is an artwork – perhaps an exercise in *belles lettres* – then surely artists are capable of doing philosophical aesthetics.

Admittedly this is a paradoxical example. Maybe Danto is just speaking ironically here. But there are other examples of art – indeed, of visual art – that Danto should accept and that are articulate in a way that Danto thinks painting is not. These include installation art, conceptual art, language art, performance art, collages, and reuses of configurations not yet imagined. Possibly just because these genres have the capacity or the potential to take the problematic of the definition of art further than does painting, as Danto conceives it, they

---

<sup>7</sup> Arthur Danto, "The Last Work of Art: Artworks and Real Things," in *Aesthetics: A Critical Anthology*, ed. George Dickie and Richard J. Sclafani (New York, 1977), 551-562.

should be considered the avant-garde arts.<sup>8</sup> But then painting is not the avant-garde art, and its putatively nonverbal status has no implications about whether the history of art, including visual art, is necessarily foreclosed.

The third premise of Danto's argument claims that if painting is to advance the project of the self-definition of art, then it must be verbal. This presupposes that if any art is to advance the project of self-definition, it must be verbal. This seems to be pretty commonsensical; language appears to be the natural medium for framing definitions and for mounting the kinds of arguments necessary to support such definitions. Nevertheless, as art history richly illustrates, there may be an aspect of the dialectic of the self-definition of art which is not necessarily verbal – not necessarily a matter of stating or defending a definition – to which artists may contribute without literally trafficking in words.

What I have in mind is the use of the artwork as a counterexample. Throughout the twentieth century – from Duchamp's ready-mades to Warhol's *Brillo Box* – artists have created problem cases designed to challenge prevailing art theories and to provoke the formulation of new, more accommodating theories. A work like *Fountain*, on the one hand, problematized aesthetic theories of art, while, on the other hand, it also alerted philosophers to the importance that context, including institutional frameworks and art history, might bear on art status. That is, *Fountain* functioned both as a putative refutation of certain views about particular necessary conditions for art status, while also contextually suggesting (conversationally implicating?) the need to consider other possible necessary conditions. In its role as a counterexample or provocation, *Fountain* made a contribution to the evolution of the project of the self-definition of art and it did so in a way that did not necessarily rely on words. Posing a deft example – even a nonverbal one – then can advance the project of self-definition. Therefore, it is not the case that art must be verbal for art history to continue to move forward philosophically.

---

<sup>8</sup> Here it is important to emphasize that I am not claiming that these art forms have in fact advanced research into the definition of art, but only that Danto has not supplied any reason to suppose that, in principle, they cannot do so. Since they are not as remote from verbal expression as Danto alleges painting to be, he at least owes us an explanation for thinking that they cannot – as a matter of logic – continue to contribute to the developmental history of art (construed as a process of self-definition).

Of course, it is true that the preceding examples are just the ones that Danto invokes to commend artists for raising the indiscernibility problem. And he adds that artists can go no further than this. But why? In the past, artists used telling inventions to address theoretical issues not reducible to indiscernibility issues. Painters refuted the representational theory of art by means of abstractions. On what grounds can Danto argue that future “theoretical” examples, hailing from the precincts of art, won’t provoke further theoretical insight and refinement? Perhaps even nonverbal artworks can sometimes “test” theories, both in the sense of contesting settled views and suggesting new lines of research.<sup>9</sup>

In *After the End of Art*, Danto presents a theory of art, but one that he admits only proposes two necessary conditions for art status which, he concedes, are not jointly sufficient.<sup>10</sup> This leaves room for the addition of further necessary conditions; even philosophy – or at least Danto’s – hasn’t completed the project of the definition of art. But why does Danto presume that it is beyond the ingenuity of nonverbal artists to contrive hard cases of the sort that might reveal maieutically further essential criteria of art status?<sup>11</sup>

I do agree that there are profound limitations on the type of contribution that avant-garde artworks can make to producing art theory and that many of the ways in which art critics describe such works as

---

<sup>9</sup> Danto may think that after Warhol’s indiscernibles there can be no further counterexamples – that Warhol makes the last counterexample – not only because it is essentially visual but because it has either said it all or because any other indiscernible would say the same thing. The latter is not true, as Danto himself has shown; different sets of indiscernibles – such as Danto’s own nine red canvases and the Menard case – make different points. So, future indiscernibilia may have something new to say that is pertinent to the project of self-definition. Furthermore, there is no reason to think that art world counterexamples can only take the form of indiscernibles. Aleatoric music, poetry, and pictures (*The Exquisite Corpse*) need not take the form of indiscernibles and yet they effectively challenge expression theories of art. Thus artists may advance the project of self-definition – even in exclusively visual terms – without resorting to indiscernibles. Warhol’s indiscernibles have not said it all nor must all that remains to be said be “phrased” in the idiom of indiscernibles.

<sup>10</sup> Danto, *After the End of Art*, 195. I have discussed this theory in Noel Carroll, “Danto’s New Definition of Art and the Problem of Art Theories,” *British Journal of Aesthetics* 37 (October, 1997), 386-392.

<sup>11</sup> One might suspect that Danto believes that the project of defining art is over because he thinks he’s come up with the definition, thereby leaving artists nothing else to do in this line than – at best – to illustrate it. But since Danto allows that he’s only supplied two necessary conditions for art status so far, there is still work to do, and, if the arguments above are right, there is nothing to stop artists from pitching in.

“theoretical” are exorbitant.<sup>12</sup> Insofar as avant-garde artworks are by definition disjunctive and elliptical, they are not, for example, functional vehicles for presenting detailed philosophical arguments.<sup>13</sup> But this concession does not preclude the possibility that avant-garde works, even nonverbal ones, can make *some* contribution to art theory, including the definition of art. For carefully chosen and/or crafted hard cases can not only undermine existing art theories; they can pointedly indicate new theoretical directions.

If philosophers can *imagine* and/or describe counterexamples that dialectically advance theoretical breakthroughs – such as the addition of a necessary condition to an essential definition – then artists, even nonverbal ones (even painters), can *make* them. Counterexamples can, so to say, be proposed either abstractly or concretely. Thus, it is too draconian to maintain that only if art is verbal can it advance the project of defining art. Consequently, even if painting were essentially nonverbal, it would not, in principle, be debarred from continuing to contribute to the definition of art, and, thereby, to keeping art history in the evolutionary sense a going concern. Logically, that is, whether or not painting or any other art is nonverbal provides no grounds for presupposing that the project of the definition of art “from inside” art history has necessarily reached its ultimate limits of possibility.

The fourth premise of Danto’s argument is that painting is essentially not verbal. This is not strictly true, since paintings can literally incorporate words, and there can even be paintings of words. Nor is the former merely a modern possibility. It is a recurring feature of several established genres, including religious, didactic, and historical painting. Perhaps it is true that pre-modern painting never incorporated words for the purpose of making art theory outright. But inasmuch as the tradition of painting provides a legitimate space for the use of words, it cannot be that painting is essentially nonverbal, nor can it be said that, because it is nonverbal, it provides no possibility to contribute to the definition of art.

---

<sup>12</sup> For further argument, see Noel Carroll, “Contemporary Avant-garde Art and the Problem of Theory,” *Journal of Aesthetic Education* 29 (Fall, 1995), 1-13.

<sup>13</sup> Of course, this observation does not entail that there cannot be artworks of a non-avant-garde, verbal nature that can pose philosophical definitions and arguments in a coherent, classical manner. Perhaps Danto’s “The Last Work of Art” is one of them. But if this is so, then we have good reason to believe that art faces no logical impediment to advancing the project of self-definition from “the inside.”

Moreover, if what is really at stake in this premise is the issue of whether or not visual art (or art in general) is verbal, then, as we have already shown, many forms of visual art, including collage and installation art, literally possess verbal resources and, therefore, cannot, without further argument, be alleged to be disqualified from the definition game.

And, of course, as Danto himself concedes, much modern painting (and visual art) is “verbal” in the extended sense that it occurs in an atmosphere of art theory. As a result, many visual choices (such as emphasis on the shape of the support) can be “read” in charade-like fashion as implicating theoretical points. This is the “painted word” phenomenon to which Danto alludes in the preceding quotation. But doesn’t this afford painting enough of what Danto calls “verbality” (or verboseness) to make it theoretically possible for painters (and other visual artists) to continue to engage (in some sense) in the project of the self-definition of art?

Here it might be argued that insofar as painters are verbose, they are not really painters as such; they are not engaged in pure painting. But isn’t this just a modernist conceit? It begs the question about the nature of painting, and, anyway, it is irrelevant when it comes to visual artists in the extended sense of the term.

Perhaps it can be said that such a presupposition concerning painterly purism supplies reasons internal to the modernist project of why it could not carry its conception of self-definition further after the arrival of *Brillo Box*. Danto says as much in *After the End of Art*.<sup>14</sup> But the limitations of modernist painting on its own terms cannot be mistaken for the limitations of either visual art or art in general. Modernism as conceived by Greenberg may be historically closed in Danto’s sense, but the possibilities for the developmental history of art may still be open. That is, the Greenbergian project for pure painting may be finished, but it is misleading to herald that as “the end of art history” – at least as that phrase has been standardly taken since Danto reintroduced it in 1984.<sup>15</sup>

---

<sup>14</sup> Danto, *After the End of Art*, 14-16.

<sup>15</sup> I think that the phrase has generally been regarded as describing a condition that putatively ranges across the arts. For example, Warhol’s achievement in visual art was paralleled by Cage’s in music and that of the Judson Dance Theater with respect to choreography. One naturally supposed that, as with the case of Warhol, these artists also brought the history of their forms to an endpoint. It would come as a bit of a philosophical let down, then, to learn that the end-of-art thesis was only meant as a comment on an episode, albeit an important one, in American painting.

In *After the End of Art*, Danto writes:

My own sense of an ending suggests that it was the remarkable disjunctiveness of artistic activity across the entire sector, not the rather reduced formulas of monochrome painting, that provided evidence that the Greenbergian narrative was over, and that art had entered what one might call a post-narrative period. The disjunctiveness became internalized in works of art which also might have included painting. Whereas Crimp sees evidence of the “death of painting” in painters allowing their work to be “contaminated with photography,” I see the end of the exclusivity of pure painting as the vehicle of art history.<sup>16</sup>

But if this is Danto’s current interpretation of the end-of-art thesis, then it is not so dramatic a claim as it has seemed for nearly a decade and a half. For it only amounts to the assertion that pure painting is no longer the best candidate for the vehicle of art history. And that leaves open the logical possibility that there may be other vehicles to do the job – other vehicles to carry the developmental history of art forward. Moreover, since talk of a task that only philosophy can acquit has dropped out of the story, there is no reason in principle to suspect that there are no other available vehicles conceivable. The only limit here is the ingenuity of artists, and that is a contingent matter.

Danto also presupposes that if painting cannot advance the project of the self-definition of art, then art history – or the history of painting – in the developmental sense is over. This, in turn, presumes that self-definition is the only available engine for art history in the evolutionary sense. That is, if either painting, visual art, or art in general can no longer play in the definition game, then art history as a progressive, linear narrative is done for. But why is the project of self-definition taken to be the only available engine for art history? In earlier times, by Danto’s own account, verisimilitude was sufficient to drive art history forward. So even if Danto has prescinded self-definition as a possibility for art history, why does he think that no other project can propel art history onwards?

In a perhaps Hegelian mood, Danto appears to “privilege” self-definition as the highest goal that art history could have – the artistic variant of consciousness becoming aware of itself through an unfolding process of self-disclosure. But his argument is about the prospects for the continuation of a linear, developmental history of art, and such

---

<sup>16</sup> Danto, *After the End of Art*, 171.



a narrative logically requires only that art have a goal, not that the goal be the allegedly highest one. Possibly artists convinced by Danto's arguments about the project of self-definition will enlist in another project – albeit not such a lofty one – and that project will yield a developmental narrative. They might rededicate themselves to discovering the most effective means for delivering visual pleasure. And, with the promise of evolutionary psychology, who is to say that there may not be some fairly determinate strategies to this end that artists can approximate successively as they did the rendering of visual appearances? There is no a priori argument to show that there are no projects like this one to be embraced and, therefore, no reason to suppose that there can be no more developmental histories of the sort that the projects of representation and self-definition entailed.

It is interesting to note that Hegel himself – though agreeing with Danto that art history is over – did not think that the engine of art history was the project of self-definition. For Hegel, art was not about the self-disclosure of the nature of art, but about the revelation of the nature of consciousness to itself, an enterprise he thought philosophy was better qualified to discharge. I do not wish to endorse Hegel's viewpoint on this matter. However, the fact that he and Danto locate the developmental prospects for art in different projects illustrates the point that there are more grounds for an evolutionary history of art than self-definition. And if there are more grounds for an evolutionary history of art than self-definition, they may remain in principle to be discovered and implemented by artists. Thus, even if Danto has shown that the project of self-definition is necessarily fore-closed to artists – a conclusion that I resist – it still would not follow that art history is necessarily over.

Danto's argument that art history is finished is an ambitious philosophical conjecture. It is *philosophical* because it pronounces finality of necessity. But if premises 2), 3), 4) and 6) of the argument, and their underlying presuppositions, are imperiled, then the case seems an unlikely one. Art, in an evolutionary sense, is not over. It remains, at least in principle, open.

On the other hand, Danto's philosophy of art history might be "demythologized" in a way that reveals something important about the contemporary state of the visual arts. The prospects for the continuation of the developmental history of art and the project of self-definition may not be necessarily foreclosed, as I hope that I have shown. And yet, as a matter of contingent fact, it does seem that for at least

a decade or more, many serious artists are no longer concerned – no longer obsessed – with the project of self-definition. Someone like Robert Gober is more preoccupied with the theme of trauma than he is with the essence of art, and many of his peers care more about what they think of as politics than ontology. There has been a palpable shift in mainstream artworld concerns since the early 1970s and the heyday of modernism, and maybe Danto's end-of-art thesis can be reconstrued as a partial explanation of this.

For Danto has, in effect, skillfully elucidated the way in which the purist modernist project of the self-definition of the *medium* of painting faced limitations, limitations that cannot be surpassed by modernist painting for reasons internal to the Greenbergian dispensation. This, in turn, forced ambitious artists to look elsewhere for their inspiration and many of the interests that they have taken up in the wake of modernism's demise are not congenial to the prospects for a developmental history of art. And this accounts, in part, for why we find ourselves in a moment where art history conceived of as the pursuit of the project of self-definition seems stalled.

But, as I have argued, there is no reason in principle to suppose that this is anything more than a hiatus, a resting point. Logically, it is possible that the project of the self-definition of art could be revived, or that another suitably developmental end might be anointed. And yet Danto is right that something has happened; something has changed. The modernist project has collapsed internally for the reasons he brilliantly, if left-handedly, dissects, yielding the outbreak of pluralism he so astutely describes in *After the End of Art*. Thus, though the end-of-art thesis fails as an argument in the speculative philosophy of art history, as art criticism, it is exemplary and important. What Danto calls "post-historical art" is not a philosophical category. Rather, it is a telling description of a significant, though contingent, stylistic interlude.<sup>17</sup>

---

<sup>17</sup> I would like to thank Arthur Danto, David Bordwell, and Sally Banes for their help in the preparation of this paper, though the flaws herein are my doing, not theirs.

# Gostar ou avaliar: David Hume e a crítica de arte

VÍTOR MOURA  
(Universidade do Minho)

**Resumo:** Este artigo pretende examinar o estatuto do crítico de arte no interior da teoria do gosto proposta por David Hume, reputada, precisamente, por ser uma teoria sentimentalista que submete a dimensão racional à ordem das paixões. Procuraremos escrutinar a relação que se poderá estabelecer entre o elemento cognitivo/intelectual e o elemento emotivo/sentimental da experiência estética. Será avaliado, em particular, o que significa afirmar de um determinado objecto que ele é belo, i.e., o que determina um juízo de gosto e o que ele nos autoriza a pensar.

**Abstract:** This paper examines the role of the art critic within David Hume's theory of taste. This is a theory renowned for its sentimentalism and for the way it submits the rational dimension to the order of the passions. We shall test the possible connection between the cognitive/intellectual and the emotive/sentimental elements of the aesthetic experience. We shall assess, in particular, what it means to say that a given object is beautiful, i.e., what determines a judgment of taste and what it allows us to think.

**Palavras-chave:** David Hume, estética, teoria do gosto, desinteresse, sentimentalismo estético.

## 1. Introdução

A prevalência da noção de *desinteresse* na teoria da arte, desde o século XVIII, provocou um problema recorrente. Se a autêntica experiência estética só se obtém por um *desapego* contemplativo em

relação à obra, então toda a abordagem técnica à mesma fica fora do registo da experiência estética porque constitui já uma certa forma de interesse. Assim, o trabalho do crítico na avaliação de um objecto de arte nunca poderia conduzir a uma fruição do objecto, como se avaliar e fruir fossem dois estados mentais mutuamente exclusivos. A mesma distinção seria retomada pelas teorias contemporâneas da experiência estética<sup>1</sup>, herdeiras do desinteresse setecentista como condição necessária do prazer estético.

Esta questão torna-se particularmente problemática numa teoria do gosto como a de David Hume, que poderíamos classificar como *sentimentalista* na medida em que não concebe uma experiência estética que não seja sentida. O crítico de arte, para Hume, é alguém que possui uma sensibilidade superior e a capacidade para articular esse sentimento não lhe retira nada no momento de fruição da arte nem o coloca numa condição aparte, por demasiado interessada ou afastada, do leigo espectador de arte. Há uma diferença de grau mas não de natureza.

Uma consequência, que muitos consideram desastrosa (cf. Carroll, 1984), do ponto de princípio sentimental desta teoria de gosto consiste no facto de Hume não permitir antecipar a hipótese de uma arte puramente conceptual ou intelectual pois a afecção das paixões é indispensável para o seu próprio conceito de arte. Como veremos, Hume propõe razões fortes para acreditarmos que a própria classificação dos objectos como *belos* ou *feios* constitui um trabalho emocional, um daqueles casos em que seria mais evidente a submissão da razão ao domínio das paixões. Que lugar, então, para aquela arte que apela mais ao pensar que ao sentir?

Este artigo pretende examinar o estatuto do crítico de arte na teoria do gosto proposta por Hume, no sentido de escrutinar a relação que se poderá estabelecer entre o elemento cognitivo/intelectual e o elemento emotivo/sentimental da experiência estética. Será avaliado, em particular, o que significa afirmar de um determinado objecto que ele é belo, i.e., o que determina um juízo de gosto e o que ele nos autoriza a pensar. Dada a escassez de informação sobre o assunto, apesar da extraordinária fecundidade de «Sobre o Padrão do Gosto» (segura-

---

<sup>1</sup> Cf. Edward Bullough, «'Psychical Distance' as a Factor in Art and an Aesthetic Principle», in *Aesthetics. A critical anthology*, Nova Iorque: St. Martin's Press, 1977; Jerome Stolnitz, *Aesthetics and philosophy of art criticism*, Boston: Houghton Mifflin, 1960.

mente um dos textos na história da filosofia que, proporcionalmente ao seu tamanho, mais literatura gerou), tentaremos, sempre que tal se justifique, traçar um paralelo entre a teoria do gosto de Hume e a sua teoria da acção, por um lado, e a sua teoria moral, por outro. As analogias que daí decorrem, embora discutíveis, são esclarecedoras.

## 2. O paradoxo estético

Numa breve nota de rodapé do *Treatise*, Hume anunciava que «em que sentido poderemos falar de um bom ou mau gosto em matérias de moral, eloquência ou beleza, será considerado mais tarde. Por enquanto, pode observar-se que reina uma tal uniformidade nos sentimentos gerais da humanidade, que torna todas essas questões de somenos importância» (Hume, 1740: 547). Teremos de aguardar 17 anos para podermos ler a continuação deste breve e indirecto comentário às questões do belo. E não deixa de ser surpreendente que, apesar do significativo lapso de tempo, em 1757, quando o autor divulga as suas opiniões sobre a possibilidade de uma teoria do gosto estético, já não seja a «uniformidade» mas antes a «variedade» e o relativismo sobre estas matérias que parecem atrair a sua atenção: «a grande variedade de Gosto, bem como de opinião, que prevalece no mundo, é demasiado óbvia para não ter sido já verificada por todos» (Hume, 1757: 133).

Este assumir do relativismo do gosto constituir-se-ia como um dos lados do célebre paradoxo que funciona como base de sustentação para a reflexão estética de Hume. Se, por um lado, devemos contar sempre com uma variedade militante em matérias de gosto, por outro, é com naturalidade que os espectadores aceitam a existência de uma hierarquia axiológica a organizar o universo das obras de arte, e é com a mesma militância que o público recusa as tentativas de subversão desta hierarquia: Milton será sempre melhor poeta que Ogilby, Debussy melhor compositor que Respighi. O ensaio sobre o padrão do gosto começa por se dedicar a expor as razões para o relativismo em matérias de gosto. Faz-se notar, desde logo, que o relativismo se encontra cuidadosamente escondido sob uma «miragem linguística» (Carroll, 1984: 181). Há unanimidade geral quando se trata de aplaudir conceitos gerais como a elegância ou a beleza. Mas «quando os críticos descem aos pormenores» (Hume, 1757: 134), a unanimidade desvanece-se e verificamos que cada um fala de coisas diferentes

quando fala de elegância ou de beleza. A filosofia de Hume explica esta variedade, atribuindo-a ao abismo que existe entre *sentimento* e *juízo*. Os juízos, ou as «determinações do entendimento», porque identificam e relacionam estados de coisas *externos*, podem estar certos ou errados, uma vez que possuem, necessariamente, um valor de verdade que decorre do facto de reportarem ou não, correctamente, a sua referência, seja ela um «espírito» [«wit»] ou uma «matéria real de facto». Os sentimentos, contudo, nunca podem estar errados pelo que, se «excitados pelo mesmo objecto», podemos ter «mil diferentes sentimentos (...) estando todos eles certos» (Hume, 1757: 136)<sup>2</sup>.

Tal como já havia sido descrito no *Treatise*, os sentimentos e as emoções, possuem o estatuto de «existências originais», o que significa que carecem das «qualidades representativas» que os reduziriam a uma mera «cópia» de uma outra existência qualquer (cf. Hume, 1740: 415). Portanto, é inútil procurar neles uma representação de alguma coisa que «esteja realmente no objecto» (Hume: 1757: 136). Em que consiste, então, um sentimento? O emotivismo de Hume atribui-lhe uma importância singular: o sentimento é a marca de uma «certa conformidade ou relação entre o objecto e os órgãos ou faculdades da mente». E a isto Hume junta uma cláusula muito interessante: «se essa conformidade não existisse realmente, o sentimento nunca poderia ter existido». O que há de real no sentimento da beleza, portanto, não é uma qualidade do objecto mas apenas uma espécie de conformidade entre uma estrutura *exterior* e uma estrutura *interior*. Não existe uma «beleza real» como também não existe uma «deformidade real» *depositadas* entre as características formais de uma obra de arte, e que pudessem, por exemplo, resolver externamente uma disputa estética: «cada indivíduo deve aquiescer no seu próprio sentimento, sem pretender regular o dos outros (*Idem*, 137). *Ergo, de gustibus non est disputandum*.

Em seguida, encara-se o outro lado do paradoxo do gosto. A assumpção tradicional do relativismo é sempre contrabalançada por uma outra «espécie de senso comum», que insiste na constatação

---

<sup>2</sup> Em «Hume and the paradox of taste», Mary Mothersill levanta, a este respeito, uma questão que se tornou clássica: se os indivíduos diferem tão conspicuamente no que respeita às suas preferências estéticas, como se explica que certas opiniões são imediatamente descartadas como falsas por todos aqueles que conhecem minimamente a obra em questão? Esta questão é importante porque põe em questão a «evidência» da relatividade em matérias de gosto e, conseqüentemente, a manutenção do paradoxo estético.

geral de que há algumas obras de arte que são simplesmente melhores do que outras e que os juízos comparativos que estabelecem a hierarquia das obras de arte são tão objectivos como afirmar que o oceano é maior que um lago<sup>3</sup>. Qualquer pessoa que pretenda defender que Ogilby é um poeta tão elegante como Milton será ignorada ou acusada de ser absurda e ridícula<sup>4</sup>. O relativismo do gosto, por um lado, e o carácter evidente da hierarquia existente entre as obras de arte, por outro, constituem-se como os dois lados de um paradoxo que desafia a «igualdade natural dos gostos» (*Idem*, 137). A nota breve do *Treatise*, que referimos no início, acaba por ser contestada logo à entrada do ensaio de 1757.

Como será então possível prosseguir na busca por um padrão do gosto, dada a aparente evidência de ambos os lados deste paradoxo? E mais especificamente, como é que é possível continuar a reconhecer que existe «um padrão decisivo e verdadeiro para o espírito, a existência real e a matéria de facto»? Começemos pela primeira parte do paradoxo – *de gustibus non est disputandum* –, olhando com mais cuidado para a caracterização que Hume faz dos sentimentos estéticos, designadamente, a *beleza* e a *deformidade*. Sustentando o princípio humeano segundo o qual a beleza e a deformidade estão, literalmente, «no olhar do observador»<sup>5</sup> e não constituem qualidades observáveis nos objectos externos, encontramos o fio principal que Hume segue ao longo da sua *Ciência do Homem*, nomeadamente, que é submetidos às nossas paixões que nós cedemos à determinação inevitável de «projectar» sobre o mundo qualidades que o mundo, de facto, não possui. É isto que sucede com as conexões causais necessárias ou, mais genericamente, com «quaisquer conexões reais entre existências distintas» (Hume: 1740: 636), ou ainda o que sucede com o modo como tendemos a avaliar as acções como *virtuosas* ou *viciosas*. Os casos da «virtude» e do «vício» são particularmente relevantes neste contexto e permitem-nos transpor para o par correlativo da *beleza* e da *deformidade* algumas das observações que Hume desenvolveu no seu tratamento das distinções morais. Os sentimentos morais e estéticos constituem «paixões

---

<sup>3</sup> Cf. Hume, 1757: 137.

<sup>4</sup> De notar que Hume não defende que os críticos heterodoxos devam ser regulados, o que está em consonância com a sua afirmação anterior, segundo a qual deveríamos simplesmente aquiescer no nosso próprio sentimento sem pretender impor aos outros a nossa opinião, por mais justificada que seja. O preço a pagar pela dissidência crítica é apenas o de ser deixado de lado, como demasiado excêntrico.

<sup>5</sup> Carroll, 1984: 182.

secundárias directas»<sup>6</sup>. Encontram-se ligados entre si por uma origem comum, designadamente, pelo apetite geral pelo bem e pela aversão pelo mal, «considerados como tais» (*Idem*, 417). Portanto, para o tratamento desta questão, vamos assumir que o tratamento geral dos sentimentos da virtude e do vício é, *mutatis mutandis*, transponível para as noções correlativas de apreciação (beleza) e de condenação (deformidade) em estética.

Deve ser feito um ponto prévio. Tal como no caso de noções como *necessidade* ou *virtude*<sup>7</sup>, Hume nunca chega a explicar o que é que estamos a atribuir a uma obra de arte quando dizemos que ela é bela. Uma definição segura de «virtude» ou de «beleza» ou de «necessidade» não está simplesmente disponível porque Hume considera todos estes conceitos como simples, ou seja, como nomes de «existências originais»: são criaturas da paixão, não da razão. O autor não está interessado em expor o significado efectivo destes termos; está antes interessado naquilo que nos conduz a produzir tais termos, i.e., interessa-o aquela determinação da mente que proporciona um «deslizar fácil» entre ideias (da ideia simples do quadro à ideia do belo, por exemplo) e que é, no fundo, responsável pela « projecção » de características sobre o mundo externo.

### 3. O papel limitado da razão

Nos termos do *Treatise*, só podemos chegar a definições através do raciocínio demonstrativo ou mediante inferência a matérias de facto. Ora, nenhuma das vias é suficiente para produzir as definições de conceitos como virtude, beleza, necessidade ou vício, o que torna, portanto, impossível remontar às suas causas através de um processo puramente especulativo racional.

Em primeiro lugar, o raciocínio demonstrativo é ineficaz. As quatro relações que podemos demonstrar racionalmente – semelhança, contrariedade, os graus de qualidade, e as proporções em quantidade e número (cf. *Idem*, 464) – são insuficientes para explicar o que é «belo» numa estrutura formal<sup>8</sup>. Isto deve-se, em particular, ao carácter, por

<sup>6</sup> Cf. Enç, 1996: 240 e Kemp Smith, 1941: 164-169.

<sup>7</sup> Cf., Stroud 1977: 186.

<sup>8</sup> Uma tentativa (necessariamente inconclusiva) de explicar qual a relação entre as qualidades externas de uma obra e o sentimento do gosto pode encontrar-se em William Halberstadt, «A problem in Hume's Aesthetics».



definição, mutável e transgressivo da criação artística, e que é revelado justamente no momento da avaliação estética: a crítica demonstrativa do objecto de arte é inútil uma vez que «examinar os meandros da imaginação e reduzir todas as expressões a uma verdade geométrica e à exactidão, seria totalmente contrário às leis da crítica» (Hume: 1757: 138). Obras de arte como as de Ariosto<sup>9</sup>, por exemplo, são, em larga medida, violações de regras estabelecidas, transformando «erros» em fontes de «incontáveis prazeres inesperados» (*Idem*, 138), de tal modo que o cânone das «regras de composição» está sempre sob constante reapreciação. Hume sublinha a via *indemonstrável* para a beleza, acrescentando que mesmo uma consideração adequada das «regras gerais da arte» não é suficiente para aceder «à força que tem qualquer beleza ou deformidade» (*Idem*, 139). Mais do que um processo gerido por regras, a apreciação estética é um *estado* que resulta de condições envolventes muito específicas, que tornam possível a «conformidade entre o objecto e os órgãos da mente». E Hume não hesita em compendiar estas condições: uma «perfeita serenidade de espírito», um «recolhimento de pensamento» e a «devida atenção ao objecto» (*Idem*, 139). A boa crítica de arte deve, no limite, ajudar a atingir a união destas três condições e a arte justifica-se por ser sobre os seus objectos que mais facilmente o ser humano poderá alcançar esta reunião.

Em segundo lugar, a inferência a matérias de facto é igualmente insuficiente. A beleza, tal como a virtude ou o nexos causal necessário, também não pode consistir «numa qualquer matéria de facto, que possa ser descoberta pelo entendimento» (Hume, 1740: 177). Seria em vão que tentaríamos procurar por aquela «matéria de facto, ou existência real, a que chamamos *vício*» (*Idem*, 468-469) por entre os factos que constituem uma cena de crime. Se o fizéssemos, apenas depararíamos com «certas paixões, motivos, volições e pensamentos». É isto permanece válido se substituírmos o termo «vício» por «deformidade» e «cena de crime» por «pintura». O vector entre o *interior* e o *exterior* tem de ser invertido uma vez que tanto o sentimento do *vício* como o da deformidade, dadas certas condições factuais, emergem «do nosso próprio peito» em conjunto com a determinação para os projectar imediatamente sobre a «existência real». Não é, repita-se, da existência real que tem origem o sentimento da deformidade ou da beleza. Quando classificamos um objecto como belo, estamos, de facto, a ir muito para além de tudo o que pode ser razoavelmente detectado *na* obra de arte e estamos a afirmar mais do que aquilo que é justificado

---

<sup>9</sup> Cf. Hume, 1757: 138.

pela experiência. Além disso, tudo o que é verdade de uma obra de arte, ou verdade de uma cena de assassinio, é apenas uma outra «matéria de facto» em concatenação com o todo. Mas a beleza não pode fazer parte, *strictu sensu*, da *verdade* de uma obra de arte, no sentido em que seria uma propriedade do objecto que está intersubjectivamente disponível<sup>10</sup>. Daí que «mil sentimentos, excitados pelo mesmo objecto, estão todos certos» (*Idem*, 136). A proposição «x é belo» não é sequer uma *proposição*, estritamente falando, porque o seu valor de verdade irá permanecer sempre indeterminado. Além disso, um dos critérios que Hume utiliza para caracterizar as matérias de facto consiste na possibilidade da sua distinção mútua. Todas as coisas *no* objecto podem ser conhecidas através de inferência, como sendo uma *parte*, e podem ser discriminadas pelo raciocínio demonstrativo. O motivo do crime pode ser distinguido do acto de apunhalar; a composição formal do quadro pode ser distinguida da paleta do pintor ou do objecto representado. Mas não podemos conceber o acto violento que conduziu ao assassinio voluntário sem o classificar, supervenientemente, como vicioso<sup>11</sup>, tal como não podemos separar o quadro *qua* organização formal da qualidade superveniente da beleza. Não sendo uma parte intrínseca da obra de arte, a beleza torna-se uma característica modal da obra e, portanto, uma condição essencial da sua percepção. Aliás, o carácter superveniente destes sentimentos projectados que se tornam qualidades dos eventos, das acções ou dos objectos faz com que eles adiram ao estado de coisas em geral mais fortemente do que qualquer uma das suas características reais. Esta forte *adesividade* está, obviamente, ligada à determinação com que a mente impõe o sentimento às características observadas. O facto de não podermos pensar numa obra de arte que admiramos sem o sentimento de beleza que, por assim dizer, a envolve, é mais um argumento a explicar porque a beleza é pensada como uma projecção mental que paira sobre toda a obra, não podendo ser relacionada com nenhuma das suas partes específicas: «Olha para aquele canto, a beleza está ali!» A questão é remetida, de novo, para a inevitabilidade que determina a nossa projecção de um sentimento ou emoção sobre um estado de coisas em observação, e que é o objecto geral da investigação de Hume sobre o que é o humano<sup>12</sup>.

<sup>10</sup> Cf. Carroll, 1984: 182.

<sup>11</sup> Cf. Stroud, 1977: 177.

<sup>12</sup> Em «Hume and the foundations of taste», Carolyn Korsmeyer procura também examinar a sua estética integrando-a no contexto mais geral da sua teoria da natureza humana.

Devemos distinguir entre dois usos do termo «causa» que podem surgir neste contexto. Por um lado, é evidente que é a obra de arte, enquanto arranjo formal, juntamente com as condições necessárias para uma observação adequada (serenidade de espírito, recolhimento de pensamento e a devida atenção) que *causa* o nosso sentimento de beleza, no sentido em que não teríamos esse sentimento fora desta conjuntura. Por outro lado, contudo, é de facto o despertar do sentimento que *causa* a beleza *no* objecto. Devemos ressaltar aqui que Hume provavelmente acrescentaria que acreditar que uma obra de arte é bela não implica que acreditemos, meramente, que ela possui aquele conjunto específico de características observáveis. É mais do que isso.

Existe um outro argumento importante em apoio da ideia segundo a qual afirmar «x é belo» não significa descobrir uma *verdade* acerca de x. Fazer um juízo estético – tal como estabelecer um juízo moral<sup>13</sup> – implica que não somos *indiferentes* ao objecto em questão. Há obras de arte às quais devotamos uma «admiração duradoura» (Hume, 1757: 139) e que se tornam constitutivas da nossa identidade cultural e moral. As «decisões da ciência» e as teorias científicas são constantemente sujeitas às «revoluções da sorte e da moda» (*Idem*, 148). Uma vez que se trata de produtos do raciocínio, sendo a verdade o critério para a sua sobrevivência, tais teorias são sempre vulneráveis à infirmação. Mas tal já não acontece com as «belezas da eloquência e da poesia» (*Ibidem*) pois a arte é muito mais perene do que a ciência: «Aristóteles e Platão, e Epicuro e Descartes, podem suceder-se uns aos outros; mas Terêncio e Virgílio mantêm um domínio universal e incontestado sobre as mentes dos homens» (*Idem*, 149). Posto que a beleza destas obras não é uma *verdade*, no sentido em que pode ser descoberta, ou não, através do raciocínio, como parte das suas «existências reais», o efeito duradouro das obras-primas tem de ser explicado mediante o «carácter activo» (Stroud, 1977: 179) dos juízos estéticos, i.e., do facto de eles serem uma instância de uma espécie de compromisso profundo com o que está a ser contemplado ou escutado.

Tudo aquilo que não pode ser comprovado por referência ao estado de coisas depende do empenhamento do sujeito na sua afirmação. O que ajuda a perceber o carácter militante e frequentemente aguerrido com que são defendidas as opiniões de gosto - mas também as opiniões morais ou religiosas. Porque todas estas matérias, literal-

---

<sup>13</sup> Cf. Stroud, 1977: 178.

mente improváveis, têm directamente a ver com o que nos faz funcionar como seres humanos, o acordo sobre elas, uma vez estabelecido, conserva-se tacitamente e reagimos mal às tentativas de o alterar. Descobrir a beleza num objecto é, portanto, muito diferente – e, em certo sentido, muito *mais* – do que descobrir uma solução inteligível para um dado problema:

Aquilo que é honroso, o que é justo, o que é apropriado, o que é nobre, o que é generoso, acaba por tomar posse do coração e anima-nos a adoptá-lo e a mantê-lo. Aquilo que é inteligível, que é provável, que é verdadeiro, apenas procura o frio assentimento do entendimento, e gratificar uma curiosidade especulativa põe um fim às nossas pesquisas (Hume, 1777: 172).

A apreciação estética acaba, assim, por se tornar num outro terreno para o ataque que Hume lança à falácia filosófica tradicional, segundo a qual «a eternidade, a imutabilidade, e a origem divina [da razão] têm sido demonstradas com vantagem para esta: a cegueira, a inconstância e o carácter enganador [da paixão] têm sido fortemente enfatizadas» (Hume, 1740: 413). A defesa do império das paixões repete-se na estética de Hume e na sua teoria da acção. Na secção III do Livro Segundo do *Treatise*, Hume defendia que «é a partir da perspectiva da dor ou do prazer que surge a aversão ou a propensão relativamente a qualquer objecto» (*Idem*, 414). As manifestações de deformidade ou de beleza constituem perspectivas de dor ou de prazer e provocam, conseqüentemente, emoções de aversão ou de propensão, i.e., impulsos que fazem com que tentemos «evitar ou adoptar aquilo que nos dá esse embaraço ou essa satisfação» (*Ibidem*). O impulso, contudo, não pode surgir da razão porque a razão, por si só, não é capaz de causar nenhuma existência original, ou seja, uma acção ou um acto de vontade (cf. *Idem*: 414). A razão revela-se, contudo, muito útil na descoberta de certas ligações e relações entre os objectos, a partir das quais a aversão ou propensão originais podem ser transferidas do objecto original para as suas causas ou efeitos. Quando observamos uma cena de crime, a aversão perante aquela demonstração violenta de dor e de sofrimento é transferida para o motivo do assassino ou para a arma utilizada. Quando contemplamos um quadro, a propensão em relação à pintura no seu todo pode ser transferida ao longo da discriminação das partes envolvidas, e é assim que passamos a sentir uma emoção idêntica perante a paleta do pintor, o motivo que está a ser representado, as regras de composição gráfica, ou uma

pequena secção que parece resumir o todo. Proceder a esta *transfusão* de admiração é justamente a função do «bom senso», que é uma das cinco condições propostas por Hume para identificar o verdadeiro apreciador de arte, o bom crítico: «bom senso, unido a um sentimento delicado, aperfeiçoado pela prática, melhorado pela comparação e despido de todo o preconceito» (Hume, 1757: 147)<sup>14</sup>.

Na teoria da acção de Hume, o raciocínio estabelece os meios para levar a cabo uma acção específica mediante a descoberta das relações que envolvem as causas e os efeitos das acções. No caso da arte, o *bom senso*, ou a *razão*, é fundamental não só para combater a influência do preconceito mas também (a) para captar a «relação mútua e a correspondência das partes (...) de modo a perceber a consistência e a uniformidade do todo» (*Ibidem*) e (b) para «ajuizar até que ponto os meios empregues se encontram adaptados aos seus objectivos respectivos». A prática no exercício deste bom senso permite ao espectador dissipar a névoa que antes «parecia pairar sobre o objecto» (*Idem*: 143) que ele antes achava ser genericamente belo ou deformado, e alcançar um «sentimento claro e distinto» porque é agora capaz de perceber a beleza e os defeitos de cada parte.

Contudo, se nos lembrarmos do argumento aduzido por Hume no *Treatise*, torna-se claro que a beleza e a deformidade, posto que são paixões, i.e., existências originais, não podem ser causadas pelos argumentos produzidos por este bom senso. Se uma paixão original dirigida ao objecto original não existir de antemão, nenhum raciocínio será suficiente para produzir um impulso, positivo ou negativo, relativamente à obra de arte. Isto mesmo estava já anunciado no momento em que Hume introduzia a sua definição de beleza no *Treatise*: «a beleza é uma certa ordem e constituição que, seja pela *constituição primária* da nossa natureza, seja pelo *costume*, ou por *capricho*, é apropriada para dar prazer e satisfação à alma» (1740: 299). No *Treatise*, a beleza é uma forma que produz prazer e a deformidade uma forma que produz dor; uma vez que «os poderes de produzir dor e prazer formam, deste modo, a essência da beleza e da deformidade, todos os

---

<sup>14</sup> As características do «bom crítico» são excepcionais e tornam-no uma pessoa excepcional. Mas então porque é que o homem comum, ou seja, o leigo amador de arte que não possui este conjunto excepcional de qualidades, deverá interessar-se pelas obras recomendadas por esses seres extraordinários, ao ponto de as preferir sobre todas as outras? Este é, segundo Jerrold Levinson, o verdadeiro problema por detrás da teoria do gosto de Hume. Uma possível resposta é oferecida em «Hume's Standard of Taste: the real problem».

efeitos destas qualidades *têm de ser derivados da sensação» (Ibidem)*. Ou seja, o bom senso do crítico pode muito bem detectar e descrever a ordem e constituição das partes de uma obra, mas tal nunca será suficiente para produzir as emoções de aversão e propensão que derivam da deformidade e da beleza, e que são, no limite, causadas apenas pela «sensação». Isto explica por que motivo Hume tinha de caracterizar a experiência estética como passiva e não-intelectiva<sup>15</sup>. Qualquer juízo de gosto é apenas um efeito de algo pré-predicativo. Portanto, o entendimento e o raciocínio surgem como pré-condições importantes para a operação do bom gosto mas não fazem, eles mesmos, parte dessa operação. O bom senso não é, assim, uma parte essencial do gosto porque – e regressando à posição defendida por Hume no *Treatise* – «não pode ser por seu intermédio que os objectos conseguem afectar-nos» (*Idem*: 414).

Nesse sentido, o papel da crítica de arte será estritamente *ortopédico*: o crítico mostra-nos o que acontece quando nos colocamos numa *posição* ideal<sup>16</sup> para uma contemplação adequada do objecto de arte. Mostra-nos, designadamente, que seremos capaz de atingir um veredicto objectivo, «x é belo» ou «x é disforme», devidamente acompanhado pela emoção respectiva de propensão ou de aversão. E em boa parte este trabalho é feito através da apresentação de obras onde esta contemplação adequada está mais facilitada, ou seja, através das obras que constituem o padrão do gosto. Daí que, em rigor, seja mais correcto dizer que o bom crítico de arte não é um árbitro do gosto mas antes um árbitro do padrão do gosto<sup>17</sup>. Isto, que parece uma limitação do seu estatuto não o é, de facto. Decorre apenas dos limites da razão tal como Hume a descreve. Para além de estar completamente de acordo com a evidência do paradoxo estético, que não se resolve com a infirmação de um dos seus lados: continua a ser válido que não há argumentos que unifiquem os mil sentimentos que ocorrem a partir do mesmo objecto de arte; mas é também válido que há quem nos indique obras sobre as quais essa variedade de sentimentos não se verifica.

---

<sup>15</sup> Cf. Carroll, 1984: 185.

<sup>16</sup> Uma posição livre de preconceito e distanciada daquilo a que Hume chama «a posição natural»: «A person influenced by prejudice complies not with this condition, but obstinately maintains his natural position, without placing himself in that point of view which the performance supposes» (1757: 145).

<sup>17</sup> Sobre a força normativa do padrão do gosto e o carácter vinculativo (ou não) do «veredicto conjunto» dos críticos, ver James Shelley, «Hume and the nature of taste».

#### 4. Um sentimentalismo crítico

Vários comentadores<sup>18</sup> são de opinião que a identificação humeana das propensões e aversões com a ordem dos sentimentos não se justifica. Transpondo esta crítica para o campo estético, tal significa que os juízos estéticos, tal como os juízos morais, poderiam continuar a ser «activos»<sup>19</sup> (i.e., continuarem a manifestar um engajamento, uma propensão ou uma aversão em relação ao objecto) sem requererem a presença de uma emoção ou de um sentimento. Poderíamos, então, encarar a hipótese de prazeres estritamente intelectuais ou cognitivos<sup>20</sup>. Estes constituiriam uma componente essencial do prazer geral que retiramos da experiência estética e, de facto, uma fonte fundamental de juízos estéticos. Quer seja através do reconhecimento de que existem «várias espécies de descobertas que o espectador activamente persegue na sua relação com a obra de arte» (por exemplo, o jogo interpretativo de encontrar novos significados, símbolos, motivos ou temas para uma obra já familiar) ou mediante uma atenção votada ao modo como a estrutura da obra de arte manipula a experiência que temos dela, deveríamos chegar à conclusão de que «o juízo de gosto não é, por essência, um efeito causal dos estímulos artísticos sobre um espectador *passivo*» (Carroll, 1984: 186). Aparentemente, só admitindo a existência deste espectador activo, mais interessado em pensar do que em sentir, é que se explicaria por que motivo regressamos constantemente às grandes obras-primas na esperança de um contacto renovado e mais profundo. E cada regresso supõe uma experiência diferente. O espectador intelectualmente passivo de Hume não parece ter motivos para regressar a uma obra que já o impressionou antes.

Contudo, não só Hume fornece razões alternativas importantes para justificar o nosso retorno devotado às obras que admiramos como há espaço para pensar um certo grau de actividade nesta noção de um espectador dominado pela paixão. Para avaliar o primeiro ponto, regressamos à Secção V do Livro II do *Treatise*. Aí, ao discutir as vantagens do hábito e da repetição, Hume distingue claramente dois efeitos originais: com o hábito, a) instaura-se uma *facilidade* na concepção de qualquer objecto, e, em seguida, b) dá-se uma *tendência* ou *inclinação* relativamente a esse objecto. Quando contemplamos pela primeira vez

---

<sup>18</sup> Cf. Stroud, 1977: Capítulo VII

<sup>19</sup> Stroud, 1977: 180.

<sup>20</sup> Cf. Carroll, 1984: 186.

um objecto completamente novo, «o sentimento que o acompanha é obscuro e confuso» (Hume, 1757: 143). A «novidade» e a «surpresa» afectam-nos por uma espécie de sobre-estimulação, «um turbilhão ou uma pressa de pensamento» (Hume, 1740: 144), que coloca o nosso espírito em forte agitação (cf. *Idem*: 423), exponenciando a aversão ou propensão que *normalmente* sentiríamos em relação àquele objecto. E uma vez que todas as emoções que acompanham paixões tendem a converter-se, elas mesmas, em paixões, uma nova obra de arte, por exemplo, dá-nos «mais prazer ou mais dor do que o que, estritamente falando, lhe pertence naturalmente» (Hume, 1757: 423). Através da «repetição» – o termo que é usado no *Treatise* – ou da «prática» – o termo que vamos encontrar em «Sobre o padrão do gosto» – a mente humana encontra outra «infalível fonte de prazer»: uma «facilidade moderada» pela qual o «fermento dos espíritos» da novidade é transformado num «movimento ordeiro» (Hume, 1740: 423). Parece, portanto, que não precisamos da introdução de «prazeres intelectuais» para poder explicar o nosso regresso recorrente às obras-primas. De facto, apenas com recurso à familiaridade é possível calibrar o nosso sentimento pelo objecto. E isso é ainda uma questão de tornar «o sentimento mais exacto e agradável» (Hume, 1757: 143) e não exclusivamente uma questão de obter satisfação cognitiva. Para além disso, dada a complexidade intrínseca de tais obras e as dificuldades que elas apresentam à «delicadeza da imaginação», e o facto de «os esforços que a mente faz para ultrapassar o obstáculo, excitarem as paixões e vivificarem a paixão» (Hume, 1740: 421), parece claro que o esforço devido à compreensão plena da obra (mesmo que esta seja, no limite, inatingível), e que é um instrumento importante para a vivificação [«enlivenment»] da paixão, não pode, por si só, ser criador do prazer.

Se nos apoiarmos de novo, por analogia, na sua teoria da acção, verificamos que tem de existir pelo menos um desejo, não criado pela razão, para que uma acção se produza, dado que «a razão, por si só, nunca poderá motivar uma acção da vontade» (Hume: 1740: 413). De igual modo, na avaliação estética deve existir pelo menos um sentimento em relação ao objecto, e esse sentimento não pode ser criado pela razão. Regressamos sempre às grandes obras-primas não na expectativa de uma experiência completamente diferente mas porque queremos explorar, calibrar ou focar um sentimento previamente sentido por aquele objecto. Isto não invalida que possamos vir a ter diferentes experiências intelectuais de cada vez que regressamos a uma obra: uma sinfonia difícil ou um quadro complexo podem ser abor-



dados de muitas maneiras, prestando atenção a certas características em vez de outras, testando uma nova ligação entre as partes, observando como uma secção assume uma função de *pivot* em relação ao objectivo geral. Contudo, nós não regressaríamos à obra se não tivéssemos um sentimento precedente que pode ser intensificado.

O problema do «espectador activo» remete, por outro lado, para a questão da relação entre o gostar e o avaliar. Qual será a relação que se obtém entre aquilo que eu sinto «no meu próprio peito» e o juízo estético que pronuncio? Os críticos do sentimentalismo humeano concluem que Hume confunde o gostar e o avaliar, como se «x é belo» tivesse, afinal, um significado praticamente interjeccional, como um sintoma que sinaliza a emergência de um sentimento. Isto mesmo parece estar demonstrado pelo uso de duas noções diferentes de «gosto» no ensaio sobre o padrão do gosto: o gosto simples do leigo, que exprime aversão ou propensão relativamente a uma obra (e que se traduz na primeira vertente do paradoxo estético), e o exercício crítico do bom gosto, que culmina num veredicto que vem acompanhado de razões e argumentos<sup>21</sup> (e que justifica a prevalência do segundo lado do paradoxo estético).

O facto de Hume distinguir os dois «gostos» parece indiciar que, afinal, não há uma ligação necessária entre gostar de uma obra (na respectiva clave sentimental) e julgá-la como bela. Actualmente, é Noël Carroll quem mais sistematicamente tem defendido o racionalismo na actividade da crítica de arte, sustentando, por exemplo, que «o valor para a cognição de uma obra de arte pode ser reconhecido e avaliado sem o acompanhamento de sentimentos de prazer»<sup>22</sup>, ou, mais genericamente, que «podemos experienciar o objecto de arte e prosseguir para a sua avaliação sem sofrermos sensações de prazer, fruição, ou afecto»<sup>23</sup>. É esta posição que deve ser medida, comparando-a com o sentimentalismo de Hume, segundo o qual declarar uma obra como bela não implica que acreditemos que a obra possui um conjunto de características observáveis nem que estas são apreensíveis pela razão (ou seja, por inferência a matérias de facto).

Vamos procurar abordar este problema, analisando as várias possibilidades de pensar a relação entre sentir e julgar. No caso da moralidade, Barry Stroud<sup>24</sup> distinguia quatro modos de ler a expli-

---

<sup>21</sup> Cf. Carroll, 1984: 187.

<sup>22</sup> Carroll, 1984: 188.

<sup>23</sup> Carroll, 1984: 189.

<sup>24</sup> Cf. Stroud, 1977: 180-185.

cação que Hume dá para o papel que os sentimentos desempenham no julgamento moral: a explicação psicologista, a explicação emotivista, a combinação de ambas numa forma de psicologismo mais sofisticado e, em quarto lugar, uma versão proposta pelo próprio Barry Stroud. A reconstrução avançada por Stroud é tão convincente que tentarei transpô-la para o domínio do juízo estético.

O que dizemos quando dizemos que algo é belo? Em primeiro lugar, apresenta-se a versão psicologista, segundo a qual, sempre que caracterizo uma obra de arte como bela, estou a declarar que tenho um sentimento de aprovação em relação a ela. Assim, não estarei a referir-me a algo *no* objecto mas apenas àquilo que se passa «no meu peito», pois o juízo não é mais do que uma declaração mentalista, uma «afirmação sobre a mente do locutor»<sup>25</sup>. Isto implica que o juízo estético, tal como acontece com o discurso moral, seja sempre autobiográfico. A grande vantagem desta interpretação está, é claro, no facto de ela sublinhar bem a importância das emoções e dos sentimentos nas questões estéticas pois o juízo de gosto seria falso se tais emoções não estivessem presentes na mente<sup>26</sup>, o que também implica que seríamos incapazes de alcançar um tal juízo se apenas recorrêssemos ao raciocínio. A grande desvantagem, porém, é que se trata de uma solução solipsista para a questão. Creio que a grande lição que há a tirar do exemplo dos provadores de vinho, que Hume vai buscar ao *D. Quixote* de Cervantes<sup>27</sup>, está na prova de que é possível chegar a um acordo em matérias de gosto. A diferença está em que, na arte, não encontraremos nenhum porta-chaves de cabedal no fundo do tonel. Mas o padrão/cânone do gosto funciona como seu substituto e é algo que pode sempre ser invocado pelo crítico como caminho para fora de um enunciado que poderia ficar enclausurado nesse solipsismo original. Quando o crítico afirma «x é belo», ele está a proferir algo que vai para além do mero relatório sobre a sua situação emocional actual<sup>28</sup>: está, desde logo, a estabelecer uma ligação entre x e as obras que constam do

<sup>25</sup> Stroud, 1977: 180.

<sup>26</sup> Cf. Stroud, 1977: 181.

<sup>27</sup> Sobre a importância deste exemplo para a teoria do gosto de Hume, cf. Steven Sverdlik, «Hume's key and aesthetic rationality» e Redding Sugg, «Hume's search for the key with the leathern thong».

<sup>28</sup> Poderia estar, também, a reivindicar um acordo inter-subjectivo. Quando afirmo «x é belo», estou também a pedir aos meus interlocutores que considerem a beleza de x e que concordem comigo. Esta é, evidentemente, a noção kantiana do juízo de gosto, provavelmente a perspectiva mais oposta ao solipsismo da interpretação psicologista.

*padrão do gosto*. Isso dá-nos a sensação nítida de que ele está, de facto, a atribuir uma qualidade a um objecto. E mesmo que não haja, literalmente falando, qualquer beleza *no* objecto<sup>29</sup>, estamos autorizados a atribuir-lhe essa qualidade apenas porque o crítico declara uma sensação quando o contempla (aquela que sentimos diante das obras do cânone). Sem a sensação, não existiria o juízo «x é belo». Mas daí não se segue, como supõe esta primeira interpretação psicologista, que o juízo seja meramente uma descrição da sensação. É, antes, sinalização da sensação mais a atribuição de uma qualidade (via ligação ao padrão do gosto).

Uma segunda opção consistiria em considerar que uma proposição como «x é belo» constitui apenas uma exclamação que exprime uma certa inclinação por x, tal como proferir «ah!» ou como fazer um gesto diante da obra admirada<sup>30</sup>. Tal expressão nem sequer chega a ser uma proposição; ela funciona antes como uma saudação de apoio à obra, tal como os aplausos no final de um espectáculo ou os gritos dos adeptos durante um jogo de futebol. Tal como muitas outras expressões emocionais (sorrir, por exemplo), ela surge como manifestação imediata de uma sensação e nada mais do que isso. As vantagens deste emotivismo são as mesmas da interpretação psicologista, i.e., uma apresentação correcta do papel desempenhado pelas emoções e a recusa da razão como fonte de juízos estéticos. Mas contra esta interpretação está o facto de Hume considerar os veredictos morais e estéticos como algo mais do que simples interjeições. Ele descreve-os como verdadeiros «pronunciamentos», i.e., declarações que, embora não literalmente *verdadeiras* em relação a nenhum aspecto de uma acção ou de uma obra, podem ser, contudo, tomadas como «objectivamente verdadeiras» (Stroud, 1977: 182), dada a determinação com que a mente projecta, inevitavelmente, o predicado de tais juízos sobre o seu objecto. E o que «Sobre o Padrão do Gosto» defende é que alguns veredictos em particular acabam por adquirir a importância de critérios para determinar a *verdade* de todos os outros juízos da mesma

---

<sup>29</sup> Ou a «vermelhidão» ou qualquer outra qualidade secundária à qual Hume tende a comparar as paixões secundárias do vício, da virtude, da beleza ou da deformidade (cf. Hume, 1740: 468-469 e Stroud, 1977: 177).

<sup>30</sup> Encontramos uma concepção do uso interjeccional da palavra «belo», por exemplo, nas *Lições sobre Estética, Psicologia e Fé Religiosa*, de Wittgenstein: «Se eu digo de uma peça de Schubert que é melancólica, é como se lhe estivesse a dar um rosto (não estou a manifestar aprovação ou desaprovação). Poderia estar a fazer um gesto. De facto, se quisermos ser precisos, fazemos um gesto ou uma expressão facial.»

espécie: «o veredicto conjunto dos críticos (...) é o verdadeiro padrão do gosto» (Hume, 1757: 147). Ele constitui a condição para a possibilidade da *verdade* (no sentido de acordo intersubjectivo) em matérias de gosto<sup>31</sup>: «uma regra pela qual os vários sentimentos dos homens podem ser reconciliados; pelo menos, uma decisão que confirma um sentimento e condena outro» (1757: 136).

Podemos ainda combinar o psicologismo e o emotivismo numa terceira alternativa. De acordo com esta interpretação, afirmar algo como «x é belo» seria, a um tempo, relatar a presença de uma certa emoção e exprimir essa emoção («aclamar x», por assim dizer). Mas isto continuaria a ser um relatório e um relatório não é capaz de explicar o sentido pleno de «x é belo».

No âmbito das afirmações morais, Barry Stroud propõe uma quarta interpretação para explicar a ligação entre «sentir» e «avaliar». Transposta para o terreno da estética, a sua hipótese traduzir-se-ia no seguinte. Observo uma obra de arte e sinto uma espécie particular de emoção e um sentimento de aprovação da obra. Declaro, então, o objecto como belo. Esta atribuição deve ser tomada como a atribuição, ao objecto, de uma certa *característica objectiva*, ainda que saibamos que ela não existe como característica real do objecto. Isto significa que, ao dizer «x é belo», nós estamos a afirmar que x tem uma qualidade, *qualquer que ela seja nesse momento*<sup>32</sup>, que causa o despertar desse sentimento de aprovação da obra.

Note-se que essa qualidade causal – ou conjunto de qualidades – não pode ser equacionada com a beleza. Não só porque, ao falarmos de causas, no universo humeano, teremos de usar uma regra de prudência e admitir, como provada, apenas a existência de uma sequência de dois episódios (a observação da obra e o despertar do sentimento de aprovação) mas porque há inúmeras qualidades que podem *despertar* esse sentimento. Essa qualidade *causal* pode não ser sempre a mesma, quer no decurso de uma experiência da obra, quer em cada retorno à obra, quer mesmo ao longo da vida do espectador, uma vez que, lucidamente, Hume chama a atenção para o facto de a nossa fisiologia perceptiva e a nossa receptividade se modificarem à medida que envelhecemos; e estas podem também não ser iguais em todos<sup>33</sup>. Aliás, devemos estar preparados para situações em que a justificação que

<sup>31</sup> I.e., a uniformidade mencionada na nota do *Treatise*.

<sup>32</sup> Cf. Stroud, 1977: 183.

<sup>33</sup> Cf. Hume, 1757: 150.

damos para afirmar «x é belo» varia de espectador para espectador (o que não varia é certa ligação ao padrão do gosto). Concluindo: as condições formais que produzem em nós o sentimento de repulsa ou de aprovação não podem ser identificadas com a beleza tal como a conjunção constante de uma série de dois eventos não pode ser identificada com uma conexão causal necessária.

Se optarmos por esta interpretação, não me parece que estejamos a assimilar duas coisas que devem ser discriminadas – o gostar e o avaliar, como critica Noël Carroll<sup>34</sup>. Esta leitura ajuda-nos a entender a ligação íntima entre as duas ao mesmo tempo que preserva a sua distinção. É certo que, de acordo com a explicação de Hume, terá sempre de existir uma ligação necessária entre gostar de uma obra de arte e avaliá-la como boa. A segunda é sempre a expressão da primeira. É verdade que ao afirmar «x é belo» eu não estou apenas a declarar algo sobre o meu próprio estado mental – de outro modo, estaríamos a cair na armadilha solipsista da primeira interpretação – se bem que só profiro esse juízo porque estou a sentir o que estou a sentir<sup>35</sup>. Estou também a exprimir a minha aprovação de x, o que supõe uma ligação ao cânone. E esta expressão não existiria sem que estivesse lá a emoção original.

O veredicto do crítico é, assim, uma espécie de vaivém entre duas impressões ou «existências originais»: o conjunto observável de características da obra de arte e o sentimento do belo. O crítico procura, em certo sentido, uma forma de melhor associar as duas existências, de facilitar o deslizar entre as ideias de ambas, e esse será o papel do padrão do gosto. Poderíamos, com efeito, rever todo o *corpus* de veredictos críticos, relacionando-os com a investigação de Hume sobre o que faz com que os homens acreditem que as duas impressões se devem a uma impressão *exterior*, acabando por acreditar, como se espera, que é o objecto que é belo. Todos esses veredictos constituem instâncias importantes do modo como os homens lidaram com aquela determinação em transformar sentimentos interiores em qualidades exteriores. O discurso dos críticos de arte está, portanto, profundamente envolvido com a questão de saber como distinguir e/ou correlacionar as duas causas dos pronunciamentos axiológicos: a ligação causal entre as características observáveis e a emoção ou o sentimento,

---

<sup>34</sup> Cf. Carroll, 1984: 187.

<sup>35</sup> Cf. Stroud, 1977: 184.

e a ligação causal entre o sentimento interior e a atribuição de uma qualidade específica ao conjunto de características observáveis.

Não podemos ter avaliação sem esse vaivém e, portanto, sem um sentimento prévio<sup>36</sup>. Mesmo o veredicto do crítico sobre a superioridade de uma dada obra de arte, consistindo num conjunto de razões e argumentos, não teria surgido se não fosse expressão de um sentimento. *Avaliar* sem *gostar* implicaria que a beleza de uma obra de arte poderia ser *captada* apenas por raciocínio, extraindo-a do objecto sem contar com o sentimento apropriado, como segundo pólo desse vaivém, nem com o padrão do gosto, como catalisador desse vaivém. Sem os sentimentos apropriados não haveria juízo estético, nem veredicto crítico, nem um padrão do gosto. A axiologia estética, tal como a moral<sup>37</sup>, é uma questão de sentir e não uma questão de raciocinar.

É possível imaginar formas pelas quais o crítico induz o sentimento do belo sem com isso pressupor uma identidade entre «belo» e as características exteriores da obra. Em «Schönberg e o Progresso»<sup>38</sup>, Adorno analisa a revolução dodecafónica e defende a relevância estética da produção musical de Schönberg. O autor segue um método que consiste numa mistura de «análise técnica descritiva», «comentário apologético» e crítica musical. A análise musical extremamente técnica e elaborada tenta demonstrar, por exemplo, como as dimensões distintas da melodia, da harmonia, do contraponto, da dinâmica e da orquestração são desenvolvidas simultaneamente por Schönberg, o que contrasta radicalmente com o modo como a música tonal as desenvolvia: segregando-as e desenvolvendo-as independentemente umas das outras. A originalidade radical de Schönberg é afirmada e defendida com vigor. Contudo, é importante a forma como Adorno nunca deixa de traçar paralelos ou ligações genéticas entre o sistema de Schönberg e a música de Mozart, de Brahms e, em especial, de Beethoven. O uso por Schönberg de contrastes profundos encontra um antecessor em Mozart<sup>39</sup>. O modo como as últimas obras de Beethoven

---

<sup>36</sup> Apesar de podermos *sentir* sem *avaliar*: «Not to mention that there is a species of beauty, which, as it is florid and superficial, pleases at first; but being found incompatible with a just *expression* either of reason or passion, soon palls upon the taste, and is then rejected with disdain, at least rated at a much lower value» (1757: 144).

<sup>37</sup> Cf. Stroud, 1977: 184.

<sup>38</sup> In T. Adorno, *Philosophie der Neuen Musik*.

<sup>39</sup> «Os temas de Mozart incorporam frequentemente o princípio da oposição; encontramos na sua obra antecedentes densos e consequentes diluídos. Schönberg volta a usar o princípio da acção directa de contrastes, reunindo várias oposições ao longo do desenvolvimento de um tema.»

tentam ultrapassar as «convenções áridas» é comparável à forma como o último Schönberg também tentou ir além das suas próprias regras dodecafónicas. Adorno também menciona o modo como Alban Berg procurou mostrar como a «rigidez» inicial do sistema dodecafónico podia ser matizado através do uso de formas tradicionais, como o *rondo*, a *berceuse*, ou a *passacaille*<sup>40</sup>. Igualmente sintomática é a sua citação de Ernst Krenek, segundo a qual o dodecafonismo seria um herdeiro legítimo do sistema polifónico de Palestrina.

Do ponto de vista do leitor, os paralelos de Adorno produzem uma espécie de osmose crítica. Ao estabelecer uma linha de continuidade entre os *Últimos Quartetos* de Beethoven e o *Primeiro Quarteto* de Schönberg, a análise do crítico permite compreender melhor algumas características da última peça ao mesmo tempo que proporciona uma perspectiva nova sobre os bem conhecidos (e admirados como parte do cânone) Quartetos de Beethoven. Por outro lado, o levantamento de um laço genético entre as obras dos dois compositores induz o ouvinte a transpor para a música de Schönberg o sentimento de aprovação que nutre por Beethoven. Apesar da análise cuidada que Adorno faz de *Erwartung* ou do *Quinteto para Instrumentos de Sopro*, e de todos os argumentos que aduz em apoio da Nova Música, o sentimento do belo só é projectado sobre a música de Schönberg porque se encontrava já associado à obra de Beethoven. Isto é possível mediante o processo osmótico de juntar o *novo* e o *cânone* (o *padrão*): «Só através da comparação é que fixamos os epítetos de louvor ou de lástima, e aprendemos a atribuí-los em graus diversos.» (Hume, 1757: 144). Esta interpretação está de acordo com a insistência que Hume faz na necessidade de encontrar uma emoção ou um sentimento – por mais distante que seja – que sirva como causa da nossa paixão de aprovação ou reprovação<sup>41</sup>.

## 5. Conclusão

Podemos derivar um avaliar, mais ou menos complexo, de um gostar mas não seremos capazes de fazer derivar o gostar do avaliar. Os argumentos do crítico de arte sugerem-se-nos como uma forma ideal

---

<sup>40</sup> *Wozzeck*, de Alban Berg constitui um exemplo perfeito da inserção de uma técnica dodecafónica num repositório exaustivo de formas musicais tradicionais adoptadas em cada uma das cenas da ópera: sonata, fantasia e fuga, suite, rapsódia, etc.

<sup>41</sup> Uma consequência deste argumento está em que nenhuma obra de arte poderia alguma vez ser classificada como bela ou disforme fora de um enquadramento histórico.

de nos posicionarmos perante o objecto de arte, como correlacionar as partes no todo ou como reconhecer a proficiência dos meios escolhidos em função do fim ou objectivo da obra. Mas estas não são condições suficientes para nos fazer gostar da peça; de outro modo, estaríamos a identificar a sua beleza com o somatório das suas características reais. Se a beleza fosse apenas *isso* – pelo que seria perscrutável por meio de simples raciocínio e observação, ou seguindo estritamente as instruções ditadas pelo crítico de arte -, então o objecto seria capaz de reter essa qualidade mesmo que não houvesse ninguém para o aprovar ou reprovar. Mas, nesse caso, a importância da procura por um padrão do gosto, entendido como o veredicto conjunto dos críticos que suporta (e é suportado por<sup>42</sup>) um cânone artístico, esfumar-se-ia. Nem sequer haveria necessidade de críticos de arte uma vez que «Podemos fazê-lo nós mesmos!»<sup>43</sup>. Ficaríamos apenas com a primeira parte do paradoxo que constitui a base da questão do gosto para Hume.

A importância dos críticos de arte assenta também no facto de estes constituírem a prova de que *podem existir sentimentos de aprovação e de desaprovação relativamente às obras de arte*. Não é, portanto, a sua argumentação, estritamente falando, que importa aqui, mas antes o facto de essa argumentação revelar ou exprimir um sentimento relativamente a certos objectos mais a determinação em aplicar-lhes uma certa qualidade. Se não fosse por isto, teríamos de concluir que ter um certo sentimento não é essencial para a existência de objectos belos, i.e., que o sentimento não é constitutivo da beleza artística<sup>44</sup>. E isto está fora das intenções de Hume.

O «Olha para aqui!» do crítico de arte não nos diz o que iremos sentir quando olharmos para lá. Respeitar o veredicto do bom crítico é mais uma questão de reconhecer nele um especialista do *sentir* do que uma questão de seguir um especialista da argumentação estética. Ou melhor: ao seguir os «melhores argumentos que a invenção [do crítico] lhe sugere» (Hume, 1757: 148), o leigo está simplesmente a seguir a expressão sofisticada de uma sentir sofisticado. Mas depois disso, o resto é com ele.

---

<sup>42</sup> Sobre a possível circularidade dos argumentos de Hume – uma boa obra de arte é aquela que é aprovada pelo bom crítico e o bom crítico é aquele que aprova boas obras – cf. Carroll, 1977: 189-192; P. Kivy, «Hume's Standard of Taste: Breaking the Circle».

<sup>43</sup> Cf. Carroll, 1984.

<sup>44</sup> Para uma análise desta consequência «impalatável», cf. Stroud, 1977: 183.



## Bibliografia

- ADORNO, Theodor, *Philosophie der Neuen Musik*, Colônia: Europäische Verlagsanstalt, 1958.
- CARROLL, Noël (1984), «Hume's Standard of Taste», *The Journal of Aesthetics and Art Criticism*, XLIII/2, Inverno 1984, pp. 181-194.
- ENÇ, Berent (1996), «Hume's Unreasonable Desires», *History of Philosophy Quarterly*, vol. 13, n.º 2, 1996, pp. 239-254.
- HALBERSTADT, William, «A problem in Hume's Aesthetics», *Journal of Aesthetics and Art Criticism*, XXX/2, Inverno 1971, pp. 209-214.
- HUME, David (1740), *A Treatise of Human Nature*, Oxford: Clarendon Press, 1978.
- HUME, David (1757), «Of the Standard of Taste», in *David Hume – Selected Essays*, (COPLY, E. e EDGAR, A. (eds.)), Oxford: Oxford University Press, 1993, pp. 133-154.
- HUME, D. (1777), *Enquiry Concerning the Principles of Morals*, Oxford: Clarendon Press, 1966.
- KEMP, Smith (1941), *The Philosophy of David Hume*, Londres: MacMillan, 1964.
- KIVY, Peter (1967), «Hume's Standard of Taste: Breaking the Circle», *British Journal of Aesthetics*, 7, n.º 1, pp. 57-66.
- KORSMEYER, Carolyn, «Hume and the foundations of taste», *Journal of Aesthetics and Art Criticism*, XXXV/2, Inverno 1976, 201-215.
- LEVINSON, Jerrold, «Hume's Standard of Taste: the real problem», *Journal of Aesthetics and Art Criticism*, LX/3, Verão 2002, 227-238.
- MOTHERSILL, Mary, «Hume and the paradox of taste», in *Aesthetics – a critical anthology* (G. DICKIE, R. SCLAFANI e R. ROBLIN (eds.)), Nova Iorque: St. Martin's Press, 1977, 269-286.
- NOXON, James, «Hume's opinion of critics», *Journal of Aesthetics and Art Criticism*, XX/2, Inverno 1961, 157-162.
- SHELLEY, James, «Hume and the nature of taste», *Journal of Aesthetics and Art Criticism*, LVI/1, Inverno 98, 29-38.
- SHINER, Roger, «Hume and the causal theory of taste», *Journal of Aesthetics and Art Criticism*, LIV/3, Verão 1996, 238-249.
- STROUD, Barry (1977), *Hume*, Londres: Routledge, 1995.
- SUGG, Redding, «Hume's search for the leathern thong», *Journal of Aesthetics and Art Criticism*, XVI/1, Verão 1957, 96-102.
- SVERDLIK, Steven, «Hume's key and aesthetic rationality», *Journal of Aesthetics and Art Criticism*, XLV/1, Outono 1986, 69-76.



# Refinando historicamente a arte

JERROLD LEVINSON  
(Universidade de Maryland)

**Resumo:** Recentemente, temos assistido, em Estética, a uma grande discussão crítica sobre as teorias intencionalistas e institucionais da arte. Simultaneamente, temos presenciado uma certa emergência das descrições historicistas da arte. Consequentemente, tem-se prestado cada vez mais atenção à ideia segundo a qual o conceito de arte é, de algum modo, um conceito indexical, ou que implica uma designação rígida. Finalmente, e como reacção a tudo isto, tem havido um claro ressurgimento de tentativas para definir a arte de uma forma tradicional, ou seja, esteticamente. É contra esta matriz intrigante de ofertas teóricas que eu pretendo erguer a minha voz, uma vez mais, para defender a minha própria proposta sobre esta matéria, e que apresentei há já alguns anos.

**Palavras-chave:** Estética, teorias institucionais da arte, teoria histórica da arte, Richard Wollheim, Monroe Beardsley.

**Abstract:** Recent aesthetics has seen much critical discussion of intentionalist and of institutional theories of art. Concurrently we have witnessed the rise of historicist accounts of art. As a related development, attention has been drawn to the idea that the concept of art is somehow indexical, or that it involves rigid designation. Finally, as a backlash to all of the above there has been a noticeable resurgence of attempts to define art in the traditional way, that is, aesthetically. Against this bewildering array of theoretical offerings, I wish to raise my own suggestion on this matter, offered some years ago.

## I

Recentemente, temos assistido, em Estética, a uma grande discussão crítica sobre as teorias intencionalistas e institucionais da arte<sup>1</sup>. Simultaneamente, temos presenciado uma certa emergência das

---

<sup>1</sup> Ver Richard Wollheim, «Supplementary Essay I» in *Art and its Objects* (Cambridge University Press, 1980), pp. 157-166; Monroe Beardsley, «Redefining Art» in *The*

descrições historicistas da arte<sup>2</sup>. Consequentemente, tem-se prestado cada vez mais atenção à ideia segundo a qual o conceito de arte é, de algum modo, um conceito indexical, ou que implica uma designação rígida<sup>3</sup>. Finalmente, e apesar de este não ser o tema deste artigo, como reacção a tudo isto, tem havido um claro ressurgimento de tentativas para definir a arte de uma forma tradicional, ou seja, esteticamente<sup>4</sup>.

É contra esta matriz intrigante de ofertas teóricas que eu pretendo erguer a minha voz, uma vez mais, para defender a minha pró-

*Aesthetic Point of View* (Cornell University Press, 1982), pp. 298-315; Goran Hermeren, *Aspects of Aesthetics* (Lund: Gleerup, 1983); Ben Tilghman, *But is it art?* (Oxford, Basil Blackwell, 1984); Timothy Bartel, «Appreciation and Dickie's Definition of art», *British Journal of Aesthetics* 19 (1979): 44-52; Robert MacGregor, «Art-Again», *Critical Inquiry* 5 (1979): 713-723; Jeffrey Weiland, «Can there be an institutional theory of art?», *Journal of Aesthetics and Art Criticism* 39 (1981): 409-417; Susan Feagin, «On defining and interpreting art intentionally», *British Journal of Aesthetics* 22 (1982): 65-76; George Todd, «Art and the concept of art», *Philosophy and Phenomenological Research* 44 (1983): 255-270; Randall Ripert, «Art, Artifacts, and regarded intentions», *American Philosophical Quarterly* 23 (1986): 401-408; George Dickie, *The Art Circle* (New York, Haven, 1985) e a minha recensão deste livro em *Philosophical Review* 96 (1987): 141-146. Devo sublinhar que esta é uma lista muito parcial.

<sup>2</sup> Ver Arthur Danto, «Artworks and real things», *Theoria* 39 (1973): 1-17, e *The Transfiguration of the Commonplace* (Harvard University Press, 1981); Anita Silvers, «The artworld discarded», *Journal of Aesthetics and Art Criticism* 34 (1976): 441-454; Graham McFee, «The historicity of art», *Journal of Aesthetics and Art Criticism* 38 (1980): 307-324.

<sup>3</sup> Ver James Carney, «Defining art», *British Journal of Aesthetics* 15 (1975): 191-206 e «What is a work of art?», *Journal of Aesthetic Education* 16 (1982): 85-92; Peter Kivy, «Aesthetic concepts: Some fresh considerations», *Journal of Aesthetics and Art Criticism* 37 (1979): 423-432; Robert Matthews, «Traditional Aesthetics defended», *Journal of Aesthetics and Art Criticism* 38 (1979): 39-50; Joseph Margolis, *Art and Philosophy* (Atlantic Highlands, N.J.: Humanities Press, 1980); Catherine Lord, «Indexicality, not circularity: Dickie's new definition of art», *Journal of Aesthetics and Art Criticism* 45 (1987): 229-232. A ideia de que a arte é uma espécie natural rigidamente designada é bem criticada em Thomas Leddy, «Rigid designation in defining art», *Journal of Aesthetics and Art Criticism* 45 (1987): 262-272. Apesar de eu reconhecer que há um certo elemento indexical num dos modos da produção de arte, acrescento logo a seguir que, na minha perspectiva, a arte não é nada parecida com uma espécie natural.

<sup>4</sup> Monroe Beardsley, «An aesthetic definition of art» in *What is Art?*, ed. H. Curtler (Nova Iorque: Haven, 1983); William Tolhurst, «Toward an aesthetic account of the nature of art», *Journal of Aesthetics and Art Criticism* 42 (1984): 261-269; George Schlesinger, «Aesthetic Experience and the definition of art», *British Journal of Aesthetics* 19 (1979): 167-176; Harold Osborne, «What is a work of art?», *British Journal of Aesthetics* 21 (1981): 3-11; Richard Eldridge, «Form and content: an aesthetic theory of art», *British Journal of Aesthetics* 25 (1985): 303-316; a explicação de Schlesinger é criticada, de uma forma muito interessante, por Douglas Dempster em «Aesthetic experience and Psychological definitions of art», *Journal of Aesthetics and Art Criticism* 44 (1985): 153-165; e o recuo para as teorias estéticas, em geral, é criticado por Noël Carroll em «Art and interaction», *Journal of Aesthetics and Art Criticism* 45 (1986): 57-68.

pria proposta sobre esta matéria, e que apresentei há já alguns anos<sup>5</sup>. Tenho verificado que a minha opinião sobre o assunto tem intrigado aqueles que dela se têm ocupado devido ao modo peculiar como ela faz a fusão de algumas das tendências já mencionadas, e à forma como se posiciona no espaço lógico dessas várias orientações. Suponho, pelo menos, que é assim. A minha perspectiva pode ser descrita como sendo intencionalista e historicista, não-institucional, e é aquilo que podemos designar como *internamente* lexical. Está-me a ser difícil expô-la de novo, com o devido refinamento, por uma razão: nove anos mais tarde, ela ainda me parece ser superior a qualquer outra perspectiva que tenha sido apresentada, se a avaliarmos segundo os critérios da adequação extensional e da sua acuidade face à natureza da arte actual. Nenhuma outra perspectiva que eu conheça parece estar mais próxima de captar aquela coisa que actualmente pode ser vista como responsável por fazer de uma coisa arte.

Qual é, pois, esta perspectiva? Em resumo, ela defende que uma obra de arte é uma coisa (um item, objecto ou entidade)<sup>6</sup> que foi seriamente projectada para ser-tratada-como-obra-de-arte, i.e., para ser tratada<sup>7</sup> segundo *uma qualquer forma pela qual as obras de arte pré-existentes foram ou são correctamente tratadas*<sup>8</sup>.

---

<sup>5</sup> Jerrold Levinson, «Defining art historically», *British Journal of Aesthetics* 19 (1979): 232-250.

<sup>6</sup> Incluo os termos entre parêntesis em parte para responder a uma reclamação registada por Goran Hermeren, segundo a qual a minha teoria, tal como é proposta, «não é capaz de lidar com a arte pós-objectos» (*Aspects of Aesthetics*, p. 62). Nunca pretendi que, na minha teoria, «objecto» fosse entendido de uma forma estrita, restrita, por exemplo, àqueles pedaços de tamanho médio de bens em que podemos pôr a mão. Quis referir-me, por «objecto» a *qualquer coisa de qualquer espécie*. Portanto, os objectos materiais estão obviamente incluídos, juntamente com palavras, pensamentos, estruturas, eventos, situações – tudo o que é de algum modo identificável, indicável, susceptível de ser escolhido, pelo menos em pensamento.

<sup>7</sup> Deve entender-se que *tratar*, nesta formulação tem um sentido mais lato que meramente o de ver, ou mesmo de *considerar*, abrangendo modos mais activos como tomar, tratar, abordar, ligar-se a, etc. Pretende-se que o termo seja suficientemente largo para abarcar, em abstracto, qualquer modo de interacção com um objecto, que possa ser apropriado a uma obra de arte. Ao invocar uma noção abrangente de considerado-como-uma-obra-de-arte, estou, tal como foi indicado no meu ensaio anterior, a seguir a pista de Wollheim na secção 40 de *Art and its Objects*. A leitura que faço desta expressão, porém, e como foi explicado, é provavelmente mais lata do que a que Wollheim tinha em mente.

<sup>8</sup> No meu ensaio original, desenvolvi esta definição básica em três variantes: uma simples e descomplicada, semelhante à que foi dada aqui, uma segunda, em que o estatuto de obra de arte *num dado período* é explicitamente introduzida, e uma terceira, que

Como expliquei no meu ensaio anterior, esta fórmula deve ser interpretada no sentido de permitir quer uma leitura opaca quer uma leitura transparente da passagem em itálico, o que corresponde a duas formas muito diferentes de fazer arte, a dois modos muito diferentes de dar conta da intenção com que se faz arte. Segundo uma das leituras, alguém pode estar a fazer arte pelo facto de pretender directamente que o seu objecto seja objecto de um conjunto complexo de tratamentos (de abordagens, de atitudes), tais como: {*com atenção cuidada à forma, aberta à sugestão emocional, com consciência do simbolismo, ...*} sem que tenha em mente, ou pretenda invocar intencionalmente, quaisquer obras de arte, géneros, movimentos ou tradições do passado. Segundo a outra leitura, alguém pode estar a fazer arte precisamente porque pretende directamente que o seu objecto

---

acrescenta uma indicação explícita da maneira pela qual a análise torna o conceito de «obra de arte» num dado período em termos da extensão de «obra de arte» num período anterior. Fiz uma alteração na terminologia da fórmula simples que irei trabalhar neste artigo. A expressão «pretende de uma forma não passageira», na minha definição original, foi substituída pela expressão «pretende seriamente». Em todo o caso, qualquer que seja a expressão usada, o que quero sublinhar não é a sobriedade do carácter, mas antes a firmeza, a estabilidade da intenção – i.e., que se queira mesmo. Não faz parte da minha proposta excluir as obras de arte – ou os actos de produção de arte – humorísticas, espirituosas, sardónicas ou irreverentes. Há dois assuntos importantes, que foram tratados no meu ensaio original, mas que não serão revisitados aqui. O primeiro é uma condição de direitos de propriedade em que se poderia insistir para a ocorrência de produção de arte, em especial perante certas práticas contemporâneas, como as do objecto «encontrado» e as da arte conceptual. Numa palavra, podemos transformar em arte coisas que não possuímos nem às quais temos legítimo acesso? (Podem as *peessoas*, por exemplo, ser transformadas em obras de arte – em «peças» – contra a sua vontade?) O segundo ponto consiste na questão de saber se a minha análise, que faz com que a produção de arte seja necessariamente *retrospectiva* (ou pelo menos *retroferente*), será capaz de lidar com a arte que repudia expressamente o passado – i.e., arte revolucionária, em oposição à arte evolucionária. Sobre estes dois pontos, limito-me a remeter o leitor para o meu ensaio original. Nesse ensaio, por fim, a somar à definição básica, ofereci uma outra espécie de definição, uma definição recursiva. Isto, contudo, não pretendeu ser uma explicação do conceito de obra de arte mas antes um método idealizado de gerar a extensão da classe das obras de arte, de uma forma que poderia ser, *grosso modo*, paralela à sua geração histórica efectiva como arte, isto se a minha explicação estava correcta. Para ser um método efectivo, como foi então realçado, seria preciso, entre outras coisas, ter identificado as obras de arte-ur das nossas tradições actuais – uma tarefa nada fácil! Esta definição recursiva foi uma tentativa de seguir uma sugestão apresentada na secção 60 do livro, acima mencionado, de Wollheim, onde ele faz notar que poderíamos procurar, com proveito, «não uma definição, mas um método geral para identificar obras de arte». (O método que acabei por propor, contudo, não pertence à espécie estilisticamente substantiva que Wollheim pretendia.) Não irei ocupar-me da definição recursiva no presente ensaio.

seja tratado *como* uma ou várias obras de arte do passado foram ou são correctamente tratadas, sem ter em mente, ou pretender invocar intencionalmente, quaisquer tratamentos, ou conjuntos de tratamentos, intrinsecamente caracterizados<sup>9</sup>. Podemos dizer que, na primeira instância, certas formas intencionais de tratar o objecto transformam algo em arte porque *acontece que são* formas de tratamento que foram apropriadamente concedidas a obras de arte do passado. Na segunda instância, pelo contrário, as formas intencionais de tratamento transformam algo em arte porque assumem *explicitamente* esta forma: as formas de tratar estas-ou-aquelas obras de arte do passado foram apropriadamente aplicadas – quaisquer que elas sejam quando caracterizadas em si mesmas. Para referência futura, podemos chamar a estes dois modos ou intenções de fazer arte, o modo *intrínseco* e o *relacional*.

Afirmei anteriormente que esta perspectiva é intencionalista, historicista, de certo modo indexical, e não-institucional. É intencionalista porque dá prioridade a uma noção individualista, e baseada sobre o agente, sobre aquilo que a arte é e como chega a sê-lo, insistindo em que uma determinada orientação intencional de uma pessoa em relação ao seu produto ou actividade é uma condição *sine qua non* do seu estatuto como arte. É historicista porque reconhece directamente o modo no qual a produção de arte num dado período está essencialmente ligada e pressupõe logicamente a produção de arte de períodos anteriores, de tal forma que as opções para a produção de arte em épocas posteriores são necessariamente condicionadas ou afectadas por opções para a produção de arte em épocas anteriores. É indexicalista no sentido restrito em que reconhece, como um dos dois modos primários da produção de arte, o relacionamento intencional de uma dada coisa com outras coisas que são invocadas de um modo meramente indexical ou demonstrativo (por exemplo, «tal como as obras de arte anteriores ao *presente* foram correctamente tratadas», «tal como *aquelas coisas* foram apropriadamente tomadas»). E finalmente, é não-institucional porque, apesar de conceder que tem de existir um mínimo de alguma espécie de pano de fundo ou contexto para que ocorra produção de arte, a sua concepção deste pano de

---

<sup>9</sup> Deve notar-se que (i) tratar algo *como* uma obra de arte é subtilmente diferente de (ii) tratar algo *como se isso fosse* uma obra de arte (quando acreditamos / sabemos que não o é). E portanto, pretender que algo sofra um tratamento da primeira espécie não é o mesmo que pretender que algo sofra um tratamento da segunda espécie. Apesar de não ser possível investigar aqui esta diferença, quero deixar claro que acho que só a primeira espécie de intenções é característica da produção de arte.

fundo ou contexto é muito escassa – *grosso modo*, trata-se de uma história precedente de actividades humanas do tipo certo, e às quais o agente se pode referir intencionalmente, no todo ou em parte, consciente ou inconscientemente<sup>10</sup>. Em todo o caso, o pano de fundo ou contexto necessário não precisa de ser institucional nem semelhante a uma prática, no sentido, um pouco exagerado, que é proposto por Dickie ou Danto. Não precisa de ser um *mundo da arte*, que presumo que consista, pelo menos, num certo tipo de estrutura social ou comunidade. Basta que seja uma *história da arte* (referindo-se apenas a uma qualquer actividade artística anterior), não precisando de ser institucional nem auto-consciente.

Apesar de não ser capaz de recordar aqui todas as considerações que me conduziram a esta perspectiva, irei tentar reproduzir uma parte da motivação básica que se acha aqui envolvida. Se reflectirmos sobre todas as variedades de arte e de produção de arte do último meio século, não podemos deixar de ficar surpreendidos pelo facto de, intrinsecamente falando, simplesmente não existirem quaisquer limites. Qualquer coisa, vista, por assim dizer, do exterior, pode ser arte. Ao mesmo tempo, isto dificilmente quer dizer que tudo é arte, e que não aqui nenhuma distinção a fazer. Ainda assim, ficaríamos profundamente insatisfeitos se nos dissessem que tudo o que restava do carácter artístico era um sinal puramente trivial, tal como a condição de ter sido *chamado* ou *intitulado* «arte». Por outro lado, o regresso a uma noção tradicional de finalidade estética ou de experiência estética parece bloqueado pela evolução inegável da arte, que vai muito para além desta espécie de paradigma contemplativo e baseado sobre a percepção, o que pode ser demonstrado através da arte conceptual, minimal ou performativa. Portanto, parece que precisamos de procurar algo mais substancial do que a mera noção verbal, por defeito, de arte, mas também algo menos restritivo do que as explicações clássicas, no que diz respeito ao carácter intrínseco, quer das entidades que podem ser arte, quer dos tipos de empenhamento que se espera que elas suscitem, e que, no entanto, e ao contrário do que as teorias institucionais têm para oferecer, seja algo que possa ser visto, plausi-

---

<sup>10</sup> Isto é complicado pela questão daquelas coisas que se revelam como obras de arte-*ur* para todas as histórias ou tradições de arte posteriores. [Ver nota 8.] Se elas próprias se contarem entre as obras de arte – e é discutível se o devem ser, sendo isso talvez apenas uma questão de estipulação – então pelo menos algumas (temporariamente, apenas obras de arte muito remotas) são arte não devido a uma ligação a um contexto anterior de actividades, por mais diminuto que seja.



velmente, como um aspecto essencial da produção de arte desde as suas fases mais precoces, dentro ou fora dos contextos sociais, atravessando todos os períodos da produção de arte, desde a mais tradicional e paradigmática até à mais *outrè* e vanguardista.

Juntamente com outros autores, sou de opinião que este aspecto essencial é apresentado mais claramente pelas actividades básicas que têm sido desenvolvidas pelos artistas actuais que correspondem à segunda variante. Consideremos um artista ostensivo como Jaspers. Jaspers dirige a nossa atenção para uma pilha de aparas de madeira no chão, um cartão verde, de 3 por 5 polegadas, preso à sua parede, e para o facto de Montgomery ser a capital do Alabama. Chama a este conjunto de coisas *John*. Afirma, então, que esta é a sua obra de arte mais recente. Nós, porém, que não estamos dispostos a condescender quanto à noção meramente verbal do que é o artístico, não deixamos que o assunto se resolva tão facilmente. Perguntamos-lhe o que quer *dizer* quando afirma que aquele grupo é uma obra de arte. Ele pode replicar que não quer dizer *nada* com essa afirmação. Se isso é verdade, então muito provavelmente não se trata de uma obra de arte. Mas suponhamos que ele quer de facto dizer alguma coisa com isso, embora não esteja certo do que seja. Nós tentamos ajudá-lo. Será que ele está a projectar este grupo para deleitamento estético? Não, ele não está interessado nisso. Será que ele está a tentar fazer uma declaração? Não, ele acha que não, e, em todo o caso, se se tratasse de fazer uma declaração, bastava-lhe pôr um anúncio num jornal. Será que ele está apenas a reconhecer que, ao designar este grupo, ele está a actuar como um agente do mundo da arte? Não; por mais improvável que possa parecer, ele não tem quaisquer ligações ao mundo da arte, nunca leu nada sobre crítica de arte, e desconhece a teoria da arte em sentido robusto.

Já quase sem ideias, forçamo-lo a considerar a razão *por que* diz que *John* é arte, e, finalmente, chegamos a este tipo de pergunta: o que é que *John* tem a ver com *todas aquelas outras coisas que são arte, i.e., que foram anteriormente reconhecidas como arte?* Por outras palavras, qual é a ligação entre *John* e a arte anterior? Deve haver decerto alguma ligação, ou então não conseguimos perceber o que se quer dizer quando se diz que *John* é arte. O olhar de Jaspers ilumina-se. Sentimos que estamos na boa direcção. Será que ele pensa que este item se assemelha intrinsecamente a alguma da arte anterior? Não, Jaspers acredita, muito resolutamente, que *John* possui uma frescura, uma ousadia e uma originalidade completamente diferentes de tudo

aquilo que já viu. Será que ele acha que *John* é capaz de oferecer experiências semelhantes às oferecidas por alguma da arte anterior? Não; uma vez mais, Jaspers acha que *John* tem algo completamente inédito para oferecer, e que irá afectar as pessoas de uma forma completamente nova – desde que, bem entendido, seja abordado da maneira correcta. Aha, exclamamos nós, e que maneira será essa? Chegados a este ponto, parece que Jaspers tem duas jogadas possíveis. Pode descrever, em termos intrínsecos, como é que gostaria que *John* fosse abordado, ou pode simplesmente afirmar que gostaria que John fosse mais ou menos abordado, pelo menos quanto ao resultado, como certas e determinadas coisas são ou foram abordadas. No primeiro caso, se a abordagem descrita for tal que a podemos identificar como relacionada adequadamente com alguma da arte pré-existente, então ficaremos satisfeitos porque teremos percebido o que Jaspers quer dizer quando afirma que *John* é arte. E no segundo caso, se as coisas citadas forem uma selecção, ou mesmo o conjunto completo, da arte pré-existente, então ficaremos igualmente satisfeitos porque fomos capazes de encontrar um sentido não trivial para a afirmação de Jaspers. A ligação que procurávamos foi estabelecida: Jaspers estaria, de facto, a dizer: «Tens de lidar com isto, pelo menos no início, tal como lidaste com aquilo (no todo ou em parte)». Não vejo outra forma plausível de assegurar esta ligação e que esteja de acordo com as restrições impostas à análise do conceito de arte que revimos anteriormente. E suspeito que Jaspers e os seus confrades também não. Contudo, a ligação proposta neste caso é tal que pode ser encontrada, sob uma forma ou outra, em qualquer caso identificável de produção de arte, em qualquer momento histórico.

Esta explicação é intencional, como já frisei. Tal como várias das suas concorrentes, ela acha que a verdade está na noção de que, na actual situação cultural, a arte é tudo aquilo que tem a intenção de ser arte, e tenta mudar esta perspectiva para algo que seja menos circular e mais informativo<sup>11</sup>. O apelo às intenções humanas, neste contexto como em muitos outros, é muitas vezes tido como problemático porque se crê que a objectividade da arte e dos seus significados sairá prejudicada, que se está a lidar com entidades impossíveis de verificar, que o carácter público das obras de arte será menosprezado, etc. Contudo, o apelo às intenções – ou à intencionalidade – para explicar o conceito

---

<sup>11</sup> Não confundir, é claro, com o slogan, bem mais cru e vazio, «a arte é tudo o que for chamado arte», e que foi habilmente criticado por Beardsley em «Redefining art», p. 313.

de produção de arte não significa que nos vamos comprometer com uma perspectiva particular sobre o modo como as intenções dos indivíduos são materializadas no mundo, ou naquela parte do mundo que constitui a situação particular que temos entre mãos. As intenções são, ao que creio, estados psicológicos ou propriedades dos indivíduos que as têm, mas nada nos obriga a considerá-las como ocorrências psicológicas ou como instantes da vontade. Em princípio, é possível chegar às intenções que presidem sobre uma dada obra, e em particular àquela que determina se o esforço em questão é arte. Em muitos casos, isto é sugerido pelo aspecto exterior do objecto, o seu contexto de criação, o processo pelo qual ele passou a existir, o género a que pertence, etc. É muito raro que o cepticismo sobre a maneira pela qual um objecto está *realmente* a ser projectado nos conduza para além das características superficiais e dos indícios situacionais, à procura de uma intenção verdadeira que esteja em desacordo com eles. Mas se e quando isto acontece, não ficamos, de todo, à deriva. Há pessoas que podem ser interrogadas, revistas que podem ser consultadas, pronunciamentos de fora a que há que atender, comportamentos subsequentes a serem estudados, o restante corpo de obra que tem de ser tratado, etc. Portanto, parto do princípio de que, se ter sido criado com a intenção de ser lidado de uma certa maneira é, de facto, o que transforma algo em arte, não nos precisamos de preocupar porque isto tornaria o carácter do artístico numa coisa misteriosa<sup>12</sup>.

Uma última chamada de atenção de natureza geral. O ataque de Wittgenstein contra o essencialismo, e portanto contra as tentativas de estabelecer análises clássicas de conceitos vulgares, exibindo os seus elementos e mostrando como eles são logicamente postos em conjunto, convenceu muitos filósofos da arte, a começar por Morris Weitz e Paul Ziff, a levantar a âncora e zarpar, sempre que se viam a braços com questões de definição<sup>13</sup>. Os avisos cépticos constituíram um correctivo muito útil, mas parece que os wittgensteinianos, na arte como nos outros domínios, exageraram a medida em que os conceitos culturais são vistos como incapazes de ter essências extraíveis e bastante

---

<sup>12</sup> Para alguns comentários úteis sobre a encarnação de intenções em situações artísticas, veja-se Stephen Davies, «The aesthetic relevance of author's and painter's intentions», *Journal of Aesthetics and Art Criticism* 41 (1982): 65-76.

<sup>13</sup> Ver Richard Eldridge, «Problems and prospects of Wittgensteinian aesthetics», *Journal of Aesthetics and Art Criticism* 45 (1987): 251-261, para uma revisão e uma avaliação judiciosas da força dos escrúpulos de Wittgenstein sobre a teorização sobre a arte.

utilizáveis. O facto de um conceito poder mudar ao longo do tempo não é, certamente, razão para deixar de tentar discernir em que é que ele basicamente consiste, numa dada altura. Que um conceito possa carecer de condições estritamente necessárias e suficientes para a sua aplicação (e este é, provavelmente, o caso de todos aqueles conceitos que são explicitamente introduzidos num contexto formal) não é uma razão suficiente para abandonar totalmente a tentativa de teorizar, numa veia definicional (ainda que temperada com algum cuidado), quanto às condições nucleares de operação do conceito. Devemos, por certo, ser capazes de dizer mais do que apenas que um dado conceito é elusivo, contextual ou aberto ao futuro. Podemos mesmo assumir, no mínimo, que não se trata de um caso de fios de semelhança irredimivelmente dispersos – estilhaços de sentido – e, em conformidade, tentar chegar ao núcleo de sentido mais central que conseguirmos descobrir.

## II

O que estou a sugerir, uma vez mais, é que uma obra de arte, tal como usamos este termo nos dias de hoje, é uma coisa que foi criada com a intenção séria de ser tratada-como-obra-de-arte, i.e., tratada segundo uma forma pela qual as obras de arte pré-existentes ou anteriores foram ou são correctamente tratadas. Quando esta fórmula é lida na sua aparência transparente, de tal modo que se está a afirmar como arte certos itens que foram criados com a intenção de serem submetidos a certas formas de tratamento intrinsecamente caracterizadas e que estão na mente de um agente, esta fórmula é sujeita a uma espécie de má interpretação, que agora tentarei exorcizar. O problema está no facto de a fórmula poder ser facilmente considerada como *demasiado ampla*, uma vez que parece que muitos dos objectos que não são arte (por exemplo, os sinais de trânsito) são, de facto, tratados (e foram criados com a intenção de serem tratados) de uma forma (por exemplo, com atenção à cor) pela qual obras de arte do passado (por exemplo, a pintura Impressionista) foram ou são correctamente tratadas.

A solução para este problema está no facto de que apenas as formas de tratamento *relativamente completas ou totais* têm autorização para funcionarem como instâncias de substituição desta fórmula: não as formas de tratamento simples, isoladas, tal como normalmente as individualizaríamos, mas apenas as formas complexas ou os con-

juntos de formas. Assim, *com atenção à cor* não seria capaz de contar, por si só, como uma forma através da qual algumas obras de arte do passado foram correctamente tratadas, contando apenas como *parte* de uma bem mais completa orientação relativamente a um objecto de arte. De outro modo, como é evidente, a definição acabaria por incluir inadvertidamente, para além dos sinais de trânsito, mapas políticos, amostras de tapetes, gráficos, slides de microscópio, etc. Algo que estivesse próximo de uma forma compreensiva de tratar correctamente, digamos, qualquer pintura sobre tela, teria esta constelação: [*com atenção à cor, com atenção ao detalhe pictórico, com consciência das características estilísticas, com consciência do pano de fundo ao nível da história da arte, com sensibilidade à estrutura formal e ao efeito expressivo, com um olho no ver representacional, com disposição para observar paciente e demoradamente, ...*]. Qualquer coisa que agora tivesse sido criada para ser mais ou menos submetida a este tratamento complexo ou forma de tratamento (sejam optimistas), dificilmente deixaria de ser considerada uma obra de arte.

Alguém pode fazer com que uma coisa seja arte ao projectá-la intencionalmente com vista a uma espécie de forma de tratamento que foi correctamente atribuída à arte anterior. Mas estamos agora a ver que têm de ser formas de tratamento *integrais*, para que a fórmula possa ser válida. A invocação retrospectiva não pode ser apenas relativa a uma parte singular ou a um elemento da forma complexa com que alguma da arte precedente foi tratada, mas tem de ser feita relativamente ao *conjunto completo* ou à *abordagem global*. Isto quer dizer que o candidato a produtor de arte, ao encarar tipos de tratamento-do-objecto intrinsecamente concebidos, deve ter já uma noção bastante completa que, no seu todo, corresponde ou está concatenada com algum tratamento no registo pré-existente das formas através das quais as obras de arte foram correctamente abordadas. Alguém que cria um objecto com a simples intenção de que ele seja *olhado*, não produz automaticamente uma obra de arte, apesar de ser correcto olhar para as pinturas. Apenas se produz o estatuto de obra de arte neste modo, quando se tem a intenção (o que implica uma advertência implícita) de uma forma relativamente *inclusiva* de tratamento, a qual foi correctamente aplicada a alguma da arte anterior – apesar de, habitualmente, não ser possível articular explicitamente todos os elementos que fazem parte da forma complexa de tratamento que é pretendida<sup>14</sup>.

---

<sup>14</sup> Pode surgir aqui a preocupação de saber se a forma complexa de tratamento (chamemos-lhe @) que foi correctamente concedida a certa arte do passado teve de ser

Finalmente, temos de nos lembrar que este tipo de confusão com a definição, e que eu quero aqui afastar, constitui um problema apenas para um dos modos de produção de arte reconhecidos na minha análise, aquele que envolve uma intenção intrínseca (ou artisticamente *inconsciente*), por oposição à intenção relacional (ou artisticamente *consciente*). No primeiro modo, o agente e artista potencial pode ser desconhecedor da arte, em geral e em particular, não tendo em mente nem objectos nem tradição nem história, com os quais se esforça por se relacionar, mas apenas certas formas sob as quais ele prevê que o que está a produzir será tratado, trabalhado ou feito<sup>15</sup>. Como vimos, se estas formas, no seu todo, estiverem, *de facto*, no repertório certo (i.e., no repertório das formas passadas de tratar a arte), então esta produção é produção de arte e deve ser reconhecida como tal. No segundo modo, por outro lado, o agente tem em mente, de uma maneira explícita, obras de arte particulares do passado ou géneros de arte ou formas de arte ou movimentos de arte ou mesmo a arte no seu todo, e transforma em arte o seu próprio esforço ao relacioná-lo intencionalmente com todos eles, da maneira prescrita, pelo que o problema do mau funcionamento da descrição não ocorre.

Qualquer coisa que seja proposta para ser tratada explicitamente tal como uma certa porção identificada do passado artístico, mais próximo ou mais remoto, foi apropriadamente tratada, acaba por contar claramente como arte nesta era pós-Duchampiana – e isto de uma forma praticamente incontestada.

Devemos ainda sublinhar dois outros pontos no que se refere ao contraste entre estes dois modos da produção de arte. Em primeiro lugar, o modo relacional e artisticamente consciente é, sem dúvida, o

---

unicamente concedida a essas ou a outras obras de arte, para que o problema em apreço não volte a pôr-se. Por outras palavras, vamos supor que esse mesmo complexo era também, apropriada e comumente, imposto a outra espécie de coisas, os zorks, que não parecem ser obras de arte. Então, se eu agora quisesse seriamente que um objecto fosse tratado como os zorks são correctamente tratados, e isto para @, isso faria com que o objecto se tornasse arte? Faria também, de um modo revisionário, com que todos os zorks se tornassem arte? Apesar de ter dado algum seguimento a estas questões, na verdade, não acredito que constituam um problema genuíno. Seria mesmo possível existir, por exemplo, objectos que não são arte que, de facto, fossem apropriadamente tratados ou tomados do mesmo modo completo com que, digamos, as pinturas impressionistas são tratadas, mas que, mesmo assim, permanecessem como não-arte? Acho que não.

<sup>15</sup> A minha perspectiva é oposta à de Danto, cuja teoria faz com que toda a produção de arte seja necessariamente artisticamente consciente. Parece-me que isto é um tipo errado de teorização sobre a arte, centrado sobre a arte contemporânea.

mais comum, estatisticamente falando, como se poderá constatar ao pesquisar a história da produção de arte no nosso mundo, ou seja, o número de produtores de arte que desconhecem *completamente* todos os esforços artísticos anteriores e contemporâneos e que não relacionam mentalmente aquilo que estão a fazer com *nada* que tenha sido feito, antes deles, com certos objectivos, é, sem dúvida, muito pequeno, e é representado, principalmente, por casos isolados (do tipo H. Rousseau ou R. Crusoe), e destes provavelmente a percentagem maior estará concentrada nos começos obscuros (as pinturas rupestres de Altamira e Lascaux?) daquilo a que poderíamos chamar arte, num sentido capaz de os ligar – a esses começos – às várias tradições artísticas que temos hoje. Se pusermos a pesquisa histórica de lado, o modo da produção de arte artisticamente consciente torna-se, ainda mais claramente, o modo dominante *actual*. Ele adequa-se, em particular, e de uma forma natural natural, à tendência reflexiva, auto-referente e auto-consciente de toda a arte *modernista*, apesar de constituir, se eu estiver correcto, algo bem mais fundamental do que esta tendência específica do modernismo (a qual, como foi sublinhado por Steinberg, entre outros, proporciona, por si só, um tipo especial de conteúdo), sendo, antes, característica da grande maioria das produções de arte de todos os tempos<sup>16</sup>.

Em segundo lugar, produzir arte para a qual prevemos formas, concebidas intrinsecamente, sob as quais o nosso esforço será tratado, pode facilmente coexistir com a produção de arte, através do relacionamento consciente do nosso esforço com um contexto artístico anterior. É evidente que, em tais casos, que são, sem dúvida, os mais frequentes de todos, o reconhecimento histórico-retrospectivo explícito assegura o estatuto de arte para o esforço em causa, antecipando-se ou marginalizando qualquer estatuto que as pretendidas formas de tratamento intrinsecamente caracterizadas poderiam ter assegurado, por si sós, para o mesmo esforço. Este caso «misto (misto porque tanto o pensamento intrínseco como o pensamento relacional relativos ao tratamento pretendido estão presentes na atitude do agente para com a sua criação) pertence, para mim, à rubrica da intenção de produção de arte artisticamente consciente, uma vez que o elemento relacional (pensar na arte anterior) assegura, por si só, o estatuto de arte àquilo que está a ser feito.

---

<sup>16</sup> Leo Steinberg, «Other Criteria» in *Other Criteria* (Oxford University Press, 1978).

## III

Nesta secção, vou discutir uma segunda objecção que pode ser dirigida contra a minha proposta. Ao invés de ser considerada demasiado ampla, devido ao facto de muitas formas correctas de tratar a arte no passado terem também sido atribuídas a muitos objectos que claramente não são arte, pode pensar-se que a análise falha porque a noção de formas *correctas* de tratar a arte não pode ser, ela própria, estabelecida dentro dos termos de análise prescritos. Monroe Beardsley registou esta objecção da seguinte maneira:

A noção da forma correcta de tratar um objecto de arte é difícil de estabelecer', confessa Levinson numa nota de rodapé. Contudo, trata-se de um dos elementos cruciais do *definiens*. Uma vez que ele tornou claro que «comummente» ou «compensadoramente» não podem ser substituídos por «correctamente», sinto-me inclinado a recear que há aqui um dilema. Ou damos uma explicação geral para o «correctamente» através de uma qualquer versão da adopção de um interesse estético por X, ou então fazemos uma lista aberta das «formas de tratamento» específicas que foram permitidas no passado e que, entre elas, irão provavelmente permitir praticamente tudo, no futuro. No fim de contas, esta definição pode não ser utilizável<sup>17</sup>.

Não nos surpreende que Beardsley tente demonstrar que toda a definição viável de arte tenha de remontar, mais tarde ou mais cedo, ao interesse estético. Mas sou de opinião que este seu ataque específico confunde a ideia básica da explicação que eu estava a desenvolver, e que consistia em evitar claramente uma caracterização da arte e da correcção da forma de tratar a arte em termos qualitativos. Tal como a natureza intrínseca dos objectos que são arte num dado momento se desenvolve historicamente, o mesmo acontece com os modos de interacção ou de abordagem que se apresentam como correctos em relação aos objectos enquanto obras de arte. Eles variam e desenvolvem-se de um período para outro, de uma forma de arte para outra, de um género para outro. É claro que isto não pode estar agora confinado à apreciação estética, num sentido clássico ou similar, pois tal seria simplesmente demasiado constricto, dada a variedade de tratamentos apropriados, para a arte recente e para a mais antiga, que é neces-

---

<sup>17</sup> Monroe Beardsley, «Refining art» in *The Aesthetic Point of View*, p. 302.



sário compreender<sup>18</sup>. De facto, continuo a achar que a questão de saber quais são as formas correctas (admissíveis, válidas, apropriadas) de lidar com a arte num dado momento, é uma questão difícil e importante. Mas não era então, nem será agora, meu intuito tentar dar-lhe uma resposta completa. A minha tentativa de traçar um esboço das considerações que poderiam estar envolvidas numa reflexão, em geral, sobre a correcção em arte (na nota de rodapé a que Beardsley alude) terá sido talvez contraproducente uma vez que sugeria que a validade da minha análise da arte (ou da obra de arte) pressupunha que esse esboço, ou uma versão mais refinada desse esboço, constituiria uma explicação adequada. Mas penso que não constituiu.

O modo como vejo as coisas é antes o seguinte. É provável que seja impossível fazer uma análise geral sobre quais são as formas correctas de tratar a arte em vigor numa dada fase da história da arte, e para um grupo específico de obras de arte. Mas eu só preciso que seja um *facto* que tais-e-tais são (eram) as formas correctas de tratar aquelas obras naquele período, tal como é um facto que tais-e-tais objectos são (eram) as obras de arte de um dado período do passado. Nesse caso, o que a minha análise propõe é que ser uma obra de arte, digamos, *agora*, consiste em nada mais nada menos do que ser intencionalmente ligada a *esses objectos anteriores e/ou a essas formas anteriores*, da maneira como eu descrevi. Isto pode ser conseguido de duas formas: através de um acto indexical directo de produção de arte, invocando a arte anterior de um modo explícito, e consequentemente as formas correctas que estão a ela associadas, ou através de uma intenção de produção de arte, que se torna efectiva porque é dirigida explicitamente a uma forma de tratamento que, de facto, faz parte de um conjunto muito amplo embora concreto: o conjunto de todas as anteriores formas correctas de tratar a arte que emergiram até ao presente.

Mas não fará parte do registo histórico, num *dado* ponto, que durante um dado período *anterior*, certas coisas são obras de arte – tomadas, aceites, certificadas e conhecidas como obras de arte – e certas formas de lidar com elas são reconhecidas como sendo as

---

<sup>18</sup> Isto foi bem defendido por uma série de autores contemporâneos. Veja-se George Dickie, *Art and the Aesthetic* (Cornell University Press); Timothy Binkley, «Piece: contra aesthetics», *Journal of Aesthetics and Art Criticism* 35 (1977): 265-277; Robert Schultz, «Does aesthetics have anything to do with art?», *Journal of Aesthetics and Art Criticism* 36 (1978): 429-440; Noël Carroll, «Art and Interaction»

correctas, correctas para elas como arte?<sup>19</sup> Vamos admitir que assim é. Nesse caso, a minha análise diz-nos como é que algo é arte *subsequentemente*, na relação com esse registo histórico (essa explicação descritiva da cena artística precedente) tal como é ele dado. Ocorre-me aqui uma analogia. Vamos supor que queremos descobrir os descendentes actuais de Carlos Magno. Bom, em primeiro lugar temos que assumir que houve um Carlos Magno, que se tratava de uma pessoa particular, supostamente acerca de 800 d.C. É possível, então, que sejamos capazes de determinar a sua descendência nos anos imediatamente a seguir, se tivermos fontes suficientemente fiáveis. Mas por agora regressemos ao presente. Podemos dizer quem, de entre nós é, *hoje*, descendente de Carlos Magno se soubermos (se nos for dado a saber) quem era tido como seu descendente na geração precedente. E podemos determinar quem eram os descendentes, nessa geração precedente, se nos for dado a saber quem eram os descendentes na geração que *precedeu* essa, e assim sucessivamente. Em cada fase, podemos dizer quem são os descendentes de Carlos Magno, e como os distinguir, se nos tivermos certificado de quem eles são no período anterior.

Sugiro que o mesmo se passa com o conceito de arte no ponto em que ele agora se encontra. Trata-se de uma noção *quase puramente histórica*, em que o que é essencial para ser arte é ter o tipo certo de relação (intencional, como se tem visto) com os predecessores artísticos – e o mesmo pode ser afirmado desses predecessores, e dos seus predecessores, e assim sucessivamente<sup>20</sup>. A série pressupõe, como é evidente, que, em qualquer momento, exista uma verdade, por mais imprecisa que possa parecer, sobre o que conta como obra de arte e o que conta como as suas correspondentes formas correctas de trata-

---

<sup>19</sup> A noção de tratamento correcto de que preciso tem que ser, de facto, entendida juntamente com a cláusula *enquanto arte*, para evitar que o assunto não descaambe devido à existência de tratamentos correctamente conferidos (em certo sentido) às pinturas, por exemplo, enquanto *investimentos*. Mas tal não constitui grande problema uma vez que tudo o que pressuponho é que esta noção tem uma extensão, sem incluir o que a sua análise poderá ser. Seja o que for que signifique que, num dado período, tais-e-tais eram tratamentos correctamente conferidos às obras de arte *enquanto arte*, é claro que isso seria verdade para alguns desses tratamentos mas não para outros.

<sup>20</sup> É claro que nesse tempo, digamos 1800, ser arte era, e era concebido como sendo, mais do que uma relação intencional adequada a algo precedente. Envolveria, talvez, uma representação imaginativa da vida, expressão de sentimentos, significado moral, etc., como características necessárias, ou próximas disso. Mas envolveria também a condição ou característica mínima que tenho vindo a identificar. O ponto a reter aqui é que andamos à procura de uma noção *unívoca* de arte, aplicável no presente, e que pareça abranger toda a arte, presente e passada.

mento em períodos precedentes. Quanto mais impreciso for esse facto numa qualquer época, mais imprecisos serão os limites daquilo que pode acabar por contar como arte, numa época subsequente. Esta é uma consequência que eu estou pronto a aceitar, uma vez que me parece que é mesmo assim que as coisas se passam.

No meu ensaio original, tentei defender o ponto que estou aqui a desenvolver, sublinhando que a análise põe a nu o que *significa* ser uma obra de arte numa dada época por relação com o que, em épocas precedentes, *eram* as obras de arte e o conjunto de formas com que as pessoas interagiam correctamente com elas. Posto de uma forma mais formal, isto quer dizer que a *intensão* de «obra de arte em t» tem de ser explicada nos termos da *extensão* de «obra de arte» e das «formas pelas quais as obras de arte são correctamente tratadas *como arte*» para épocas anteriores a t. A ideia segundo a qual não eram apenas as próprias obras de arte anteriores mas também os modos apropriados de envolvimento a elas associados, que tinham de ser reconhecidos, em extensão, para que a análise (da «arte hoje» nos termos da «arte até hoje») fosse efectiva, não foi, de facto, transmitida com clareza no meu ensaio original. Estou grato a Beardsley por me ter criticado e levado a tornar isto mais claro.

Regressando, pois, ao dilema que Beardsley me coloca, estou disposto, em certo sentido, a aceitar a sua segunda vertente, embora rejeite duas das implicações que ele considera estarem ligadas a essa solução. Uma é a responsabilidade de proporcionar uma análise geral do que é uma forma correcta de tratar uma obra de arte, ou então uma lista exaustiva de todas formas correctas de tratamento até uma dada época. Espero que aquilo que disse até aqui seja capaz de indicar a razão por que isto é desnecessário. Segundo a minha análise, o significado de «obra de arte em t» não envolve nem os conteúdos de uma análise desse tipo nem uma qualquer concepção explícita do que serão os membros de tal lista. Apenas é requerido que uma tal lista *exista*, potencialmente, e, como é evidente, que exista a lista, ainda mais básica, das obras de arte (e que como tal são reconhecidas) até essa data. A outra implicação que é rejeitada é que a minha formulação acabará, no limite, por admitir como intenções de produção de arte «praticamente qualquer coisa que surja no futuro». Respondo que isto não é assim se apenas forem contempladas, ao aplicar a fórmula, formas de tratamento relativamente repletas, formas de tratamento concebidas como totalidades complexas, tal como foi explicado na secção anterior. É evidente que a definição permite que praticamente

qualquer *coisa* ou *item* pode tornar-se arte no futuro, mas esse é um problema que já nenhum teórico da arte leva a sério hoje em dia.

Por fim, resta o tema da *usabilidade* de uma teoria da arte e que foi levantado por Beardsley. Para mim, não é completamente claro o que esta exigência representa. Em todo o caso, falar de um uso prático não parece muito pertinente quando se trata de definições filosóficas. Ninguém precisa, por exemplo, de uma análise filosófica de *pessoa* para ser capaz de reconhecer pessoas e para as distinguir dos macacos, dos manequins ou dos computadores IBM. O que é preciso, então, é que uma definição de arte proporcione uma forma de dizer *em princípio* se um objecto aleatoriamente dado é ou não uma obra de arte. Uma das formas que este requisito pode assumir consiste no chamado «teste do armazém»<sup>21</sup>: será que alguém, dispondo apenas da definição e dos seus sentidos, será capaz de distinguir, com segurança, de entre todos os objectos guardados num armazém, aqueles objectos que são arte daqueles que não o são? Mas creio que deve ser evidente que eu não aceito, nem vejo razão para aceitar, um tal teste como critério de adequação. De facto, eu iria mais longe e diria que qualquer definição de arte que que passe um tal teste revelar-se-ia, desse modo, como *inadequada*, e ainda mais obviamente se se trata de alguma da arte mais recente deste século. Por outro lado, se uma definição filosófica apenas precisa de proporcionar uma forma de dizer, ou uma regra para determinar, se um objecto particular é uma obra de arte *mediante* uma descrição completa do objecto e o contexto teleológico, cultural e histórico de onde emergiu, então parece-me que a definição corresponde a este padrão tão bem como qualquer outra teoria. Finalmente, podemos pedir a uma definição filosófica que seja utilizável no sentido de ser teoricamente *fértil*. Ainda está por saber se a definição histórico-intencional consegue sê-lo.

#### IV

Irei agora considerar algumas das objecções que Richard Wollheim dirigiu recentemente contra a teoria institucional da arte,

---

<sup>21</sup> Ver William Kennick, «Does traditional aesthetics rest upon a mistake?», *Mind* 57 (1958): 317-334; Dempster, «Aesthetic experience and psychological definitions of art». A propósito, Dempster faz notar que definir «obra de arte» não é exactamente o mesmo que definir «arte», algo com o qual concordo, embora não tenha sido meu objectivo sublinhar esta distinção neste ensaio.

uma vez que se pode julgar que essas objecções também têm força contra a minha própria teoria, dadas algumas das semelhanças entre ambas<sup>22</sup>. Wollheim caracteriza como institucional toda a teoria que defina a arte «por referência àquilo que é dito ou feito por pessoas ou órgãos constituídos por pessoas cujas funções constituem factos sociais» (p. 157). Apesar de não ser completamente despropositada, é claro que esta caracterização não se aplica totalmente à minha perspectiva, e isto devido a dois pontos, em particular. Primeiro, eu não ponho a ênfase na acção exterior – dizer ou fazer – mas antes na instância intencional, qualquer que seja a sua encarnação, como sendo crucial para transformar alguma coisa em arte. Segundo, eu não exijo, antes nego, que os produtores de arte devam ocupar certas funções sociais, funções dessa infra-estrutura obscura a que os institucionalistas chamam mundo da arte. Mesmo assim, vale a pena olhar para as reservas de Wollheim sobre a teoria institucional (TI), uma vez que elas também são relevantes para a minha teoria.

Tanto quanto me apercebo, as suas reservas resumem-se, basicamente, a quatro:

- (1) A TI viola a intuição de que existe uma *ligação interessante* entre ser uma obra de arte e ser uma boa obra de arte, ou seja, que algo para além daquela serve como pressuposição lógica desta.
- (2) A TI viola a intuição de que a produção da arte é uma actividade *importante*, independentemente do valor artístico, se é que este existe, daquilo que é produzido.
- (3) A TI torna *central* a produção duchampiana de arte, ao passo que uma teoria da arte deveria apresentá-la como um caso especial, tão irónica quanto provocante por relação à arte normal ou vulgar.
- (4) Finalmente, a TI tem de responder à questão de saber se aqueles que propõem os candidatos para apreciação têm de ter *boas razões*, ou mesmo quaisquer razões compreensíveis, para o fazer, mas seja qual for a forma como responde, ela revela-se sempre insatisfatória.

---

<sup>22</sup> Wollheim, «Supplementary Essay I». O próprio Wollheim parece ler a minha explicação como uma variante da teoria institucional (ver Bibliografia, p. 269). Mas esta é uma caracterização que eu não aceito.

Se um proponente tem boas razões, então parece que o facto de se ter essas razões seria, ou poderia tornar-se, uma explicação virtualmente adequada da artisticidade. No entanto, se um proponente não precisar de ter tais razões – o que será a resposta institucionalista mais provável – então surgirá um problema epistémico: o de saber como é que alguma vez nós poderíamos *acreditar*, justificadamente, que, quando um tal agente, «ao chamar a nossa atenção para um certo artefacto, o está a apresentar para ser apreciado, a não ser que também possamos atribuir-lhe alguma ideia sobre o que devemos apreciar no objecto e, mais ainda, acreditar que é por causa disso que ele nos está a chamar a atenção para o artefacto» (p. 165).

Vou responder a tudo isto por etapas. Admito que a intuição (1) está muito bem enraizada. Como é que a minha teoria lhe pode prestar tributo? Bem, existe uma ligação, embora não seja daquele tipo de ligações que, nas teorias tradicionais, permite derivar padrões concretos de avaliação a partir de critérios de associação. A ligação é esta. Uma «boa obra de arte» possui propriedades e potencialidades que a tornam *digna* de ter sido intencionalmente projectada para o tipo de tratamento que a arte anterior apropriadamente recebeu (cujo tratamento, por regra, é de modo a tornar valioso o envolvimento com essa arte anterior). Portanto, uma «boa obra de arte» é aquela que é adequadamente ligada à tradição, a qual, ao ser propositadamente adequada à obra, é capaz até de a sustentar enquanto obra de arte. Se a nova arte é necessariamente ligada, por invocação intencional, à arte duradoura que a precedeu, então temos uma explicação poderosa e uma justificação para o processo padrão com que avaliamos a arte actual, pelo menos inicialmente, por referência aos objectivos e às conquistas da arte do passado. Se a nova arte, em virtude de ser arte, tem necessariamente de ser abordada – pelo menos no dealbar – através de *algo semelhante* às formas com que a velha arte é correctamente abordada, então não há questão mais natural do que a de perguntar se fazer isto com a nova oferece recompensas comparáveis às obtidas com a velha<sup>23</sup>. Parece-me que esta é uma consequência bem-vinda e que constitui um tributo suficiente à intuição em apreço.

---

<sup>23</sup> Este ponto pode voltar a ser colocado, referindo-nos ao caso de Jaspers, discutido acima. Ao ligar o seu objecto, da forma requerida, àqueles dos seus antecessores que eram arte, Jaspers, num sentido relevante, traz o seu objecto para o horizonte da arte: não se trata apenas de ser *chamado* arte, mas de ser *abordado* como (alguma) arte foi abordada. Mas se assim é, então está natural e apropriadamente sujeito a um padrão de avaliação semelhante àquele que foi importado à arte anterior: como é que, na sua conjun-

A intuição (2), apesar de ser igualmente venerável, é mais vaga e tenho menos coisas a dizer em jeito de resposta. Não percebo porque é que a arte não pode ser importante, particularmente nesta altura da história da arte, em virtude dos seus modos de desenvolvimento *típicos* ou *tradicionais*, em virtude das suas *possibilidades e perspectivas*, e não tanto em virtude das suas *condições de definição*. Talvez a arte seja importante por causa do tipo de coisas que se podem fazer no seu âmbito, e devido ao tipo de experiência que pode resultar daí e do tipo de vida que pode surgir da devoção à arte, e não tanto devido àquilo que tem de ser necessariamente verdadeiro em relação a todas as coisas que caíam sob o seu âmbito. Mas se me pedirem para indicar algo de importante que se deve à natureza essencial da arte, segundo a explicação que dela dou, posso responder desta maneira: se qualquer produção de arte é necessariamente um relacionar de uma actividade actual com um passado artístico, então possui a virtude humilde, embora não insignificante, de se constituir como parte daquilo que designamos por *cultura*, essa rede de actividades humanas caracterizadas pela aprendizagem e pela recolha, pela tradição e pela preservação, pela comunidade e pela continuidade, em resumo, pela referência e pela memória. Isto deve ser suficiente para satisfazer a segunda intuição de Wollheim.

Em terceiro lugar, surge a questão do modo como esta explicação parece colocar como central a produção duchampiana de arte (3). Eu diria, em defesa própria (mas também, *mutatis mutandis*, em defesa de Dickie), que esta aparência é o resultado inevitável de se tentar destilar a essência *mínima* da produção de arte na situação actual. Não quero com isto insinuar que a maior parte da produção de arte consistiu, ou consiste *sempre*, num simples acto histórico-intencional de posicionamento. Não, a arte é normalmente muito mais do que isso: domínio de um meio físico, expressão de emoção, veículo de declaração social, solução para problemas artísticos, etc. Mas não é nenhuma destas coisas irredutivelmente ou essencialmente – ou, pelo menos, deixou já de o ser.

Acrescentaria à minha resposta a esta terceira preocupação uma contra-observação. Temos de distinguir entre as exigências razoáveis que fazemos a uma (a) teoria geral da arte e aquilo que exigimos razoavelmente de uma (b) definição básica de arte. Não podemos esperar

---

tura histórica, ele recompensa ser-tratado-como-uma-obra-de-arte, quando comparado com os seus antecessores, na sua conjuntura histórica?

que (b) seja capaz de explicar tudo aquilo que esperamos que (a) consiga explicar. Para além da adequação e do discernimento nos seus próprios termos, uma exigência mais vasta e mais apropriada que podemos fazer a (b) é que seja satisfatoriamente integrável em (a), naquilo que vier a desenvolver. Esperamos que a ironia e o carácter provocatório da produção duchampiana de arte ressurgja no contexto de uma teoria compreensiva da arte, que parta da história e da sociologia da arte e que com elas comunique, ainda que tal não seja visível numa definição analítica do nosso conceito actual de arte.

A última reserva de Wollheim (4) é, provavelmente, a que tem mais peso, e leva-me a considerar se algo, por analogia, não terá ficado de fora da minha própria explicação. Será que é preciso ter uma boa razão, ou tão simplesmente uma razão, para ter a intenção de que algo seja tratado-como-uma-obra-de-arte, para que esse acto conte como produção de arte? É provável que esteja *implícita*, na noção de projectar algo para ser tratado desse modo, a suposição segundo a qual aquele que tem essa intenção acredita que vai *valer a pena* fazê-lo, que esse agente tem *alguma* razão para prescrever essa atitude, uma razão que, posta da forma mais geral possível, significa que a experiência que se teria, se se seguisse a prescrição, seria, de alguma forma, *valiosa*. A possibilidade de, em princípio, ser capaz de chegar a uma razão deste género, nem que seja tirando-a a ferros, é o que nos permite acreditar, segundo Wollheim, que um agente tem a intenção que consideremos certo item como uma obra de arte. A questão está em saber se esta suposição implícita exige ou merece uma referência explícita numa definição de arte<sup>24</sup>.

Estou indeciso sobre este assunto. Por um lado, parece haver razão para resistir a esta complicação da definição em nome de pouco mais do que uma chamada de atenção para o facto de a produção de arte, como tantos outros aspectos da cultura, dever ser concebida como uma actividade *fundamentalmente* racional, e não como uma actividade alucinada ou sem sentido. Por outras palavras, isto apenas sublinharia que a produção de arte é um fenómeno inteligível, não acrescentando nada que seja distintivo da produção de arte em oposição a outras actividades humanas dotadas de uma finalidade. Mas, mais ainda, vale a pena notar que há razões que, em muitos casos, podem ser pensadas como estando *já incluídas* nos vários tipos de tra-

---

<sup>24</sup> A ideia segundo a qual fazer arte envolve um pressuposto de compensação para os eventuais receptores é explorada de um modo interessante por Jeffrey Weiland em «Quality in art», *British Journal of Aesthetics* 21 (1981): 330-335.



tamento em função dos quais os produtores de arte projectam as suas ofertas. No meu ensaio original, distingui entre teorias de arte que focam o modo como as obras de arte candidatas devem ser *tratadas* ou *tomadas*, e aquelas que se concentram sobre as experiências que supostamente elas *oferecem*, ou sobre as reacções que elas devem *despertar*. Apesar de eu ter argumentado a favor da primeira estratégia, e de a ter escolhido, há, de facto, ainda algumas coisas a dizer a respeito da segunda. Aquilo que nela é válido pode, penso eu, ser legitimamente subsumido na outra, como se segue. Projectar uma coisa com a intenção que ela seja tratada da mesma forma como obras de arte anteriores foram apropriadamente tratadas, é ter a intenção que essa coisa seja abordada de certas formas (designadas neutramente), de modo a *retirar disso certas recompensas vivenciais*. Ou seja, as recompensas vivenciais previstas por abordar desse modo uma obra, poderiam ser entendidas, pelo menos nos casos normais de produção de arte, como partes, ou como elementos inseparáveis, do modo completamente caracterizado de tratamento que um produtor de arte almeja para o seu esforço, recomendando-o, implicitamente, ao seu público potencial. Um exemplo disto mesmo seria projectar um filme ou um romance com a intenção: *jogo interpretativo de modo a proporcionar prazer cognitivo*, um modo de tratamento artisticamente válido e que está presente em muitas das intenções da produção de arte total<sup>25</sup>.

Por outro lado, se não pudermos exigir que tais razões pré-embutidas se encontrem nas formas de tratamento específicas que são projectadas em *todos* os casos admissíveis de produção de arte (e, de facto, não podemos), mas ainda assim sentirmos que a racionalidade *subjacente* à produção de arte deveria ser explicitamente captada por uma definição, então podemos simplesmente acrescentar, à minha formulação básica, uma cláusula com esse objectivo. O resultado seria este:

Uma obra de arte é uma coisa (item, etc.) que foi seriamente projectada com a intenção de ser tratada-como-obra-de-arte, i.e., tratada de uma qualquer das formas segundo as quais as obras de arte pré-existentes são ou foram correctamente tratadas, *de modo a obter uma experiência com algum valor*<sup>26</sup>.

---

<sup>25</sup> Tal como foi sublinhado por Noël Carroll em «Art and interaction».

<sup>26</sup> Uma forma alternativa, mais específica, que esta cláusula poderia assumir seria: *de tal modo que uma experiência de valor algo semelhante ao que a arte do passado proporcionava, pode ser desse modo obtida*.

Deixarei que outros decidam se isto constitui realmente um aperfeiçoamento da definição.

## V

Chego agora ao último dos desafios lançados contra os recursos da minha explicação, e aquele que é, sob vários aspectos, o mais interessante<sup>27</sup>. Ele consiste na crítica segundo a qual *todas* as teorias relacionais da arte estão fundamentalmente erradas, pelo menos na medida em que tentam fornecer condições necessárias para a artisticidade, uma vez que certas qualidades intrínsecas dos objectos são, de facto, suficientes para os tornar obras de arte, independentemente do contexto intencional ou do pano de fundo de finalidades que rodeia o objecto. Caso em apreço: os romances de Kafka.

É bem sabido que Kafka, quando ainda de boa saúde, deixou ao seu amigo e executor testamentário, Max Brod, instruções escritas que proibiam a publicação póstuma de todos os seus manuscritos. Isto incluía os manuscritos de *O Processo* e de *O Castelo*. Para tornar o caso mais claro, tendo em vista os nossos propósitos, vamos supor, indo além daquilo que acabei de referir, que o desejo de Kafka, no seu leito de morte, era que estes textos *inédits* fossem completamente destruídos após a sua morte. Ora, um desejo de morte literária deste género parece ser claramente incompatível com a intenção séria de que os escritos fossem tratados ou tomados de acordo com uma das formas com que a literatura anterior foi tratada – de facto, parece ser claramente incompatível com a intenção de que sejam tratados seja de que forma for! No entanto, é claro que estes escritos de Kafka, que felizmente acabaram por lhe sobreviver, são arte literária, e de valor muito elevado. A consequência parece ser que, contrariamente ao que eu defendia, a intenção artística não é necessária para fazer de algo arte, não é necessária para que algo exista como arte.

Como é hábito, há uma grande quantidade de respostas que podem ser aduzidas como formas de lidar com este caso bastante intrigante. Em primeiro lugar, pode ser observado que houve, sem dúvida, uma intenção-de-arte em muitos momentos antes, durante e possivelmente até depois do período de composição. Há lugar para perguntar por que

---

<sup>27</sup> Devo o ímpeto deste desafio, e o exemplo central que é discutido a seu respeito, a Daniel Kolak.

motivo se há-de dar, automaticamente, prioridade às intenções finais quando se trata de decidir sobre o estatuto de arte. Em segundo lugar, e mesmo que isto fosse concedido, podemos questionar-nos se o desejo de queimar os manuscritos é absolutamente inconsistente com a persistência da intenção-de-arte por parte de Kafka. Kafka podia estar mergulhado num conflito profundo, acoitando intenções ou desejos contraditórios, em que uma certa necessidade de comunicação competia com uma ansiedade perfeccionista. Ou então ele pode ter intencionalmente projectado a sua obra em função de certos leitores ideais (que ele teria desejado que tratassem os seus escritos de uma determinada maneira) mas, ao acabar por acreditar que eles não existiam entre os seus leitores prováveis, e que provavelmente não viriam a existir num futuro próximo, resignou-se a entregar o seu trabalho às chamas.

Em terceiro lugar, se tivéssemos recusado tirar partido destes argumentos, poderíamos optar por ver este exemplo como um daqueles casos anómalos em que, devido ao excepcional valor literário potencial em questão, temos de reconhecer que a comunidade dos leitores e críticos pode, com efeito, apropriar-se justificadamente de certos textos e projectá-los para tratamento literário, cancelando desse modo, e contra o que é hábito, a intenção ponderada do criador. O texto torna-se literatura, por assim dizer, «quer ele queira quer não». As condições deste acontecimento, porém, são muito especiais. Para que a própria comunidade literária possa ultrapassar deste modo a recusa sincera de intenção literária por parte do criador, sugiro que é necessário que o texto (a) seja *anormalmente* valioso como literatura, (b) seja *desadequado* para qualquer outro uso, e (c) seja algo que dificilmente *deixaríamos de tomar* como literatura. Os textos possivelmente não intencionados de Kafka (embora, felizmente, não destruídos) correspondem certamente a estas condições.

Por fim, o caso de Kafka pode servir para nos lembrar que a noção de arte que tentei analisar (aquela que, insisto, é a noção central para o uso e pensamento contemporâneos) é aquela em que os experimentadores, os espectadores e o público são um *sine qua non*. Ou seja, é uma noção que descende, superando-a, daquela segundo a qual a arte é, de algum modo, a produção de obras de arte para apreciadores. Poderíamos, contudo, querer reconhecer uma noção *secundária* de arte, mais centrada sobre o processo criativo do que sobre o objectivo da apreciação, e segundo a qual algo é arte se a sua produção tiver resultado de algum dos elementos de uma classe de impulsos identificados como artísticos, ou se a sua produção tiver culminado

no alcançar de certos estados ou na libertação de certas energias por parte do seu produtor<sup>28</sup>. É claro que nesta espécie de concepção (bastante Collingwoodiana) do que é ser uma obra de arte, e que se baseia sobre o seu processo, os textos de Kafka seriam deixados incólumes, independentemente de quaisquer intenções que tenham precedido ou seguido o seu aparecimento. Reconhecer este facto pode ajudar-nos a ver, de um outro ângulo, que os casos semelhantes ao de Kafka não lançam, de facto, qualquer dúvida sobre a adequação de uma análise relacional, e que apele à intencionalidade, da nossa actual noção *central* de arte.

## VI

Terminarei com um sublinhado. A minha perspectiva, que requer uma certa intenção ou orientação segundo um objectivo da parte do eventual produtor de arte, não está comprometida com a ideia segundo a qual estes produtores deverão formular explicitamente essas intenções, nem implica que eles deverão estar conscientes da existência destas ou que a sua relação com a arte anterior deve ser algo que lhes é evidente (apesar do que defende Danto). A minha perspectiva implica, porém, uma espécie de teste definitivo, que poderia ser expresso como se segue. Se um eventual produtor de arte não tiver, ele mesmo, reconhecido que teve o tipo de intenção que estou a propor – ou seja, se lhe perguntarmos, à queima-roupa, se o seu objecto foi intencionalmente projectado, pelo menos no início, para ser tratado de uma qualquer forma sob a qual a arte do passado foi tratada, e a sua resposta for negativa, e não admitir nenhuma outra forma de tratamento que pode ser identificada como fazendo parte da classe das formas de tratamento do passado – e se não encontrarmos nenhuma justificação para lhe atribuir essa intenção, então, de acordo com a minha explicação, aquilo que ele está a fazer *não pode* ser arte<sup>29</sup>. E se um agente

---

<sup>28</sup> Se quiséssemos continuar a explorar este ponto, poderíamos até dar uma forma relacional-historicista a uma análise desta noção de arte centrada sobre o processo: Algo é um objecto de arte se for feito da mesma maneira que alguma da arte do passado foi feita, ou a partir dos mesmo impulsos, ou oferecendo a mesma satisfação aquando da sua produção, etc.

<sup>29</sup> Ao implicar um juízo definitivo desta espécie, a minha perspectiva difere da, aparentemente semelhante, perspectiva institucional de Binkley, desenvolvida em «Piece: contra aesthetics», segundo a qual uma obra de arte não é mais do que algo

sem nenhum desejo declarado de estar a fazer arte estiver, no entanto, a projectar algo para ser inequivocamente tratado-como-a-arte-do-passado-é-correctamente-tratada, quer isto seja segundo a versão opaca ou segundo a versão transparente da minha teoria, então, segundo a minha explicação, o que ele está a fazer *tem de ser* arte. Proponho que, doravante, isto é o que significa ser uma obra de arte<sup>30</sup>.

(Traduzido por VÍTOR MOURA)

---

que foi *indexado* como obra de arte, de acordo com as convenções do mundo da arte. A perspectiva de Binkley exclui explicitamente o reconhecimento de que a forma como se pretende que um item seja *tomado* ou *tratado* tem alguma coisa a ver com o facto de ser tido como arte. Isto, penso eu, é uma falha grave. Espero também que, ao contrário de Binkley, eu não venha a ser acusado de, pura e simplesmente, me esquivar ao problema da aparente circularidade na análise proposta.

<sup>30</sup> Desejo reconhecer o apoio prestado pelo General Research Board da Universidade de Maryland durante a escrita deste artigo, num período em que fui também Visiting Fellow no Departamento de Filosofia da Universidade de Princeton. Gostaria ainda de agradecer a Stephen Davies, Douglas Dempster, Richard Eldridge e Goran Hermerén pelos comentários que teceram a versões anteriores deste artigo.



# **A ÉTICA COMO PROFISSÃO**





# Introduction

ROBERTO MERRILL  
(Universidade do Minho)

L'éthique appliquée, contrairement aux branches plus abstraites de la philosophie morale, comme l'éthique normative ou encore la méta-éthique, dont la recherche et l'intérêt restent souvent confinés au cercle restreint des spécialistes universitaires, suscite depuis quelques années un intérêt certain, aussi bien auprès de toutes sortes d'institutions publiques et privées, que du grand public. En effet, une demande toujours plus accrue de « gouvernance éthique » semble se confirmer dans nos sociétés. Pourtant, trop rares sont encore les ouvrages qui se penchent, du moins de manière aussi accessible, sur le métier d'expert en éthique appliquée : que font-ils exactement les spécialistes de l'éthique, et comment devraient-ils exercer leurs compétences de la manière la plus adéquate ? Dans son livre *Profession: éthicien*, publié en 2006 aux Presses de l'Université de Montréal, Daniel Weinstock, titulaire de la *Chaire de Recherche du Canada en Éthique et Politique*, et directeur du *Centre de Recherche en Éthique de l'Université de Montréal (CRÉUM)*, réussit à nous présenter de manière particulièrement claire les principaux aspects de cette profession, de même qu'il nous invite à réfléchir aux difficultés les plus importantes auxquelles le professionnel de l'éthique peut être confronté. Un autre aspect original de ce livre concis - et ceci est peut-être dû en bonne partie à la manière d'écrire franche et sans prétention de l'auteur, réside dans sa capacité à contribuer à modifier quelque peu la perception négative que peuvent avoir beaucoup de personnes qui s'intéressent à l'éthique appliquée, mais qui ont tendance (parfois pour de bonnes raisons) à considérer l'éthicien davantage comme un donneur de leçons de morale avec des réponses toutes faites, et non pas comme quelqu'un capable, de part ses connaissances précises, d'éclairer et d'accompagner les débats éthi-

ques auxquels se trouvent confrontés en permanence les citoyens des démocraties libérales.

Nous résumons ici très succinctement les idées principales du livre, lesquelles sont examinées et discutées avec pertinence et exhaustivité par les auteurs participant à ce dossier consacré à *Profession: éthicien*.

Daniel Weinstock commence par faire part dans son introduction de ses réticences à écrire un livre sur la profession d'éthicien étant données les connotations dérangeantes que le terme peut avoir, tout en retraçant son parcours académique l'ayant conduit à devenir un professionnel de l'éthique presque malgré lui. L'auteur divise ensuite en deux parties ses réflexions sur la profession d'éthicien, la première consacrée à la recherche universitaire éthique, la seconde consacrée à l'éthique de l'éthicien.

Dans la première partie, l'auteur expose sa conception de l'éthique de même qu'il délimite son champ d'application, en particulier l'éthique telle qu'elle est conçue par la recherche universitaire. L'exposé de ces quelques éléments de théorie morale lui permet de défendre ensuite sa conception des rapports entre l'éthique et les institutions. Cet exposé et sa défense particulière des rapports entre l'éthique et les institutions constituent l'une des thèses centrales de l'ouvrage, et naturellement, l'un des points les plus discutés par les commentateurs participants à ce dossier.

Dans la deuxième partie de l'ouvrage, Daniel Weinstock défend sa conception du rôle de l'éthicien dans la cité qui le conduit à exposer par la suite ses idées sur ce à quoi devrait ressembler l'éthique de l'éthicien. Selon l'auteur, l'éthique de l'éthicien doit se situer en quelque sorte dans un juste milieu entre l'attitude de partisanerie et le respect pour une exigence de neutralité. Cette conception de l'éthique de l'éthicien constitue également l'une des thèses centrales de ce livre, laquelle fait l'objet d'un nombre important et varié de commentaires de la part des auteurs participant à ce dossier.

Nous espérons que la lecture de ce dossier aura permis de contribuer à donner au lecteur intéressé par l'éthique appliquée une idée plus accessible et démystifiée de ce que constitue la profession d'éthicien.

# *Profession Éthicien :*

## COMMENTAIRE

ALEXANDRA ABRANCHES  
(Universidade do Minho)

Le principe libéral de légitimité du pouvoir politique affirme ce que les libéraux croient être le plus important dans la vie sociale humaine : l'idée que dans les conditions de pluralisme que caractérisent les sociétés modernes, les citoyens individuels doivent être reconnus comme ayant le dernier mot sur ce qui a valeur dans leur vies ; le pouvoir politique et les principes politiques qui définissent le bien commun dans une association politique libérale doivent être capables de cerner une conception morale minimale, un ensemble de valeurs concernant la conduite correcte à adopter vis-à-vis des autres, ces valeurs étant partagées par la plupart des citoyens malgré leurs différences, sans affirmer ou même présumer la validité ou vérité d'une quelconque conception particulière de la vie bonne.

Cette position, impliquant une prétendue neutralité de l'État vis-à-vis des différentes conceptions du bien, est, dans les termes de la tradition philosophique occidentale, identifiable avec une conception du bien substantive, et controversée, de la nature de l'individu en tant qu'agent moral. Autrement dit, on a, au cours de la discussion de l'idéal libéral de neutralité de l'État, reconnu la présence, et pour quelques auteurs l'imposition, dans cette proposition de la valeur de l'autonomie et/ou de l'individualisme – c'est-à-dire, la vue selon laquelle les différentes formes de vie ont du sens et de la valeur parce qu'elles sont librement choisies par les individus (le libre choix individuel, et pas un quelconque résultat du choix, est ce qui est moralement important) –, une valeur qui pourrait ne pas être partagée par tous les citoyens dits raisonnables d'une société libérale moderne et qui, par conséquent,

serait de trop dans une conception morale minimale qui légitimerait le pouvoir de l'État sur tous les citoyens.

Le libéralisme politique de Rawls, qu'il est nécessaire de distinguer du libéralisme éthique ou compréhensif de penseurs comme Kant ou Mill, donne une plus grande attention à la profondeur du fait du pluralisme raisonnable dans les sociétés démocratiques modernes, y compris le défi que pose ce fait du pluralisme aux idéaux éthiques libéraux. L'espoir des libéraux éthiques de faire valoir leur conception de la nature morale humaine par des arguments philosophiques n'est pas vraiment réaliste : on argumente toujours ! Politiser la justice signifie alors qu'on ira chercher une base morale commune dans l'ensemble des idées morales que les personnes possèdent déjà, mais maintenant à propos de leurs vies politiques seulement. Le travail de justification se fait au sein de chaque conception morale non partagée, ce qui veut dire que dans une société libérale pluraliste des personnes différentes et des groupes différents de personnes peuvent affirmer les mêmes principes communs pour des raisons diverses (ce que Rawls appelle la formation d'un « consensus par recoupement ») et ainsi réaliser la légitimité et la stabilité des institutions qui leur permettent de vivre ensemble dans des conditions de justice.

Il m'a paru nécessaire d'initier mon commentaire sur le livre de Daniel Weinstock avec cette description de la différence entre libéralisme éthique et libéralisme politique mettant l'accent sur la question du pluralisme, de la justification et aussi de la stabilité, parce que *Profession Éthicien* présente la même préoccupation libérale de neutralité vis-à-vis des conceptions du bien. En effet, comme l'écrit Weinstock, « il y a toutes sortes de manières de concevoir les valeurs et les pratiques qui constituent la vie bonne. Une éthique qui chercherait à les hiérarchiser risquerait de devenir très rapidement une justification à peine voilée de l'intolérance. Elle doit dans un contexte pluraliste céder le pas devant une éthique plus minimale qui accepte que les gens se livrent à ce que J. S. Mill appela des 'expériences de vie' plurielles » (p. 16).

Daniel Weinstock identifie le domaine théorique de l'éthique contemporaine comme celui « des principes qui devraient régir nos interactions avec autrui » à l'exclusion d'autres questions qui ont jadis fait partie de la discipline, les « deux familles de théories cherchant à répondre de manière systématique à la question de savoir quelle devrait être la nature de ces principes » étant les suivantes : le *consé-*

*quentialisme* (« notre seule obligation morale est de maximiser les bienfaits causés par nos actions, ou à tout le moins d'en minimiser les conséquences néfastes ») et le *déontologisme* (« certaines règles ont une autorité morale catégorique (...) la théorie des droits individuels »). Il ajoute que « la vérité morale se situe quelque part entre le conséquentialisme et le déontologisme 'orthodoxes' » (p. 18). L'éthique minimale qui conviendrait alors à une société pluraliste, se situerait quelque part entre déontologisme et conséquentialisme. On pourrait ici se demander si le contenu de l'éthique minimale n'est pas très rapidement rempli. À la fin, ces deux « familles de théories » non seulement continuent controversées comme supposent des vues substantielles sur l'action morale qui sont aussi controversées. Rawls a senti la nécessité de développer son libéralisme plus explicitement comme un libéralisme politique justement pour ne pas importer des valeurs appartenant à une éthique libérale en risquant ainsi d'aliéner les citoyens avec des valeurs raisonnables différentes. Mais Daniel Weinstock expose ses raisons pour ses préférences en théorie éthique. Il est vrai que l'éthique qu'il nous propose de pratiquer ne fait qu'« éclairer les situations », par exemple lorsqu'il suggère que « le rôle de l'éthicien dans une démocratie n'est pas de régler nos plus graves problèmes d'éthique, mais de les éclairer, pour que le débat démocratique puisse se faire dans des termes adéquats » (p. 9). Ça veut dire que l'éthique au plan théorique a un but, qui est celui de déterminer les principes qui devraient régir nos interactions avec autrui ; elle est normative. Et au plan pratique l'éthique prend un but différent, celui d'aider au débat démocratique éclairant les problèmes d'éthique à l'aide des principes de l'éthique théorique ; elle se prétend neutre, et, par conséquent politiquement libérale, au sacrifice de sa normativité, parce que le fait du pluralisme le demande ; elle n'est qu'épistémologique ou pédagogique, pour ainsi dire ; elle enseigne le point de vue adéquat d'où l'on peut voir les problèmes. L'auteur va jusqu'à affirmer que « certaines controverses morales sont indécidables dans une société démocratique » (p. 25) et qu'une des tâches de l'éthicien serait d'aider à imaginer des institutions de délibération et de décision (p. 31). Ce n'est peut-être pas un rôle normatif mais cela est tout de même porteur d'autorité, peut-être pas l'autorité de la réponse mais de la forme de poser des questions dans une situation. Cette autorité se fonde sur une image de la scientificité de l'éthique en tant que discipline académique (cela me fait penser à la critique littéraire, qui ne fait plus de jugements sur la valeur des œuvres, mais les substitue pour des analyses sociologi-

ques, économiques, psychologiques, etc.), ainsi que sur la neutralité de l'éthicien dans les débats concrets.

De toute façon, ce que l'on disait autrefois dans la tradition libérale sur les relations entre éthique et philosophie politique, que la philosophie politique était un chapitre de la philosophie morale, est maintenant un peu différent : l'éthique, en tant qu'éthique pratique et peut-être même l'éthique théorique telle qu'elle a été décrite, est un outil de la philosophie politique : dans la mesure où la vie sociale moderne dans toute sa complexité et sa dynamique nous présente toujours de nouvelles et délicates situations morales et que nos capacités de jugement et de décision morales sont inadéquates ; dans la mesure aussi, comme le dit le texte, où les questions les plus importantes auxquelles a à faire face l'éthique contemporaine sont de nature institutionnelle, l'éthicien aide le débat démocratique par une illumination des « points les plus saillants sur le terrain de la moralité » (p. 19) avec les théories et concepts des théories éthiques, pour que ces débats « se fassent sur des bases solides » (p. 43). L'éthicien vise, ainsi, la formation d'une décision qui soit vraiment compatible avec le fait du pluralisme, c'est-à-dire, la formation d'un compromis comme base d'une décision légitime pour que les individus puissent vivre de manière pacifique avec ses voisins (p. 30). On peut alors se demander quelle serait vraiment la différence entre éthique et philosophie politique : peut-être cette différence se réduirait-elle à une question d'échelle et de gradation ? Dans ce cas, les problèmes qui se posent à une conception de la philosophie politique doivent se poser aussi à une conception de l'éthique qui ne semble pas se distinguer d'elle.

Chaque fois que je suis amenée à penser sur les exigences du pluralisme, je pense à Hobbes. Lui aussi il prenait « les gens comme ils sont, avec leurs motivations diverses et parfois contradictoires », tout comme le faisait déjà Machiavelli et comme le fait maintenant Daniel Weinstock ; et lui aussi se proposait dans sa théorie politique de « mettre en place des institutions et des ensembles de règles favorisant les motivations morales avouables et tendant à neutraliser les autres. » (p. 7), comme le propose Weinstock. Bien qu'on associe à Hobbes un autoritarisme incompatible avec nos sociétés plurales modernes, il s'est aussi préoccupé avec les conditions qui pourraient garantir une adhésion des individus au pouvoir de l'État au-delà d'un calcul rationnel de pertes et d'avantages dans l'obéissance à la loi civile. Les solutions hobbesiennes pour l'adhésion stable à la vie politique sont l'éducation formelle (les Universités) mais aussi la création d'une culture morale-

politique informelle (quelques exemples hobbesiens ont peut-être un peu de crudité pour nous aujourd'hui, comme la « sécularisation » des dix commandements ; mais il parle aussi de l'importance du caractère exemplaire de l'État dans la réalisation de ses devoirs) qui résultent dans le respect mais aussi dans l'amour du Souverain. On peut, bien sûr, ne voir ici qu'un lieu commun de la rhétorique politique du temps. Et ce n'est pas un aspect de sa théorie que Hobbes ait développé. Mais dans ces considérations de Hobbes on peut déjà voir le problème d'une association politique pluraliste : qu'elle ne soit qu'une chose acceptée de manière circonstancielle, prête à plonger dans des crises ou des conflits internes, par exemple quand il y a des problèmes économiques et les personnes radicalisent leurs différences et identités. Il ne faut pas seulement subir le pouvoir, tout en reconnaissant ses bénéfices et craignant ses peines, mais être membre volontaire et fier du corps politique, tout en admirant sa valeur. Le problème de Hobbes n'est peut-être pas le même qui se pose de nos jours : pour lui, la pluralité en question était celle des subjectivités, et peut-être des vues religieuses, mais la vérité morale était la même pour tous les hommes, il s'agissait seulement des moyens de la faire voir et de la faire fonctionner. Mais le point est clair : pour un être rationnel, comprendre une règle, dans le sens qu'elle est justifiée ou démontrée, c'est l'accepter.

De nos jours, le fait du pluralisme a poussé le libéralisme à séparer d'une telle façon le domaine des règles de conduite publique du domaine des conceptions privées de la vie bonne qu'on ne cherche plus la légitimité des valeurs politiques libérales seulement dans une éthique libérale ou dans une conception libérale de l'action morale. Comme je l'ai suggéré au début, pour Rawls non seulement l'État doit être neutre entre les différentes conceptions du bien, mais aussi la stabilité de l'association politique exige que l'on distingue une acceptation de la démocratie comme *modus vivendi* de son intégration comme résultat d'un « consensus par recoupement », c'est-à-dire que les gens trouvent des justifications pour les valeurs publiques de la justice dans les termes de ses conceptions du bien non publiques. Cela rend l'association stable parce qu'elle est justifiée pour tous et pas seulement pour les libéraux. Un problème avec cette distinction rawlsienne a été bien décrit par Kymlicka : il écrit qu'« une façon de comprendre le libéralisme politique de Rawls c'est de dire que pour Rawls les personnes peuvent être communautaires dans leurs vies privées et libérales dans leurs vies publiques » (*one way to understand Rawl's political liberalism is to say that for Rawls, people can be communitarians in private life,*

*and liberals in public life*) (*Contemporary Political Philosophy*, p. 236). Être raisonnable pour Rawls semble prendre la place de ce qu'était être rationnel pour Hobbes (à ce propos, la stratégie d'anticipation dont les hommes naturels se servent pour survivre dans l'état de nature est pour Hobbes dite « raisonnable »). Mais maintenant raisons et justifications sont-elles encore vraiment publiques ? Où serait cette mesure commune de rationalité par laquelle on peut dire, par exemple, qu'un libéral éthique et un catholique parlent vraiment de la même chose quand ils parlent d'égalité d'opportunités pour toutes les personnes dans une société démocratique (je parle d'expérience) ? Est-ce qu'on est vraiment capable de faire une distinction entre un *modus vivendi* et un « consensus par recoupement » ? Est-ce que l'idée d'un « consensus par recoupement » est tout à fait cohérente ?

Je crois qu'un problème semblable peut se poser à propos du livre de Daniel Weinstock lorsqu'il défend l'idée de formation d'un compromis, ainsi que l'idée d'une éthique pratique comme préparation du débat démocratique, de même que sa défense nuancée d'une neutralité éthique libérale. La mesure dans laquelle un compromis est vraiment satisfaisant pour les parties d'une entente peut-elle être déterminée d'un point de vue neutre ? Cette idée de compromis est-elle plus proche d'un *modus vivendi* ou d'un « consensus par recoupement » comme idéal ? Accepter l'éthique telle qu'elle a été décrite par l'auteur comme médiation entre différentes conceptions du bien implique-t-il une réelle neutralité ou bien finalement les libéraux croient-ils qu'il y a un petit peu de libéralisme au fond de chaque personnalité morale ?

Autrement dit, comment peut-on demander des raisons sans présumer soit que tout le monde est disposé à les donner et qu'elles sont intelligibles pour nous et par conséquent qu'il y a une sorte de procédure de justification universelle qui coïncide avec ce qui fait l'éthique académique ou avec ce qu'a fait Rawls pour établir ses principes de justice – et que tout cela peut se faire en faisant abstraction de toutes les croyances qu'on puisse avoir sur tout le reste ; soit sans présumer que demander des raisons qui puissent être publiquement discutées est une chose bonne ?



# L'éthique est-elle soluble dans la démocratie ?

BERNARD REBER

(Centre de Recherche, Sens, Ethique Société  
CNRS-Université Paris Descartes)

L'ouvrage *Profession éthicien*<sup>1</sup> constitue par la brièveté de son format un défi que Daniel Weinstock a réussi à relever avec un sens critique teinté d'humour, notamment à l'endroit des travers de la philosophie morale, raisonnant trop souvent sur la base d'exemples de choix moraux tragiques et extrêmes<sup>2</sup>. Son expérience interdisciplinaire, voire politique, comme dans le cas des travaux de la commission Bouchard-Taylor relatifs à l'accommodement raisonnable au Québec, auxquels il a été associé, l'a certainement invité à chercher plus de plausibilité dans la façon de concevoir un rôle pour l'expert en éthique. Cette expertise constitue d'ailleurs une interrogation embarrassante pour Daniel Weinstock. On peut même s'étonner qu'il ait accepté ce titre, si l'on faisait abstraction de ce qui constitue la caractéristique de la collection, qui présente des façons de décrire et d'investir des professions. Dans cet article, j'entends donc revenir sur la possibilité d'une expertise dans ce domaine, pour voir sur quels types d'instruments ou de capacités elle peut s'appuyer. Puis je verrai les autres disciplines qu'elle doit considérer ou qui sont concurrentes, au risque des réductions et des assimilations. Je proposerai de distinguer plusieurs types d'expertises éthiques, selon les sous domaines de la philosophie privilégiés. En effet, on reconnaîtra dans l'approche de Daniel Weinstock, une origine située dans la philosophie politique, qui justifie le titre de

---

<sup>1</sup> Weinstock, D. M., *Profession Ethicien*, Les Presses de l'Université de Montréal, 2006. Nous l'abrégerons *PE*.

<sup>2</sup> *Ibid.*, pp. 20-24.

cet article<sup>3</sup>. En conclusion, j'exploiterai la distinction entre experts et scientifiques, telle que l'entend le principe de précaution dans la mise en place préconisée pour ses applications. Ce dernier point peut éclaircir sous un autre versant la question de l'engagement qui préoccupe Daniel Weinstock dans la fin de son ouvrage.

## 1. L'éthique peut-elle prétendre à l'expertise ?

La possibilité même d'une expertise en éthique se pose quand bien même la demande sociale est forte. En effet, il est fréquent que des médecins par exemple, ou des citoyens ordinaires, demandent : « que dit l'éthique ? », comme l'ouvrage *PE* le relate. Or, des raisons externes et des raisons internes à l'éthique, comprise plus largement dans le sous domaine de la philosophie morale, rendent difficile et controversée la réponse à cette question. Du point de vue des raisons externes, il y a ceux qui émettent des doutes sérieux à propos de compétences, voire d'une expertise propre à l'éthique. Si l'adage veut que « la médecine a sauvé l'éthique », et qu'il est vrai qu'elle a même été à la source de nouveaux métiers, cours, revues spécialisés en bioéthique ou en éthique biomédicale, l'expertise en éthique, dans ces domaines, est souvent confiée à des non philosophes. Ce sont souvent des personnes issues des milieux médicaux, censées mieux comprendre ces problèmes, qui donnent leurs avis, dans des comités d'éthiques par exemple, voire qui dirigent des Centres d'éthique clinique. On décèle donc une dissymétrie entre expertise en sciences médicales, de la nature, ou de l'ingénieur et en philosophie morale. Notons que l'inverse serait vite dénoncé. Le philosophe qui s'improviserait en médecine serait vite pris pour un charlatan.

Moins frontalement, il existe d'autres positions qui attendent de l'éthicien qu'il soit plutôt un médiateur, garant de l'équité dans les discussions ou alors un veilleur pour des questions et des êtres oubliés, comme le préconise Bruno Latour<sup>4</sup>. Notons que dans les deux cas on

---

<sup>3</sup> Lors de sa conférence à Braga, Daniel Weinstock a déjà répondu qu'il ne souhaitait pas réduire l'éthique ou la philosophie morale à la philosophie politique, tout en reconnaissant la place importante qu'il laisse à cette dernière, censée accompagner les différends moraux qui ne manquent pas dans nos sociétés pluralistes. En effet, l'une des thèses fortes de son ouvrage est : « Je le répète depuis le début de ce petit ouvrage : l'éthicien doit en dernière analyse être le serviteur de la démocratie ». *Ibid.*, p. 59.

<sup>4</sup> C'est la fonction que donne par exemple Bruno Latour aux philosophes dans *Politiques de la nature : comment faire entrer les sciences en démocratie ?*, La Découverte,

assiste à un glissement de l'éthique du côté de la politique et du respect des procédures.

Outre l'éloignement des questions telles qu'elles se posent dans la réalité, que dénonce Daniel Weinstock dans certaines philosophies morales, nous trouvons des raisons internes qui jettent une certaine perplexité sur la possibilité même d'une expertise en éthique. Elles constituent des objections proposées par des philosophes moraux. En effet, certains remettent en cause l'idée d'une connaissance morale et défendent un non-cognitivism, d'autres jugent non pertinentes les théories morales, d'autres encore s'en remettent aux intuitions des individus<sup>5</sup>.

Si les objections internes à la philosophie morale sont souvent méconnues chez les tenants des objections externes, ces deux types de remarques peuvent se renforcer les unes les autres. Les deux familles d'objections demeurent en toile de fond, même lorsqu'on pense pouvoir défendre une expertise éthique. En effet, si on en admet la possibilité, on peut être invité à s'expliquer sur les instruments ou les compétences qui vont guider l'évaluation morale. Quels seront ces balises ? Les émotions ? Les intuitions ? Des croyances ? Des qualités particulières comme la générosité cartésienne ou l'indépendance et l'impartialité ? Nous voyons se déployer alors le monde plissé et accidenté des débats méta-éthiques. A ceux-ci viennent se joindre ceux de l'éthique normative, sélectionnant un aspect de la vie morale, pour le faire passer ensuite par les règles d'une théorie morale tantôt monistes et tantôt pluralistes.

Je propose de considérer que loin d'invalider l'entreprise d'expertise en éthique, la vivacité de ces débats concourent à produire des ressources capables de clarifier les controverses éthiques à l'occasion de nouvelles technologies par exemple<sup>6</sup>. La connaissance de ces débats

---

1999, p. 356. Les moralistes constituent l'un des corps de métier appelés « à participer aux fonctions du collectif définies par la nouvelle Constitution \* ». Ce corps de métier ne se définit « ni par l'appel aux valeurs, ni par un respect des procédures, mais par une attention aux défauts de composition\* du collectif, à tout ce qu'il a externalisé\* en refusant à toute proposition la fonction de moyen et en lui offrant de la conserver comme fin ».

Les \* accolés aux termes figurent dans le texte de B. Latour qui les reprend dans un glossaire en fin d'ouvrage.

<sup>5</sup> Vu l'espace restreint réservé à cet article, je préfère présenter ces positions sans en donner les références bibliographiques.

<sup>6</sup> C'est cet exemple que reprend Daniel Weinstock. « L'avancement de la technologie, et notamment de la biotechnologie, nous livre presque quotidiennement des défis

n'est donc pas un luxe. Leur existence rend d'ailleurs plus plausible un pluralisme moral, entre un relativisme, qui exclurait la discussion des enjeux proprement moraux, et un monisme, qui ne retiendrait qu'une théorie, qu'un ensemble de valeurs, ou qu'un principe à partir duquel appliquer une règle<sup>7</sup>.

## 2. Nouvelle querelle des facultés<sup>8</sup> ?

On peut comme Daniel Weinstock reconnaître une expertise en éthique adossée à une bonne connaissance philosophique, apte à « dénoncer la rhétorique creuse et la sophistique qui représentent un danger constant en démocratie (...) (et) enrichir le débat démocratique en lui fournissant une description aussi riche et complète que possible des enjeux éthiques présents dans les grands débats de société »<sup>9</sup>. Si cette ambition est légitime, elle devra répondre ou du moins faire face aux objections précédentes relatives à la possibilité de l'expertise en éthique. Or, en plus du fait que cette expertise reste fragile, il faudra aussi compter avec l'expertise des autres disciplines. Notons que celles-ci seront beaucoup moins complexées et ne s'embarrasseront souvent pas de toutes les précautions épistémologiques et méta-éthiques précitées. Il a fallu plusieurs crises sanitaires comme celles de l'amiante ou de la vache folle, des mobilisations sociales autour des technologies controversées, des incertitudes toujours plus grandes, comme celle qui portent sur les Organismes Génétiquement Modifiés, ou des travaux dans les domaines de la sociologie des sciences et des technologies, pour que des chercheurs des sciences de l'ingénieur, de la nature ou médicales, deviennent plus circonspects et modestes sur leurs pratiques et leurs résultats.

---

éthiques qui nous forcent à confronter nos convictions les plus profondes sur le sens de l'existence ». *PE, op. cit.*, p. 31.

Je laisse ici de côté la restriction de l'éthique comme sens de la vie.

<sup>7</sup> Sur ce sujet voir Reber B., « Pluralisme moral : les valeurs, les croyances et les théories morales », dans *Archives de philosophie du droit*, Tome 49, 2006, pp. 21-46.

<sup>8</sup> Comme écho à celle dont parlait Kant. Voir par exemple sous l'entrée « faculté de philosophie », Eisler R., *Kant Lexikon*, Gallimard, 1994, p. 395. Kant confiait le rôle d'arbitre à la philosophie, une « faculté indépendante des ordres du gouvernement pour ce qui est de ses enseignements », dotée de liberté pour « porter sur eux une appréciation critique », une « faculté inférieure » qui a pour tâche de « contrôler les facultés « dites supérieures (celles de théologie, de droit et de médecine) (...) car tout dépend de la vérité ».

<sup>9</sup> *PE, ibid.*, p. 59.

Notons qu'il semble même qu'il soit plus facile d'instruire les grands débats de société relatifs à des technologies, plutôt que ceux qui touchent à des questions de sciences humaines et sociales, celles-ci étant trop peu consultées<sup>10</sup>.

La « description » à laquelle invite Daniel Weinstock, ne sera pas l'apanage d'une seule discipline, l'éthique ou la philosophie morale. Certes, il confine cette description aux enjeux moraux. Mais charge à lui alors de voir où passe le cadre de ce qui relève de l'éthique. On peut certes plaider pour une éthique minimale<sup>11</sup>, mais il reste alors pour les partisans de cette approche à convaincre sur au moins deux aspects : d'une part, le choix de ce minimum, et, d'autre part, le rejet de tout ce qui est jugé comme des questions non morales et devant succomber à ce nouveau rasoir d'Occam qu'ils manient. De façon attendue, la controverse n'est pas close.

Qu'on soit partisan d'une éthique minimale ou d'une éthique plus « épaisse », il faudra alors s'interroger pour savoir comment ces questions éthiques sont articulées avec celles qui seraient scientifiques, économiques, politiques<sup>12</sup> ? Nous sommes face à l'imbrication de trois types de problèmes. Premièrement, le problème à résoudre et qui est souvent sujet à controverse, est transcrit par des formulations et des découpages qui indiquent une direction ou une intention. La façon même de poser la question est donc déjà un engagement ontologique par rapport au réel, présent ou futur. Deuxièmement, découlant de cette sélection, les disciplines seront donc plus ou moins pertinentes pour y répondre. On peut se trouver dans une bonne complémentarité entre un corps de savoirs scientifiques bien établis et sur la base duquel le débat éthique se déploie ensuite. Pourtant, pour de nombreux problèmes, des querelles disciplinaires apparaissent. A tort ou à raison les

---

<sup>10</sup> A ce propos l'exemple de la commission Stasi en France, convoquée pour traiter du port des signes religieux à l'école, et sa très faible prise en compte des travaux de sociologie est criant. Certes des sociologues de la laïcité ou des religions étaient présents ou ont été auditionnés, mais ce sont eux qui se sont plaints de cette ignorance à leur endroit.

<sup>11</sup> Cette question hante la philosophie morale. Comme auteur déflationniste, défendant une éthique minimale, signalons par exemple Ogien, R., *La panique morale*, Grasset, 2004 ; *Éthique minimale*, Bayard, 2006 ; *L'éthique aujourd'hui. Maximalistes et minimalistes*, Gallimard, 2007.

<sup>12</sup> Sur ce point voir les quatre premiers chapitres de Reber, B., *La démocratie génétiquement modifiée. Sociologies éthiques de l'évaluation des technologies controversées*, coll. *Sociologie d'aujourd'hui*, Presses Universitaires de France, 2008. Nous l'abrégeons DGM.

scientifiques qui travaillent sur les OGMs par exemple, se présentent comme des « améliorateurs »<sup>13</sup>. Or, en voulant faire mieux, la science devient concurrente de l'éthique, dont le « faire bien », voire sa forme optimisée, le « mieux faire » constituent également la mission. On est alors face à une amélioration devant répondre à des exigences scientifiques et éthiques.

Troisièmement, nous nous trouvons aux prises avec diverses solutions pour le partage entre disciplines descriptives et disciplines normatives. Avec la querelle des améliorations évoquées ci-dessus, nous percevons que la question ne peut se contenter de la configuration très convenue du débat, entre d'un côté les faits que les sciences se chargent de produire, et, de l'autre, l'éthique qui devrait s'occuper des valeurs ou des aspects normatifs des solutions proposées. On est placé face à une *concurrence des améliorations* proposées.

Aussi nous retrouvons les deux questions de la spécificité et de la relation entre faits et valeurs et, plus précisément, entre normes ou valeurs épistémiques et normes ou valeurs morales. De façon analytique et sans être exhaustif nous pouvons au moins repérer les quatre grandes positions suivantes, débouchant sur divers partages des tâches possibles et de remises en cause de capacités et de domaines d'expertise afférentes :

- 1) Les évaluations d'une espèce sont en réalité réductibles à des évaluations d'une autre espèce.

Ces réductions peuvent prendre les formes suivantes :

- 1.a) les évaluations éthiques sont en réalité esthétiques.
- 1.b) les devoirs éthiques sont en réalité politiques.
- 1.c) tout devoir cognitif non hypothétique est un devoir éthique.
- 1.d) toute valeur cognitive est une valeur éthique ou politique.
- 1.e) toute norme éthique est une norme politique.

- 2) Les normes éthiques présupposent des normes cognitives.

- 2') Les normes cognitives présupposent des normes éthiques.

---

<sup>13</sup> Ce terme est utilisé à plusieurs reprises par l'un des formateurs, issu d'une institution publique (Institut National de la Recherche Agronomique), invité par le comité de pilotage de la conférence française de citoyens sur les OGM dans l'agriculture et dans l'alimentation (1998). *Ibid.*

- 3) Les valeurs et les normes éthiques n'ont rien à voir avec les valeurs et normes cognitives.
- 4) Il n'y a pas de valeurs ni de normes, mais seulement des régularités naturelles ou sociales.

Je n'ai pas ici la place pour considérer chacune de ces positions<sup>14</sup>, mais la deuxième, sous ses deux versions, me paraît le mieux correspondre à l'évaluation des technologies qui viennent heurter nos intuitions morales, voire nos convictions<sup>15</sup> pour reprendre les termes de Daniel Weinstock. La réalité des débats autour de ces technologies comportent plusieurs facettes qui se télescopent. Il n'est pas toujours facile d'extraire les aspects purement scientifiques ou purement éthiques. De plus, si on penche en faveur de la deuxième position, en reconnaissant toutefois une spécificité aux normes épistémiques et aux normes morales, de nombreuses évaluations sur le plan moral se basent sur des assomptions ou des faits proposés par les sciences de la nature, de l'ingénieur ou médicales. Or, si la controverse existe au sein de celles-ci, comme c'est le cas avec les OGM, ces assomptions ou ces faits conduisent à des raisonnements moraux qui seront engagés dans des directions erronées.

De pareilles questions se posent dès la qualification de ces plantes. Convient-il de parler de Plantes Génétiquement Modifiées, de Plantes Génétiquement Manipulées, de Plantes Génétiquement Améliorées, de Plantes utiles ? Des évaluations morales et scientifiques divergentes sont non seulement entremêlées ici, s'appuyant sur diverses assomptions scientifiques, mais l'instruction de dimensions comme la manipulation ou l'amélioration, font l'objet de disputes entre les magistères des sciences et de l'éthique. Un patient travail pourrait nous aider à voir ce qui relève plus spécifiquement de l'un ou de l'autre, mais de nombreux cas analysés<sup>16</sup> indiquent leurs chevauchements. Ceux-ci sont parfois irréductibles, comme la question de l'amélioration, ou peuvent faire l'objet de traitements dans un domaine, puis de retours

---

<sup>14</sup> Ce débat déjà ancien est repris dans l'article d'Engel, P. et Mulligan, K., « Normes éthiques et normes cognitives », *Cités, Philosophie, Politique, Histoire*, 15, 3, 2003, pp. 171-186, dont je reprends la présentation, que j'ai modifiée, notamment dans le point 2 auquel j'ai ajouté 2'.

<sup>15</sup> S'il s'agit de nos intuitions ou de nos convictions les voies de résolutions ne sont sans doute pas les mêmes.

<sup>16</sup> Voir *DGM, op. cit.*

à l'autre. Pourtant la production du moindre fait scientifique ne peut faire l'économie de valeurs ou de normes épistémiques. De façon plus pragmatique, les projets de productions technologiques et scientifiques, embarquent dans leurs argumentaires des considérations éthiques, censées non seulement offrir certaines garanties pour la santé, le respect des personnes et de l'environnement, mais également exhiber des avantages comparatifs en leur faveur plutôt que pour d'autres recherches dans une logique de la rareté, comme celle des capacités de financement.

## Conclusion

Il est plus facile a priori de donner un avis raisonnable sur des questions éthiques que sur des questions biologiques, voire médicales. Cette assomption assez répandue donne raison à celles et ceux qui rejettent toute expertise en matière éthique. Ils peuvent même compter avec des arguments de philosophes moraux, sceptiques par rapport à la possibilité d'une connaissance morale. Pourtant, les désaccords moraux pourraient bien être plus difficiles à régler, et plus menaçants pour la possibilité même d'une vie en commun. Le premier jugement est alors remis en cause. Les controverses scientifiques publiques et les peurs face aux technologies nouvelles pour leurs effets graves et sur une large échelle ont même fait surgir les demandes ou la nostalgie d'une connaissance morale qui pourrait s'imposer. Sans céder à un « prêt à argumenter » moral, sans éluder la question de l'expertise morale, Daniel Weinstock privilégie une entrée politique pour aller vers l'instabilité, l'implicite, et l'imprécision des jugements moraux individuels. Très wittgensteinien, il reconnaît à la philosophie la possibilité de clarifier les questions, sans prendre position. Il prône donc l'importance d'institutions justes pour mener ces débats aux enjeux moraux qui parcourent nos sociétés.

Pourtant, s'il indique une bonne direction avec le souci d'un engagement interdisciplinaire, les problèmes précédents sont loin d'être résolus. De plus, il reste embarrassé avec la question de l'engagement de l'expert en éthique, qu'il formule sous le vocable de la partisanerie. Il écrit : « L'éthicien doit effectivement éviter de se transformer en une sorte de robot qui, à force de vouloir éviter la partisanerie, en vient à ne croire en rien »<sup>17</sup>. Il opte alors pour un engagement « de deuxième

---

<sup>17</sup> PE, p. 59.



ordre (...) envers la santé et la richesse du débat public (pour devenir) un partisan de la délibération citoyenne ». Nous pourrions donc reconnaître au moins deux types d'experts en éthique. Ceux, pluralistes, qui sont capables de décrire diverses options normatives et ceux qui, au contraire, sont engagés dans une ligne de défense, la plus convaincante possible. Dans les deux cas, nous pourrions distinguer ceux qui se situent au niveau méta-éthique, normatif ou en éthique appliquée. Les premiers seront donc toujours là pour remettre en lumière les thèses concurrentes oubliées. C'est un peu ce qui se passe avec l'un des conseils donnés pour la mise en place du principe de précaution, qui distingue d'une part entre les experts, qui considèrent toutes les options, même minoritaires, qui se disputent l'explication d'un phénomène qui pourrait se révéler être la cause de dommages graves et/ou irréversibles, et, d'autre part, les scientifiques, qui vont jusqu'au bout de leur explication pour la rendre la plus convaincante possible.



# Sur le rôle de l'éthicien dans la société

FLORENCE QUINCHE  
(Université de Nancy)

Daniel Weinstock considère que le rôle de l'éthicien dans une démocratie consiste essentiellement à présenter les différentes options éthiques possibles, afin de permettre aux politiques de faire des choix en connaissance de cause. Cette fonction de l'éthicien dans la cité, est certes, nécessaire, elle s'apparente à celle d'un expert, qui présenterait les problèmes contemporains sous les divers angles d'analyses possibles. En ce sens l'éthicien est pleinement au service du jeu démocratique, et à n'a pas à se substituer au débat public. Il n'est qu'un des porteurs d'*information* permettant de nourrir cette discussion dans l'espace public et n'a pas à trancher.

En effet, nombre d'éthiciens conçoivent leur rôle comme celui d'un consultant, qui apporterait des réponses à un problème pratique. Cette vision de l'éthicien-consultant en quelque sorte, déresponsabiliserait, selon l'auteur, les autres sphères de la vie publique de leur devoir de réflexion éthique. En effet, l'éthicien fonctionnerait un peu comme un oracle qui viendrait délivrer une vérité, la situant ainsi hors de l'espace de délibération publique.

En ce sens, pour Weinstock, le rôle de l'éthicien doit se limiter à fournir les instruments de réflexion et de débat, sans prendre lui-même parti, ni se substituer à la réflexion collective.

L'éthicien est un spécialiste, mais qui à la différence d'un expert scientifique, ne présenterait pas une seule analyse, mais une pluralité de positions possibles. L'éthique n'étant pas une science, des analyses différentes sont possibles, selon les choix effectués pour une forme ou une autre d'éthique (déontologique, utilitariste, éthique des vertus, etc.). L'éthicien ne peut imposer ces choix, qui relèvent de la sphère politique.

Si l'on souscrit entièrement à cette analyse pour ce qui concerne l'éthique publique, à savoir par exemple, les délibérations d'un parlement, on peut cependant y apporter certaines nuances, le rôle de l'éthicien dans la société pouvant être envisagé de façons multiples. Et cela même à partir de la perspective d'une éthique discutée publiquement en contexte démocratique.

Dans la plupart des lieux de délibération (parlement, commission d'éthique, etc.), des éthiciens sont amenés à présenter diverses thèses et courants éthiques. Pourquoi demander à l'éthicien de représenter à lui seul l'ensemble des courants éthiques ? Ce qui est non seulement difficile, mais souvent très artificiel, car personne n'est totalement détaché d'une position éthique particulière, et on le soupçonnera toujours de privilégier son courant de pensée, sa tradition religieuse, son courant philosophique. Le remède à ces tentations utilisé dans nombre d'assemblées consiste à exiger que les experts soient multiples et qu'ils soient pris parmi les différents représentants des divers courants d'éthique.

Plutôt que de feindre une neutralité qui n'est souvent que factice, on privilégie alors une représentation pluraliste des différents courants éthiques, lesquels ne sont d'ailleurs pas toujours représentés de la meilleure manière par les éthiciens universitaires.

Ce faisant l'on reconstitue dans le débat éthique un contexte pluraliste déjà présent dans les sociétés démocratiques, l'éthicien devient un représentant d'une certaine tradition (philosophique, religieuse, etc.), il présente de manière parfaitement ouverte et sans ambiguïté la ou les façons dont sa tradition envisage la question. La garantie d'un respect de l'auditoire tient à la pluralité des points de vue et d'analyses présentées, tout comme à la possibilité de confronter les diverses positions. Rien n'empêche qu'en définitive le législateur, le membre d'une commission, d'un *focus group* fasse un choix en connaissance de cause.

En ce sens la pluralité des éthiciens peut être une meilleure garantie du fonctionnement démocratique, elle évite certains problèmes liés à la neutralité de l'« expert » en éthique.

Mais elle peut aussi permettre un approfondissement des points de vue qu'un expert neutre ne saurait pas forcément conduire, tous n'ayant pas les mêmes formations ni une connaissance de même niveau des différents types d'éthique et de traditions.

Il va de soi qu'il s'agit d'un travail distinct de celui traditionnellement exigé du philosophe universitaire, ou de l'historien de la philosophie, qui idéalement examine en toute neutralité les différentes thèses en présence. Mais il ne s'agit là souvent que d'un idéal et non d'une réalité, la plupart des éthiciens universitaires défendant eux-aussi certains courants philosophiques (même à Socrate on a reproché ce manque de neutralité).

Ceci irait par ailleurs dans le sens demandé par l'auteur, qui dénonce à juste titre le fait que les philosophes ont tendance à simplifier les questions éthiques, en les ramenant, pour les besoins de la discussion rationnelle, à des situations caricaturales et très éloignées de la réalité.

Cependant ceci n'enlève pas la nécessité de formation en éthique. En effet, être informé des différentes positions possibles selon les traditions éthiques, n'est pas encore suffisant pour garantir la qualité du débat qui s'ensuivra. En effet, on peut penser, et en cela on rejoint la position de Daniel Weinstock, que le rôle de l'éthicien dans la cité consiste également à donner des outils d'analyse et qu'une formation aux différents modes de raisonnement et d'argumentation en éthique est nécessaire, cela afin de permettre d'évaluer la qualité des argumentations des éthiciens, mais aussi d'entrer dans un réel débat argumenté, et l'on s'accorde sur le fait que ce sont sans doute les enseignants d'éthique qui sont les plus à même de mener ce genre de formation.

Ceci met en avant une distinction au cœur même de l'éthique : entre ce qui relève de l'éthique de la discussion (de la manière dont sont présentées les hypothèses, discutées les thèses, construits les consensus, validées les propositions, etc.) et qui peut parfaitement être enseigné par un « expert neutre » (en argumentation, en analyse de discours, etc.) et d'autre part ce qui relève des contenus éthiques (conceptuels et normatifs) liés à certaines traditions philosophiques et éthiques (par exemple sur le sens donné à certains concepts : personne, dignité, sur la hiérarchisation des valeurs, des principes, etc.).

Car le débat démocratique ne peut faire abstraction de la pluralité des positions éthiques, étant précisément la recherche d'un consensus *malgré* ces différences. Or trouver un espace de consensus entre les différentes positions demande que puissent apparaître publiquement, leurs points de convergence comme de différence.

L'auteur met en exergue de façon tout à fait intéressante, les dangers de l'éthicien consultant, dont la posture tend à présenter l'éthique comme étant extérieure aux diverses sphères d'activité de la société (droit, médecine, politique...). Sur ce point, son analyse de cette posture montre bien le risque qu'il y a à faire de l'éthique un domaine d'expertise réservé à quelques spécialistes. En effet, cela peut générer une déresponsabilisation des professionnels, mais aussi des politiques, se reposant alors sur des expertises externes, se dédouanant de la sorte de toute réflexion axiologique. L'éthicien consultant devient alors un alibi pour ne plus engager soi-même de questionnement éthique, ou au sein d'un corps de métier, dans une perspective de déontologie professionnelle. Daniel Weinstock montre bien comment certains éthiciens se font prendre à ce jeu, aux conséquences doublement néfastes, puisque d'une part ils se trouvent dans le meilleur des cas instrumentalisés pour penser à la place d'autres, dans le pire deviennent de simples « cautions éthiques », n'apportant plus qu'un vernis de respectabilité.

C'est dire que le rôle de l'éthicien dans la société n'est pas sans risques, que ce soit sur le plan intellectuel ou moral : confronté d'une part à la tentation de l'instrumentalisation, à celle de se transformer en simple consultant, ou encore pour l'éthicien universitaire de perdre, en s'éloignant trop de la pratique, tout contact avec la réalité des questions qu'il traite, ou encore pour l'éthicien se consacrant uniquement à l'éthique appliquée (en médecine, en économie, sciences, ingénierie, etc.), de perdre tout lien avec sa discipline d'origine (philosophie, théologie).

Cependant, ces risques sont-ils suffisants pour cantonner le rôle de l'éthicien dans la cité à celui d'un enseignant de philosophie ? L'éthicien, et le philosophe, n'ont-ils pas également d'autres responsabilités que des responsabilités purement intellectuelles et pédagogiques, à propos de la manière dont les débats sont menés, dont sont analysées les discussions publiques ?

On peut penser que l'éthicien, en tant qu'intellectuel, a également une autre fonction possible, voire nécessaire, car découlant de son devoir de citoyen. Fonction de réflexion critique, voire de dénonciation face aux dérives des systèmes politiques ou des domaines dans lesquels ils travaillent (santé, éducation, recherche, économie...). Assumer cette fonction n'enlève en rien aux autres professions leur devoir d'en faire de même dans leurs domaines respectifs. Ce faisant,

l'éthicien ne présente pas seulement des thèses en présence, il ne représente pas non plus des pôles d'intérêt, mais analyse des situations, des faits, à partir de réflexions éthiques. Ce type de réflexion, comporte une part d'analyse des situations, mais également un aspect normatif, visant à montrer qu'il y a des options inacceptables selon un point de vue éthique déterminé.

En ce sens, il s'agit d'une fonction d'engagement, qui elle aussi peut s'avérer nécessaire, non seulement en contexte démocratique (qui n'est pas dénué de dérives), mais également dans les autres contextes politiques. Et même en contexte démocratique, le débat public n'est pas toujours la garantie du caractère éthique des décisions prises. L'éthicien doit garder la liberté d'exprimer son désaccord ou son indignation face à certaines décisions, même prises dans le respect des institutions démocratiques. La démocratie n'est elle-même jamais à l'abri de dérives populistes et manipulatoires. L'éthicien a aussi un rôle à jouer dans la critique même des institutions et de leurs fonctionnements.





# L'Éthique épurée : objections à Daniel Weinstock

JOÃO CARDOSO ROSAS  
(Universidade do Minho)

1. Selon Daniel Weinstock, l'éthique n'inclut pas les obligations envers soi-même et, je suppose, même pas les obligations de proximité. L'éthique ne s'occuperait pas non plus des fins de l'existence humaine. Pourtant, cette vision est falsifiée par toute l'histoire de l'éthique et par une bonne partie de l'éthique académique contemporaine. En disant que l'éthique ne s'occupe que des aspects institutionnels, Daniel Weinstock fait une espèce de réduction de l'éthique à la philosophie politique. Cet exercice est réductionniste pour ce qu'on appelle l'éthique, mais aussi pour la philosophie politique elle-même car il y a beaucoup de courants de la pensée politique qui n'acceptent pas une telle séparation (l'utilitarisme, le perfectionnisme, le communitarisme, etc.).

2. Même si on accepte cette restriction de l'éthique aux aspects institutionnels, il faut penser à ce qui est une institution. Les institutions sont des ensembles de règles, mais pas seulement ça. Ces ensembles de règles n'existent pas dans le vide. Pour qu'une institution existe, il faut aussi des individus qui agissent par rapport à cet ensemble de règles. Or, on ne peut pas éliminer l'aspect distinctif des actions individuelles par rapport aux normes institutionnelles. Il y a une autonomie relative des actions individuelles. L'éthique devrait donc s'occuper aussi du point de vue de l'individu et de ses obligations (Rawls, par exemple, a une théorie des « natural duties » des individus). Autrement, même une éthique purement institutionnelle ne peut pas être complète.

3. Selon Weinstock, l'éthicien ne devrait pas fournir des réponses, mais seulement éclairer les alternatives. Cela pose plusieurs problèmes. Premièrement, cela n'est pas ce que les éthiciens font. Ils essaient de donner des réponses et non seulement d'éclairer les alternatives. On peut penser à des exemples bien connus : Judith-Jarvis Thomson et l'avortement ; Peter Singer et les animaux ; Carens et les migrations, etc. Ces éthiciens fournissent des réponses et essaient de les défendre le mieux possible. Deuxièmement, l'insistance sur les alternatives semble attaché à une espèce de pluralisme démocratique. Le rôle de l'éthicien aurait l'effet pratique de montrer que toutes les alternatives sont à considérer et il ne montrerait pas qu'il y a une, ou peut être quelques unes, qui sont supérieures aux autres. L'éthique de la politique est remplacée par la politique de l'éthique. A la limite, cette attitude de l'éthicien est équivalente à la promotion d'un relativisme moral non théorisé.

4. Chez Weinstock il y a donc une priorité de la démocratie par rapport à l'éthique, pour reprendre les termes de Rorty et de sa fameuse thèse de la priorité de la démocratie par rapport à la philosophie. Or, comme chez Rorty, cela mènerait au relativisme moral. Mais qu'elle est la source de cette priorité chez Weinstock ? Je pense qu'il y arrive parce qu'il veut présenter le travail de l'éthicien comme celui d'un expert neutre, ou un savant de l'éthique (quand il brise la neutralité, l'éthicien est citoyen et non plus éthicien). La motivation de cette thèse ne peut être que celle d'atteindre la respectabilité universitaire et publique. La motivation dernière de cette vue épurée du rôle de l'éthicien est donc celle de Daniel Weinstock, en tant que Directeur d'un centre de recherche en éthique, le CRÉUM, et non pas celle de Daniel Weinstock, l'éthicien qui, comme tous les autres professionnels de ce métier, ne peut pas éviter d'être partisan.

# *Profession éthicien :* quel rapport avec celle de juriste ?

MAXIME ST-HILAIRE<sup>1</sup>

Je me souviens d'avoir participé à un séminaire intitulé « Éthique et droit » qui était ouvert à la fois aux étudiants en droit et en philosophie. Avec l'humilité qu'on leur connaît, les premiers, moi-même y compris, s'étaient pour la plupart inscrits à ce séminaire comme on réserve un vol pour ses vacances. C'était, croyions-nous, l'occasion de « hausser notre moyenne » (celle de nos résultats) rien qu'en donnant librement notre opinion sur « le droit » ou des sujets connexes faisant la manchette des journaux. Deux semaines après le début des cours, ayant sans doute eu l'impression d'avoir atterri dans un camp de travail plutôt qu'à une station balnéaire, plus de la moitié des effectifs juridiques avaient déserté. En ce qui me concerne, c'est d'avoir suivi ce séminaire qui explique que je termine en ce moment un doctorat dans le domaine de la philosophie juridique. Il n'empêche qu'à son terme j'aurais été bien embêté si l'on m'avait demandé ce que c'était que l'éthique. Je ne l'aurais évidemment pas moins été si l'on m'avait interrogé sur les rapports de celle-ci au droit. Huit ans plus tard, à la suite de ma lecture de *Profession éthicien* (Weinstock, 2006), j'ai envie de me prêter à l'exercice et de partager quelques réflexions sur cette dernière question.

Je commencerai par rendre compte de la façon dont j'interprète ce que Daniel Weinstock nous dit être l'éthique professionnelle. Ce n'est que dans un second moment que j'aborderai la question des rapports entre éthique et droit sous l'angle comparatif de certaines conditions de leur pratique professionnelle : la démocratie libérale et l'État de

---

<sup>1</sup> Doctorant, Faculté de droit de l'Université Laval et Centre de philosophie juridique et politique de Cergy-Pontoise.

droit. Après avoir situé mon propos sur un tel plan plutôt axiomatique, je le conclurai sur un plan davantage méthodologique avec ce qui se présente en dernière analyse comme la suggestion de charnières ou de pistes vers une meilleure coordination de ces deux pratiques professionnelles.

### **L'éthique actuelle : une « pratique » de la philosophie politique**

L'éthique professionnelle selon Weinstock semble différer de l'éthique ou de la morale comme domaine « traditionnel » de la philosophie, du moins après son moment ou sa « révolution » kantienne qui insistait sur l'irréductibilité *de fait* de l'autonomie individuelle (Kant, 2001/1993). L'auteur parle pourtant bien en la circonstance de « ce qui se fait dans le domaine de l'éthique universitaire aujourd'hui » (Weinstock, 2006 : 7). Suivant ma lecture, *Profession éthicien* rend compte d'une pratique professionnelle de la philosophie politique, l'auteur étant cependant le premier à relever le sens particulier que revêt alors le terme de « profession » (*idem* : 8). En effet, il n'est pas question ici d'orienter le comportement individuel autant que de viser à la mise en place « des institutions et des ensembles de règles favorisant les motivations moralement avouables et tendant à neutraliser les autres » (*ibidem*).

Il n'y a certes pas au sein d'une éthique institutionnaliste négation de l'autonomie de la volonté individuelle, mais ce qui se veut prise en compte de la dimension institutionnelle, de l'ascendant exercé par les institutions. Aussi pourrait-on parler d'un déplacement. Ce qu'on désigne souvent comme le « point de vue kantien » n'est plus pensé comme un « fondement » en tant que « fait de raison », mais comme un horizon normatif. Ainsi, si agir par simple contrainte juridique saurait difficilement être assimilé à une action « moralement avouable », il faut reconnaître que la pratique de ce dernier type d'actions peut être gêné par l'ordre des contraintes institutionnelles. Je parlerais ici d'un premier niveau de prise en compte du politique. L'autonomie individuelle de fait n'étant pas niée mais nuancée et sa promotion institutionnelle conçue comme un but vers lequel tendre, il n'est évidemment pas question chez Weinstock d'institutions ou de règles au sens plus ou moins déterministe de la tradition positiviste en sciences sociales. Le sens de ces termes dans l'ouvrage qui nous occupe est sans doute plus proche de celui qu'ils prennent dans la tradition compréhensive allemande ou institutionnelle américaine. L'éthique professionnelle

« institutionnaliste » actuelle trouvant à mon avis une de ses conditions d'existence dans le rejet de tout réductionnisme sociologique ou de tout autre forme de « scientisme » politique ou juridique, il ne saurait être question pour elle de dicter des normes ou de « dessiner » des institutions à la façon d'un ingénieur social.

Les « motivations moralement avouables » qu'il s'agira de favoriser institutionnellement seront celles qui sont conformes au principe de respect de l'égalité des personnes, qui s'entend d'abord du respect de leur autonomie individuelle et s'étend à leur inclusion sociale. Or, si l'éthicien n'est pas un scientifique et si les conditions actuelles de pensée sont hostiles à tout dogmatisme ou fondationnalisme, quel peut bien être son ancrage ? De quelle manière est-il amené à ne vouloir accompagner que sur une certaine voie le développement institutionnel ? La réponse du directeur du CRÉUM est claire : c'est de « l'ADN même de la démocratie libérale » (Weinstock, 2006 : 56) qu'il doit se revendiquer. Là réside le principe de sa pratique, car s'y trouve l'explication de ce que l'éthicien doit se garder à la fois de la « partisanerie » et de la « neutralité » (idem : 54 ss.). Je suis tenté d'y voir un deuxième niveau de prise en compte du politique.

Le caractère scientifique de la métaphore de l'ADN ne doit pas tromper : les « principes qui sous-tendent la démocratie libérale » (*ibidem*) ne sauraient être dégagés que de manière « herméneutique » ou « interprétative ». Il n'est plus question pour la philosophie politique de fonder métaphysiquement ou anthropologiquement la démocratie libérale, mais, à l'aide d'expériences de pensée, de dégager ce qui peut y faire l'objet d'un consensus normatif, autrement dit d'en interpréter philosophiquement l'infrastructure normative (Rawls, 1997/2001). En un sens, on s'entend généralement en philosophie anglo-américaine actuelle pour dire qu'il n'y a pas de « moyens philosophiques [positifs] de se défendre contre les fascistes » (Rorty : 1992). On peut être ici tenté de parler d'un troisième niveau de prise en compte du politique, cette fois de son primat. Mais il ne pourrait alors s'agir que d'une acception large du terme par laquelle celui-ci s'oppose au « métaphysique » – plutôt qu'au juridique, par exemple.

### **Éthicien et juriste : une rencontre aux limites de la pratique**

*Profession éthicien* n'était sûrement pas l'occasion d'une prise de position dans le débat sur le type de valeur, relatif ou universel, de la démocratie libérale. Selon Weinstock, l'éthicien professionnel ne doit

pas être « neutre » de manière à s'abstenir de défendre la démocratie libérale là où ses principes sont compromis institutionnellement. C'est donc dire qu'il ne peut prétendre à la neutralité lorsqu'il le fait. Il serait cependant délicat de vouloir en déduire une position cryptée sur le sujet chez un auteur qui n'a pas l'habitude d'y aller par quatre chemins. Il n'empêche que la rencontre des professions de juriste et d'éthicien au seuil de la question de la valeur de la démocratie libérale fournit ici l'occasion d'une réflexion sur les rapports de l'éthique et du droit.

L'une des « stars » du séminaire qu'a suivi Weinstock à Oxford dans les années 1980 (Weinstock, 2006 : 10), Amartya Sen, soutient pour sa part la thèse de la valeur universelle de la démocratie au moyen de ce qui me paraît être un double argument (Sen, 1999). Il y a d'abord dans son plaidoyer ce que je serais tenté d'appeler un argument « politique » constatatif : c'est un *fait*, en l'occurrence le plus important du XX<sup>e</sup> siècle, que la démocratie s'est imposée comme norme valant universellement, et ce même si elle n'est pas pratiquée partout et si, à titre de norme, elle ne fait pas l'unanimité, car elle constitue néanmoins une croyance dominante. Vient ensuite ce que j'aimerais désigner comme argument « philosophique » justificatif, soit celui de la triple valeur (intrinsèque, instrumentale et constructive) de la démocratie.

À mon sens le premier argument aurait beaucoup à gagner dans un ancrage dans le droit positif international relatif aux droits de l'homme. La démocratie représentative fait maintenant indéniablement partie du dispositif juridique international des droits de l'homme, et c'est surtout ainsi qu'on peut en dire qu'elle constitue un « fait normatif » à portée universelle<sup>2</sup>. Mais, renforcé par celui du strict droit positif, l'argument n'est encore que « politique », non pas « philosophique ».

---

<sup>2</sup> C'était encore la position de l'union soviétique, en 1973-1975, lors de la Conférence sur la sécurité et la coopération en Europe (CSCE) – à laquelle prirent part les États-Unis et le Canada et qui est devenue en 1995 l'Organisation pour la sécurité et la coopération en Europe (OSCE) – que les droits de l'homme étaient pensables indépendamment de la démocratie. Or, bien que la démocratie multipartite ne soit apparue expressément dans le cadre de ce forum – qui ne vise pas à l'adoption d'instruments juridiques contraignants mais dont l'autorité interprétative est avérée – qu'à l'issue de la conférence de Bonn de 1990 sur la coopération économique en Europe, une telle position s'est rapidement révélée intenable. L'*Acte final* d'Helsinki de 1975 consignait déjà la reconnaissance par les deux superpuissances de l'époque, par les États européens ainsi que par le Canada du droit des peuples à disposer d'eux-mêmes. La réunion de Madrid de 1980-1983 a vu fixer l'objectif de promotion de la participation des personnes à la vie politique. À Vienne, en 1986-1989, les États membres se sont entendus sur ce que les droits politiques de la personne figurent parmi ceux de la plus haute importance et

J'aimerais maintenant me pencher non pas sur le contenu de l'argument « philosophique » de Sen en faveur de la valeur universelle de la démocratie mais sur la virtuelle pertinence de ce type d'argument pour la profession de juriste<sup>3</sup>. Tout juriste n'est évidemment pas spécialisé dans la pratique du droit international relatif aux droits de l'homme. Or, si la question des rapports entre droits international et national est complexe et varie avec les États, il n'en demeure pas moins que le droit international des droits de l'homme fait partie de sa sphère et, normalement, de sa formation professionnelles<sup>4</sup>. Par conséquent, la profession de juriste est, du moins en théorie, indissociable du *fait* de la prétention des droits de l'homme et de la démocratie à l'universalité. Interrogés à ce sujet, les juristes répondront qu'il ne leur revient pas, en tant que tels, de s'exprimer sur l'éventuel bien-fondé d'une telle prétention, et ils auront bien raison. Il y a actuellement un quasi consensus en théorie du droit et parmi les juristes selon lequel, sans pour autant tenir de l'arbitraire, le travail de juriste, celui de l'avocat, celui de l'auteur de « doctrine »<sup>5</sup> et, surtout, celui de juge, ne se réduit pas à la description du sens objectif des normes juridiques (Kelsen, 1934/1999/1992). Les juristes ne peuvent faire autrement que d'interpréter les textes juridiques et d'ainsi *prendre part* à production du droit. Ronald Dworkin (un autre protagoniste de « *Star Wars* » !) affirme que ce travail d'inter-

---

les États qui ne l'avaient pas déjà fait se sont engagés à envisager l'adhésion aux pactes internationaux relatifs aux droits civils et politiques d'une part et aux droits économiques, sociaux et culturels d'autre part. Le rôle de cette espèce de « dialectique politico-juridique » dans l'effondrement de l'empire et du modèle soviétiques demeure à mon avis généralement sous-estimé.

<sup>3</sup> L'argument « philosophique » de Sen est que la valeur universelle de la démocratie est triple. La démocratie a d'abord une valeur intrinsèque de par le rôle que jouent la liberté et la participation sociale et politique dans le bien-être humain. Elle a ensuite une valeur instrumentale en augmentant l'audience politique de l'expression par les gens (*people*) de leurs besoins. La démocratie a enfin une valeur constructive en ce qu'elle permet aux citoyens d'appréhender les uns des autres et d'ainsi mieux former leurs valeurs et déterminer leur priorités communes. Bref, la démocratie vaudrait en soi, comme fin, en même temps que comme moyen d'une politique plus rationnelle ou raisonnable, ainsi que l'enseignerait l'expérience historique (et notamment l'histoire des famines).

<sup>4</sup> Il est d'ailleurs curieux et à mon avis déplorable qu'une introduction générale au droit international public ne figure pas, comme c'est normalement le cas en Europe, dans la partie obligatoire du cursus juridique canadien où cette matière est fragmentée au sein d'un bloc de cours parmi lesquels l'étudiant doit choisir au moins un cours et au plus un nombre de cours variant d'une université à l'autre.

<sup>5</sup> En droit, on appelle « doctrine » cette source de droit au statut incertain, à la différence de la loi et de la jurisprudence, que constituent les publications professionnelles des juristes.

prétation s'éclaire lui-même en s'étendant, par ce qu'il appelle les « principes », à la « morale de la communauté politique » dans laquelle s'inscrit l'ordre juridique dont il est question (Dworkin, 1995/1994). Une telle thèse peut difficilement s'appliquer au droit international : si les internationalistes se focalisaient sur les principes moraux historiques de la communauté politique internationale, le droit international ressemblerait plutôt largement au droit des empires avec lequel le *Nomos de la terre* (Schmitt, 2001) voulait renouer ! Quoiqu'il en soit, le dépassement du positivisme ne saurait faire en sorte que les juristes doivent maintenant, à ce titre professionnel, être en mesure de justifier le droit qu'ils pratiquent, s'agisse-t-il du droit international des droits de l'homme. Plus clairement que celle d'éthicien me semble-t-il, la profession de juriste n'a pas besoin d'argument philosophique en faveur des droits de l'homme et de la démocratie.

Les droits de l'homme et la démocratie sont cependant peut-être plus loin qu'on ne le croit de faire l'unanimité ou de pouvoir faire l'objet d'un consensus au sein d'États encadrant des sociétés qu'on tient facilement pour libérales. Au Canada, par exemple, *certain*s porte-parole des peuples autochtones réclament au nom de ces derniers le droit d'exister comme sociétés *radicalement* autres. Lors de la réforme constitutionnelle de 1982 qui a notamment vu l'enchâssement d'une charte des droits et libertés et la reconnaissance des droits des peuples autochtones, on a d'ailleurs jugé nécessaire d'intégrer à la première une disposition précisant que le « fait que la présente charte garantit certains droits et libertés ne porte pas atteinte aux droits ou libertés – ancestraux, issus de traités ou autres – des peuples autochtones du Canada »<sup>6</sup>. Cela a rendu plus faciles des demandes de reconnaissance de régimes juridiques traditionnels dont les auteurs insistent souvent sur ce qu'ils ne peuvent connaître la notion d'individu, si ce n'est celle d'un porteur de responsabilités ou d'obligations, mais jamais d'un titulaire de droits (Lacasse, 2004 : 71). Dans le cadre d'un tel débat, postuler que le Canada est de fait une démocratie libérale ou se reporter au droit positif sera insuffisant. En ce sens, il est à se demander si, au-delà des exigences strictement professionnelles de l'éthicien comme de celles du juriste, les droits de l'homme et la démocratie peuvent se passer de « philosophie ».

Ce qui me paraît (comme à Weinstock ?) ne pas faire de doute, c'est qu'un argument philosophique sur la valeur « universelle » de la

---

<sup>6</sup> Article 25 de la *Loi constitutionnelle de 1982*, L.R.C. 1985.



démocratie et des droits de l'homme ne peut plus se présenter comme étant « neutre ». Il ne peut qu'être « ironique » (Rorty, 1993) et aucunement prétendre se fonder sur ce qu'on a bien appelé une « *view from nowhere* » (Nagel, 1986). On ne peut guère faire mieux pour la démocratie libérale que d'arguer que, parmi les régimes qu'ont produit les sociétés, on peut difficilement trouver plus acceptable. Car, ainsi que le soutenait déjà Kelsen au début du siècle dernier, de tous les régimes connus, la démocratie est sans doute celui qui est le mieux compatible avec l'anti-dogmatisme et l'anti-fondationalisme (Kelsen, 2004)<sup>7</sup>. L'argument philosophique en faveur de la démocratie ne peut probablement être que « négatif ».

### **Pratique de l'éthique et justice constitutionnelle : un air de famille**

Si je ne me trompe pas, éthicien et juriste auraient donc, pour ainsi dire, partie liée au niveau méta-professionnel. Mais les rapports entre éthique et droit ne me semblent pas s'y limiter. Si je n'entends assurément épuiser le sujet ni ici ni ailleurs, j'aimerais exposer encore quelques réflexions que m'a inspirées ma lecture de *Profession éthicien*. Son auteur y introduit la notion d'« accompagnement » éthique de la vie des institutions (Weinstock, 2006 : 50). La philosophie juridique anti-fondationaliste tend à s'exprimer dans les mêmes termes. Aleksander Peczenik a proposé une « révolution copernicienne » par laquelle la philosophie du droit, plutôt que de chercher vainement à l'inféoder en le définissant a priori, serait ajustée au travail de juriste (Peczenik, 2004). Dans ce même esprit Bjarne Melkevik confère à la philosophie du droit un rôle d'accompagnatrice du projet juridique moderne (Melkevik, 2000). Il me paraît pourtant justifié de se demander pourquoi on aurait besoin d'un tel accompagnement. Pourquoi le philosophe serait-il mieux placé qu'un autre pour « illuminer ce domaine souvent confondant de considérations rivales et parfois apparemment contradictoires qui constituent la vie morale des humains » (Weinstock, 2006 : 8), notamment en sa dimension institutionnelle dans des domaines tels que la politique, l'économie et les affaires, la médecine et la santé publique ainsi que le droit et la justice ? Parce que, nous dit

---

<sup>7</sup> Kelsen parle en fait du « relativisme » comme fondement de la valeur de la démocratie. Or il ne s'agit évidemment pas chez lui de ce relativisme absolu qu'on ne saurait défendre sans se contredire, mais plutôt d'un non-cognitivism dans la sphère pratique.

Weinstock, il en a le temps et dispose pour ce faire de tout un appareil conceptuel (*idem* : 50). Je n'ai rien à redire sur la première raison qui me paraît aller de soi.

Quant à l'argument de l'arsenal conceptuel, il m'a rappelé les propos de ce même philosophe qui dit ne pas avoir de moyens philosophiques de lutter contre les fascistes selon lesquels, si la philosophie n'est pas tout à fait une profession, le genre d'exercices auxquels se sont surtout rompus les philosophes de tradition analytique leur a permis d'acquérir certaines compétences intellectuelles qui pourraient bien servir dans d'autres domaines<sup>8</sup>. Comme le suggère Weinstock, la meilleure façon d'évaluer les concepts éthiques est de se demander dans quelle mesure ils nous permettent d'éclairer les questionnements que nous impose le réel, y compris dans le domaine du droit (Weinstock, 2006 : 12). J'y ai vu une occasion de revenir sur mon (bref) parcours. Je me contenterai cependant ici de dire que j'ai aujourd'hui le sentiment que le peu de notions philosophiques que j'ai pu acquérir m'aident en effet à y voir plus clair dans les implications et enjeux de certains problèmes juridiques ainsi qu'à mieux me positionner par rapport à une argumentation juridique donnée. Je crois l'avoir éprouvé pour la première fois en dénonçant, dans un article que j'ai fait paraître avec un autre auteur il y a quelques années dans la *Revue du Barreau* du Québec, ce qui me semblait être une pétition de principe au sein d'un raisonnement juridique relatif aux droits des autochtones. En raison de la signification du terme « *petition* » en common law, certains confrères nous ont par la suite demandé quel était donc ce mystérieux recours en justice ! Les emprunts conceptuels comportent leur part de risques...

Or je tends également à être de plus en plus convaincu, contrairement à certaines de mes anciennes intuitions, que le jeu d'éclairage entre droit et philosophie est plus complexe et que la lumière y voyage dans les deux sens. Revenons par exemple à l'éthique selon Weinstock. Comme discipline universitaire, celle-ci « tente de repérer les principes régissant le vivre-ensemble » (Weinstock, 2006 : 15) pour viser à la mise en place « des institutions et des ensembles de règles favorisant les motivations moralement avouables ». Et où entend-elle repérer ces principes ? Dans « l'ADN même de la démocratie libérale ». Mais dans quel type de cellule convient-il de chercher une telle molécule ? Je ne

---

<sup>8</sup> R. Rorty, *Consequences of Pragmatism*, Minneapolis, University of Minnesota Press, 1982.

puis pour ma part me résigner à croire que la méthode des expériences de pensée est féconde au point d'être exclusive de la prise en compte du droit positif de l'État de droit moderne, et notamment le droit international, le droit constitutionnel et parlementaire, les règles procédurales de production des normes et décisions ainsi que les droits fondamentaux, non seulement tels qu'ils apparaissent dans le libellé des dispositions qui les consacrent, mais également dans la jurisprudence qui les interprète ainsi que dans les principes d'une telle interprétation. Dans *Profession éthicien*, Weinstock parle de l'inscription du principe d'égalité « non seulement dans les chartes des droits canadienne et québécoise, mais également dans l'ADN même de la démocratie libérale » (*idem* : 56). Sans renouer avec le jusnaturalisme en réduisant les principes de la démocratie libérale au droit public positif, on est autorisé à penser que celui-ci est pertinent à l'interprétation de celle-là dès lors qu'on renonce à vouloir la fonder métaphysiquement. Lorsque ce même auteur affirme que la vérité morale se situe à l'évidence quelque part entre le déontologisme et le conséquentialisme, il constate l'analogie avec le principe juridique de proportionnalité en matière de limitation des droits et libertés fondamentaux (*idem* : 18-19)<sup>9</sup>. Selon Weinstock, « l'éthicien doit être en dernière analyse le serviteur de la démocratie » (*idem* : 59). Il y aurait ainsi à mon avis au moins un « air de famille » entre l'éthicien et le juge en tant que gardien de la constitution. Le second tranche des conflits dans un cadre nécessairement formalisé, le premier se trouve entre autres (mais peut-être largement) à effectuer plus librement un travail de prévention des litiges constitutionnels.

Lorsque les développements, les progrès qu'a connus la philosophie au cours des dernières décennies auront suffisamment rejailli sur le discours philosophique sur le droit, celui-ci se présentera davantage comme une « philosophie juridique » que comme une « philosophie du droit », un peu comme on est passé d'une « philosophie de la science » qui se voulait une méthodologie générale à une « philosophie des sciences » orientée sur l'intelligence de la pratique effective de celles-ci<sup>10</sup>. Lorsqu'on n'entendra presque plus de philosophes dire, comme cela m'a si souvent été donné de le faire, des choses telles que

---

<sup>9</sup> Pour mémoire, bien qu'on lui connaisse plusieurs versions, le principe de proportionnalité n'a pas été inventé par le constituant ou les tribunaux canadiens, mais élaboré par la jurisprudence de la Cour européenne des droits de l'homme.

<sup>10</sup> Je crois qu'il y a des progrès en philosophie lorsque des dogmes y sont abandonnés... sans être remplacés.

« la liberté d'expression, c'est Mill ! »<sup>11</sup>, lorsque des propos comme ceux de ce professeur de la Sorbonne qui soutient presque sans hésiter que la thématique des droits de l'homme est tout entière « née de la philosophie » n'intéresseront que les archéologues de la pensée, lorsque les juges eux-mêmes auront définitivement renoncé à citer des philosophes *comme des autorités* (Bisson, 1989), alors on aura de bonnes raisons de croire que l'intelligence du juridique n'est plus en reste. Voilà entre autres pourquoi me semble être de bon présage un ouvrage tel que *Profession éthicien* qui, outre les exemples précédemment relevés, insiste sur l'importance d'une prise en compte réaliste et « pragmatiste » des impératifs institutionnels. Weinstock prend notamment l'exemple de la torture : « (...) le fait d'envisager la torture dans une situation hypothétique isolée et hautement simplificatrice est une chose ; mais le fait d'imaginer que l'on mette sur pied une institution qui régulariserait cette pratique en est une autre » (Weinstock, 2006 : 24).

Je ne crois pas pour ma part avoir émis quelque objection à l'encontre de *Profession éthicien*, bien au contraire. Il est en revanche possible que ma (dé)formation professionnelle ait brouillé ma lecture au point de me priver d'une juste compréhension de ce que son auteur entend par « éthique » et de ce qu'il en tient pour les conditions de la pratique professionnelle de celle-ci. En ce cas, la thèse de l'intérêt du matériau juridique pour le travail de l'éthicien, par exemple, risquerait d'être réfutée. Resterait alors celle de l'utilité pour le juriste des outils conceptuels forgés par l'éthique. L'hypothèse de la contribution de l'éthique professionnelle à la lutte contre l'inflation du contentieux constitutionnel me paraît quant à elle indémontrable et très difficilement « falsifiable ». Au pire, j'espère que ces quelques réflexions auront au moins permis de dissiper quelques malentendus.

## Références

- BISSON, Alain-François (1989), « Aristote, rue Wellington, ou des philosophes et des juges », *Revue générale de droit* 20, pp. 391-406.
- DWORKIN, Ronald (1995), *Prendre les droits au sérieux*, trad. M.-J. Rossignol, F. Limare et F. Michaut, Paris, Presses Universitaires de France [1977].

---

<sup>11</sup> Si la liberté d'expression était effectivement protégée comme le souhaitait Mill, on ne pourrait recourir en la matière qu'au régime de responsabilité civile dont le principe est que toute personne est responsable du préjudice qu'elle cause à autrui, encore que même ce principe va jusqu'à comprendre la notion de faute.

- (1994), *L'empire du droit*, trad. E. Soubrenie, Paris, Presses universitaires de France [1985].
- KANT, Immanuel (2001), *Critique de la raison pure*, trad. A. Tremesaygues et B. Pacaud, Paris, Presses Universitaires de France [1781-1787].
- (1993), *Fondements de la métaphysique des mœurs*, trad. V. Delbos, Paris, Librairie générale française [1785].
- KELSEN, Hans (2004), *La démocratie. Sa nature, sa valeur*, trad. Ch. Eisenmann, Paris, Dalloz [1929].
- (1934), « La méthode et la notion fondamentale de la théorie pure du droit », *Revue de métaphysique et de morale*.
- (1999), *Théorie pure du droit*, trad. Ch. Eisenman, Bruxelles/Paris, Bruylant/LGDJ, 1999 [1934/1960].
- (1992), « Qu'est-ce que la théorie pure du droit ? », *Droit et société* 22, pp. 557-568 [1953].
- LACASSE, Jean-Paul (2004), *Les Innus et le territoire. Innu tipenitamun*, Québec, Septentrion.
- MELKEVIK, Bjarne (2000), *Réflexions sur la philosophie du droit*, Paris/Québec, L'Harmattan/Presses de l'Université Laval.
- NAGEL, Thomas (1986), *The View from Nowhere*, New York, Oxford University Press.
- PECZENIK, Aleksander (2004), « Can Philosophy Help Legal Doctrine ? », *Ratio Juris*, 17:1, pp. 106-117.
- RAWLS, John (1997), *Théorie de la justice*, trad. C. Audard, Paris, Seuil [1971].
- (2001), *Libéralisme politique*, trad. C. Audard, Paris, Presses Universitaires de France [1993].
- RORTY, Richard (1993), *Contingence, ironie et solidarité*, trad. P. E. Dauzat, Paris, Armand Colin [1989].
- (1992), « Le pragmatisme aujourd'hui », entretien, *Les lettres françaises*, 16 janvier.
- SEN, Amartya (1999), « Democracy as a Universal Value », *Journal of Democracy* 10.3, pp. 3-17.
- SCHMITT, Carl (2001), *Le nomos de la terre*, trad. L. Deroche-Gurcel, Paris, Presses Universitaires de France [1950].
- WEINSTOCK, Daniel M. (2006), *Profession éthicien*, Montréal, Presses de l'Université de Montréal.



# L'éthicien dans la cité ou comment concilier le pluralisme libéral et la défense d'un *modus vivendi*

ROBERTO MERRILL  
(Universidade do Minho)

Je souhaite poser trois questions à Daniel Weinstock à propos de certaines de ses idées sur la profession d'éthicien telles qu'exposées dans son livre intitulé *Profession éthicien*, publié aux Presses de l'Université de Montréal, en 2006. La première question concerne ses thèses sur les rapports entre l'éthique et les institutions, la seconde concerne le rôle de l'éthicien dans la cité, et enfin la dernière concerne l'éthique de l'éthicien.

## **I. Éthique et institutions : du pluralisme des valeurs au compromis**

Dans son livre sur la profession d'éthicien, Daniel Weinstock défend entre autres la thèse selon laquelle « les questions les plus importantes auxquelles a à faire face l'éthique contemporaine sont de nature institutionnelle » (Weinstock, 2006c : 25). Je ne vais pas discuter cette thèse avec laquelle je suis en accord, mais souhaite discuter le deuxième des 4 énoncés que l'auteur pose à l'appui de sa thèse concernant l'importance des rapports entre l'éthique et les institutions. Ce deuxième énoncé est le suivant : « 2. Certaines controverses morales sont indécidables dans une société démocratique. Leur gestion exige que nous disposions d'institutions permettant de prendre des décisions malgré nos différends, plutôt que de surmonter ces différends »

(*Ibid.*: 25). Comme exemple de controverse morale indécidable, Weinstock nous rappelle l'une des variantes du débat concernant le statut moral de l'embryon humain, statut qui fait appel à des valeurs « ultimes », « fondamentales » et « fort diverses » (*Ibid.*: 28), d'où le caractère indécidable de ce type de controverse. Je dois dire que ne je comprends pas pourquoi le fait que certaines controverses morales qui mettent en conflit des valeurs ultimes, fondamentales et fort diverses rendraient ces controverses indécidables. Et en ce sens, je ne suis pas certain de pouvoir être en accord avec Weinstock lorsqu'à partir de son affirmation du caractère indécidable de certaines controverses, il nous invite à considérer que la gestion de controverses morales indécidables « dépend non pas de ce que nous réussissions à surmonter nos différends, mais de ce que nous parvenions à élaborer des procédures de délibération et de décision qui nous permettent de vivre avec ces différends » (Weinstock, 2006c: 30). Pour que ce soit clair: j'admets volontiers que certaines controverses morales soient indécidables, et je veux bien admettre également que la solution que propose l'auteur pour régler ce problème soit la plus raisonnable (vivre avec nos différends plutôt que de vouloir les surmonter, « à n'importe quel prix », ajouterais-je) ainsi que probablement l'une des plus efficaces dans le cadre des rapports que l'expert en éthique doit entretenir avec les institutions. Mais j'aurais souhaité que l'auteur développe davantage en quoi le fait que certaines valeurs soient ultimes, fondamentales et fort diverses puisse rendre certaines controverses morales indécidables. Serait-ce parce que l'auteur est convaincu du bien fondé de la doctrine pluraliste telle que défendue par des auteurs pluralistes comme Isaiah Berlin, William Galston, et quelques autres ? Dans ce cas, on comprendrait certainement mieux le bien fondé méta-éthique du caractère indécidable de certaines controverses morales. Ou bien l'auteur se contente-t-il ici de nous renvoyer au « fait du pluralisme », voire au fait du « pluralisme raisonnable », pour parler comme les rawlsiens ? Mais dans ce cas, il n'y rien qui semble irrémédiablement indécidable dans ces controverses. Or, si cette dernière proposition est vraie, alors il n'y a plus de raison décisive de préférer vivre avec nos différends plutôt que d'essayer de les surmonter, comme l'auteur le préconise, et encore une fois, avec raison me semble-t-il.

Il est certain que Weinstock termine sa défense de son énoncé 2 concernant les rapports entre éthique et institutions en caractérisant les procédures permettant de vivre avec nos différends plutôt que de les surmonter, par deux grandes finalités: la recherche du « compro-



mis » et la « légitimité » (Weinstock, 2006c:30). Il me semble qu'il s'agit là d'une défense de l'idée de vivre avec nos différends plutôt que de les surmonter qui peut être développée indépendamment de la position de l'auteur concernant la question de la nature des valeurs qui semble être à la base de sa conviction que certaines controverses morales sont indécidables. Malheureusement, Weinstock nous en dit trop peu sur le compromis et la légitimité pour que l'on puisse rester satisfait de son traitement de son énoncé 2 concernant les rapports entre éthique et institutions. C'est sans doute vers son article intitulé « A Neutral Conception of Reasonableness ? » (Weinstock: 2006a), qu'il faut se tourner pour comprendre de quelle manière l'auteur explicite les rapports entre « compromis » et « légitimité »<sup>1</sup> de manière à nous éclairer sur ce point important concernant l'articulation entre le travail de l'éthicien et les institutions.

## II. L'éthicien dans la cité : un pluraliste libéral ?

En ce qui concerne le rôle de l'éthicien dans la cité tel que le conçoit Daniel Weinstock, je partage avec l'auteur l'idée que l'éthicien doit, dans la mesure de ses capacités, « éclairer » le débat plutôt que de donner des « réponses unilatérales » (2006c : 43). Mais je crois que la raison principale que l'auteur nous livre pour justifier ce rôle de l'éthicien en tant qu'éclaireur n'est pas une raison qui peut être facilement acceptable par tous en démocratie pluraliste, même si pour ma part je trouve que c'est une bonne raison. En effet, sa raison principale est la suivante : « les problèmes moraux difficiles font inmanquablement appel à des valeurs légitimes mais incompatibles dans une situation donnée. L'éthicien a bien fait son travail lorsqu'il a bien vu les valeurs en conflit ou en tension » (2006c : 43). Encore une fois, mais peut-être par déformation professionnelle, je vois ici se manifester le spectre dissimulé du pluraliste libéral. En effet, il me semble que pour la plupart des éthiciens, les problèmes moraux vraiment difficiles ne font

---

<sup>1</sup> Ainsi peut-il écrire : « If the fears that philosophers such as Rawls have voiced with respect to *modus vivendi* are overstated, it follows that the neutrality assumption, which requires that we identify neutral but still recognizably *moral* grounds on the basis of which to justify legislation can safely be abandoned. Compromise, even when it is guided by strategic considerations, can be a sufficiently robust ground for legislation that might be acceptable to all despite their fundamental moral disagreements » (Weinstock, 2006a : 243).

« immanquablement appel à des valeurs légitimes mais incompatibles dans une situation donnée » qu'en apparence. Car la plupart des théoriciens de la morale conçoivent la structure de l'univers des valeurs morales comme une structure moniste. Par conséquent, ces éthiciens ne peuvent pas souscrire, après réflexion, à la thèse selon laquelle les problèmes moraux reposent ultimement sur une structure pluraliste des valeurs morales, comme semble le laisser supposer Daniel Weinstock, en caractérisant des valeurs en conflit dans une situation donnée comme étant (également ?) « légitimes » et « incompatibles ». Ainsi, bien que je partage à la fois l'idée que l'auteur se fait du travail de l'éthicien, ainsi que la raison qu'il nous donne pour justifier ce type de travail, il me semble que cette raison ne peut être acceptée facilement que par des auteurs qui d'une manière ou d'une autre ont déjà accepté le pluralisme des valeurs comme étant la meilleure description de notre univers moral<sup>2</sup>.

### III. L'éthique de l'éthicien : entre partisanerie et neutralité

En ce qui concerne l'éthique de l'éthicien, Daniel Weinstock estime que « l'éthicien doit en quelque sorte se situer entre la partisanerie et la neutralité » (2006c : 54). Je crois partager ce point de vue, mais je ne suis pas certain de le faire pour les mêmes raisons que l'auteur. Il semblerait qu'un expert en éthique, pour être crédible, devrait éviter d'être partisan. Il y a bien sûr d'autres critères autres que la non partisanerie, comme par exemple sa compétence. Mais l'absence de partisanerie de l'éthicien semble être particulièrement souhaitée par Weinstock. Au fond, lorsque l'on évoque la possibilité d'une non partisanerie de l'éthicien, ce qu'on aimerait c'est que l'éthicien donne son avis avec à la fois un souci de vérité et de bien public, ce qui permettrait aux citoyens de juger en connaissance de cause, sans avoir l'impression d'avoir affaire à des idéologues aux services d'intérêts privés, c'est-à-dire de divers types de pressions et d'affiliations (financières, psychologiques, de politique scientifique, épistémologiques).

D'un autre côté, lorsque l'on évoque la neutralité de l'éthicien, ce qu'on aimerait c'est qu'il ne favorise pas une conception du bien parti-

---

<sup>2</sup> Mon soupçon de pluralisme dissimulé s'accroît si je rappelle aux lecteurs que Daniel Weinstock est l'un des représentants de cette tradition de pluralistes libéraux (voyez par exemple Weinstock, 2006b ; 2007).

culière au détriment des autres lorsqu'il donne son expertise. Or un éthicien peut à la fois être sincèrement motivé par un souci de vérité et de bien public, tout en visant à favoriser une conception du bien particulière du bien sur les autres, c'est-à-dire, tout en étant non neutre. Trivialement, ceci a lieu lorsque l'éthicien est convaincu que la conception du bien qui sous-tend son expertise est selon lui la plus raisonnable conception du bien et la plus apte à favoriser le bien public.

L'expert peut donc parfois être légitimement « partisan » plutôt que viser la neutralité. Ceci pour une raison simple : il a normalement le temps de vérifier que sa partisanerie, i.e. sa manière de favoriser une conception du bien est réellement justifiée, c'est-à-dire qu'elle est plus raisonnable que les autres<sup>3</sup>.

Cette défense de ma part d'une non neutralité de l'expert peut paraître étrange, étant donné le fait du pluralisme raisonnable. Mais je pense que ce n'est pas le rôle de l'expert que de veiller au respect du pluralisme raisonnable, et ne suis donc pas certain de partager la conviction de Daniel Weinstock lorsqu'il nous invite à considérer que l'engagement premier de l'éthicien doit être d'abord celui d'un « partisan de la démocratie citoyenne » (Weinstock : 2006c : 59). C'est d'ailleurs en ce sens que l'auteur vise à concilier partisanerie et neutralité. Car je dirais que c'est plutôt en dernière instance au pouvoir politique de respecter le pluralisme raisonnable et de promouvoir la démocratie citoyenne en visant à être aussi neutre que possible entre les conceptions du bien dans leurs décisions politiques. Cela dit, même lorsque il revient au pouvoir politique, par exemple au Parlement, de trancher en faveur de tel ou tel avis d'experts éthiciens (entre autres), il me semble légitime que parfois ce pouvoir politique tranche de manière non neutre, lorsque les problèmes éthiques en question ne touchent pas à des libertés et droits essentiels des citoyens.

## Bibliographie

GOSSERIES, Axel (2008), Compte-rendu de *Profession éthicien*, par Daniel M. Weinstock, *Revue Philosophique de Louvain*, 106 : 1, pp. 793-796.

WEINSTOCK, Daniel (2006a), « A Neutral Conception of Reasonableness ? », *Episteme*, 3 : 3, pp. 234-247.

---

<sup>3</sup> Une objection similaire à celle que je propose a également été formulée par Axel Gosseries dans son compte-rendu du livre de Weinstock (Gosseries, 2008 : 796).

- (2006b), « Fausse route : Le chemin vers le pluralisme politique passe-t-il par le pluralisme axiologique ? », *Archives de philosophie du droit*, 49, pp. 185-198.
- (2006c), *Profession éthicien*, Montréal, Presses de l'Université de Montréal.
- (2007), « Value Pluralism, Autonomy and Toleration » (manuscrit).

# Questions sur *Profession éthicien*, de Daniel Weinstock

VÍTOR MOURA  
(Universidade do Minho)

1. Un des arguments de M. Weinstock en faveur de la spécificité de la profession d'« éthicien » consiste dans le fait que la plupart des spécialistes scientifiques ou des politiques dont l'activité est le sujet d'analyse de l'éthicien n'ont manifestement pas le temps de spéculer sérieusement sur les fondements ou les conséquences de ces activités. Il serait donc le privilège de l'éthicien d'accomplir cette recherche sur des fondements philosophiques plus ou moins sophistiqués. Mais si le scientifique ou le politicien n'a pas le temps pour se dédier à cette méta-analyse, l'éthicien aura-t-il le temps de s'informer, assez profondément, de tous les conditionnements et des spécificités que caractérisent ces activités ? Le problème se pose surtout sur des recherches scientifiques trop complexes (comme par exemple, la recherche génétique sur les cellules souches embryonnaires) pour que l'on puisse faire un jugement raisonnable sans maîtriser, suffisamment, une bonne partie des données scientifiques de base.
2. M. Weinstock insiste sur l'idée que l'éthicien doit occuper un lieu entre le « partisan » et le « robot », c'est-à-dire, ni aveuglement engagé ni froidement détaché des problèmes que l'occupent. Au même temps, l'auteur soutient que les problèmes éthiques doivent toujours trouver une solution institutionnelle pour que l'on échappe au niveau subjectif et discrétionnaire d'autres « solutions ». N'y a-t-il pas ici un chevauchement entre les deux sphères ? Au-delà de l'éthicien, n'est-ce pas, finalement, dans le

cadre institutionnel que l'on trouve la réponse à cette recherche d'une troisième voie, entre le partisan et le robot ? Et si la réponse est affirmative, quel serait alors le rôle de l'éthicien dans un univers idéal de réponses institutionnelles aux questions éthiques ?

3. M. Weinstock souligne la situation *sui generis* du Canada, où la voix de l'académie est souvent sollicitée et régulièrement écoutée. Il s'agit là d'une exception. Dans d'autres pays et réalités culturelles, n'y a-t-il pas besoin d'un autre interface entre l'éthicien académique et le publique en général ? Et quel serait le statut de ce médiateur ? Une autre espèce d'« éthicien », l'éthicien-journaliste, peut-être ?
4. M. Weinstock souligne aussi le rôle des exemples avec lesquels les éthiciens aiment illustrer leurs théories. On suppose toujours que ce rôle est justement illustratif dans le sens où il sert à tester ou à matérialiser une théorie ou des notions plus ou moins sophistiquées. Mais avons-nous toujours la nécessité d'encadrer ces descriptions fictionnelles en les soumettant à un système de principes philosophiques ? Bref : la réflexion éthique serait-elle toujours une question de trouver les arguments, les principes ou les concepts justes ? Martha Nussbaum<sup>1</sup>, par exemple, propose que la morale soit considérée, surtout, comme une question pour la littérature puisque les grands problèmes éthiques demeurent beaucoup plus des sujets d'intuition que des problèmes de conceptualisation. Le rôle de l'éthicien serait donc plus proche de l'artiste que du spécialiste académique, plutôt un portraitiste qu'un théoricien.
5. Finalement, j'étais un peu surpris par l'affirmation de l'auteur selon laquelle la profession d'éthicien serait une activité exclusive des démocraties ou des « quasi-démocraties ». L'éthicien est même décrit comme un « serviteur de la démocratie » et on suppose aussi que seulement dans un cadre démocratique peut-on trouver les conditions pour aboutir à cette voie intermédiaire entre le partisan et le robot. Mais ça devient une perspective assez angoissante, car n'est-ce pas bien le cas que la plupart des défis éthiques

---

<sup>1</sup> Cf. Martha Nussbaum, « 'Finely Aware and Richly Responsible': Literature And the Moral Imagination », in *Love's Knowledge: Essays on Philosophy and Literature*, Oxford: Oxford University Press, 1990.

se trouve justement sur le cheminement que porte de la non-démocratie sur la démocratie, par exemple, le statut des femmes dans les sociétés théocratiques, ou, en général, le statut de l'« autre » dans les sociétés basées sur des obsessions identitaires ? M. Weinstock, en tant que spécialiste sur Kant – lui aussi un « éthicien » qui a vécu dans une société non-démocratique –, pourrait bien essayer de définir le rôle de ce qui serait un « éthicien » *trans-cratique*, sans l'enfermer dans le cadre démocratique où, par définition, une bonne partie des questions éthiques sont déjà, disons, mi-résolues.





## Réponses aux critiques de *Profession éthicien*

DANIEL WEINSTOCK  
(Directeur, CRÉUM  
Université de Montréal)

Je voudrais tout d'abord remercier Roberto Merrill d'avoir eu l'initiative de rassembler ces réflexions sur *Profession: éthicien (PE)*. Ce petit livre ne méritait pas tant d'attention ; je suis cependant ravi qu'elle lui a été accordée de façon si généreuse et éclairante par les philosophes réunis dans ce dossier. Leurs réflexions me convainquent que les questions très difficiles auxquelles je n'ai pu consacrer qu'une attention fort limitée dans mon essai (contraintes d'espace obligeant !) méritent un développement plus soutenu. Ainsi, les amis et collègues qui m'ont fait l'honneur de partager leurs commentaires avec moi devront assumer la responsabilité de toute récidive philosophique qu'ils auront suscitée !

Il serait laborieux de reprendre une à une chacune des critiques qui m'est adressée dans les textes réunis dans ces pages. Deux grands thèmes me semblent les traverser en filigrane. Je concentrerai mes réflexions autour de ces deux axes : premièrement, le travail de l'éthicien dans une démocratie libérale pluraliste ne consiste-t-il à imaginer les institutions nous permettant de prendre des décisions éthiques sans pour autant résoudre nos différends moraux ? L'éthicien doit-il alors abandonner la recherche fondamentale ? Toute tentative d'aller au-delà de la gestion des différends éthiques pour défendre une position morale comme étant la plus adéquate est-elle à rejeter ?

J'en viens au deuxième grand thème que je voudrais aborder dans les quelques pages qui suivent : dans la deuxième partie de *PE*, je défends une posture d'équilibriste qui me semble être celle que devrait

adopter l'éthicien « dans la cité ». Il doit éviter à la fois la partisanerie et la neutralité. Qu'est-ce que cela peut bien signifier au juste ? Existe-t-il un espace logique entre ces deux positions ? Et s'il existe réellement, est-il désirable ?

### L'éthique et le politique

Qu'il me soit permis pour commencer de dissiper deux malentendus possibles. Premièrement, ce n'est pas que le pluralisme qui rend à mon avis nécessaire le « tournant » pluraliste de l'éthique. Des quatre exemples proposés en p. 25 de *PE* pour documenter cette nécessité, il n'y en a qu'un qui voit dans l'institution un passage obligé pour briser l'impasse décisionnelle engendrée par le pluralisme. D'autres font état du *contexte* institutionnel dans lequel se posent certaines questions éthiques, et en abstraction duquel ces questions ne sauraient recevoir de traitement adéquat, ou bien d'institutions imposant en vue de l'obtention d'un bien important des rôles (avocat, législateur, etc.) dont les normes éthiques ne peuvent se penser sans tenir compte du fonctionnement de l'institution en question. Le pluralisme n'est donc qu'une des raisons militant pour une éthique institutionnelle. On peut rejeter le pluralisme moral tout en reconnaissant d'autres mobiles appelant une réflexion éthique sur les institutions.

Deuxièmement, comme le savent bien tous mes commentateurs, le pluralisme moral n'est pas une position infiniment permissive. En effet, le pluraliste moral est en mesure de reconnaître des positions morales inacceptables. Le pluraliste n'est pas un relativiste. Le racisme, le sexisme, l'homophobie, et les positions morales qui en découlent peuvent et doivent être dénoncées par l'éthicien, tout pluraliste qu'il soit. Le rôle d'« accompagnateur » du débat éthique que j'attribue à l'éthicien ne le voue pas au silence.

Ces deux précisions étant faites, j'en viens maintenant à l'essentiel. Roberto Merrill me pose dans son commentaire une question fondamentale. De quel pluralisme est-il question, au juste, dans *PE* ? D'un pluralisme axiologique comme celui que défendent des philosophes comme William Galston et Isaiah Berlin, ou bien d'un pluralisme politique « factuel » comme celui qui sert de point de départ à la pensée du second Rawls ?

Pour les fins du présent essai, ma réponse est claire : il suffit qu'il existe dans une société moderne un pluralisme politique pour que le

rôle de l'éthicien soit tel que je le décris dans *PE*. Un désaccord moral profond et robuste peut exister entre personnes morales raisonnables. L'éthicien dont les interventions ne tiennent pas compte de ce fait risque fort d'apparaître comme une personne sectaire, dont la seule différence avec les autres partisans tient à ce qu'il soit plus articulé qu'eux.

Mais pourquoi l'éthicien devrait-il se soucier de cela ? Après tout, comme le fait remarquer Merrill à juste titre, le fait du pluralisme n'exclut-il pas que l'une des positions en présence soit, en dernière analyse, la bonne ? Pourquoi l'éthicien renoncerait-il à la quête de la vérité afin de plaire à ses concitoyens encore plongés dans l'obscurité morale ?

Il m'est utile pour répondre à ce défi (qui m'est également posé dans des termes légèrement différents par Florence Quinche, par Bernard Reber et par João Rosas) de formuler de manière un peu plus synthétique une distinction à trois termes qui traverse *PE*. Il y a trois figures de l'éthicien, toutes légitimes dans leurs domaines respectifs : il y a pour commencer celui que j'ai appelé dans le livre « l'éthicien universitaire » dont la fonction est d'étudier et d'analyser avec autant de finesse et de précision que possible la logique de nos concepts moraux et d'en tirer les implications dans une panoplie de cas hypothétiques.

À l'autre bout du spectre des possibles, il y a l'« éthicien dans la cité » qui participe à des commissions parlementaires, qui parle aux médias, qui anime les débats entre citoyens.

Entre les deux, il y a me semble-t-il un autre travail possible pour l'éthicien, qui se situe en quelque sorte entre ces deux pôles (pour autant qu'il s'agisse d'un continuum). C'est de cet éthicien qu'il est principalement question dans *PE*. Appelons-le l'« éthicien médiateur ». Son rôle est de voir dans quelle mesure les principes définis et affinés par l'éthicien universitaire (rôle qu'il occupe par ailleurs peut-être parfois lui-même à ses heures) peuvent sans effets pervers être incarnés dans des situations humaines réelles, qui sont le plus souvent médiées par des institutions. Son rôle est également de préparer le terrain à l'éthicien dans la cité en reconstruisant de manière aussi plausible que possible les positions raisonnables mais souvent inchoatives que l'on retrouve parmi les citoyens « raisonnables » d'une société moderne.

L'éthicien universitaire se fourvoie souvent en pensant que son travail abstrait sur les concepts peut directement alimenter le débat moral de la cité. C'est l'erreur de Alan Dershowitz, décrite et analysée aux pages 23-24 de *PE*. Ce n'est pas parce qu'il est possible d'identifier des cas hypothétiques désincarnés et « désinstitutionnalisés » dans

lesquels la torture pourrait se justifier que l'on a pour autant justifié son adoption comme pratique sociale. Il y a un gouffre entre la pensée morale abstraite et la pensée de l'éthicien médiateur que le premier tente à son péril de franchir sans autre outil que sa réflexion philosophique.

Par ailleurs, l'éthicien dans la cité qui ne serait pas informé par la réflexion théorique serait un simple amuseur. Il redirait en d'autres termes ce que ses concitoyens ont déjà dit, usant de termes savants, mais sans apporter de plus-value à leurs propos. L'éthicien médiateur, ou peut-être faudrait-il plus précisément dire l'éthicien dans son *moment* médiateur, peut raffiner et préciser les arguments qui sont latents dans les prises de position publiques de ses concitoyens, un travail qui l'amènera inévitablement à révéler dans leurs arguments des imprécisions, voire même des erreurs dont le débusquage permettra de présenter des arguments qui représentent en quelque sorte, pour reprendre la célèbre formule de Hegel, le « rationnel dans le réel » de ces prises de position citoyennes.

En quoi le rappel de ces trois figures permet-il de répondre aux préoccupations exprimées de différentes manières par tant de mes commentateurs ? Parce qu'il restitue une place tout à fait noble et nécessaire à l'éthicien universitaire tout en révélant l'irréductibilité de la position de l'éthicien médiateur.

Évidemment, si le fait du pluralisme venait un jour à se dissiper dans l'une ou l'autre de nos sociétés modernes pour donner lieu à un monisme consensuel, alors l'une des fonctions de l'éthicien médiateur, celle d'exprimer avec autant de finesse philosophique que possible les désaccord moraux de ses concitoyens raisonnables, deviendrait caduque. Mais ce n'est pas demain la veille.

### **La neutralité de l'éthicien dans la cité : nécessaire, impossible, indésirable ?**

J'en viens au deuxième point de désaccord qui traverse un bon nombre des commentaires de *PE*, en particulier ceux de Alexandra Abranches, de Vítor Moura et de Maxime St-Hilaire. Je défends dans le livre une posture de l'éthicien dans la cité (pas nécessairement de l'éthicien médiateur ni de l'éthicien universitaire) selon laquelle il se doit d'éviter la partisanerie. Comment ?, me demande-t-on. Les débats ne seraient-ils pas au contraire rehaussés si les éthiciens débattaient

ensemble sur la place publique non pas en tant que commentateurs neutres, mais plutôt en tant qu'intellectuels engagés ? Ne serait-il pas plus facile pour les citoyens que d'adopter des positions éclairées ?

Si j'avais à réécrire une partie de *PE*, ce serait bien celle-là ! Je ne prétends pas que l'éthicien ne doit jamais prendre de position, mais bien plutôt qu'il ne doit pas se comporter comme un partisan. Il y a entre les deux une distance que je voudrais pour terminer cette brève réponse à mes critiques décrire.

Le partisan, c'est le tenant d'une « ligne de parti ». C'est celui dont les prises de position sont motivées non pas par l'intention de voir à ce que la raison ou le meilleur argument triomphe. C'est celui qui est davantage motivé par la volonté de voir triompher une cause partisane (voir carrément un parti politique !). Parfois, ses arguments seront exprimés en des termes faussement non-partisans, soit par dessein, soit tout simplement par inconscience. Il s'agit alors d'idéologie, qui est le mode d'expression privilégié du partisan tel que je le conçois.

Comme je le dis dans *PE* (p. 56), j'ai moi-même souvent pris des positions bien affirmées dans des débats de société passablement houleux. J'ai prôné la déconfessionnalisation du système scolaire québécois alors que d'autres voulaient maintenir le privilège religieux de certains groupes, et réaffirmer ce qu'ils voyaient comme le rôle légitime de l'école publique dans l'instruction de la foi. J'ai argué que le crucifix qui trône encore aujourd'hui au-dessus de la chaire du Président de l'Assemblée nationale du Québec devrait être ôté. J'ai fait valoir l'injustice des détentions préventives auxquelles se livre le gouvernement canadien dans sa « lutte contre le terrorisme ». Ne s'agit-il pas là de prises de position partisans ?

Je répondrais qu'il s'agit bien de prises de position, mais qu'elles ne sont pas partisans, au sens défini plus haut. Car elles découlent non pas d'une position sectaire ou autre, mais bien des principes mêmes de la démocratie libérale qui rend possible, entre autres, la coexistence pacifique de positions sectaires adverses. La neutralité de l'éthicien dans la cité que je préconisais n'impliquait pas une neutralité par rapport aux principes de la démocratie libérale ! J'aurais dû être plus clair sur ce point dans *PE*.

Ce n'est que quand ces principes ne parlent pas clairement en faveur d'une position que l'éthicien dans la cité se dit de se faire, un temps, accompagnateur des débats, plutôt que participant à plein titre. Car la décision devra quand même se prendre, et elle se prendra de manière d'autant plus informée qu'elle aura été prise à partir

de formulations aussi précises que possible des positions en présence. La neutralité de l'éthicien dans la cité est, encore là, de mise.

Ces brèves remarques ne convaincront sans doute pas complètement mes critiques. Ceux dont les critiques n'ont pas reçu réponse ici seront encore moins convaincus. Qu'ils reçoivent ici mes excuses, et mon invitation à un rendez-vous prochain, pour que nous puissions continuer les échanges qu'ils ont si généreusement entamés.

# **TEORIA POLÍTICA**





# John Taylor of Caroline's *Inquiry*: the Keystone of His Major Writing

JOSEPH EUGENE MULLIN  
(Universidade do Minho)

**Abstract:** John Taylor of Caroline's *Inquiry* is his most comprehensive analysis of the United States Constitution and the fullest discussion of that document along States' Rights principles. The position of Thomas Jefferson, never elaborately expressed in any systematic way by Jefferson himself, finds its best presentation in the later works of John Taylor, and among Taylor's later works the *Inquiry* contains the most detailed clarification of Taylor's (and indeed the Virginian School's) thought.

**Key words:** John Taylor of Caroline; Taylor's *Inquiry*; U.S. Constitutional interpretation; Jefferson's constitutional principles.

**Resumo:** *Inquiry* de John Taylor of Caroline é a sua análise mais abrangente da Constituição dos Estados Unidos e a discussão mais completa desse documento de acordo com os princípios dos Direitos dos Estados. A posição de Thomas Jefferson, nunca expressa pelo próprio de um modo elaborado e sistemático, encontra a sua melhor dilucidação nos últimos trabalhos de John Taylor – e é precisamente o *Inquiry* que contém a clarificação mais detalhada do pensamento de Taylor (e, na verdade, da Escola da Virgínia).

**Palavras-chave:** John Taylor of Caroline; *Inquiry* de Taylor; interpretação da Constituição dos Estados Unidos; princípios constitucionais de Jefferson.

The history of the world should teach you... that rulers are more apt to be tyrants than servants: and that, with whatever sanctity they may declare themselves the friends and guardians of your rights, they

are most apt, under this insidious mask, to subvert them by a criminal career of ambition. *It is true*, that they generally flatter you to betray you; and that while they are busied in the immolation of liberty, they are loudest in its praise. (Taylor, *A Defence*, 3)

i

John Taylor of Caroline County, Virginia (1753-1824), turned his full attention to writing only after an active and varied life as a soldier, lawyer, farmer, politician, and occasional pamphleteer. He fought with the Continental Army in the first years of the Revolutionary War; thereafter, he took a seat in the legislature of Virginia. Born poor, he spent considerable energy at his law practice, and he turned his growing wealth into land. Subsequently he retired to farming, to experimenting in agricultural methods, and, then, to writing on farming subjects in the georgic mode.<sup>1</sup> It is appropriate that he be identified by his county and state, for Colonel Taylor (as he was known, in respect for his military service) was above all a Virginian and, at that, one who opposed the ratification of the federal Constitution of 1787. Taylor was always convinced that The Articles of Confederation were sufficient, if adequately amended, for the needs of American union. His republican conviction, not merely his pride as a Virginian, made him suspicious of a federal state. Taylor saw that republics do not last – history proved, in the ancient world, in Renaissance Italy, and in modern times, that republican executives consolidate power, usually with legislative connivance and approval, and that republican legislatures create standing armies as ready weapons in the hands of their ambitious leaders. Taylor, in and out of the Virginia legislature and the federal Senate in the years of the Federalist presidencies, opposed the funding of the federal and state debts and the establishment of a national bank because these legislative inventions established a moneyed interest that permanently fed off the taxes of the American

---

<sup>1</sup> *Arator, Being a Series of Agricultural Essays, Practical and Political*, ed. M. E. Bradford (Indianapolis: Liberty Fund, 1977). [Originally published in 1813.] See Joseph Eugene Mullin, "John Taylor's *Arator*: The Literary Georgic and Virginia Republicanism," *In-between: Essays and Studies in Literary Criticism* (New Delhi: University of Delhi), vol. XIII (March, 2004), pp. 7-17; as well as the shorter treatment of *Arator* in Joseph Eugene Mullin, "The American Georgic," *Diacrítica* n.º 9 (1994) 291-307.

majority and therewith transferred property by federal law. Taylor introduced into his state's legislature the Virginia Resolutions of 1798 (the work of James Madison), in opposition to the Alien and Sedition Laws of the Federalist Congress, arguing that when the federal legislature violated human rights, it was the duty of the states to expose such legal extravagance and to array themselves in common resistance to federal usurpation. Taylor understood that resistance to growing and abusive national power was not just a party issue. To his dismay and chagrin the party of Jefferson, when it gained control of the Congress and the Presidency in the election of 1800, was as eager to extend federal prerogative as the Federalist Party had been. Taylor watched President Jefferson propose non-intercourse laws, institute a trade embargo during the Napoleonic Wars, and, further, purchase the territory of Louisiana from France, all, with consent of legislative majorities, in violation of constitutional sanction.

John Taylor's education was in the ancients and in the law, but he read widely in history, politics, and political theory. He knew his English classics; indeed, he demonstrated his taste for the ironic and satiric, referring frequently to Jonson, Addison, Pope, Swift, and Sterne in his later writings. And though characteristically citing Montesquieu and Locke, as well as Adam Smith, Lord Bolingbroke, and Richard Price, John Taylor, like all the early American statesmen, relied predominantly upon the Anglo-American tradition in constitution-making, leaning specifically upon the experience the American state conventions had amassed in giving shape to thirteen constitutions, to almost as many bills of rights, and to constitutional formulations for an American union. John Taylor's writings reveal his confidence, based on study and on practical observation of the American political environment, that he had a part to play in the informed "conversation" about republics, their formations, their structures, and, too, their unsteady prospects for survival.

John Taylor's major phase as a writer commenced with the collection and publication of his agrarian essays in *Arator* (1813). He followed that with his *Inquiry into the Principles and Policy of the Government of the United States* in 1814. Finally, in rapid succession during his last years of life, he wrote *Construction Construed, and Constitutions Vindicated* (1820), *Tyranny Unmasked* (1822), and *New Views of the Constitution of the United States* (1823). These five works constitute John Taylor of Caroline's principal contribution to American letters.

## ii

*An Inquiry*, though appearing soon after the success of *Arator*, had been, in fact, a long time coming. Taylor had envisioned it years before as a response to John Adams's three-volume *Defence of the Constitutions of Government of the United States of America*, but he worked at it so unmethodically and amid such interruption, that he produced a work which glib literary history and second-hand historical scholarship have condemned as disorganized, verbose, and repetitive. Though Vernon Parrington and Charles Beard had both grasped and praised the distinctive matter and acute analysis of *An Inquiry*, only Arthur Schlesinger, Jr., honored the unusual *literary* quality of the rambling book. "It was meandering and unsystematic in form, strolling up to a subject, regarding it from one side, glancing at it from behind, and sometime later looking at it from a hilltop or using it as a familiar landmark," Schlesinger allowed, but he further observed,

Its style was one of unusual distinction, a kind rare in America and ignored by literary historians, but extraordinary in its ease and pliancy, in its richness of texture and its mastery of elaborate and illuminating metaphor. It was seventeenth-century in character, a 'quaint Sir Edward Coke style,' in [Thomas Hart] Benton's phrase, filled with involution and conceits, with an almost 'metaphysical' body and force in its diction. The defects were obvious: garrulity, repetitiousness, frequent obscurity. But the complexity, wit and penetration did full justice to the remorseless subtlety of the analysis<sup>2</sup>.

A modern but patient reader familiar with the pleasures of baroque prose will appreciate *An Inquiry's* subtleties and complexities. Such a reader, if he persists in studying Taylor, will discover too that none of the seventeenth-century "excesses," the delayed Renaissance wit, of *An Inquiry* marks Taylor's later books. It is no surprise that the formidable Senator Benton, in his unparalleled *Thirty Years' View* (1854), while defending Taylor's *Inquiry*, being a practical nineteenth-century American himself, singled out *Arator* and *Construction Construed* as Taylor's "principal contributions."<sup>3</sup> Taylor is clearer, sharper, more sardonic, and more convincing in his three final works, written during his closing years, driven more perhaps by a wish tersely to inform than gracefully to impress. *An Inquiry*, thus, even in Taylor's

<sup>2</sup> *The Age of Jackson* (Boston: Little, Brown, 1953), p. 22.

<sup>3</sup> *Ibid.*, p. 308 n.

last phase, stands apart: it has a relation to Taylor's last writing rather as *Nature* has to Emerson's canon. *An Inquiry* is the place to go and the place readers do go to encounter Taylor's elaborated and refined principles, but Taylor is more accessible elsewhere, when he is focusing on particular political and constitutional issues, rather as Emerson is more attractive and convincing in his better-directed, specific essays than in *Nature*.

*Construction Construed, and Constitutions Vindicated* is an extended essay on constitutional interpretation, occasioned largely by the extraordinary influence that the federal Supreme Court exercised under the leadership of Chief Justice John Marshall. The central decisions of the Marshall Court claimed for that court the power to review federal legislation and to interpret the meaning of the Constitution itself when articles or sections of it became contested during the making of law. Taylor's argument was, first, that the American union was the work of the sovereign citizens of the thirteen states (those thirteen established republics) and, second, that departments of a federal government, created by representatives of the states and ratified by conventions of the citizens of the states, had no power to alter the original arrangements by political interpretation (i.e., "construction"). The Supreme Court, for example, was granted no power in the Constitution to "review" legislation or, further, to define the powers of the executive and legislative departments of government. Taylor understood the American union to be "a league between nations."<sup>4</sup> The citizens of the states had granted certain powers of self-government to the states and retained others. When the time came to form a federal union, limited powers were granted to the continental government, while others continued to be retained by the states or by the people themselves. In such a way the people protected their rights by dividing power between a state and federal entity. Powers of a federal legislature or, indeed, construction of the federal Constitution were matters not to be decided by creatures of constitutional formulation, like the Supreme Court or an overly-ambitious Congress or President, but rather by the parties to the federal arrangement, that is, by the states, through their own political departments, through their legislatures or court systems, or, finally and if necessary, by the ultimate arbiters in these questions of granted and reserved powers, the people of the states gathered into conven-

---

<sup>4</sup> *Construction Construed, and Constitutions Vindicated* (New York: DaCapo Press, 1970), p. 234. [A republication of the Richmond edition of 1820.] Hereafter references are included in the text with the abbreviated title CCCV.

tions. The Ninth and Tenth Amendments,<sup>5</sup> together with Article V of the Constitution detailing the process of constitutional amendment through acts of state legislatures or state conventions, certainly appear to validate Taylor's understanding of the nature of the federal union.

Taylor says, "Freedom of property is the object intended to be vindicated by this treatise" (CCCV, 207), simply because property supports human rights. The task at hand for free people is to devise a system of government to divide political power so as optimally to protect their property, which is the foundation of their liberty. Observes Taylor,

If we were carefully to pick out from the superstitions and enthusiasms of mankind, the two by which they have been most frequently oppressed and enslaved, we probably ought to select the notions that governments are sovereigns over property, and that they may gratuitously transfer it to peculiar merit. The art of magnifying individual power and capital at the public expense, by the pretext of peculiar merit, is the inchoate feature of those measures which have terminated injuriously to the happiness of nations. (CCCV, 342-3)

Taylor, of course, refers to the Assumption of the state and federal debts by the new government and to its establishment of a National Bank, dual devices meant to create a permanent creditor class, which correspondingly finds its political interest in supporting the government of the new Constitution. Taylor reduces his view to a clear alternative:

Is our system of government founded in the principal of co-ordinate political departments [at state and federal level], intended as checks upon each other, only vested with defined and limited powers, and subjected to the sovereignty, supremacy, paramount power, superintendence and controul of the people; or in the principle of a supremacy in the federal legislature, or judges, with its concomitant controul over the state legislative and judicial departments? (CCCV, 139)

Obviously, Taylor affirms the first choice. The second alternative defines the national state toward which America was being led by subversion of true republican principles.

Taylor's next book, *Tyranny Unmasked* (1822) explicitly attacks the 1821 Report of the Congressional Committee of Manufactures,

---

<sup>5</sup> Amendment IX: "The enumeration in the Constitution of certain rights shall not be construed to deny or disparage others retained by the people." And Amendment X: "The powers not delegated to the United States by the Constitution, nor prohibited to it by the States, are reserved to the States respectively, or to the people."

which had recommended protective duties to support the expansion of American industry. Something of Taylor's earnest tone can be heard in his apt questions exposing the unproductive minority that profits from governmental manipulation of debt, from interest on debt, from banking, and from protective duties on manufacturing:

What should we say of the household economist, who should keep a train of idle servants, surrender to them all his keys, entrust them with all his money, and buy of them all his necessaries at double prices? Would not his system of economy be the same with that of a nation, which creates a train of idle capitalists by exclusive privileges, surrenders to them all the keys of individual interest, intrusts [*sic*] them with its currency, and buys of them its necessaries at double prices?<sup>6</sup>

The consequences of a tariff upon the majority of Americans were manifold and destructive. Protective duties twisted the meaning of the commerce clause of the Constitution, raised prices for the daily-wage earner, restricted the free flow and creative energy of commerce, encouraged smuggling, decreased the revenue from normal duties on imports by discouraging trade, and, finally, being a bounty to the few, to manufacturers and their investors, produced a tax on the many, on the agricultural class most especially. To an agrarian like Taylor a tariff was destructive of the prosperity of the most productive part of a nation – “land is the only, or at least the most permanent source of profit; and its successful cultivation the best encourager of all other occupations, and the best security for national prosperity” (*Tyranny*, 157). Taylor cites Thomas Malthus's *Principles of Political Economy* (1820) that “the causes which lead to a fall of rents are... namely, a diminished capital, diminished population, a bad system of cultivation, and the low market-price of raw produce” (*Tyranny*, 158), these being the precise characteristics of the agricultural decline in his home county and in all of Virginia. His argument, old-fashioned though it may sound, matches the gloomy observations of Wendell Berry about agriculture in modern America.<sup>7</sup> This parallel not merely uncovers a contemporary analogue for Taylor but places Taylor in a continuing, though minority, tradition concerned with the quality of American rural life and its relation to national economic health. Wendell Berry's

---

<sup>6</sup> *Tyranny Unmasked*, ed. F. Thornton Miller (Indianapolis: Liberty Fund, 1992), pp. 78-9. Hereafter references appear in the text with the abbreviated title *Tyranny*.

<sup>7</sup> *The Unsettling of America: Culture & Agriculture* (San Francisco: Sierra Club Books, 1986) is a good place to begin a survey of Berry's analysis.

lament for the decline of the American from citizen to consumer is of a piece with Taylor's perception that, wealth leached away from him, the American farmer ceases to be a citizen in a republic and becomes no more than a laborer for, a tool of, or dare we say a gull of, a monied aristocracy. Agriculture gets little investment from capital, "because exclusive privileges, which bestow the capital, are too wise to invest it in an occupation the profits of which are tapped perpetually by their various gimlets. Capital, like rats, deserts a falling house; and who can so well discover that the dwelling is ruinous, as those who are gnawing it down" (*Tyranny*, 158-9).

*Tyranny Unmasked* is more than an occasional pamphlet about the tariff, that obsession of nineteenth-century American politics. Trade issues are not exclusively American preoccupations. In general terms trade protectionism remains center stage in world politics today. Yet, if the subjects of trade and protection do not engage the reader perhaps as they might, the final section of *Tyranny Unmasked* offers a more arresting subject, tyranny and the American future. Taylor sees that "enormous political power invariably accumulates enormous wealth, and enormous wealth invariably accumulates enormous political power." Inevitably such powers will "transfer property and nurture vice" (*Tyranny*, 194). Taylor unmasks the means and vocabulary by which federal legislative and judicial power are able to undermine the security of the American republic, and he tries to identify the essential republican defenses – as originally constructed, still needing only to be recognized and repaired.

It is not true that the people do govern themselves. They are governed by the governments which they have instituted for that purpose, and the essence of their right of self-government, consists in their reserved power to supervise and control these governments. Limited governing powers have been assigned to the Federal and State governments, reserving to the people in the former case a great portion, but not the whole, of this essence of the right of self-government, and in the latter, its complete essence, as the best security for civil liberty. (*Tyranny*, 252)

And more specifically Taylor asserts that the American theory for the preservation of liberty is based on four principles:

That the State constitutions ought to be the act of the people; that the Federal constitution ought to be the act of the people and the States, and should not be altered without the concurrence of three-fourths of the State governments; that a definite and permanent division of



powers should subsist between the State and Federal governments; and that each should possess a right of taxation, which the other cannot take away. (*Tyranny*, 219)

We are accustomed to thinking, at least since the emancipation crises in the nineteenth century and the segregation struggles in the mid-twentieth, that challenges to freedom come from the provincial (and bigoted) margins of American life. Taylor, however, perceived matters differently; for him the states provided republican stability at a time when forces in American politics were constructing a central power to indulge avarice. Thus, Taylor saw the Federal bench and the Congress instigating a consolidation he feared subversive to republican values, sapping the structures of divided power. The Supreme Court sought vigorous construction of constitutional powers, to be sure, but essentially the Court did no more in its appellate functions than enforce the "laws and usurpations of Congress" (*Tyranny*, 221). Congress was the greater villain. With all the politicking neither political party sought to reverse the consolidation:

A reigning party never censures itself, and the people have been tutored to vote under two senseless standards, gaudily painted over with the two words, "Federalist and Republican," repeated, and repeated, without having any meaning, or conveying any information. One part passed the alien and sedition laws; the other, the bank and lottery laws; and both, many other laws, theoretically unconstitutional, and practically oppressive; but neither has overturned unconstitutional precedents, though they have often charged each other with creating them, and both have waved the ensigns of a party majority before our eyes, which we have followed to a state of national distress. (*Tyranny*, 223-4)

Certainly fraud and political mendacity transcend time and place; like the poor we have them always with us. Perhaps these matters, poverty and fraud, are somehow related! But Taylor dared to hope that the cautious division of power in the American union might discourage ambition and greed. The republican aim was to protect freedom of industry and guarantee the safety of property. Republican America had been offered an extraordinary historical opportunity. However, in Taylor's assessment the United States were less prosperous and happy in 1822 than in revolutionary days, with the difference "entirely owing to the difference between the rates of taxation, the amounts of property transferred by exclusive privileges, and the restrictions upon commerce" (*Tyranny*, 238), "owing," that is to say, to federal aggression

upon states and individuals under ostensible concern for “public welfare,” “national development,” and “federal supremacy.”

*Tyranny Unmasked* has about it an air of valedictory, of elegiac farewell to Taylor’s hopes for the American republic. However, the publications in 1818 of the journal of the Constitutional Convention and in 1821 of Robert Yates’s *Secret Proceedings and Debates of the Convention* confirmed Taylor’s suspicion that ambitions for national consolidation had persisted in the minds of many early American political leaders. Indeed, Taylor found nationalism to be the subtext of *Federalist*. Taylor rose to the literary occasion one final time with *New Views of the Constitution of the United States* (1823).<sup>8</sup> *New Views* draws a clear line between his own republican position and the positions not only of Federalists like Adams and Hamilton but also those of self-proclaimed Republicans like Madison and Jefferson.

Taylor’s *bête noir* was the Federalist Chief Justice John Marshall, whose key court cases had upheld the Court’s power to review decisions of the state courts and had given a generous reading to the “necessary and proper” clause of the Constitution (I: 8: 18), which encouraging a loose construction of the constitution thereby furthered federal consolidation. Taylor’s most interesting and persuasive “new view” was that the federal constitution had to be understood within the larger context of state constitutions which had preceded it and through which it had achieved its ratification. Taylor saw no sense in reading the Constitution as a unique expression which might be used to limit the powers of states and the rights of citizens who originated that same federal document and ratified its institution. Taylor makes several subsequent points. Conflicts which originated between the federal government and a state or states were not appropriately resolved by decisions of the Supreme Court, or of any branch of one of the parties in conflict. States and conventions of the people, who held the responsibility to amend the Constitution, certainly possessed an implicit prerogative to take measures short of amendment. When executive actions, Congressional legislation, or Court decisions violated the federal Constitution, the parties to the contract of Union had a right to elaborate their positions, interpose themselves, and resist federal power. Really, Taylor is a theorist of nullification for the very reason that he comprehends the large political environment within which American constitution-

---

<sup>8</sup> *New Views of the Constitution of the United States*, ed. James McClellan (Washington, D.C.: Regnery Publishing, 2000). Hereafter references appear in the text with the abbreviated title *New Views*.

making functions. The states, after all, have constitutional experience and constitutional histories which have protected freedom and property and which national consolidation threatens. Constitutional Fathers like Madison or Hamilton were prepared, in the day to day operations of government, either to rely on judicial review by the Supreme Court of state and federal laws or on a Congressional power to make laws useful and necessary to achieve efficiency, that is, they were prepared to effect consolidation (*New Views*, 126-7). In both eventualities Madison and Hamilton misapprehended the foundations and defenses of American republicanism.

For John Taylor the Declaration of Independence established the sovereignties of the states, which sovereignties were recognized by the Articles of Confederation of 1777 and again by the Constitution of 1787. Further, "each state contained an associated people." In fact, to that time an "American people never existed," legally speaking (*New Views*, 213). The people of the states, who had granted some powers to their state governments, ratified in conventions a Constitution for a general union, granting some powers to that federal government, continuing others in their states, and retaining the rest for their own free action. They divided governmental responsibilities and, thus, powers between states and the union, and furthered divided powers within the state and federal governments themselves. All of this needs repeating. To suggest that there would never be inconsistencies and conflicts in such an arrangement would be unrealistic, but the parties to the union, the states and the people, retained power and capacity to make amendments and other useful adjustments with the purpose of preserving the sovereignty of the people, defending freedom, and protecting property. The success of the entire constitution-making enterprise has to be judged by the parties to the effort and in terms, not of some theoretical consistency, but of the political ends that the entire project served. We are used nowadays to speaking of "constitutional development" and of the "growth" of the American nation, as if such were organic or evolutionary processes and denoted historical progress. Taylor continued to the end of his literary life to judge American political success by its capacity to protect the republic, which of necessity meant insuring both political equality for all citizens and legal protection for their freedom and property.<sup>9</sup>

---

<sup>9</sup> For a fuller discussion of *Construction Construed* and *New Views* see Joseph Eugene Mullin, "John Taylor of Caroline's *Construction Construed*, and *Constitutions Vindicated* and *New Views of the Constitution of the United States* – with Some Reflections

## iii

For us now in reading *An Inquiry into the Principles and Policy of the Government of the United States* we are contemplating a neglected text designed to refute another text equally unknown to us. Though the contemporary historian Joseph Ellis elucidates the relation between the Adams and Taylor treatises on constitutions, his accomplished comparison does not really appear for us a pressing study. In fact, the unhappy circumstance for Taylor himself in 1814 was that the few who had plowed through those three volumes of John Adams would have largely forgotten them by the time Taylor's *Inquiry* was making its belated and unheralded appearance. The charge against *An Inquiry* is not that Taylor failed to devastate Adams by exposing his equivocations and his contradictions, but that he wasted his energy refuting a treatise no longer read and no longer relevant to the American political condition. Taylor's excuse for publishing so much so late was his conviction that Adams, by his reputation and by his presidential performance, had given legitimacy to attitudes and values that were fundamentally anti-republican and were still consistently at play in American political life a generation later. If John Adams had not had such a distinguished career as a Revolutionary statesman, a writer, and a politician, and if *An Inquiry* were better known, Taylor would, I believe, be seen as having dispatched Adams no less smartly than John Henry Newman had reduced Charles Kingsley with his *Apologia pro Vita Sua*. It is a complete dismissal of Adams's *Defence*.

It is true, as Roy Franklin Nichols notes, that John Adams took a pessimistic view of human nature and assumed that "governments must be so organized as to check man's depraved tendencies."<sup>10</sup> And Joseph Ellis makes it clearer still: Adams found it "foolish to expect Americans to become more capable of self-denial and public spiritedness than any other people in history," and, thus, "He went out of his way to dispel the mythology of America as an exception to the rules of history or the revolutionary generation as instruments of divine providence."<sup>11</sup>

---

on European Union," *Europe's American Revolution*, ed. Simon Newman (New York & London: Palgrave, Macmillan, 2006), pp. 147-66.

<sup>10</sup> John Taylor of Caroline, *An Inquiry into the Principles and Policy of the Government of the United States*, intro. Roy Franklin Nichols (New Haven, Conn.: Yale University Press, 1950). [Originally published in 1814.] Hereafter references appear in the text with the abbreviated title *Inquiry*.

<sup>11</sup> Joseph J. Ellis, *Passionate Sage: The Character and Legacy of John Adams* (New York: Norton, 1994), pp. 149, 150.

This realism is all to the good. However, what Taylor judged exceptional about the Revolutionary generation was not a sanguine view of human nature but a determined use of human intelligence, which did not base republican values on a naturally benign or improving humanity but on a sensible division of governmental power. Taylor claims to offer “a political analysis built upon moral foundation, that men are naturally both virtuous and vicious; and that they possess a power of regulating motives, or electing principles, which will cultivate either vice or virtue” (*Inquiry*, 166), or, specifically, which will encourage the virtues of “honesty, self-government, justice and knowledge” (*Inquiry*, 62). Education in republican virtue is a desired end of republican government, of course, but not a necessity in forming or defending it. The proper strategy in giving a fair hearing to *An Inquiry*, it seems to me, is to expose the principles of Taylor’s analysis directly rather than to sustain a running comparison with John Adams’s *Defence*.

Throughout *An Inquiry* Taylor takes pains to emphasize that aristocracies are not natural to human society but are products of legal cultivation and governmental nurture. “Knowledge and virtue both fluctuate” (*Inquiry*, 42), and knowledge can be put to the task of constructing and defending aristocratic interests, be they landed, ecclesiastical, or capitalistic. Landed wealth defended itself by primogeniture and entail. The remedy for removing these legal structures that preserved a landed aristocracy Taylor calls “alienation.” “The aristocracy of superstition [institutional religion] defended itself by exclaiming, the Gods! the temples! the sacred oracles! divine vengeance! and Elysian fields! – and that of paper and patronage exclaims, national faith! sacred charters! disorganization! and security of property!” (*Inquiry*, 59), and we may as well add, contracts! market competition! competitive productivity! “A spell is put upon our understandings by the words ‘publick faith and national credit,’ which fascinates us into an opinion, that fraud, corruption and oppression, constitute national credit; and debt and slavery, publick faith” (*Inquiry*, 83). Ironically, “Law enacted for the benefit of a nation, is repealable; but law enacted for the benefit of individuals, though oppressive to a nation, is a charter, and ir repealable” (*Inquiry*, 83).<sup>12</sup> The “makers and managers” of a paper aristocracy

---

<sup>12</sup> On the matter of the inviolability of charter and contract, according to Supreme Court decisions in the nineteenth and early twentieth centuries, it is instructive to consult Bernard Schwartz, *A History of the Supreme Court* (New York: Oxford University Press, 1993), especially on the *Dartmouth College* case, pp. 50-51 and *passim*.

deposit their penny, ...draw a pound, and augment their power. The system of paper and patronage, freights annual galleons for a government and a faction, at a national mine called industry; and bestows on the people such blessings, as those enjoy who dig up the ores of Peru and Mexico. The receivers of the profit drawn from this mine, reap wealth and power; the earners reap armies, wars, taxes, monopolies, faction, poverty and ten hundred millions of debt. This is the English picture. America hopes that her governors and citizens are neither ambitious nor avaricious, and upon this solid hope, is committing the custody of her liberty to the same system. (*Inquiry*, 72)

No appeal to public or private property has sanction against “the frauds and invasions of paper and patronage, until the fraud or invasion is committed,” and then “the pillages of private property” are called “private property,” and the perpetrators “generally contrive to make it so by laws or armies” (*Inquiry*, 86). The sure public defenses against an aristocracy founded on paper wealth are legal inhibitions upon monopoly and incorporation. (These remedies parallel the legislative abolition of primogeniture and of established religion that defeated the landed and ecclesiastical aristocracies.)

It is not Taylor’s idea that the economic or social power of landed or mercantile or banking interests be *balanced*, power against power. “It is our policy to consider the people as retaining a vast share of political power, and as only investing their government with so much as they deem necessary for their own benefit” (*Inquiry*, 170). “It is our policy to reduce it by division, in order to preserve the political power of the people, by forbearing to excite the ambition and avarice of individuals” (*Inquiry*, 171). And responsibility in political representatives will flow from frequent elections, rotation in office, plural executives, and mild taxation – all of these ensuring a limited patronage for political mischief. Taylor summarizes his exposition so far: “I have endeavoured to prove that aristocracy is artificial and not natural; that the aristocracies of superstition and landed wealth, have been destroyed by knowledge, commerce, and alienation; that a new aristocracy has risen during the last century from paper and patronage” (*Inquiry*, 99).

Having distinguished the characteristics of a paper aristocracy from both a landed and an ecclesiastical one, Taylor addresses himself to the contrast between the principles at work in American political policy and those in English policy. He begins in *An Inquiry’s* second section very much where he left off in the first:

The strongest moral propensity of man, is to do good to himself. This begets a propensity to do evil to others, for the sake of doing good to

himself. A sovereignty of the people, or self-government, is suggested by the first moral propensity; responsibility, division, and an exclusion of monarchy and aristocracy, by the second. (*Inquiry*, 95)

By the civil policy of the United States, Taylor means “the general and state constitutions as forming one system” (*Inquiry*, 100). State constitutions provide the context within which federal power is conceived and functions; the Tenth Amendment acknowledges this as *fact* not merely as aspiration.<sup>13</sup> Whatever their differences the state constitutions all express two basic principles, “one, that every person in authority is responsible and removable; the other, that talents, virtue, and political power, are not inheritable” (*Inquiry*, 100). Moreover, “By most of the constitutions, a plural executive is created; by a few a qualified negative upon laws is given to the executive power; but in all, that power is made subordinate to the legislative power” (*Inquiry*, 101), suggesting Taylor’s opinion that the federal presidency, in its eighteenth-century, even indeed its Jeffersonian, parameters was a stronger executive than any of the state constitutions prescribed. The principles of federal republican policy, nonetheless, divide power in a beneficent way.

Instead of monarchy, which excites evil qualities, our division (not a balance) of power, renders it responsible, and brings good qualities out of governours; and instead of a tumultuary nation [i.e., a democracy], election, by division also [popular election of the House, state legislative election of the Senate, electoral college selection of the President], is filtered of its worst vice, and brings good qualities out of the mass of the people. (*Inquiry*, 105)

These democratic vices are “turbulence, instability, injustice, suspicion, ingratitude [to leaders, on the one hand] and excess of gratitude [to leaders, on the other]” (*Inquiry*, 97). Dividing power may control these democratic vices, just as republican constitutional design had disabled the aristocratic vices of ambition, greed, and corruption. Division of power would “preserve the political power of the people, by forbearing to excite the ambition and avarice of individuals” (*Inquiry*, 171). Further, “It is our policy so to divide power, as to place every publick officer, isolated in the midst of the publick will; and not to provide for him the support of corruption, of an order, or of a faction, to weaken the utility of election” (*Inquiry*, 175). This American system proceeds from a respect for the sovereignty of the people, in a republican gov-

---

<sup>13</sup> See Note 5.

ernment with a thorough system of responsible representation. (Taylor nowhere in *An Inquiry* acknowledges the injustice of the 3/5 article in the Constitution [I: 2: 3], which gave slave states representation for 60% of its slave population in the Congress and, therewith, in the electoral college.)

A fundamental end of popular sovereignty being the protection of property, Taylor attempts to clarify this purpose:

I do not include under the idea of property, any artificial establishment, which subsists by taking away property; such as hierarchical, kingly, noble, official and corporate possessions, incomes and privileges, and ...I consider those possessions as property, which are fairly gained by talents and industry, or are capable of subsisting, without taking property from others by law. (*Inquiry*, 124)

In “talents and industry” Taylor includes trade and manufacture as well as agriculture, and “in taking property from others by law” includes unjust taxation as well as charters and sinecures. America prospered in the seventeenth and eighteenth centuries

by the absence of jealous and rival orders [i.e., classes]; by the absence of the system of balancing power and property between such orders [according to the prescriptions of John Adams’s *Defence*]; by the absence of the system of paper and patronage, for perpetuating property to one interest at the expense of another [initiated by the Assumption of the debt and the creation of a National Bank]; and by the absence of a nominal king [with the expenses of a court and an army that kingship entails]. (*Inquiry*, 142)

The challenges to a republican polity emerged in the Federalist Party’s support not only for the Assumption and the Bank but also for the Alien and Sedition Laws – policies associated with Adams and his presidential administration. However, Taylor witnessed Jefferson and then Madison work for executive prerogative and political consolidation when the Republican Party came to power, and then his criticism transcended party lines. Thereafter Taylor assumed a role as spokesman for the minority of old republicans defending the strict reading of the federal compact against Federalist and Republican alike.<sup>14</sup>

---

<sup>14</sup> Robert E. Shalhope, *The Social Philosophy of John Taylor of Caroline: A Study in Jeffersonian Democracy* (Columbia: University of South Carolina Press, 1980), Chapter Five.



## iv

The federal presidency as an institution certainly disappointed John Taylor. The executive power "is infected... with a degree of accumulation and permanence of power" (*Inquiry*, 169) so as to excite ambition, corruption, and greed. Taylor found it revelatory that the form of the federal executive was not copied by any of the state governments, nine governors being, in Taylor's time, chosen annually, with required rotation, and the other governors chosen for two- or three-year terms. None had the powers granted to the Federal president. The state governors had little patronage and no significant military power at their disposal. Taylor observes that "election is almost the only barrier opposed to executive ambition" in the federal Constitution (*Inquiry*, 170). Subsequent executive practice has exacerbated both constitutional ambiguities and generousities of judicial construction. The dangers that the federal executive presents are patent: "The measures arising from the spirit early infused into executive power by its American form, were, armies, war, penal laws, and an increase of executive power by law, loans, banks, patronage and profusion" (*Inquiry*, 173). The President's power of patronage is easily illustrated, says Taylor, by the fact that candidates for Congressional office usually campaign not on their own virtue and independence but on their devotion to the President.

Worse, the entire patronage of military offices is placed in the hands of the executive, who is, as well, the dominant force, if not the only force, in foreign relations: "The president is a secret negotiator with foreign nations; his monopoly of military patronage, impels him towards war, because war extends his patronage, and patronage is power" (*Inquiry*, 177), and, of course, by this same secrecy "a government may delude and knead a people into a rage for war;" war being "a powerful instrument for expelling the element of self-government, and introducing that of force" (*Inquiry*, 172). A common form of that expulsion is "martial law." And, unfortunately, the making of peace is committed to the same hands that led the nation into war: "He who could gratify ambition, by involving a nation in war, may be confided in as a negotiator, precisely in the same degree, as he who could gratify avarice by conveying taxes into his own pocket, may be confided in to impose them" – one folly emulating another (*Inquiry*, 177).<sup>15</sup> Of course

---

<sup>15</sup> Note Madison, "Those who are to *conduct a war* [i.e., Presidents] cannot in the nature of things, be proper or safe judges, whether *a war ought to be commenced, continued, or concluded*. They are barred from the latter functions by a great principle in free

the military power has its foundation in constitutional stipulation – the army *is* the product of the law. But “so were the armies of Caesar, Cromwell, and Bonaparte,” Taylor reminds us (*Inquiry*, 176). In fact, “the banner of usurpation and tyranny is usually hoisted by a legal army [;] a legal army is the instrument for giving permanency to the evil political principles, fraud and force; and at no time has a standing mercenary army been the *steady* [italics mine] auxiliary of national self government, or obedient to election. It obeys its leader” (*Inquiry*, 176), that is, to use the Constitutional appellation, it follows its “commander-in-chief” (II. 2. 1). Dangerous military power could be divided by a Constitutional amendment mandating the “arming of the nation” [i.e., by facilitating the right to an armed militia guaranteed by the Second Amendment], and by “scattering military patronage” through Congressional and particularly state institutions.

In addition, the President “appoints judges, ambassadors, and a multitude of other civil officers, grants pardons, governs the treasury, convenes congress, recommends and negatives laws” (*Inquiry*, 178). If it were true in the non-republican past that “he who makes bishops and judges, may have what gospel and law he pleases” (*Inquiry*, 179), then it is no cynicism to observe that federal executive power may have the budget, tax system, foreign policy, public press, and justice that it has the ambition or audacity to insist upon. As an example of what chief executives might attempt, from as early as John Adams’s administration, a President could find legal resources to “commit the freedom of the press [i.e., the First Amendment] to the custody of penal laws” (*Inquiry*, 227).

The federal judiciary too, in Taylor’s view, is disappointingly removed from popular control. Selected by the executive, confirmed by the Senate, and serving for life, federal judges escape the responsibility that Taylor calls for in a divided republican government. He characteristically compares federal judges with state ones, and he notes, “Nine states continue to appoint their judges by the legislature; the rest, New York excepted, remove them by the will of two thirds

---

government, analogous to that which separates the sword from the purse, or the power of executing from the power of enacting laws. (James Madison, *Writings* [New York: Library of America, 1999], pp. 543-4.)

See a fuller discussion of this matter in Joseph Eugene Mullin, “Standing Armies, War Powers, and Selective Service – A Reflection,” *O Lago de todos os Recursos: Homenagem a Hélio Osvaldo Alves* (Lisboa: Centro de Estudos Anglisticos da Universidade de Lisboa, 2004), pp. 145-157.

of the legislature; and New York appoints them by a council annually chosen by the legislature" (*Inquiry*, 181). The federal Supreme Court, moreover, has taken upon itself the power of judicial review, a power never attributed by the Constitution. "In America, it has been said that the judges have made a whole code of laws, by declaring the common law of England in force" (*Inquiry*, 180). On this matter of the English common law Taylor is explicit: "the judges of the United States have declared an entire code of laws, passed in a foreign nation some centuries before the union, to be laws of the union; although the constitution is literally prospective both as to legislation and the organs of legislation" (*Inquiry*, 214). And though Taylor will discuss judicial excesses more thoroughly in his later works, *Construction Construed, Tyranny Unmasked*, and *New Views of the Constitution*, it suffices in *An Inquiry* for him to observe that by the Supreme Court's ability to disallow or repeal acts of the legislature the judicial branch is assuming definitive legislative power. Further, by the power of judicial construction, or interpretation, the Supreme Court is the final arbiter of the meaning of the Constitution itself.

The Court's apparent capacity to refuse to acknowledge and to execute laws it deems unconstitutional is in fact a right that belongs to juries, to officers of the state and federal departments, and indeed to each citizen (*Inquiry*, 201).

It has been heretofore denied that the judicial power possessed an exclusive privilege to determine the constitutionality of a law; and asserted, that juries and private individuals participate in this right, upon the ground of the *nullity* [italics mine] of every act by a delegated authority, not warranted by the delegation. In support of these opinions, we must again recollect, that judges constitute but one judicial bench or branch, and that a verdict must be sent to them by the jury before they can make a judgement; just as a bill must be sent by one legislative branch to another, before it can be made a law. Are the jury bound to draw and pass this verdict without even considering its constitutionality? (*Inquiry*, 213)

In other words, those who delegated powers (i.e., the people) when sitting in juries have the clearer right to judge of the constitutionality of a law than the branch to which the people delegated such powers. This, indeed, is heady stuff. Yet, Taylor is consistent and adamant on this power of juries to impede arbitrary courts. He does not argue that juries make law; however, he finds that juries certainly have the capacity and right to obstruct court enforcement of legislation that

violates the people's *constitutional* intentions. Sometimes this obstruction is necessary because other controls over overweening courts are difficult to effect. Impeachment of judges, for instance, has proven impractical ("In all political cases, it is guided by party, faction, revenge or prejudice" [*Inquiry*, 211]), and charges brought against justices never involve legal determinations, only matters of conduct. In being made secure from fickle popularity, the Supreme Court possesses a judicial independence subversive to popular sovereignty, especially if the rights of juries are overlooked or denied. (The modern legal truism that judges determine law and juries determine fact would not impress Taylor.) The Virginia and Kentucky Resolutions were required, therefore, to articulate the right of states to resist the Alien and Sedition Laws of 1798, when no federal recourse lay open to the citizenry to oppose legislation that violated the First Amendment.

Waiting for a favorable change of political parties to reform legislative, executive, and judicial practice would be a waste of time: any change is a "farce of ins and outs" (*Inquiry*, 191). Taylor wrote to James Monroe that a change of administrations "would be only like the lucid intervals of a madman."<sup>16</sup> Taylor proposed amending the Constitution to make clear the dependence of the Supreme Court on the Congress and the people. He would limit the terms and clarify the prerogatives of the justices. As another reform, though Taylor is satisfied that Senators provide *equal* representation of the states, he would severely diminish their six-year terms: "The degree in which an independency of publick opinion for six years, is able to efface legislative integrity, and excite disloyalty and avarice, beyond an annual responsibility, by figures and theory, is as six to one" (*Inquiry*, 215). For Taylor state practice had proven the efficacy of annual election to legislative office, and such frequent election might even extend usefully to executive office. He would amend the Second Article of the Constitution to limit the executive to a single term and shorten the term itself. Executive secrecy as well requires a greater division of powers and prerogatives.

The president, who shall be able to bring congress into the practice of legislating upon a confidence in his recommendations, without a thorough knowledge of the subject, will extend the custom of managing congress by undertakers [i.e., heads of executive agencies or members

---

<sup>16</sup> Taylor to Monroe, March 25, 1798 (written in gloomy anticipation of the first change of parties in American politics, even before Jefferson's election), cited in Shalhope (1980), p. 95.

of the cabinet], exercise by their aid the legislative power, and gradually provide the most ample funds for rewarding their services [nowadays vulgarly called "pork" or piously "entitlements"]. (*Inquiry*, 194)

Taylor concludes these reflections with questions about executive secrecy that are never adequately addressed in American politics: "How can national self government exist without a knowledge of national affairs? or how can legislatures be wise or independent, who legislate in the dark upon the recommendations of one man?" (*Inquiry*, 194)<sup>17</sup> At times Taylor seems beneficiary of some prophetic gift; yet, all he possesses is the practical wit to know that the ambitious and greedy study to subvert the intention of constitutions.

v

Funding and banking are difficult matters in themselves, and let it be noted that Taylor's economic terminology is old-fashioned as well. Moreover, cultural and literary scholars resist financial subjects as simultaneously vulgar and arcane. Ezra Pound observes somewhere that if we do not understand money, then we will not understand much of anything else. And, in fact, many intelligent people with a humanistic bent take pride in *not* knowing anything about a thing as crass as money. Like wiring and plumbing money is beneath our educated consideration. Somehow metaphors are worthy objects of serious attention, but not our currency. John Taylor is at pains to remind us that our prejudice is an expensive conceit, costly to our liberty as to our pocketbook.

Lax practices and dangerous principles facilitate fraud. "No form of civil government can be more fraudulent, expensive and complicated, than one which distributes wealth and consequently power, by the act of the government itself" (*Inquiry*, 230). The "paper system" of both funding and banking was the legislative means to enrich individuals and, therewith create factions, at the expense of the nation. Funding, that is, the creation of debt and consequent taxation necessary to pay interest and repay principle, is dangerous business (*Inquiry*, 232).

---

<sup>17</sup> For thoughtful reflections on the whole contemporary matter of secrecy and "national security" in a republic, consult Daniel Patrick Moynihan, *Secrecy* (New Haven: Yale, 1998).

By debt and taxes wealth is appropriated and transferred. "The present age is cajoled to tax and enslave itself, by the error of believing that it taxes and enslaves future ages to enrich itself; and future ages submit to taxation and slavery, by being seduced into an erroneous opinion, that the present age have [*sic*] a right to inflict upon them these calamities" (*Inquiry*, 233). For later generations, Taylor labors to show, this "anticipation" is taxation upon them, "by persons, not elected by the payers, nor participating in the tax, but enriched by it" (*Inquiry*, 234). Political ingenuity raises the debt limit and passes on further taxes to the next generation. In this way the debt-owning class perpetuates its income, and wealth created by the labor of others is continually transferred to itself. "Of our civil policy, division and responsibility, are the chief pillars. An accumulation of wealth by law, is the counter principle of that division. And out of this accumulation will grow an influence over the legislature, which will secretly deprive the people of their influence over it" (*Inquiry*, 241). Such factional influence corrupted the nineteenth-century Congress. And through lobbies and "special interests" faction has bought subsequent Congresses ever since.

American trade in colonial times began and prospered without the aid of any legislative funding. Taylor can be terse:

The commerce of the United States commenced its operations unconnected with paper money, and advanced for many years without acknowledging its aid; it was obliged to travel from one hemisphere to another, before it could enter into competition with its rivals; it was unprotected by fleets; it traded on the funds of four millions only of people, cultivating a soil, poor in comparison with many countries to be rivaled; and it possessed no foreign dominions to fleece. (*Inquiry*, 249)

The Revolution too was carried on without successful anticipation.<sup>18</sup> The fact is "if anticipation cannot create, but only excite [the energies of war], it follows that there is a deception in the idea, that it can postpone the expense of war to a future time [through debt and delayed taxation]. The expense of war really consists of men, food, raiment, arms and ammunition, and not in a juggle of signs" (*Inquiry*, 237). The funding system was introduced into America after independence had been won, by means of the Assumption of the national and state debts,

---

<sup>18</sup> David Ramsay, *The History of the American Revolution* [1789], ed. Lester H. Cohen (Indianapolis, Liberty Classics, 1990), II, 452-62; 649-53.

to the end of enriching a few prominent people whose support for the new American union was especially desired. A group whose support flows from legislative favor is precisely what John Taylor means by a faction. Americans defeated the religious and landed aristocracies that preyed in the past on national labor and wealth, but Americans remained blind to the aristocracy of the paper system.

Unnecessary office, sinecure income, stockjobbing by the law maker, a legislative patronage of separate interests or factions, and a concentrated power to tax, to incorporate, to borrow and to receive, make up the convolutions of a serpent, which is silently and insidiously entwining liberty; and to divert our attention from the operation, we are terrified by the dead skeletons of the two ancient aristocratical mammoths. (*Inquiry*, 256)

Of course the new paper system has its flattering cant: "oppression conceals itself, by calling patronage, necessary office; a funding system, faith and credit; and a banking system, an encouragement of commerce" (*Inquiry*, 256).

All the American constitutions, state and federal, had intended to secure to agriculture, trade, and industry the fruits of their labor and to prevent the transfer of wealth from the productive classes to factions favored by legal legerdemain. The federal Constitution forbade the granting of titles or the establishing of state religion. However, it had not sufficiently foreseen the dangers of standing armies or of a "paper system." Either armies or money might enslave us. Legislative support for the militias, that is, for an "armed nation," would correct a reliance on a standing army; "an effectual exclusion from the legislature, of any participation in the profits of debt, created by funding or banking, would have been a check upon the other" (*Inquiry*, 232). Robert E. Shalhope reminds us that in the Second Congress a bill calling for a Constitutional amendment "to expel stockholders and directors from seats in Congress" had failed of sufficient support.<sup>19</sup>

Banking never had a part in the original American system, either state or continental, but now, Taylor says with a characteristic metaphorical flourish, "like the tail of a Cape sheep, it constitutes its most conspicuous member" (*Inquiry*, 267). Yet, "in most or all of the state constitutions, diploma, charter and corporation, are condemned as inimical to liberty, and as usurpation upon man's natural rights. In none,

---

<sup>19</sup> P. 86.

is a power given to the legislature, to bestow a revenue of any kind at the national expense upon corporations" (*Inquiry*, 276). The Hamiltonian fiscal policies soon changed this, and Massachusetts and Virginia dutifully altered their constitutional prohibitions. A discussion of a National Bank now seems to most contemporary readers an obscure, dated matter dealing with strengthening the federal government by construing loosely the "necessary and proper" clause of the Constitution (I. 8. 18). In fact, the essential issue was more practical, involving profitable bounties paid to individuals to manage the national currency. "What! exclaims [sic] both the friend and foe, to publick good; shall we have no corporations, no colleges, no turnpikes, no canals; because they are separate interests? Do not charter and privilege strew the face of a country with palaces and plenty? Yes," Taylor retorts, "and with huts and penury" (*Inquiry*, 297). "Whilst I am writing, prices are offered to legislators for charters. What can be sold for these prices, except the people? What else have legislators to sell?" (*Inquiry*, 316)

Banking, a branch of the paper system, is a legal, chartered activity. A government grants a charter to a national agent to sell national property. The agent is able to lend at a rate that guarantees it a profit, and the borrower pays a bounty or tax for the use, then, of the national currency. This sleight of hand beguiles the nation. "To be gulled by false prophecy or pretended miracle, is known to be within the capacity of human ignorance," Taylor observes dryly, "but a national inability to count is a real miracle" (*Inquiry*, 271).

If specie, gold or silver, is "legislated out of sight," then the quantity of paper representing it can be manipulated as desired. This quantity of paper is called nowadays "the money supply." Depending on its increase and decrease, interest on borrowed principal may be adjusted. The interest is a tax. "Our arguments will be founded upon an opinion," says Taylor, "that bank paper collects a revenue" (*Inquiry*, 275), and that revenue is shared by stockholders in banks and by the government, some of whose officers are, *mirabile dictu*, stockholders in banks. "We can at a glance discover, that a power to give and receive charters, to draw wealth from the people, and to share in it, and to obtain adherents at the publick expense, is a great power. It is that which I have called legislative patronage" (*Inquiry*, 285). Remembering his Ben Jonson, Taylor observes that all these legislative shenanigans are *better* than alchemy, because, eschewing base metal, they make gold out of absolutely nothing at all. Political representation perverts electoral purposes when the representatives can draw money to their



own accounts by legal act (*Inquiry*, 289). And how does this work? The legislature empowers a bank

to issue twice as much currency as its capital, actually retained to meet its notes. Thus the effect of transferring property from the people at large to the bank must inevitably follow, by deranging so egregiously the fair and equitable value or level of national currency, as to make a portion of it in the hands of corporations, of double value to which remains in the hands of the nation. And this enormous and exclusive appreciation of the value of specie or national currency, is gained by the privileged sect; whilst the money held by all not of the corporation, is in fact depreciated by the fraudulent donation. (*Inquiry*, 330-31)

We are dealing again with the “money supply,” and any radical increase in it causes inflation, suffered more by the citizenry than by recipients of legislative largess. “A history of charters would afford vast amusement and instruction to nations,” Taylor notes with sarcasm, and adds, “it would terminate in ascertaining, that orders have practiced as insidiously behind these [charters], as behind altars” (*Inquiry*, 335). The cure for this legislative fraud would be some manner of *dividing* the borrowing and funding power between the general and state governments, Taylor avers. Though it is fair to observe that collusion is ever alert and inventive.

John Taylor is, of course, a voice for agrarian values. In banking he finds the greatest loser to be the agricultural interest, which

does not hold by the tenure of its land, a shilling of the credit which sustains banking; and the small portion of bank stock that it possesses, bears no proportion to its landed property. Yet it first mortgaged itself to enrich a poor speculating interest by the funding system [the Assumption of the debt], under the delusion of supporting a false national credit; and it again mortgages itself to enrich a banking interest [the chartering of the National Bank], under the delusion, that it receives, and does not pay the profits of appreciating paper in the last, as in the first form. (*Inquiry*, 340)

When the people relinquished certain rights for the purpose of forming a government, it retained all the rest, Taylor reminds us. The people never granted powers to the state or federal governments to transfer property from the nation to enrich factions. Funding and banking, in Taylor's analysis, have become legally prescribed devices in the hands of minorities to transfer wealth to themselves from the energy and labor of the majority. This is a clear breach of republican purposes.

Good political principles divided power in America into state and federal branches, and the latter into two legislative branches, an executive, and “two judicial branches; judges and juries” (*Inquiry*, 363). Further, “the division of election renders it difficult to turn the people into an ochlocracy [i.e., a mob]; and the division of powers of government, renders it difficult to turn the publick officers into an aristocracy” (*Inquiry*, 364). But where there is a factional will, there is a legislative way. Grafted onto this healthy stock were clippings tainted enough to weaken the federal constitutional tree itself – these clippings Taylor identifies as sufficient “executive patronage to influence Congress; a banking oligarchy without a distinguishing badge, influencing elections; judicial irresponsibility [judicial review]; religion, printing and speaking, regulated by law [legislative violations of the First Amendment]; an unarmed militia and a standing army” (*Inquiry*, 361). Defenses against the unhealthy grafting of evil political principles are a free press, popular education, and “elected temporary representation” (*Inquiry*, 397), which last means not only frequent election but also rotation in office. The Ninth and Tenth Amendments<sup>20</sup> also serve in this defense, which is to say that people find further support for their sovereignty in their state governments and their own retained rights. Ultimately, the people defend their sovereignty by Constitutional amendment, by a “well-regulated militia” (the Second Amendment),<sup>21</sup> or even by constitutional convention. “The policy of the United States, exhibits its militia, its right of bearing arms, its rights retained, its right of instruction [to its elected representatives], and its inclusive right of abolishing the entire government” (*Inquiry*, 426).

To be specific, Taylor recommends that Congress repeal fundamental violations against republican principles, specifically, the National Bank, paper money, fiscal debt, and the taxation to support them all, for these legislated devices defraud and oppress the American majority.

The right of election depends, in Taylor’s view, on the freedoms of religion, speech, and the press and on the rights of a real militia – which is to say that the efficacy of election depends on the rights guaranteed in the First and Second Amendments.<sup>22</sup> In the matter

---

<sup>20</sup> Again, consult Note 5.

<sup>21</sup> An important discussion of this amendment is Garry Wills, “To Keep and Bear Arms,” in *Whose Right to Bear Arms Did the Second Amendment Protect?* ed., Saul Cornell (New York: Bedford Books, 2000).

<sup>22</sup> Amendment I: “Congress shall make no law respecting an establishment of religion, or prohibiting the free exercise thereof; or abridging the freedom of speech, or of

of religion, "or the right of keeping our consciences" (*Inquiry*, 409), Taylor is explicit:

From an opinion, that there is really a God, our policy has inferred, that he has established some mode of inculcating virtue, preferable to human frauds, that there is no occasion to kill or persecute one another on the score of religion, because God needs no champion to assert his honour or to avenge his quarrels; that at this time of day, martyrdom would be lunacy, and saintship, under the banner of a dogma, intolerance; and that it is a profanation of religion, to make it an instrument, to gratify avarice or ambition. (*Inquiry*, 404)

Perhaps it sounds satiric to observe that Taylor's God is a gentleman who treats his creatures like adults. But Taylor's real point is that religious faction has no right to impose, in the divine name, its authority, its religious opinions, and its practices on the citizenry, while taxing them for the service. "It is to this hour unknown," Taylor says, "whether established or legal religions have ever carried a single soul into heaven; but there is no doubt of their having carried millions out of this world" (*Inquiry*, 405). And, it would be like Taylor to add, transferred other millions, of specie that is, out of one pocket into another.

Obviously, freedom of conscience must extend to speech and the press. The Constitution makes clear that treason, the single crime defined in the document (III. 3. 1), is an act and not an opinion. Taylor's broad understanding of this crucial distinction between thought and action is encouraging: for even "irreverence expressed for our constitution and government; falsehood or reasoning to bring into contempt and overturn them; were not thought politically criminal" (*Inquiry*, 414). A people cannot judge without free information and open discussion. Or to put it another way, "for the preservation of civil liberty, sound policy dictates an *unlimited* [*italics mine*] freedom of discussion, concerning magistrates and their measures" (*Inquiry*, 421). "Reverence for a magistrate, is frequently contempt for a constitution" (*Inquiry*, 415). Meantime, "Governments resort to sedition laws, for the same reasons which induce many dealers in newspapers to obstruct free inquiry; to hide their frauds, and make themselves idols" (*Inquiry*, 419). Sedition laws, of course, undermine elections; they search out political heresy rather than religious.

---

the press, or the right of the people peaceably to assemble, and to petition the Government for a redress of grievances."

And Amendment II: "A well regulated Militia, being necessary to the security of a free State, the right of the people to keep and bear Arms, shall not be infringed."

Notwithstanding the safeguards of frequent elections and rotation in office, undue respect for political representatives always remains a danger. Citizens substitute confidence in representatives for their own judgment and conscience. The apparent authority of these representatives, then, can “convert mutual abuses into mutual precedents” (*Inquiry*, 450), and citizens find themselves victims of their own democratic leaders. Caesar, Cromwell, and Bonaparte were all “great” democratic leaders, who by their deceptions “dispensed justice to their stupid parties” (*Inquiry*, 451). Taylor is not asking that republican citizens be virtuous, though sound education is all to the good. Republican citizens may construct an intelligent policy, state and federal, to secure and protect their political interests, a matter not of virtue or of learning but of practical wisdom. The people must eschew the “confidence” and the “authority” which leave them undefended before the wiles of faction and, if history is any guide, which prepare them for the purposes and frauds of tyrants.

## vi

*An Inquiry into the Principles and Policy of the Government of the United States* is a miscellany of topics, small treatises, varied tones, and, even, obsessions. And as sharp and sardonic as Taylor can be, his text reads sometimes like the ruminations of a neurotic explainer. It is important, therefore, to repeat that his *Inquiry* had a unique compositional history and that his final three treatises on constitutional matters each had a deft organization and terse expression – Taylor, among his many skills, had been a successful litigator, after all. In *An Inquiry* he keeps turning back to matters already discussed in order to add new clarifications, to extend earlier arguments, or again to summarize main points.

Faction, for example, is a subject Taylor never tires of – or disposes of to his satisfaction. The Republican and Federalist parties enlisted the paper system and patronage “by an ardour for victory,” though the political parties knew their factional allies work only for plunder. “But whilst [faction] is fondling first one and then the other of its nurses, it is sucking both into a consumption, and itself towards maturity” (*Inquiry*, 491). Thus, the parties are weakened by their ambition, and the people are bilked by fraud. And so, to remind us in just what deep waters we discover ourselves, Taylor reviews a bit of political history:

“Patrician and feudal parties were made by conquered lands; church parties by tythes, offerings and endowments; military parties, by wages; patronage parties, by offices, bribes and sinecures; and paper parties, by stock, interest and dividends. All were made by laws for transferring or invading private property” (*Inquiry*, 493). Details of these funding and banking frauds he had first written about in *A Definition of Parties* (1794) and elaborated upon in *An Inquiry*. The particular special interest of protecting duties to “encourage” manufacturing Taylor would undertake in his subsequent *Tyranny Unmasked* (1822). Faction having infested parties, Taylor remained suspicious of parties themselves. Any policy to balance them or to have their special interests diluted in a large republic (recall the celebrated argument about faction in Madison’s *Federalist #10*) is liable to frustration or subversion. “General and not party opinion, is the principle of our policy. All our constitutions contain efforts in favor of one, and no efforts in favor of the other” (*Inquiry*, 497). General opinion working to express and achieve the general good, this is the republican principle that Taylor is so eager to recommend and defend.

In the concluding section of his *Inquiry* Taylor explains that it is insufficient to design a republican government and trust to the virtue of the people and their elected representatives, without exercising alert, continuing intelligence. “A moral analysis alone can teach nations the only mode of sustaining a free government. It can detect attempts to destroy our moral constitutional principles of a division of power between the people and the government, or between the general and state governments, by political or civil laws” (*Inquiry*, 502-3). Parties will legislate, *even within the bounds of powers delegated to Congress*, to sustain themselves in office and to enrich their members. Parties will collude to manipulate the Constitution for minority purposes. So, “legislation can change the nature of a government, without changing its form” (*Inquiry*, 507). It is neither prophecy nor cynicism to observe so. Rome had its Senate long after it had lost its republic. No constitutional arrangements can save a free people which has surrendered its responsibility to examine law “at the tribunal of moral principles” (*Inquiry*, 507).

In his concluding pages Taylor doubles back to consider how war concentrates executive energy and expands military funding. “War is the keenest carving knife for cutting up nations into delicious morsels for parties and their leaders” (*Inquiry*, 508). Though the Constitution placed the war-making power with the Congress (I. 8. 11-16), party dis-

cipline, however, tends to defer the making of war to a party majority or, worse, to an ambitious executive who possesses considerable patronage to dispense upon his legislative party. (Worth recalling, perhaps, is Eric Gill's mot that "war like charity begins at home.") Taylor offers his corrective recommendation that laws for making war be "subjected to the concurrence of two thirds of the states" (*Inquiry*, 510).

A basic principle of constitutional construction emerges from Taylor's many reflections.

Constitutional powers, being all subordinate and subservient to the end of preserving a free and moderate government, do not admit of any constructions subversive to these ends. If a nation should erect a temple, and bestow on trustees powers for its preservation, no construction of these powers could be correct, by which its pillars would be gradually weakened, and the edifice finally destroyed. Even no power expressly given, can be constitutionally used to defeat the intention for which it was given. (*Inquiry*, 511)

Now this insight is fundamental. There is nothing difficult, unreasonable, or exceptionable here. Taylor illustrates his point with clear examples: "Congress are empowered to raise armies and to borrow money; but by using one power to erect a military aristocracy, like the French, or the other to erect a stock aristocracy, like the English, they would be guilty of treason against the constitution, without violating its letter" (*Inquiry*, 511). To try another example, no construction of the executive's powers as commander-in-chief of the armed forces could undermine civil guarantees made explicit in the Bill of Rights. (Even the much-maligned Chief Justice Taney made that clear in *ex parte Merryman*.)

This insight about constitutional interpretation, call it simply an observation, will be developed in *Construction Construed, and Constitutions Vindicated* in 1820, when Taylor explains that the federal constitution has to be read in the larger context of the Declaration of Independence and of the state constitutions in order to clarify, as examples, the "necessary and proper" clause (I. 8. 18) or the Supremacy clause (VI. 1. 2).<sup>23</sup> No implied extension of Congressional legislative powers can infringe upon those powers withheld by the people from the federal government. This principle seems patent, though eager

---

<sup>23</sup> *Construction Construed, and Constitutions Vindicated* (New York: DaCapo Press, 1970), p. 86.

contemporary construction follows Chief Justice Marshall into a very generous reading of "necessary and proper" or of the preeminence of the federal courts.

"The state and the general constitutions form but one system of policy" (*Inquiry*, 511). As Taylor grasps the American policy, it is a "compact between two distinct minds, state and popular" (*Inquiry*, 514). To misunderstand or obscure this compact would be to misconstrue the entire American republican effort.

A perfect consolidated government guided by the popular mind, or a perfect federal government guided by the will of the states, would be very different from the existing general government. To prevent fraud or accident from destroying by means of law, the equilibrium between these contracting minds, as established by the constitution, both should be free, and neither able to retain an intended or accidental legal advantage over the other. (*Inquiry*, 515)

Again, Taylor is insisting on popular discrimination and responsibility or "eternal vigilance," as Jefferson expressed it. In Taylor's judgment many legal mistakes had already been made in American legislation by the second decade of the nineteenth century. Laws, of course, are passed easily when no one knows for certain their effects. However, when their consequences become only too well known, laws can be difficult to eliminate. Two legislative majorities and the executive's signature will make a law, but, on the one hand, a single legislative house could block repeal and, on the other, executive resistance would require a two-thirds vote in both chambers for repeal. Taylor is bothered that minority obstruction can retain "obnoxious laws" (*Inquiry*, 520), and he beats about for some solution. Taylor would prefer reform without constitutional restructuring. But he acknowledges that political or pecuniary faction can corrupt elections and that, then, political conventions may be the majority's last resort. In its representatives a convention "looks for different qualities; it is not bribed by hopes of money or office; its offspring cannot bestow either on itself, and its life is too short to admit of corruption, or to reap power and wealth from the political law it enunciates, like a government" (*Inquiry*, 525). It appears that Taylor would prefer even constitutional amendment by convention rather than by state legislative ratification (Article V), as a surer expression of popular opinion as well as of popular sovereignty. "Conventions are the remedy against the error of trusting to some dogma for a free government, and against the danger of despair, when-

ever this dogma is exploded" (*Inquiry*, 529). Conventions together with wisdom and republican principles are the ultimate defenses of liberty.

John Taylor distinguishes between wisdom and education, which latter may be corrupted by faction just as everything else may. A religious sect, a political party, a chartered faction may all have ambitions to regulate public education. Thus, he thinks a few good colleges would repay the public expense, academic institutions "to establish responsibility, to make income depend on merit, and to banish offices for life, sinecure salaries, and idle, vicious, or incompetent functionaries" (*Inquiry*, 531). And the republican principles, to conclude, which Taylor espouses are founded on "the mutual right of the general and state governments to examine and controvert before the publick each others' proceedings," citing the Kentucky Resolutions of 1798 that

'whensoever the general government assumes undelegated powers, its acts are unauthoritative, void, and of no force. That the government created by this compact was not made the exclusive or final judge of the extent of the powers delegated to itself, since that would have made its discretion, and not the constitution, the measure of its powers; but that, as in all other cases of compact among parties having no common judge, each party has an equal right to judge for itself as well of infractions, as of the mode and measure of redress' (*Inquiry*, 556-7).

Taylor would add to this fundamental "resource for the preservation of civil liberty" (*Inquiry*, 557), his own corollary that even if state and federal governments should ever agree to increase or diminish one another's powers, the contract or compact would be broken – "it would still be the same species of rebellion, and unconstitutional" (*Inquiry*, 557).

It is all well and good to speak confidently of constitutional development, as if a growing sophistication does, indeed, characterize our constitutional speculation and "construction"; however, a Talmudic elegance is not what we aspire to. Our task is not even to be true to the Constitution of 1787, though such fidelity would improve our understanding of our political needs. We are trying to defend our freedoms, if even from the government of our own founding, as its moral purposes become subverted by vice and obscured by folly and time. Taylor speaks eloquently – more eloquently than Jefferson, Madison, or Hamilton, who all seem to have ceased to think about constitutional defenses when they rose to power – of *the fabric of structures* that we need in order to divide political power, so that we can insure our liberty, rights,



and property. For Taylor this means a division between state and federal governments, always with a final judgment reserved to the source of sovereignty, the people, in the people's singular expression of decision, the convention.

The question to be determined is, which is best for mankind; a government for advancing the prosperity of an entire nation, or one for selecting by law, sundry minor nations out of the great one, and extracting as much money as possible, in straight and crooked ways, under honest and fraudulent pretexts, from the entire nation, to enrich these legal selections (*Inquiry*, 549).

## Bibliography

- ACKERMAN, Bruce, *We the People*, vol.1, *Foundations* (Cambridge, Mass.: Harvard University Press, 1991).
- ADAMS, Henry, *The History of the United States of America during the Administrations of Thomas Jefferson and James Madison*, 2 vols. (New York: Library of America, 1986).
- AMAR, Akhil Reed, *The Bill of Rights: Creation and Reconstruction* (New Haven: Yale University Press, 1998).
- BEARD, Charles A., *Economic Origins of Jeffersonian Democracy* (New York, 1943).
- BERRY, Wendell, *The Unsettling of America: Culture & Agriculture* (San Francisco: Sierra Club Books, 1986).
- BLACK, Charles L., Jr., *A New Birth of Freedom: Human Rights Named and Unnamed* (New Haven: Yale University Press, 1999).
- BRADFORD, M. E., *A Better Guide Than Reason: Federalists & Anti-Federalists* (New Brunswick, New Jersey: Rutgers University Press, 1994).
- CORNELL, Saul, *The Other Founders: Anti-Federalism & the Dissenting Tradition in America, 1788-1828* (Chapel Hill: University of North Carolina Press, 1999).
- The Debate on the Constitution*, ed. Bernard Bailyn, 2 vols. (New York: Library of America, 1993).
- ELLIS, Joseph J., *Passionate Sage: The Character and Legacy of John Adams* (New York: Norton, 1994).
- HAMILTON, Alexander, *Writings* (New York: Library of America, 2001).
- LYTLE, Andrew Nelson, "John Taylor of Caroline," *From Eden to Babylon: The Social and Political Essays of Andrew Nelson Lytle*, ed. M. E. BRADFORD (Washington, D.C.: Regnery Gateway, 1990), pp. 45-76.

- MADISON, James, *Writings* (New York: Library of America, 1999).
- MADISON, James, Alexander HAMILTON and John JAY, *The Federalist Papers*, ed. Isaac KRAMNICK (Harmondsworth: Penguin, 1987).
- MCDONALD, Forrest, *States' Rights and the Union: Imperium in Imperio, 1776-1876* (Lawrence: University Press of Kansas, 2000).
- MOYNIHAN, Daniel Patrick, *Secrecy* (New Haven: Yale, 1998).
- MULLIN, Joseph Eugene, "The American Georgic," *Diacrítica* n.º 9 (1994) 291-307.
- MULLIN, Joseph Eugene, "John Taylor of Caroline's *Construction Construed*, and *Constitutions Vindicated* and *New Views of the Constitution of the United States* – Some Reflections on European Union," *Europe's American Revolution*, ed. Simon Newman (New York & London: Palgrave, Macmillan, 2006), pp. 147-66.
- MULLIN, Joseph Eugene, "John Taylor's *Arator*: The Literary Georgic and Virginia Republicanism," *In-between: Essays and Studies in Literary Criticism* (New Delhi: University of Delhi), XIII (March, 2004), 7-17.
- MULLIN, Joseph Eugene, "Standing Armies, War Powers, and Selective Service – A Reflection," *O Lago de todos os Recursos: Homenagem a Hélio Osvaldo Alves* (Lisboa: Centro de Estudos Anglisticos da Universidade de Lisboa, 2004), pp. 145-157.
- NELSON, William E., *Marbury v. Madison: The Origins and Legacy of Judicial Review* (Lawrence: University Press of Kansas, 2000).
- PARRINGTON, Vernon L., *Main Currents in American Thought, 1800-1860*, 3 vols. (New York: Harcourt Brace, 1927).
- RAKOVE, Jack N., *Original Meanings: Politics and Ideas in the Making of the Constitution* (New York: Knopf, 1996).
- RAMSAY, David, *The History of the American Revolution*, ed. Lester H. COHEN (Indianapolis: Liberty Classics, 1990), 2 vols. [First published in 1789.]
- SCHLESINGER, Arthur, Jr., *The Age of Jackson* (Boston: Little, Brown, 1953).
- SCHWARTZ, Bernard, *A History of the Supreme Court* (New York: Oxford University Press, 1993).
- SHALHOPE, Robert E., *The Social Philosophy of John Taylor of Caroline: A Study in Jeffersonian Democracy* (Columbia: University of South Carolina Press, 1980).
- TAYLOR, John, of Caroline, *Arator, Being a Series of Agricultural Essays, Practical and Political*, ed. M. E. BRADFORD (Indianapolis: Liberty Fund, 1977). [Originally published in 1813.]
- TAYLOR, John, of Caroline, *Construction Construed, and Constitutions Vindicated* (New York: DaCapo Press, 1970). [A republication of the Richmond edition of 1820.]

- TAYLOR, John, of Caroline, *A Defence of the Measures of the Administration of Thomas Jefferson* (Clark, New Jersey: The Lawbook Exchange, 2004). [A second printing of the Washington D.C. edition of 1804.]
- TAYLOR, John, of Caroline, *An Inquiry into the Principles and Policy of the Government of the United States*, intro. Roy Franklin Nichols (New Haven, Conn.: Yale University Press, 1950). [Originally published in 1814.]
- TAYLOR, John, of Caroline, *New Views of the Constitution of the United States*, ed. James McClellan (Washington, D.C.: Regnery Publishing, 2000). [Originally published in 1823.]
- TAYLOR, John, of Caroline, *Tyranny Unmasked*, ed. F. Thornton Miller (Indianapolis: Liberty Fund, 1992). [Originally published in 1822.]
- WILLS, Garry, "To Keep and Bear Arms," in *Whose Right to Bear Arms Did the Second Amendment Protect?* ed., Saul Cornell (New York: Bedford Books, 2000).



# Isaiah Berlin y Hannah Arendt más allá de la antipatía personal. La disputa sobre el significado de la libertad

ÁNGEL RIVERO<sup>1</sup>

(Universidad Autónoma de Madrid)

**Abstract:** Isaiah Berlin and, in a lesser degree Hannah Arendt, showed contempt for each other in different occasions during their lives. The vast majority of the commentators of these incidents saw in them manifestations of a lack of sympathy, jealousy, and envy or seer misogyny. On the contrary, I want to show in this paper that contempt and dislike can be explained better attending their radically different concepts of freedom. For Berlin, freedom is liberty; for Arendt, freedom and liberty are not the same. Freedom is political action with others. Given that both Berlin and Arendt understood Political Theory as a reflection on the evils of their age, their disagreement on freedom triggered a different understanding of the terrible circumstances of Europe during the XX century. Given that Political Theory is a practical tool in the understanding of our society, the conflict between the two was inescapable.

**Key words:** Berlin / Arendt / Liberty / Freedom / Responsibility / Political Theory.

**Resumen:** Isaiah Berlin manifestó en repetidas ocasiones su disgusto por quien llamaba la señorita Arendt. Esta última, de forma más discreta, también se mostró desdenosa hacia Berlin. Su hostilidad tuvo un tono verdaderamente personal y apasionado y así lo han señalado quienes han comentado estos sucesos. Sin embargo, lo que quiero

---

<sup>1</sup> Una primera versión de este artículo se presentó como comunicación al IV Congreso de la APCP, Lisboa 6-7 de Marzo 2008. Teoría Política, sección 7. Poder, Estado e Ciudadanía, Coordinador João Cardoso Rosas.

mostrar en este texto es que la antipatía entre ambos se explica mejor en razón de sus distintos y opuestos conceptos de libertad. Para Berlin, la libertad esencial es la libertad negativa, el que nos dejen en paz; para Arendt, esto no es libertad sino, como mucho, condición de la misma. Libertad es actuar políticamente con los demás. Puesto que tanto Berlin como Arendt entendían la Teoría Política como una herramienta práctica con la que enfrentar los problemas de nuestras sociedades, el conflicto entre ambos era inevitable.

**Palabras clave:** Berlin / Arendt / Libertad / Responsabilidad / Teoría Política.

Como es bien conocido, Isaiah Berlin manifestó en repetidas ocasiones el poco aprecio intelectual que le merecía la obra de Hannah Arendt. En esto no se distinguió de muchos otros contemporáneos de ésta, sobre todo tras la publicación de *Eichmann in Jerusalem, A Report on the Banality of Evil* (1963). El libro sostenía, tal como apunta su subtítulo, que las acciones de Eichman eran resultado no tanto de su deliberada maldad como de su obediente burocratismo. Tal tesis consiguió movilizar en su contra a la totalidad de la comunidad judía internacional provocando lo que Amos Elon denominó la excomunión de Arendt. Entre los ofendidos estuvo, entre otros, el hasta entonces íntimo Gershom Scholem, para quien Eichmann en su uniforme de las SS no tenía nada de banal aunque tras lo ocurrido, sometido a juicio, pudiera dar una imagen distinta. La amargura que produjo en Scholem este libro le separó de por vida de Arendt y en esa amargura releyó y rechazó su obra. Aunque se ha debatido mucho sobre qué quiso decir exactamente Arendt, las dos ideas que bien o mal entendidas generaron una verdadera ola mundial de rechazo al libro fueron las de que el mal, en este caso el Holocausto, puede ser resultado del concurso de la contingencia y no de un plan deliberado (lo que hacía a Eichmann menos responsable y más banal); la otra cuestión, no menor que la anterior, era la de la responsabilidad de los líderes judíos al cooperar en la realización del Holocausto. Elisabeth Young-Bruehl, desde una posición favorable aunque no exenta de alguna crítica al estilo en ocasiones brusco, confuso e inapropiado de Arendt al hablar de cosas sensibles, ha contado detalladamente toda esta cuestión en el capítulo titulado *Cura Posterior: Eichman in Jerusalem (1961-1965)*. No vale la pena repetir aquí esta historia (vid. Young-Bruehl, 1982).

La reacción de Berlin no fue distinta de la de muchos otros que reaccionaron con hostilidad frente al libro. Y es con la polémica sobre el libro de Eichmann donde arranca su hostilidad hacia Arendt. Así, transcurridos tres años después de la publicación de la obra, en diciembre de 1966, Edmund Wilson invitó a Berlin a su casa y se produjo entre ambos una tremenda discusión. Tal como anotó Wilson en su diario, Berlin «a veces tenía prejuicios irracionales y se ponía violento con la gente (...) por ejemplo [contra] Hannah Arendt, aunque no había leído el libro sobre Eichmann» (Elon, vii).

Lo cierto es que, leído o no el libro por Berlin, tal como nos cuenta Ignatieff, éste había estado en Jerusalén durante el juicio y lo que le había enfurecido de la obra era que sostenía uno de los dos argumentos antes citados: el de que los judíos europeos podían haber hecho algo para oponerse de forma más efectiva al Holocausto: «He could only take this personally. The thought that his own people, the gentle, inoffensive, unheroic Volsschonoks and Schneersons of Riga, should be criticised from the safety of New York for having failed to stand up to the SS struck him as a piece of monstrous moral conceit. No moral judgment whatsoever was possible from conditions of safety on the behaviour of human beings in conditions of danger. Even active collaboration could not be condemned outright» (Ignatieff, 1998: 253) O, como señaló el propio Berlin, «In so extreme a situation, no act by the victims can (pace Miss Arendt) be condemned. Whatever is done must be regarded as fully justified. It is inexpressible arrogance on the part of those who have never been placed in so appalling a situation to pass judgment on the decisions and actions of those who have. Praise and blame are out of place – normal moral categories do not apply. All our choices – heroic martyrdom, and the saving of innocent lives at the expense of those of others, can only be applauded» (Ignatieff, *ibid*: 332, notas 27 y 28). Por tanto, el motivo de la violenta reacción de Berlin frente a Arendt radica en el hecho de que esta última, de alguna manera, insinúa una responsabilidad de las víctimas.

Como se ha señalado, la reacción de Berlin frente a Arendt no fue única sino, por el contrario, generalizada. El propio Ignatieff, que confiesa su admiración por Arendt, encuentra difícil de digerir la posición arendtiana: «She was so unsentimental as to give an impression of cruelty on these questions. It is hard to read the passages in *Eichmann in Jerusalem* about the complicity of the Jews in their own destruction: the willingness of the *Judenrat*, the Jewish organizations who complied with Nazi demands to deliver lists of Jews, whose leaders sought

to negotiate their own survival while delivering members of their own community to death» (Ignatieff, 2003: 78).

Otros, como Judith N. Skhlar fueron aún más duros con Arendt: «What Arendt really did in *Eichman in Jersusalem*, however was to assert her pariah status in an outburst of self-centered “resistance to reality”, this time in defiance of her own people. Why, she asked, had the East European Jews not behaved like Homeric heroes? Why had they contributed to their own destruction? Why had they left no gallant myth for us? All this in spite of the fact that she knew perfectly well that, while Eastern Jews might have made minor difficulties for the Germans, they never could have averted their doom. Only the Allies could save them. One had to be educated, rich, or at least have connections like Arendt (and my parents) to get out of Europe at all. Only a fraction of the «elite» – and not a large one – could hope to leave Eastern Europe at any time. For one of the happy few, in the comfort of New York and in the pages of *The New Yorker*, studded with ads for luxury goods, to ask those «questions» was shocking. The articles, moreover, displayed an extraordinary ignorance (...) [but] truth was not her object (Skhlar, 372-373).

Sin embargo, muchos años después de la publicación del libro, en 1990, Isaiah Berlin, en referencia a Hannah Arendt, seguía diciendo que de tal egregia dama no le merecían mucho respeto sus ideas y que, aunque «muchas personas notables admiraron su obra» él, simplemente no podía, y dio sus razones. Estas eran tan sencillas como contundentes: su reproche más general es «que no manifiesta argumentos, ni evidencia alguna de pensamiento filosófico o histórico serio», que «todo es una corriente de asociación metafísica libre. Se mueve de una frase a otra sin nexos lógicos, sin vínculos racionales ni imaginativos» (Jahanbegloo, 111-112). Pero su juicio no se queda únicamente en la descalificación genérica sino que desciende a las obras. *Los orígenes del totalitarismo* (1951) le parece correcta en lo referido al nazismo, aunque falta de originalidad, y simple y llanamente equivocada respecto a los soviéticos.

Pero mayor calado tiene su crítica al núcleo central de la filosofía arendtiana, esto es, la crítica a *La condición humana* (1958). Como se sabe, en dicha obra Arendt rechaza la tradición política occidental iniciada por Platón con el argumento de que la cumbre de la realización humana no es el pensamiento sino la vida activa. Esta actividad valiosa la divide en la vida de labor que es repetitiva pero sustentadora; de creación, que produce objetos y un mundo humano;



y, sobre todo, de acción, especialmente política, que implica el actuar en común. Pues bien, para Berlín, esta obra se basa en «dos ideas, ambas falsas» (J.112) «La primera es que los griegos no respetaban el trabajo y los judíos sí. Bien, es verdad que para Aristóteles los trabajadores manuales, y menos aún los esclavos, no podían crear la Polis porque carecían de la educación, el tiempo libre y los anchos horizontes de los *megalopsychoi* – los grandes, los «magnánimos», los hombres de visión amplia –. Estaban demasiado compelidos, tenían vidas y perspectivas demasiado estrechas. Sospecho que a Platón no le gustaban mucho la visión y la forma de vida proletarias. Pero aparte de ellos, hasta donde yo sé, no hay una doctrina griega del trabajo. Por cierto que sí había un dios menor del trabajo, Ponos. Por lo demás, Arendt distingue entre trabajo – creativo, bueno – y labor – mecánica, repetitiva, indigna de respeto auténtico –. Pero Hércules es semidiós, y sin embargo no rehuye las formas de labor más bajas: limpiar establos, estrangular hidras. En alguna parte Arendt dice, creo recordar, que en Atenas los trabajadores del nivel más bajo no tenían voto. Sócrates hacía monumentos funerarios; Cleón, el gran demagogo, era curtidor. Esto en cuanto a los griegos. Respecto a los judíos: para ellos el trabajo es una maldición. La Biblia dice que a causa de la Caída de Adán tendré que ganarme el pan con el sudor de mi frente. El Talmud dice que el hecho de que uno sea trabajador manual quizá no le impida convertirse en un gran rabino. De modo que hay que honrar a grandes maestros que acaso sean zapateros remendones o carpinteros, pero el trabajo en sí mismo no tiene ningún mérito, es una necesidad. En el mundo antiguo, el que no necesitaba trabajar era afortunado. No había nada contra los ricos como tales. Los profetas hebreos no denuncian a los; denuncian las vilezas que los ricos y los poderosos cometen. La idea de que hay que trabajar, de que *laborare est orare*, es parte de la doctrina cristiana. Fichte o Schiller celebran el trabajo como acto creativo: el artista imponiendo su personalidad a la materia cruda. ¿Qué tiene que ver esto con Sófocles, Isaías, el rabino Akiva?» (Jahanbegloo, 112). En suma, esta oposición entre el mundo griego y el judío como universos distintos en la consideración del trabajo y la acción humana es relativizada por Berlín y, ciertamente, no ocupan ningún lugar en su obra.

En Berlín la acción humana no merece un tratamiento especial y, por tanto, la idea de la libertad de Arendt como sinónimo de actividad política, simplemente no tiene sentido. Más adelante volveré en destalle sobre esta crítica. Ahora me importa notar que Berlín, en 1990,

aún no había olvidado en absoluto el asunto Eichmann y de manera explícita refiera a la otra de las grandes objeciones que se habían hecho al libro. Esto es, a la cuestión de la contingencia del mal en relación al Holocausto: «Yo no estoy dispuesto a tragarme esa idea suya de la banalidad del mal. Me parece falsa. Los nazis no eran “banales”. Eichmann creía profundamente en lo que hacía; era, él lo admitió, eje de su existencia. Le pregunté a Scholem por qué se admiraba a la señorita Arendt. Me dijo que ningún pensador serio la admiraba; que el carácter insólito de sus ideas atraía a los *litterateurs*, a los hombres de letras. Para los norteamericanos representaba el pensamiento continental. Pero, me dijo Scholem, ningún pensador verdaderamente cultivado y serio podría tolerarla (*ibid.*, 115).

Ciertamente, en el juicio de Berlin pesaba una animadversión personal que se trasluce en que reproduce todos los juicios negativos que se hicieron en su día sobre Arendt. Otros, con mayor simpatía por esta autora, leyeron con más matices la cuestión de la banalidad del mal y la responsabilidad de los líderes judíos. Además, las afirmaciones de Arendt, como he señalado, constituían un severo reproche sobre las víctimas del nazismo y, en particular, sobre la comunidad judía natal de Berlin, Riga. En el argumento de Arendt «If Eichmann has no right to deny his moral responsibility for his crimes, the victims who served as his unwilling accomplices, in the *Judenrat*, had no right to deny their responsibility either. She defended, with vehemence and clarity, the proposition that both victims and perpetrators had their responsibilities. Responsibility, she insisted, was individual. There was no such thing as German war guilt, or Jewish complicity in general. For if every one was guilt, no one was responsible. But those individuals who claimed that they were helpless pawns of bureaucracy, fate, necessity, were evading the primary responsibility of all individuals: which is to give a credible moral account of their own actions» (Ignatieff, 2003, 6-8).

Por supuesto, esta posición atacaba directamente la opinión de Berlin de que ha de suspenderse el juicio sobre las víctimas porque, bajo determinadas condiciones, uno no puede ser responsable de sus acciones. Esta opinión tenía una importante dimensión personal puesto que uno de los tíos de Berlin había sido «member of the *Judenrat* of Riga under Nazi occupation» (Ig. 9) y Arendt había ido tan lejos, en la primera versión periodística sobre el juicio de Eichmann como para haber calificado a Leo Baeck, el líder espiritual de los judíos alemanes, como el «Führer» judío.

En cualquier caso, y al margen de lo que quisiera verdaderamente expresar Arendt en el libro, hay, me parece, un fecundo debate intelectual que subyace a esta polémica y que, más allá de visiones en conflicto sobre el Holocausto, señala posiciones irreconciliables sobre la responsabilidad y la libertad.

Se ha definido la responsabilidad como aquello sin lo cual nadie puede ser felicitado ni condenado por una acción. De modo que uno es responsable de algo cuando se satisfacen unas determinadas condiciones. Estas condiciones resultan más o menos fáciles de definir de forma negativa, esto es, pueden determinarse las condiciones en las que alguien no es responsable, por ejemplo, debido a la coacción o a la imposibilidad física. Sin embargo, es mucho más difícil especificar las condiciones positivas que determinan la responsabilidad. Y esto me lleva al enfrentamiento intelectualmente profundo entre Berlin y Arendt: sus conceptos enfrentados de libertad.

Para Arendt, «[in Greek as well as Roman antiquity] freedom was an exclusively political concept, indeed the quintessence of the city-state and of citizenship. Our philosophical tradition of political thought, beginning with Parmenides and Plato, was founded explicitly in opposition to this polis and its citizenship. The way of life chosen by the philosopher was understood in opposition to the *bios politicos*, the political way of life» (Arendt, 1977: 157). Además, si admitimos su diagnóstico, al contrario que para «la tradición filosófica de occidente», el hombre es un animal político de modo que «libertad (...) y política coinciden y tal libertad se experimenta principalmente en la acción» (Skinner, 24). De hecho, llega a afirmar, que los hombres (*sic*) al haber recibido «the twofold gift of freedom and action can establish a reality of their own» (Arendt, *wif*, 171).

En la interesante lectura que del concepto de libertad de Arendt realiza Hanna Fenichel Pitkin, se señala que en la primera hay un intento claro, aunque no totalmente logrado, de distinguir radicalmente entre «liberty» y «freedom». Así, en *On Revolution* (1962) Arendt nos señala que «It may be a truism to say that liberation and freedom are not the same; that liberation may be the condition of freedom but bay no means leads automatically to it; that the notion of liberty, implied in liberation can only be negative, and hence, that even the intention of liberating is not identical with the desire for freedom. Yet if these truisms are frequently forgotten, it is because liberation has always loomed large and the foundation of freedom has always been uncertain, if not altogether futile. Freedom, moreover, has played a large

and rather controversial role in the history of both philosophic and religious thought, and this throughout those centuries – from the decline of the ancient to the birth of the modern world – when political freedom was non-existent, and when, for reasons which do not interest us here, man were not concerned with it. Thus it has become almost axiomatic even in political theory to understand by political freedom not a political phenomenon, but on the contrary, the more or less free range of non-political activities which a given body politic will permit and guarantee to those who constitute it» (Arendt, 1990: 29-30).

Ya antes, en 1959, había dejado escrito en *The Human Condition* que «what all Greek philosophers (...) took for granted is that freedom is exclusively located in the political realm, that necessity is primarily a prepolitical phenomenon, characteristic of the private household organization, and that force and violence are justified in this sphere because they are the only means to master necessity (...) and to become free» (Arendt, 1959: 29-30).

En suma, para Arendt la libertad tiene un carácter exclusivamente político y significa actuar en la esfera pública como ciudadano. Pitkin, en el artículo citado realiza una pormenorizada reconstrucción de los conceptos de libertad de Arendt y Berlin. Para la primera, libertad (freedom) señala la capacidad humana para la acción y la creatividad que permite cambiar las cosas creando algo nuevo. Libertad (freedom) «significa espontaneidad e iniciativa» (Pitkin 524). Además, este tipo de acción que es la libertad no es instrumental. La libertad (freedom) es interacción humana no material, tiene que ver con el actuar y no con el hacer; es praxis y no poiesis (p. 525). Por último, la libertad es la participación política, lo contrario de la privacidad y el refugio en lo personal, y esa participación política significa participación en el gobierno. Libertad (freedom) es la actividad pública de los ciudadanos en el autogobierno colectivo. Nada más, ni nada menos. Por el contrario, libertad (liberty) hace referencia a las condiciones pre-políticas que permitirían el ejercicio de la libertad o, de manera más general a inmunidades o derechos en el ámbito privado (no político por definición).

Puesto que Arendt siente nostalgia de la polis y reserva para el mundo antiguo la palabra libertad (freedom), no ha de sorprender que señale que el pensamiento «político» moderno se haya caracterizado por la despolitización de la libertad que ha llevado, precisamente a la confusión de las dos libertades (freedom y liberty).

Llegados a este punto, parece claro que tras la enemistad personal de Berlin por Arendt se encierra una discusión más profunda sobre conceptos contrapuestos de libertad y de responsabilidad. Para Isaiah Berlin la libertad (*freedom* o *liberty*) tiene una multitud de significados que no se nos hacen claros atendiendo al mundo de la polis o a la etimología sino a la historia de los conceptos, a su uso político y a los resultados que han producido en la organización política de las sociedades. En este sentido, Berlin, en «Two concepts of liberty» sigue la senda trazada por Benjamin Constant, que distinguió entre la libertad de los antiguos (ejercicio) y la libertad de los modernos (disfrute). La primera se corresponde con el ejercicio aristocrático de la ciudadanía, y está muy próximo a la visión de Arendt. La segunda libertad se corresponde con el disfrute privado, el coto privado, de la libertad individual y coincide con el concepto de libertad «política» preferido por Berlin. Resulta interesante que Berlin califique a la libertad negativa como política puesto que nada tiene que ver con el ejercicio de la política. Sin embargo, la dimensión política de esta libertad hace referencia a que los sistemas políticos en los que ha existido libertad, esto es, donde las personas han sido verdaderamente soberanas sobre sus actos, ha sido allí donde esta concepción de la libertad se ha colocado en el centro de la organización política. Hay libertad, individual, negativa, si se reconocen límites a la acción política y se garantiza un coto privado de libertad a los individuos. Friedrich Hayek no dice algo sustancialmente distinto en *The Constitution of Liberty* pero utiliza un lenguaje ligeramente distinto. La libertad que merece tal nombre es la libertad individual y una sociedad será tanto más libre cuanto mayor sea esta. Por el contrario, la participación política es denominada libertad política y, en principio, carece de conexión alguna con la libertad individual. Esto es, para Hayek y también para Berlin, podemos imaginar una sociedad en la que las personas sean máximamente libres en ausencia de libertad política. Podemos imaginarlo aunque la historia nos señala que la libertad es improbable fuera de las democracias, esto es, fuera de los regímenes en los que la participación política está garantizada.

Esto señala dos consecuencias que me parecen importantes en el debate Arendt-Berlin. Aunque antes he señalado, siguiendo a Ignatieff que Arendt pensaba que la responsabilidad tiene un carácter individual, sin embargo, la manera en que se concreta esa exigencia de la responsabilidad, esto es, de exigir a alguien que de cuenta de los actos producto de la libertad resulta inhumana. La razón es que para Arendt

el ejercicio de la libertad (freedom) está siempre al alcance del obrar de cualquier hombre y, por lo tanto, todos somos responsables de nuestros actos al margen de cualquier circunstancia. Esa es la razón de que en *Eichmann in Jerusalem* los judíos sean hechos también, junto con los nazis pero en distinta medida, responsables del Holocausto. Por el contrario, para Berlin, en ausencia de libertad negativa o individual, estamos sujetos a la coacción y la fuerza y, por tanto, no somos responsables porque, sencillamente, carecemos de libertad. Hablar de la responsabilidad de las víctimas es sencillamente inmoral, pues cualquier cosa que hubieran hecho, estaría libre de un juicio de responsabilidades por la sencilla razón de que no eran libres.

En segundo lugar, el concepto de libertad de Arendt es tan exigente antropológicamente que no se reconcilia con ninguna sociedad humana, ni siquiera con la polis. Esto hace que, en su abstracción y en su indeterminación, no nos permita distinguir entre las alternativas reales de la mayor o menor libertad (liberty) de la que se sigue una condena sin paliativos del mundo moderno abocado a la privacidad y el consumo. Por el contrario, en Berlin, su concepto de libertad es un instrumento que nos permite medir la mayor o menor libertad de las democracias y que nos permite discriminar entre la libertad y su ausencia. Además, la libertad individual, al ser una libertad privada, permite la conciliación del pluralismo de valores en un mundo donde la acción colectiva es difícil porque el nosotros está necesariamente fragmentado.

En suma, detrás del enfrentamiento personal de Berlin y Arendt hay concepciones radicalmente opuestas de aquello que sea la libertad y, puesto que la teoría política, para ambos, ha de hacerse cargo de los males de la política contemporánea, en particular, de los horrores de la política ideológica en el siglo XX, esa discrepancia académica tiene implicaciones prácticas de largo alcance. Para Berlin, las democracias liberales son una creación frágil y contingente que ha alumbrado una libertad inédita en el mundo. Para Arendt son, sin embargo, el resultado del empobrecimiento que la despolitización de la libertad propia de la modernidad. Así enfrentados, las responsabilidades quedan repartidas de forma muy distinta y los juicios históricos dan lugar a posiciones irreconciliables.

Esas dos posiciones, dicho de una forma algo simplificadora serían las siguientes. Margaret Cánovan ha señalado que es difícil etiquetar a Arendt hasta el punto que resulta difícil calificarla como una autora judía y que, hacerlo, exigiría cuidadosas puntualizaciones.

Hay sin embargo una etiqueta que le cuadra sin calificaciones y es la de republicana (Canovan, 15). Esto es, ideológicamente forma parte de aquellos que colocan el ejercicio de la libertad pública como principal bien político. Berlin, por el contrario, nunca renunció a su condición religiosa de judío y lo que valoró por encima de cualquier cosa, como por ejemplo la libertad política, era que las libertades individuales, incluidas las de conciencia y culto, estuvieran garantizadas. Cuando esta protección de la libertad individual entendida como protección de los diversos proyectos de vida de los individuos, se universaliza, entonces tenemos una sociedad pluralista y ese pluralismo es la marca del liberalismo de Berlin. En suma, creo haber mostrado que tras la agria polémica entre Arendt y Hayek, hay una discrepancia profunda sobre la libertad entendida de forma republicana, Arendt, o liberal, Berlin.

## Bibliografía

- HANNAH ARENDT, «What is Freedom?» en *Between Past and Future. Eight Exercises in Political Thought*, Harmondsworth, Penguin, 1977.
- HANNAH ARENDT, *Eichmann in Jerusalem. A Report on the Banality of Evil*, Harmondsworth, Penguin, 1977 [1963, 1964].
- HANNAH ARENDT, *The Human Condition. A Study of the Central Dilemmas Facing Modern Man*, Nueva York, Double Day Anchor Books, 1959.
- HANNAH ARENDT, *The Origins of Totalitarianism*, Nueva York, Harcourt Brace Jovanovich Publishers, 1975.
- HANNAH ARENDT, *On Revolution*, Harmondsworth, Penguin, 1990.
- ISAIAH BERLIN, *Dos conceptos de libertad y otros escritos*, Madrid, Alianza, 2001.
- Margaret Canovan, *The Political Thought of Hannah Arendt*, Londres, J. M. Dent & Sons, 1974.
- AMOS ELON, «The Excommunication of Hannah Arendt», prólogo a *Eichmann in Jerusalem. A Report on the Banality of Evil*, Harmondsworth, Penguin, 2006, vii-xxiv.
- FRIEDRICH HAYEK, *The Constitution of Liberty*, Londres, Routledge, 1959.
- MICHAEL IGNATIEFF, *Isaiah Berlin, A Life*, Nueva York, Metropolitan Books, 1998.
- MICHAEL IGNATIEFF, «Arendt's Example», Hannah Arendt Price Ceremony, Bremen, 28 de Noviembre de 2003, en <http://www.ksg.harvard.edu/cchrp/pdf/arendt.24.11.03.pdf>.

- RAMIN JAHANBEGLOO, *Isaiah Berlin en diálogo con Ramin Jahanbegloo*, Madrid, Anaya & Mario Muchnik, 1993.
- HANNA FENICHEL PITKIN, «Are Freedom and Liberty Twins?», *Political Theory*, vol. 16, n° 4 (Nov. 1988), pp. 523-552.
- QUENTIN SKINNER, «La libertad de las repúblicas: ¿un tercer concepto de libertad?», *Isegoría*, n° 33, diciembre 2005.
- JUDITH N. SHKLAR, «Hannah Arendt as pariah» en *Political Thought and Political Thinkers*, Chicago, The University of Chicago Press, 1998.
- EDMUND WILSON, *The Sixties: The Last Journal 1960-1972*, Nueva York, Farrar Strauss and Giroux, 1993.
- ELISABETH YOUNG-BRUEHL, *Hannah Arendt. For Love of the World*, New Haven, Yale University Press, 1982 (especialmente pp. 337-378).



# Paradoxes of equality and other myths – redefining the future of democracy

MARTA NUNES DA COSTA  
nunesdacosta@yahoo.com

**Abstract:** Actually, western democracies face multiple challenges in different spheres, such as social, cultural and political; challenges which call for a re-evaluation of our systems of practices and discourse. Under this light, the meanings one generally attributes to the concept of democracy must be re-evaluated, and ultimately, redefined. My paper will have three moments: first, I will raise questions regarding the meanings of democracy and its instantiations. Second, I will clarify the relationship between self-determination qua collectivity and self-determination qua particular citizen. Finally, I will argue that it is necessary to revisit the classical democratic theory and to develop a secular conceptualization of democracy of the future, where the value of equality will find the minimum conditions for its actualization.

**Key words:** Democracy, Politics, Autonomy, Citizenship, Participation, Equality, Self-Determination, Power, Ideology, Media.

**Resumo:** Presentemente, as democracias ocidentais confrontam desafios incontornáveis a nível social, cultural e político, desafios estes que nos levam a re-avaliar os nossos sistemas de práticas e discursos. Neste contexto, os significados que geralmente atribuímos ao conceito de democracia tem de ser re-avaliado, e em última instância, redefinido. A minha apresentação terá três momentos. Primeiramente, colocarei questões fundamentais relativamente ao(s) significado(s) de democracia e as suas instanciações. No segundo momento, viso clarificar a relação entre auto-determinação enquanto colectividade e auto-determinação enquanto cidadão particular. Por último, desenvolverei o argumento de que é necessário visitar a teoria clássica democrática e desenvolver uma concepção secular de democracia para o futuro, onde o valor de igualdade encontrará o mínimo de condições para a sua realização.

**Palavras-chave:** Democracia, política, autonomia, cidadania, participação, igualdade, auto-determinação, poder, ideologia, media.

## I. Deconstructing the concept of Democracy

Since the past century one can identify the increasing tendency of adopting 'democracy' as political model. This adoption was the result of a combination of phenomena: the castrating experiences at the political level (communism, fascism, totalitarianism), which were followed by specific movements in cultural, social and political orders. These movements, which were mainly triggered by 'minorities', culminated in a radical transformation of the 'conventional' society, forcing each of them to assume a series of reforms in several spheres. The parallel revolutions were accompanied by a proliferation of the *mass media*, which progressively gained a more important status and social and political function. *First*, the *media* appeared with the role of transmission of information and/or leisure. In this context, the *media mirrored* the multiple institutional reforms of modern societies. Most of the reforms in question could find support in the theoretical commitment of reaching and generalizing standards of *equality and freedom* among *all* members of society. *Second*, the *media* appeared as 'public space' of/for debate, i.e., as a truly 'neutral' space, therefore being capable of providing the minimum conditions for distinct and/or radically divergent voices to emerge and be known by the public. In this sense, the *media* could also be interpreted as 'call' to an active participation and engagement of citizens. *Third*, behind this image of 'privileged' and virtually 'neutral' space, one could easily imagine a preliminary selective process of these different voices, according to the previously established agenda. Under this light, the *media* could also be defined in a *fourth* sense, namely, as political instrument *of* and *to* reach *power*. *Nevertheless*, from 'instrument' and 'tool' of the actual political power, the *media* would progressively become a valid political tool *by itself*, therefore one could no longer reduce them to a function of 'other' parties. As such, regardless of the official adoption of democracy as political model, which was generalized across occidental societies, one could easily identify several contradictions to which this adoption led us to. In this paper I will focus in two paradigms: first, I will identify and define the kind of relationship between 'inclusion', 'authority', 'rights' and 'action'; second, I will approach the paradigm of 'representation.

### 1. 'Inclusion', 'Authority', 'Rights' and 'Action'

In a recent article entitled 'Rethinking Democratic Theory: The American Case' Philip Green e Drucilla Cornell define 'democracy' as

‘authority’ of collective actions. In order to define democracy in these terms, the authors support their argument in a Kantian conceptualization of individual autonomy, conceptualization which converges the moral and political dimensions. According to this conceptualization, *autonomy* stands for the mastery of the self, pointing to the intrinsic power each human being has of simultaneously recognizing in her/himself the law(s) to which her/his actions and way of conduct (in social and political terms) should obey. This Kantian law (transfigured in different dimensions according to the realm in question, such as the moral, political, aesthetical, educational, among others) is translated in *maxims*, which every subject should embrace and have as reference (of reflection, judgment and action). I mention this Kantian *background* insofar it encompasses principles, practices as well as suggestions, which should be taken into account while reflecting upon the conditions and state of affairs of actual democracies. This will also allow one to understand and conceive the future of the democratic political model.

In order to be taken as legitimate political model any democratic theory should fulfill a set of necessary conditions, namely, the premise of *inclusion* of citizens. This *inclusion* has a two fold meaning: on the one hand, it stands for the *formal commitment* to recognize basic and common principles, such as respect for fundamental human rights. On the other hand, it points to the realm of practices, where this commitment should be *applied* via the definition of rights and duties of citizens. *By principle*, the premise of *inclusion* confers every citizen the possibility of participating and initiating political activities, which may contribute and/or influence the process of formation of ‘public opinion’. Nevertheless, in order for this principle to be *applicable* it is necessary to have a previous condition granted, namely the *continuous and functional articulation* between collectivities and the individual, i.e., between self-determination as a ‘whole’ (social body) and self-determination as a particular citizen.

By confronting the necessity of articulation between the public and private spheres, one must reflect upon two other premises, which are in fact the *transfiguration* of the premise of *inclusion*. These premises are: a) the premise of *representation* and b) the premise of *equality of participation in the order of discourse*. Both premises assume that each citizen has the necessary power(s), means and instruments *to reflect*, (by her/himself and with others), *to define* and *to express* her/his own *voice* in the public sphere. In this utopian democratic world

the appearance and formulation of each citizen's voice also expresses the *externalization* of a fundamental *trust* regarding the system's *legitimacy*. In other words, in order for a citizen to feel motivated to go from a *passive* condition to the status of a political *actor*, her/him must *believe* that: *a)* the political system is legitimate; *b)* the system's legitimacy manifests itself through the existence of a 'public sphere'; *c)* this 'sphere' is by principle a *neutral* space, assuring the possibility of/for the appearance of different and contesting voices, which will reach the social body's multiple collectivities; *d)* the process of formation of the citizen's opinion, along with the ability to participate and appear in the public sphere can contribute to the formation of the general public opinion, affecting the decision-making process of the political body in certain matters.

Under this light, a healthy democracy depends first and foremost upon the possibility of each citizen to become *visible and understandable* to the *other*, through her/his action, speech and discourse. A healthy democracy must assure the possibility for each citizen to feel *free* to question the *status quo*, to be able to publicly express her/his questions, doubts and suggestions, not only regarding concrete political ideas, but also regarding questions of general civic interest.

What happens to this democratic ideal of 'authority' when citizens feel that the societies to which they belong do not provide the minimum conditions to satisfy the premises above mentioned?

## **2. *The paradigm of representation***

Having the actual american reality as general paradigm of analysis Green and Durcell argue that the USA passed from a so-called 'representative' government to a 'representative oligarchy'. For this article's purpose it is important to underline the fact that *oligarchy* and *democracy* as political models were always developed hand in hand through history. This parallel and even complementary development was mainly characterized by a permanent *contestation for power*, contestation which is reflected today, for instance, if one looks at the actual and close relationship between *capital*, *power* and *politics*. If one takes into account this tendency of convergency (and even *con-fusion*) between oligarchy and democracy, one can understand the necessity of clarifying the meaning(s) of 'representation'.

One could say that any pretension to reach a truly inclusive system belongs to the realm of utopia. Aristotle himself, when reflecting upon

the classical classification of forms of government, said: ‘In Democratic states, the people is sovereign; on the other hand, in oligarchies the few have the position...’<sup>1</sup> One of the difficulties in conceiving representation *qua* actualizable possibility derives from the inherent complexity of the concept itself, given that ‘representation’ reaches and expresses itself in multiple dimensions. What does it mean ‘representation’? *Who* is represented, who should be *included* in the representative function of a so-called ‘democratic’ government? These questions are generally asked by ‘minorities’ and/or excluded ‘groups’. However, these questions affect and trespass in a radical manner the entire social body. For this reason, the question of ‘representation’ overcomes the *hypothetical distinctions* between ‘majority/ies’ and ‘minorities’. Therefore it is necessary to identify in a clear and precise manner its meanings, significances, orientations and social expressions.

Following Green’s position, I defend that the true question *today* is not so much a search of individual and collective representation; instead, it is a search of *respons-ability* and responsabilization of/by the government, insofar the government must demonstrate the capacity and the ability to address concrete problems, social demands and multiple requests in an effective and convincing manner. The government should also demonstrate efficacy and good judgment in the way it accepts and (re) *acts* to permanent transformations that affect the social body’s horizon and tissue. Of course, that does not invalidate the fact that there is an abyss between the ‘truly’ represented and the ‘non’ represented. This is also why it is important to expose this reality. One of the steps to expose it relies on exploring the necessary articulation between private and public autonomy.

## II. From private to public autonomy

Following the Kantian tradition, Hannah Arendt, Jürgen Habermas and John Rawls argued that the public reason is the condition *sine qua non* for democratizing processes as well as for the establishment and balanced sustainability of political, social, economical and cultural institutions.

The ideal of democracy generally implies the following: *a*) the notion of self-mastery, i.e., individual autonomy; *b*) an ethical *back-*

---

<sup>1</sup> In Aristotle, *The Politics*, Book III, vi, 2.

*ground* regarding standards of behaviour and social conduct among individuals who share and live in community; *c*) the conduct of each individual should be understood as externalization of a (theoretical and practical) commitment with the ideal of *justice*, instead of *power*. These multi-dimensional aspects implied in the concept of democracy tend to lead scholars to the fundamental question(s) of meaning(s) and practice(s) of *freedom and respect (towards oneself and towards others)*.<sup>2</sup> The confrontation and recognition that every theory which tries to account for the multi-dimensional character of democracy, implies a sharp account of the concepts of *freedom and respect* are also problematic, for obvious reasons. On the one hand, the inter-dependence between a truly democratic practice and the identification of the meaning(s) of freedom and respect (which a precise definition of rights, duties and limits) refers one to the Kantian tradition. This reference exposes the constant search for an ‘overlapping consensus’ in what regards basic moral and ethical principles, as well as the concern of defining the means to implement these principles in the system of practices.

This search leads one to recognizing the necessity of understanding the crucial role played by the principle of *publicity*, in a ‘democratic’ society, specially in what concerns the articulation and manifested complementarity between the (regulative) ideals of individual and collective autonomy. To explore this problematic I will mention two authors who reflected upon this question providing one with sufficient material to conceive new strategies for the success of democracies of the future.

In *The Structural Transformations of the Public Sphere*, Habermas defended his first model of *publicity*, which was mainly supported by the argument that a deliberative democracy required first and foremost the existence of a *rational and critical public*.<sup>3</sup> This requirement led to many critics from authors who considered this first model as ‘elitist’, specially in this work where the premise of *inclusion* assumed a preliminary process of selection regarding *who* would be included in the public sphere. Many of the limitations of Habermas first model

---

<sup>2</sup> Estes conceitos são violados de forma visível a partir do momento em que um governo trespassa a fronteira (mesmo que ténue) entre um regime ‘democrático’ e uma ‘oligarquia’ onde a *representação* dos cidadãos pertence ao campo proibido.

<sup>3</sup> See: NUNES DA COSTA, Marta, “Arendt, Habermas and Rawls: Shaping the Public Sphere of Today”, in Revista *Diacrítica*, n. 20-2, Universidade do Minho, Braga 2006.

were progressively overcome in latter works, as one can identify in *Between Facts and Norms*. Nevertheless, before entering in this subject, I would like to situate and expose the determinant role Arendt's philosophy had in the evolution of Habermas' thought.

Arendt marked Habermas in two important matters: on the one hand, through her conceptualization of the articulation between public and private sphere; on the other hand, through her way of conceiving the *political*, namely, as *mirror* and condition of possibility for actualizing the Kantian ideal of individual autonomy and freedom (individual and collectively understood).

Arendt's innovative philosophy can be easily identified in the way she approach the question and determined the relevance of *publicity* via a unique perspective provided by the concept of *action*. As Arendt said, action is '...right words in the right moment...'. For Arendt, to *be political, to speak and to act means to be free*. In this sense, the 'public sphere' is defined first and foremost as the space where each individual (can) *appear* in her/his condition of citizen, in her/his condition of (political) *actor*, actualizing one's potential by *acting in concert, by thinking and reflecting with the other(s)*. By doing so, each individual is realizing her/his essence of *homo politicus*.<sup>4</sup>

In *Between Facts and Norms*, Habermas continued this Kantian/Arendtian thread of thought, focusing in the tension between moral norms and practical context. This tension between facts and norms is manifested across different levels. The *internal aspect* of this tension can be identified between the *law*, as instrument that delineates the limits of action, therefore directing one to the sphere of *social facts*; and the *law*, as 'entity' which reflects a universalizing principle of rights – under this light, the law points to the *root (and raison d'être)* which grants legitimacy to the law itself.

In this work, Habermas conceived the relationship between legal and moral norms as *co-original*. The legitimacy of the legislative process as a *totality* is portrayed as result of institutionalized procedures. These procedures are the 'instruments' capable of exporting the practice of *self-determination* of each citizen into a larger space of communication and active participation of rights, therefore affecting the decision-making process at the political level. Briefly, according to Habermas these procedures would have the capacity to promote *self-*

---

<sup>4</sup> Consequently, citizens *appear* first and foremost through their capacity and ability of manifesting that they recognize the priority of the 'public good', therefore suspending the private interests that each citizen could have.

*determination* of each individual, which would ideally transform itself in a *collective determination*.

However, one confronts an inevitable tension in the Habermasian argument. The process above mentioned is supported by a revision of Habermas previous conceptualization of 'power'. Retrieving an Arendtian vision, Habermas tried to hold on to the idea that it is possible to reach a *collective determination* given two factors: *on the one hand*, given the legitimacy of established procedures; *on the other hand*, given the *power of communication* between citizens, assuming that each citizen is moved by an (individual) interest of defining and creating a *common will*. This *common will* would appear as pure and non-contaminated expression of a *communicative power*, which would be capable to *influence* the constitutive dynamics intrinsic to the political process, by a *consensual inter-action*, instead of conflictuous relationships between members of society. By definition, this *communicative power* emerges as a positive and never repressive force. The problem with this argument derives from the fact that according to Habermas the only power that has legitimacy at a normative level is the power that is generated through a communicative manner. However, the *political power* remains conditioned by a merely instrumental perspective, insofar it appears as prolongation and/or *mirror* reflecting the 'mass culture': a culture dominated by the *media* and its underlying structure, i.e., a culture dominated by the power of capital, which character is intrinsically *repressive*. This leads to the core of the problem that Habermas was unable to overcome, namely, the existence of an original abyss between the (ideal) communicative realm and the managing structure of economic and political sub-systems, which to a large extent compose and define the dynamics of contemporary democracies. Also, the question of the repressive nature of power (generally associated with the inherent dynamics of the political system) is openly manifested in the abyssal distance between the *normative principles* of private and public autonomy, representation and equality and the *fact* of the (total) absence and/or deformation of actual ways of *representation and participation* in the public sphere.

### III. Secular conceptualization of democracies of the future

The democratic ideals of *equality* and *representation* assume the right and *freedom of self-expression* of each individual (insofar each and every citizen has the right to express her/his own voice), right which is



prolonged in the concept of *freedom of the press* (in the public sphere). This ‘freedom’ means that: *a)* not only different voices have the *right* of making themselves heard in the public sphere but also *b)* this expression is a necessary condition for the sustainability of the democratic ideal. This *freedom* accomplishes two vital functions: *on the one hand*, it assures the functioning of representative democratic institutions; *on the other hand*, it strengthens the existence of a community in which, by principle, all voices are equally considered.

Unfortunately, as Green argued, today one identifies a moment of ‘cultural imperialism’ given that the space for self-expression seems to be virtually suspended due to the increasing monopolization of the *media*. To put it differently, there is a progressive ‘colonization’ of the public space, colonization which limits and defines *what can be said*. This limitation of expression is followed by a limitation of *what can be thought*, which when confronted with the almost apocalyptic vision of absence of thought and incapacity of future (re)actions ultimately leads one to a total conformist society and an attitude of *resignation* (almost in an Adornian tone).

If one accepts the hypothesis that the *mass media* are progressively becoming and reducing themselves to the status of ‘machines’ capable of generating capital, capable (and willing) only to produce and diffuse a culture of alienation, therefore merely projecting a formal sense of ‘community’, one is led to the question: what tools and instruments does one have available *today* capable to transform this monopolizing tendency? In order not to fall in the Adornian philosophy of resignation nor in the pessimistic tone diffused by the body of literature and so-called ‘post-modern’ philosophy, it is necessary to discern the several steps which compose the challenge of *restoring* the legitimacy of the ideal of democracy in the public sphere.

### 1. *Defining the steps*

By principle, the formation of public opinion should be supported by a reflective and critical attitude, i.e., and attitude that expresses the capacity of discernment, therefore capable to recognize the *best arguments*, instead of merely translating *external influences*. In order to arrive at a critical attitude one must:

*a)* bring to consciousness the existence and dynamic(s) of politics of power as well as the *exclusionary* character of participation inherent to the legislative process. This is directly connected to the necessity of

recognizing and exposing the actual structures and dynamics, which govern the *mass media* form of government, since the *media* function to a large extent as an *exclusionary tool and instrument* of the participation process.

b) to confront and expose the actual (dis)connection between the basic principles of *justice* and the ideal of *popular sovereignty*. To defend, for example, the Habermasian argument that the legitimacy of the political order depends first and foremost upon the correct use of democratic procedures implies to assume that the institutionalization of the public discourse and the formation of a 'common will' happen in a free and unconditioned space. However, one finds evidence in different realms that confirm that democratic contemporary societies fail in the accomplishment of this requirement. It is simply *naïve* to think and/or assume that on the one hand, the lobbies' communicative power, openly manifested in the structure of the *media*, and on the one hand, the *hypothetical power* of minority groups, exercise an *equivalent influence* in the process of formation of public opinion, therefore, to assume that each of them exercise an *equivalent power* in expressing a *common will*.<sup>5</sup> However, if one tries to avoid the fall in a *philosophy of resignation*, it is crucial to seriously consider Green's suggestion: instead of continuing in an infertile attitude of denouncing, describing and evaluating the products and effects of an Adornian 'culture industry', one should concentrate one's attention and efforts in the search of alternatives, in order to *restore* the public space and transform it in an appropriate local for the free expression of each citizen. This leads one to a question of the pragmatism: what tools does one have available today to get closer to the ideals of equality and true representation, i.e., the ideal of democracy? The answer to this question requires a re-evaluation as well as redefinition of democracy itself.

---

<sup>5</sup> According to the Habermasian position, the reflective character of deliberative democracies tells one that any person, by principle, is able to contest and/or discuss about the norms generally accepted and/or traditions, by participating in the public sphere. However, while the reflective mechanism implicit in discourse allows, to a certain extent, a *critical moment* regarding the normalizing effects of generalizable interests, it does not provide any procedure through which the interests less generalizable could define an effective voice. I.e, the normative promise is incapable of translating itself in an institutionalizable practice, capable of assuring the conditions of possibility for the weaker voices (of groups/individuals and/or minorities) to generate an actual *influence* upon the legal and political institutions. instituições legais e políticas.

## 2. Restoring the concept of democracy

The process of *restoring* the concept of democracy depends upon a triple strategy. *First*, in order to restore the credibility of the political process and to assure simultaneously the minimum conditions for the emergence of a communicative sensibility, it is necessary to re-define a new democratic paradigm *qua* ‘public sphere’. To do so, it is necessary to identify and expose the hidden assumptions and several myths upon which contemporary democracies have sustained themselves.

*Second*, it is necessary to reinforce a *realistic* position *vis-à-vis* the meanings (and instantiations) of democracy. This implies first and foremost to recognize that there are several stages and degrees of ‘success’ within a democratic practice. This exposure will directly contribute to the transformation of individual and collective consciousness, as well as to identifying the essential task one has ahead of oneself: the (re)creation of a truly democratic community.

### a) Exposing the democratic myths

There is a generalizing tendency to assume that a well informed public stands for the highest expression of democracy; therefore, that the diffusion of information creates (almost automatically) an individual and collective consciousness regarding the question of debate leading to a ‘educated public’. However, the decision-making process is essentially grounded upon *values* and *convictions* – i.e., ideas about what is *right* and *wrong* – than upon information *tout court*. This reveals a series of false premises, namely: *a*) that information, by itself, is the key for a public learning; *b*) that people *reflect* upon the information which is given to them, leading each person to the individual formulation of a judgment of value, judgment which one assumes as *correct* and *just* regarding the question on debate; *c*) that the public, in general, receives and assimilates the provided information using the same ‘lenses’ of reasoning and reflection as the *experts*; *d*) that the *experts necessarily know* what information is relevant and in which manner should this information be transmitted, therefore becoming accessible to the public; *e*) that the *experts* with contradictory and opposed perspectives contribute to the learning process of the public; *f*) that technology, by itself, has the power to compensate or fill out the blanks of an *hypothetical* lack of information.

Nevertheless, this rarely happens. *First*, because the concept of 'information' is vicious in itself, insofar this concept converges the dynamics between those who *control* the information, the *access* to information, and the *ideologies* implicit in the process of its diffusion.<sup>6</sup> *Second*, if one is committed to transform the hypothetical 'cultural imperialism' it is necessary to break the *mass media* monopolies. In order to do so, one must be willing to work in concert with others in the sense of conceiving multiple and different variables of *proportional representation*. Two things are necessary: *on the one hand*, to create *alternative* public spheres, spaces of debate where virtually any individual can participate or even discover, constitute and express her/his own voice. *On the other hand*, in the process of re-construction of these alternative and parallel spaces one should strengthen the intrinsic power each individual has of participating and constituting oneself as an autonomous being, i.e., as a being who makes of democracy and inherent part of her/his own social experience.

### **b) Constructing a Democratic Community**

The realist position that I defend calls for a redefinition of the sense and/or meaning(s) of 'community', specially when associated with the democratic ideals. The restoration and/or transformation of the concept and practice(s) of actual democracies depends first and foremost upon the re/definition of the meaning(s) of 'community' and its relation to the democratic ideals. *First*, there is an analytical distinction between 'being in a community' and 'being in community.' A democratic public sphere should express a sense of 'belonging' and 'connection' between the people, i.e., a community where people act *in concert* (as Arendt would say). This can only happen through an

---

<sup>6</sup> For instance, in the process of formation of public opinion, there is an initial stage, which one could name as moment of 'consciencialization', in the sense that the public is confronted with the topic in question. This moment is generally introduced by the *media*. After, people have the possibility to enlarge their own perspective, including the others. However, in order to formulate judgments of value, people need *time* to reflect, compare and apply the Kantian maxim of *enlarged mentality*. In most cases, this means that people struggle with competing values. Finally, people need to interact between themselves in a public space, where contesting and divergent voices can emerge. People would ideally look for alternatives up to the point that they will reach a *final* decision. Once the decision is taken, one is in the position of publicly expressing it. The problem today is that generally, societies provide the basic conditions for the first and third stages, but not for second and fourth one.

authentic participation. An authentic participation requires the fulfillment of two conditions: on the one hand, it should manifest a commitment to democratic principles; on the other hand, it should translate this commitment in the system of practices. How can one re-create this democratic community?

In order to restore the credibility of the democratic ideal every individual who composes the social body have to feel that through their personal effort they are ‘creating a world together’. The creation and/or restoration of a democratic community implies the creation of *civic spaces* capable of bringing people from different communities and different *backgrounds* to a common ground, with the intention of creating a community *shared* by all – a community that reflects the Kantian, Habermasian and Rawlsian principles of ‘connection’ between basic principles of moral and ethical order, respect for fundamental human rights and the ideal of justice and common good.

A truly democratic community reflects the Kantian maxim of ‘enlarged mentality’, i.e., the capacity and ability to adopt several perspectives regarding a certain topic. This capacity and ability to *en-large* and *ex-tend* the mentality each individual intrinsically has allows an opening of avenues where *bridges for/of thought* can emerge. This is a crucial factor that directly contributes to the sustainability of the concept and practice of democracy. It is impossible for a democracy to exist and/or persist if people are incapable of conceiving positions different of their own; if people are incapable of respecting the difference; if people refuse (without any reasonable justification) to try to reach a consensus through a communicative and open dialogue, instead of a proliferation of parallel monologues. This is one of the reasons why actual democracies remain in the (unbearable) condition of the ‘regulative ideal’ where the abyss between ‘facts’ and ‘norms’ will always endure. A democratic community depends upon the capacity of *incorporating* and managing the existing tension between opposed values and visions of the world. *To be in community* requires the (*self*) *power* of overcoming the *comfortable zone*, of being surrounded only by ‘similar’ people to oneself. Under this light, in order to create a democratic community one must be (*cap*)able of creating mechanisms that allow one to find this common space between people – creating *bridges* between apparent differences by cultivating *respect* for oneself and for the other, as *human being*. This will allow one to identify, design and define a ‘common’ cause. Here one confronts the inevitable question: in order to create this democratic community, it is necessary to

have assured already the minimum conditions, i.e., that people already possess the basic social mechanisms which allows them to participate in a significant manner. However, are actual institutions capable of providing and giving the people the opportunity for participation, deliberation, search and definition of this hypothetical 'common cause'?

The challenge one confronts today is to find ways to create mechanisms and institutions which allow the public to become an interactive and constitutive part of the political process. To be part of this process means that not only one can 'contribute' to the political campaigns, but also one can (and should) participate in the *thinking activity* in an engaged manner, i.e., in the *reflexive* process (by her/himself and with others), therefore being able to discover and give oneself a unique power, which can only derive from a true dialogue, the share of experiences, the participation in the decision making progress supported by a sense of *togetherness*. The feeling (and practice) of reflection with the other(s), when associated with the creation of these *bridges of thought* between people of different *backgrounds* culminates in the recognition of the legitimacy of the result (of the decision making process) along with the trust that each individual grants *vis-à-vis* a democratic practice. Again, the actual challenge consists in reflecting upon the conditions one has available *today* to create institutional and extra-institutional mechanisms that facilitate and encourage this kind of public dialogue. This is the key to create an active and engaged public, capable of defining her/his own voice and therefore creating the precedents for the implementation and the habit of a practice of a truly democratic citizenship.

### **3. Conclusion – retrieving the enlightenment's ideal of critical thought**

In order to strengthen the existing possibilities to create structures of sustainability of democracies of the future one should retain two essential aspects: on the one hand, to deconstruct the myths about the 'information society'. Every society is ultimately composed by human beings and it is only with a *human vision* that only should approach daily problems. Regardless of the fact that new technologies allow one to create alternative spaces of interaction and diffusion of knowledge, the actualization of democratic practices via these alternative spaces ultimately depends upon the *use* (and the *judgment of value* which supports it) that each human being in every community makes of it.

*Second*, it is important to retrieve the ideals of the Enlightenment period, specially of recognizing the importance of a *critical and (self) reflexive thought*, in order to become autonomous and free individuals. Only after a re-evaluation of oneself and only after recognizing every subject as autonomous and free person are we able to express it at a collective level. To conclude, I just want to reinforce the idea that every individual has the intrinsic power to participate and to (self) constitute her/himself as autonomous beings, i.e., as beings who participate and who have the *power* to make of democracy an integral and truly constitutive part of one's social, cultural and political experience.





# A noção de «Plenitudo Potestatis» no pensamento do papa Inocêncio III

TIAGO FONTES\*

**Resumo:** Inocêncio III, ao longo do seu pontificado, transformou e expandiu as concepções acerca da noção da monarquia papal e do poder absoluto do papa no seio do «Corpus Ecclesiae», criando ainda novas justificações para o exercício da sua autoridade, denominando-a «Plenitudo Potestatis». O objectivo deste artigo é apresentar uma análise dos vários sentidos, significados, imagens, metáforas e símbolos desta importante noção, procurando, ainda, compreender o valor e o alcance da reivindicação desta noção no seio das concepções e das visões deste papa.

**Palavras-chave:** Inocêncio III; «Plenitudo Potestatis»; «Caput Ecclesiae»; «Corpus Ecclesiae»; «Vicarius Christi»; «Pars Sollicitudinis».

**Abstract:** Innocent III expanded the concepts of papal monarchy and the absolute power of the pope in the «Corpus Ecclesiae» and created new justifications for the exercise of his authority, calling it «Plenitudo Potestatis». The aim of this text is to present an analysis of the several meanings, images, metaphors and symbols of this important conception, trying to understand the value and the scope of the claim of this notion within the conceptions and the visions of this Pope.

**Key words:** Innocent III; «Plenitudo Potestatis»; «Caput Ecclesiae»; «Corpus Ecclesiae»; «Vicarius Christi»; «Pars Sollicitudinis».

O pontificado do Papa Inocêncio III (1198-1216) é indubitavelmente um dos mais marcantes e significativos do período medieval, podendo-se dizer até mesmo de toda a história do papado e da igreja.

---

\* Mestre em Filosofia pela Universidade do Minho.

Durante o seu longo pontificado, o papa Inocêncio III desenvolveu poderosas afirmações acerca do valor e do alcance do seu ofício, da autoridade papal, da relação entre a igreja e o estado e da possibilidade do poder papal intervir em assuntos de carácter eminentemente secular. Estas afirmações e reivindicações que impressionaram profundamente os seus contemporâneos têm sido alvo de longa discussão, tendo gerado uma longa controvérsia desde o século XIII até à actualidade.

De todas estas afirmações procuraremos desenvolver, neste artigo, uma análise das concepções acerca do poder e da autoridade papal no seio da igreja.

O papa Inocêncio III transformou e expandiu consideravelmente as concepções acerca do poder papal, criando novas justificações para o exercício da autoridade papal. Este papa soube utilizar simultaneamente conceitos e argumentos antigos de uma forma completamente inovadora.

Uma das concepções com mais importância e impacto no pensamento e nas concepções papais é a de «Plenitudo Potestatis». Com este conceito o papa pretendia essencialmente definir e distinguir o seu poder e a sua autoridade em relação aos outros membros da hierarquia eclesiástica, nomeadamente, os patriarcas, e os bispos. De facto, a noção de «Plenitudo Potestatis» no pensamento do papa significava a vastidão do poder papal e a suprema posição do papa no seio do «Corpus Ecclesiae».

Antes de analisarmos as concepções do papa Inocêncio III acerca da noção de «Plenitudo Potestatis» é importante desenvolver uma breve consideração sobre a utilização desta noção nas cartas e nos documentos papais da segunda metade do século XII. Quando a expressão «Plenitudo Potestatis» surgiu nos documentos era utilizada, sobretudo, para descrever o poder delegado dos legados papais do que para descrever o próprio poder do papa (McCready, 1973: 654; Ladner, 1954: 63). De facto, nas cartas e nos documentos do papa Alexandre III, esta expressão não era utilizada para definir o poder e o ofício papal, mas sim o poder delegado conferido a um legado papal<sup>1</sup>. De certo modo, esta utilização da noção de «Plenitudo Potestatis» é

---

<sup>1</sup> Veja-se como um exemplo entre vários a carta dirigida por Alexandre III ao Arcebispo Syrus de Génova em 1162, JAFFÉ, P. e WATTENBACH, W. (1888), *Regesta Pontificum Romanorum*, II, Leipzig, 10707: «a nobis et catholicis successoribus nostris eandem auctoritatis et potestatis plenitudinem recepturi quam episcopus et cardinalis habuerit qui a nobis et successoribus nostris illuc de corpore ecclesiae fuerit destinatus».

semelhante à noção «Plenaria Potestas» utilizada por papas anteriores, sobretudo por Adriano IV<sup>2</sup>.

Celestino III parece de facto ter sido o primeiro a utilizar a noção de «Plenitudo Potestatis» relativamente à figura do papa, embora tal definição do poder papal estivesse ainda e apenas marcada pela relação entre o papa e o episcopado. Com o pontificado de Inocêncio III a expressão «Plenitudo Potestatis» tornou-se, de facto, a definição mais importante da autoridade e do poder papal. Esta definição tornou-se uma noção regular e absolutamente decisiva na linguagem da chancelaria papal. Devemos sublinhar ainda que tornou-se a expressão mais importante do vocabulário das suas decretais (Watt, 1965: 85; Pennington, 1984: 44).

O papa Inocêncio III utilizou, com enorme frequência, esta expressão durante os primeiros anos do seu pontificado nas suas cartas e nos seus sermões.

Devemos salientar que grande parte destas cartas e destes documentos papais estão imbuídos de uma linguagem e de um tom conscientemente majestoso e solene com que exaltava o ofício e o poder do papa, diferindo em absoluto do tom e da linguagem que se encontrava nas cartas papais do século XII (Pennington, 1984: 14, 47; cf. Cheney, 1976). Esta linguagem tinha a sua completa expressão nas arengas – nas introduções das cartas e dos documentos papais – que se apresentavam como poderosas e dramáticas afirmações da autoridade e do poder papal. Kenneth Pennington, referindo-se à poderosa linguagem das arengas inocencianas, desenvolve esta ideia admirável: «The rolling cursus of chancery style beats a solemn and stately march across the folios of Innocent's registers. Sound and meaning felicitously come together in Innocent's arengas to create an indelible impression on the minds of those who read or listened to them» (*Idem*, 47). Deste modo, as arengas das cartas e dos documentos do papa Inocêncio III representaram um importante veículo para a implantação e para a imposição de novas doutrinas, novos conceitos e novas visões acerca da autoridade e do poder papal. Esta ideia torna-se mais compreensível se tivermos em mente a impressão, a recepção e a influência que tiveram na linguagem e no pensamento dos canonistas do século XIII<sup>3</sup>.

---

<sup>2</sup> Veja-se por exemplo o anúncio da nomeação do Arcebispo Hillin de Trier como legado papal em 1155 – *PL* 188, 1438: «... indulsumus ut ibi legationis officio apostolicae sedis auctoritate fungatur plenariam a nobis recipiens potestatem quaecumque fuerint corrigenda corrigere».

<sup>3</sup> Sobre estas ideias ver: PENNINGTON, K. (1977), «Pope Innocent III's Views on Church and State: A Gloss to *Per Venerabilem*», in K. PENNINGTON & R. SOMMERVILLE

Estas poderosas e dramáticas afirmações da autoridade e do poder do papa surgem frequentemente em cartas relacionadas com disputas acerca e ou entre bispos, nomeadamente, em casos relacionados com renúncias, translações episcopais e disputas entre bispados acerca de direitos jurisdicionais. De facto, o papa logo após a sua ascensão ao trono papal estabeleceu rapidamente todos estes assuntos como prerrogativas exclusivas do papado: a renúncia, a deposição e a translação de bispados eram, para o papa Inocêncio III, elementos fundamentais da autoridade e da supremacia do papado dentro da igreja e sobre os bispos (Cheney, 1976: 50 – 79; Schats, 1970: 98-106).

Klaus Schatz, num artigo de grande profundidade dedicado ao tema em questão, apresentou o argumento de que o papa Inocêncio III procurou desenvolver a noção da «Plenitudo Potestatis» devido a duas razões fundamentais: em primeiro lugar, com a intenção de procurar afirmar o poder e a autoridade papal sobre toda a igreja, inclusive, em relação à igreja bizantina; e, em segundo lugar, para procurar definir e clarificar a posição do episcopado, dos bispos no seio da igreja (*Idem*: 75-86).

Uma afirmação deste teor, apesar de abrir perspectivas interessantes para a compreensão do pensamento papal, não nos permite compreender em toda a sua amplitude o alcance e o valor das afirmações da primazia e da autoridade papal no seio da igreja.

Deste modo, parece-nos ser de grande importância desenvolver uma análise das várias afirmações, significados e implicações do conceito de «Plenitudo Potestatis» nas cartas e nos sermões do papa Inocêncio III e, sobretudo, apresentar uma análise de como o papa

(eds.), *Law, Church, and Society: Essays in Honour of Stephan Kuttner*, Philadelphia, pp. 49-67, reimpresso em: PENNINGTON, K. (1993), *Popes, Canonist and Texts, 1150-1550*, Hampshire, Aldershot; IDEM, Id. (1984), *Pope and Bishops: The Papal Monarchy in the Twelfth and Thirteenth Century*, University of Pennsylvania Press, pp. 14-15. Dentro desta temática da recepção e da implantação da linguagem, dos conceitos e das noções papais é importante também ter em mente o facto de o papa Inocêncio III – bem como os papas que lhe seguiram – ter enviado uma colecção inteira de decretais para Bolonha a fim de serem analisadas nas escolas de direito, cf. ID. (1980), «The Making of a Decretal Collection: The Genesis of *Compilatio tertia*», in S. KUTTNER and K. PENNINGTON (eds.), *Proceedings of the Fifth International Congress of Medieval Canon Law Salamanca, MIC, Series C, 6*, pp. 67-92, reimp. em PENNINGTON, K. (1993), *Popes, Canonist and Texts, 1150-1550*, Hampshire, Aldershot; KUTTNER, S. (1946), «Johannes Teutonicus, das Vierte Laterankonzil und die *Compilatio Quarta*», in *Miscellanea Giovanni Mercati*, Vol. 5, N.º 125, Cidade do Vaticano, Studi e Testi, pp. 608-634.

expandiu consideravelmente as imagens, metáforas e bases escriturais da teoria monárquica e da primazia papal no seio da igreja.

Um dos significados utilizados e desenvolvidos pelo papa Inocêncio III ao longo do seu pontificado foi a afirmação e concepção de que a autoridade de cada igreja representa apenas e somente um poder limitado sobre uma parte do todo da igreja, a autoridade expande-se sobre toda a igreja.

O papa Inocêncio procurou desenvolver a noção de «Plenitudo Potestatis» especialmente em cartas dirigidas às igrejas do oriente. Entre estas a que nos parece mais paradigmática e importante é sem dúvida a carta dirigida em Novembro de 1199 ao Patriarca João Comateros de Constantinopla, na qual o papa procurava desenvolver e explicar com grande sistematicidade as doutrinas e as teorias da sua primazia sobre a igreja<sup>4</sup>. Para além disso, procura induzir, de certo modo, a igreja grega a voltar à unidade com a igreja romana e com o papado. Na tentativa de demonstrar as doutrinas e as teorias da primazia papal surge claramente a afirmação da universalidade da autoridade e do poder papal em contraste com o poder limitado e parcial das outras igrejas.

Um dos argumentos que o papa utiliza para demonstrar esta afirmação da universalidade do poder papal em contraste com o poder limitado das outras igrejas é a interpretação alegórica das passagens bíblicas *Jo* 21,7 e *Mt* 14,29. Estas interpretações alegóricas baseiam-se em certas concepções que surgem na obra *De Consideratione ad Eugenium Papam* de Bernardo de Claraval (*De Consideratione*, II, 8,16). As interpretações alegóricas mencionadas estão relacionadas com a passagem em que Pedro se lança às águas para se encontrar com o senhor, enquanto que todos os outros apóstolos permanecem na barca. O papa aponta que esta atitude exprime um «privilégio singular do poder papal, através do qual tomou o governo de todo o mundo»<sup>5</sup>. Em seguida refere: «dado que muitas águas significam muitos povos, pelo facto de que Pedro caminhou sobre as águas do mar, mostrou-se que

---

<sup>4</sup> A carta surge em Register II, 382-389, n.º 200, PL 214, 758-765. Nos escritos e nas cartas do papa Inocêncio III podem ser encontradas outras explicações sistemáticas da supremacia e da primazia papal em: uma carta dirigida ao Patriarca Geogios de Constantinopla (Reg. I, n.º 354, PL 214, 327-329); em dois escritos datados de 1199 dirigidos a Gregório da Arménia e ao Rei Leão da Arménia (Reg. II, n.ºs 218 e 220, PL 214, 776-778 e 779-780); numa carta datada de 1204 dirigida a Johanitsa, rei da Bulgária (Reg. VII, n.º 1, PL 215, 277-280); surge também num sermão sobre Pedro e Paulo (Sermo XXI, PL 217, 552).

<sup>5</sup> Reg. II, n.º 200; PL 214, 759.

tinha recebido o poder sobre todos os povos»<sup>6</sup>. No fundo, estas análises alegóricas exprimem inequivocamente a afirmação da excelência do poder papal e a sua universalidade em relação ao poder limitado das outras igrejas – especialmente o da sé de Constantinopla.

Estas afirmações tornam-se bastante mais claras se tivermos em mente as atitudes e as posições fundamentais da teologia bizantina em relação à doutrina petrina e à noção do poder papal. Estas posições estão marcadas pela afirmação de alguns princípios que se erguem contra as doutrinas e teorias da primazia papal – sobretudo, contra as noções da teoria da monarquia papal. Um desses princípios fundamentais é a noção da «Pentarquia», ou seja, da afirmação do princípio da colegialidade de todas as igrejas sob a direcção de cinco patriarcas. Este princípio, que tinha já uma longa história no seio do pensamento bizantino antes do cisma, não revelava qualquer tipo de noção ou de função anti-romana, embora, de certo modo, representasse já uma força contra as incipientes pretensões e reivindicações monárquicas de Roma. No entanto, a partir do século XII, a «Pentarquia» é utilizada pelos teólogos para se opor às noções da primazia papal – sobretudo à «Monarchia Petri». Encontramos a afirmação destas noções na carta do patriarca João Comateros de Constantinopla dirigida ao papa Inocêncio III em 1199 (Spiteris, 1979: 269-72).

De acordo com o patriarca, o bispo de Roma poderia possuir uma ligeira proeminência entre as sés patriarcais, mas apenas no interior de uma eclesiologia de igrejas iguais, de igrejas irmãs<sup>7</sup>. Esta noção de proeminência da igreja romana como sendo a primeira sé «inter pares», segundo João Comateros, tinha a sua origem e «razão de ser» no facto de ter sido a sede do Império e do senado. No entanto, o patriarca refere que o motivo que conferia uma certa proeminência à

---

<sup>6</sup> *Ibid.*, 760.

<sup>7</sup> «Tu afirmas que a igreja romana é a mãe de todas as igrejas. Mas isto não tem qualquer fundamento na escritura, nem foi decidido por um Concílio. E, certamente, não é porque Pedro pregou o Evangelho em Roma, pois ele fê-lo noutras cidades. E não é porque morreu em Roma, pois isso foi uma mera coincidência. Portanto, não é possível que Roma seja a mãe de todas as igrejas, pois as grandes igrejas que possuem a dignidade patriarcal são cinco e Roma representa a primeira entre as igrejas irmãs da mesma ordem», SPITERIS, J. (1979), *La crítica Bizantina del Primato Romano nel secolo XII*, Roma, *Orientalia Christiana Analecta*, 208, p. 269. *Id.*, «Attitudes Fondamentales de la théologie byzantine, en face du rôle religieux de la papauté au XII siècle», in C. RYAN (ed.), *The religious roles of the papacy: Ideals and Realities 1150-1300 The religious roles of the papacy: Ideals and Realities 1150-1300*, Papers in Medieval Studies, Toronto, Pontifical Institute of Medieval Studies, p. 184.

igreja romana deixou de existir por completo<sup>8</sup>. Este autor, utilizando uma linguagem muito particular que subentende mais do que afirma, refere-se à noção da translação do império realizada pelo imperador Constantino através da «Donatio Constantini». O que é que pretende o patriarca quando faz referência a estas noções? O patriarca de Constantinopla pretende afirmar que com a translação do Império e do senado para a nova Roma – Constantinopla – a igreja romana perdeu por completo a sua proeminência entre as sés patriarcais em favor da igreja de Constantinopla. Esta afirmação, realizada em tom profundamente moderado pelo patriarca, constituía uma concepção já apresentada por vários escritores e pensadores Bizantinos no século XII (Spiteris, 1979: 137-153)<sup>9</sup>. Podemos encontrar entre certos canonistas afirmações bastante mais radicais não só em relação à perda da posição de proeminência do bispo de Roma, mas também em relação à própria realidade da sé de Roma no corpo dos cinco patriarcas<sup>10</sup>.

Outro princípio fundamental que se ergue contra as afirmações da teoria da monarquia papal é a crítica da noção da «apostolicidade» de Pedro. Os teólogos e os escritores gregos referiam que a base das afirmações primaciais da igreja romana é o princípio da «apostolicidade» de Pedro – a concepção de que o apóstolo Pedro recebeu de Cristo uma primazia, um poder sobre todos os outros apóstolos que passa e transmite ao seu sucessor, o bispo de Roma (Spiteris, 1989: 186-189). De certo modo, os teólogos e escritores gregos apresentavam

---

<sup>8</sup> «Estas honras foram concedidas à vossa igreja por causa do Império e do senado; se agora esta razão (histórica) não subsiste mais, pois bem! Prefiro não dizer mais nada», cf. SPITERIS, J. (1979), *La critica Bizantina del Primato Romano nel secolo XII*, Roma, Orientalia Christiana Analecta, 208, p. 276 e ss; ID. (1989), «Attitudes Fondamentales de la théologie byzantine, en face du rôle religieux de la papauté au XII siècle», in C. RYAN (ed.), *The religious roles of the papacy: Ideals and Realities 1150-1300*, Toronto, Pontifical Institute of Medieval Studies, p. 184.

<sup>9</sup> Vd. por exemplo na célebre obra do Arcebispo Anselmo de Havelberg *Dialogi* – em que apresenta uma narração dos debates que teve em 1136 com teólogos gregos, especialmente com Nicetas de Nikomedia, relacionada com questões que dividiam o oriente do ocidente – a posição apresentada por Nicetas em relação à noção da «translatio imperii», *PL* 188, 1219.

<sup>10</sup> Encontramos estas visões mais radicais em canonistas como Teodoro Balsamon e Zonaras. Para uma análise das posições de Teodoro Balsamon em relação a este ponto ver *PG*, 138, 1016-1020; *PG*, 138, 968. Para as concepções de Zonaras ver *PG*, 134, 485-488. Teodoro Balsamon afirma que com o cisma o bispo de Roma se separou do corpo dos cinco patriarcas. Deste modo, no interior da «Pentarquia» a igreja e o patriarca de Constantinopla detêm a proeminência, porque ele herdou os privilégios da antiga Roma através da «Donatio Constantini». Ideias semelhantes surgem em Zonaras.

nos seus escritos algumas referências e alusões a uma proeminência e primazia de Pedro. De facto, encontramos uma alusão deste teor na carta do patriarca João Comateros ao papa Inocêncio III: «Nós consideramos Pedro como sendo aquele que foi honrado como primeiro entre os discípulos de Cristo, como aquele que precede os outros na honra e que foi celebrado pela sua proeminência» (Spiteris, 1979: 276). Como deveremos conceber esta alusão à primazia e proeminência de Pedro sobre os outros apóstolos? Antes de mais devemos ter o cuidado de perceber que a afirmação da proeminência e primazia entre os teólogos e escritores gregos tem um significado completamente distinto daquele que encontramos no seio da tradição papal e, sobretudo, em Inocêncio III. Para os gregos, Pedro é o primeiro dos apóstolos na medida em que foi o primeiro a confessar a fé na divindade de Jesus Cristo. Pedro torna-se, deste modo, a pedra da igreja, pois esta está fundada sobre a fé de Pedro – a afirmação da divindade de Cristo (Spiteris, 1989: 186). Esta concepção da proeminência de Pedro não representa de modo algum uma afirmação da primazia absoluta de Pedro no seio da igreja nem uma afirmação da autoridade e do poder de Pedro sobre os outros apóstolos. De facto, esta concepção está eminentemente relacionada com a noção de que a rocha firme sobre a qual esta fundada a igreja, não é Pedro, mas sim a fé que acabou de confessar: a rocha firme é o conteúdo da confissão de Pedro. Partindo desta concepção, os teólogos gregos apresentam o princípio de que tudo aquilo que foi concedido pelo Senhor a Pedro foi conferido em Pedro «pro omnibus», estendendo-se automaticamente a todos os discípulos<sup>11</sup>. Não deixa de ser interessante referir que os polemistas bizantinos e os teólogos gregos vão partir desta noção de honra conferida a Pedro pela sua confissão na divindade de Cristo – e através dele conferido aos apóstolos – para afirmar a noção da universalidade, do mandato universal concedido a Pedro e a todos os apóstolos (Spiteris, 1989: 187). Esta noção da universalidade e do mandato universal será utilizada para negar o poder papal e a primazia conferida ao papa por Pedro. De acordo com os autores Bizantinos – especialmente, o Patriarca João Comateros, não se pode considerar o papa como sucessor de Pedro nem os apóstolos não se podem considerar «bispos de uma cidade» – os apóstolos não estão ligados a nenhuma cidade, pois eles são «doutores universais» (Spiteris, 1979: 324-331).

---

<sup>11</sup> Encontramos a afirmação deste princípio em Nicetas de Nikomedia: «Não foi apenas a Pedro, mas a todos com Pedro, e com todos a Pedro, que foi confiado o que foi dito sem distinção pelo Senhor». *Dial. III, 9, PL 188, 1221.*



Deste modo, fazer de Pedro o bispo de Roma, restringindo apenas a Roma a honra de Pedro, não significa outra coisa senão reduzir a sua dimensão universal, facto que representa um ataque ao conceito da universalidade do apostolado em geral.

Finalmente, gostaríamos de fazer referência a um outro princípio bastante importante no seio do pensamento bizantino: o princípio político. Quando falámos da «Pentarquia» fizemos referência à noção de que a igreja romana tinha recebido a primazia e a proeminência sobre as outras igrejas irmãs devido ao facto de ser a sede do Império e do senado: Roma recebeu a primazia não por ser a sede de Pedro, mas sim por ser a sede da dignidade do Império. Ora, o conceito do princípio político repousa essencialmente sobre a noção de que é a dignidade imperial que confere a proeminência e a primazia de uma igreja no seio de toda a «οικουμένη» (oikouménē).

Deste modo, para um pensador grego a afirmação de que a primazia e a proeminência de uma igreja depende de um apóstolo ou do facto de ser o local da morte de um apóstolo e não da dignidade do império representa a afirmação de um erro gigantesco. Não deixa de ser interessante referir que os pensadores e os teólogos bizantinos justificam este argumento numa interpretação do cânone XXVIII do concílio de Calcedónia<sup>12</sup>. A partir destes argumentos os pensadores desenvolverão um princípio que já tinha sido apresentado: com a translação do Império realizada por Constantino Roma perdeu todos os seus privilégios em favor da nova Roma – Constantinopla. Deste modo, a primazia das igrejas de toda a οικουμένη, incluindo Roma e o bispo de Roma, está submetida à autoridade e ao poder de Constantinopla<sup>13</sup>. É precisamente neste contexto – em contraste com este «back-

---

<sup>12</sup> Um dos mais importantes teólogos bizantinos da segunda metade do século XII Nil Doxapatrès refere: «como podes constatar através deste cânone encontram-se evidentemente em erro todos aqueles que, delirantes (*sic*), afirmam que Roma foi preferida por causa de S. Pedro. Opostamente, o cânone do santo concílio diz, de forma clara, que Roma tinha sido preferida porque ela mandava.» Nil DOXAPATRÈS, Τάξις, ed. Parthey, p. 289 citado em SPITERIS, J. (1989), «Attitudes Fondamentales de la théologie byzantine, en face du rôle religieux de la papauté au XII siècle», in C. RYAN (ed.), *The religious roles of the papacy: Ideals and Realities 1150-1300*, Toronto, Pontifical Institute of Medieval Studies, p. 190.

<sup>13</sup> Esta ideia surge expressa de um modo bastante claro por Ana Comnène, filha do Imperador Alexis Comnène, na sua obra *Alexiade*: «Mas isso é arrogância da parte deles, uma vez que, simultaneamente, o domínio do mundo foi transferido da antiga Roma para a nossa cidade imperial e, com isso o senado, toda a estrutura hierárquica, foi também transferida a primazia hierárquica dos tronos. A primazia eclesiástica foi

ground» de ideias – que é afirmada a noção da «Plenitudo Potestatis» na carta de 1199 dirigida a João Comateros. Neste contexto, surgem alguns dos argumentos do conceito de «Plenitudo Potestatis»: a absoluta excelência do poder e da autoridade do papado, a universalidade da igreja romana em relação às outras igrejas e, sobretudo, a afirmação do papa e do papado como «Caput Ecclesiae» – cabeça da Igreja. A imagem do papa como «cabeça da igreja» surge na carta ao Patriarca de Constantinopla como um forte argumento para afirmação da noção de «Plenitudo Potestatis».

Como vimos, as concepções bizantinas estavam suspensas sobre dois pontos fundamentais: o princípio da «Pentarquia» e o princípio político, ou seja, o princípio da proeminência e da primazia de Constantinopla em relação a todas as igrejas. Ora, é precisamente em relação a estes pontos que se erguem as reivindicações e os argumentos papais. A demonstração da noção de Pedro e do papa como «Caput» – da noção do primado e da primazia da igreja romana – surge, nesta carta em outros documentos e cartas do papa Inocêncio III, em relação com texto primacial mais importante – *Mt* 16,18. A utilização e a interpretação deste texto fundamental não representam, de modo algum, uma novidade na medida em que este tem sido alvo de várias interpretações desde os primeiros tempos do cristianismo. No entanto, o papa Inocêncio III ao realizar a ligação deste texto primacial com *Jo* 1,42 expande consideravelmente as bases de argumentação das afirmações papais, criando um poderoso argumento para a afirmação do poder e da autoridade do papa na igreja e para a monarquia papal. O fortalecimento das interpretações petrinas dos textos primaciais, bem como a robusta justificação da proeminente posição jurisdicional do papa no seio da igreja erguem-se não só contra a visão e a interpretação bizantina dos textos primaciais mas também contra as noções da perda da proeminência e da primazia de Roma em favor da nova Roma.

O papa procura demonstrar, através da noção de «Caput», que a primazia petrina e a autoridade do bispo de Roma têm a sua origem numa instituição divina e não num princípio de carácter canónico,

---

concedida pelo imperador à sé de Constantinopla devido à sua fundação, mas, sobretudo através do Sínodo de Calcedónia que fez Bizâncio elevar-se ao primeiro lugar, e a esta foram submetidas todas as igrejas de toda a *oikouméné*.» ANNE COMNENE, *Alexiade*, ed. B. Leib, I, p. 48 citado em SPITERIS, J. (1989), «Attitudes Fondamentales de la théologie byzantine, en face du rôle religieux de la papauté au XII siècle», in C. RYAN (ed.), *The religious roles of the papacy: Ideals and Realities 1150-1300*, Toronto, Pontifical Institute of Medieval Studies, p. 190.

nem no facto de ser sede imperial e muito menos no facto de ser local da morte de um apóstolo. Neste contexto, devemos sublinhar que o papa Inocêncio III nunca fundamenta as suas reivindicações acerca da sua autoridade em qualquer tipo de cânone conciliar ou documento papal (decretal). A base das suas afirmações é eminentemente bíblica, ou seja, fundamenta-se nas escrituras (Pennington, 1984: 53). Este argumento da proeminência absoluta do papa no seio da igreja é, de certo modo, desenvolvido através da relação com as interpretações alegóricas, apresentadas pelo próprio papa, das conhecidas passagens em que Pedro caminha sobre as águas. Como vimos anteriormente, estas interpretações procuravam demonstrar a noção da universalidade da autoridade e do poder papal em contraste com o poder limitado e parcial das outras igrejas. De certo modo, entre a noção de «Caput» e as interpretações alegóricas existe uma relação bastante interessante cuja compreensão parece ter bastante interesse no âmbito da problemática em questão. A noção de «Caput» implica uma interpretação alegórica da relação do papa com os outros membros da igreja, ou seja, da superioridade do poder papal em relação aos outros membros. Esta interpretação está profundamente relacionada com a imagem alegórica da igreja e da cristandade como um corpo: o «Corpus Ecclesiae». O papa Inocêncio III utiliza a metáfora do corpo humano para explicar a relação do papa com os bispos. Deste modo, o papa representa a «cabeça», contendo a plenitude dos sentidos, ou seja, a «plenitude do poder». Os bispos e o restante clero representam os membros desse corpo, recebendo cada um uma «parte da responsabilidade» («Pars Sollicitudinis») <sup>14</sup>. Assim, a partir deste ligeiro esboço da interpretação metafórica da noção de «Caput» podemos compreender a ligação com as interpretações alegóricas de *Jo 21,7* e de *Mt 14,29*. Estas interpretações não só expandem consideravelmente as afirmações e reivindicações da primazia e da proeminência absoluta da posição do papa no seio da igreja e na relação com os outros membros da igreja, mas representam – no contexto da carta – argumentos importantes contra a afirmação da primazia e da autoridade da nova Roma sobre o bispo

---

<sup>14</sup> Veja-se a referência a estas ideias na carta do papa Inocêncio III ao Patriarca João Comateros: «Tu vocaberis Cephias (Joan. I,42): quod etsi Petrus interpretatur; caput tamen exponitur; ut sicut caput inter caetera membra corporis, velut in quo viget plenitudo sensuum, obtinet principatum, sic et Petrus inter apostolos et successores ipsius inter universos Ecclesiarum praelatos praerogativa praecellerent dignitatis; vocatis sic caeteris in partem sollicitudinis, ut nihil eis de potestis plenitudine deperiret», Reg. II, 382-389, n.º 200; *PL* 214, 758-765.

de Roma com o intuito de demonstrar a posição do patriarca e da Sé de Constantinopla em relação ao papado e à igreja romana.

Na continuação do desenvolvimento dos vários significados do conceito de «Plenitudo Potestatis» devemos ainda ressaltar uma outra significação que surge em várias cartas e documentos do papa Inocêncio III. Este conceito é frequentemente utilizado pelo papa Inocêncio III para afirmar e reivindicar uma intervenção sem restrições em questões relacionadas com o governo das igrejas e com os direitos dos membros da igreja (Schats, 1970: 77). De facto, não existem privilégios ou direitos especiais que possam ser utilizados para restringir o direito de intervir em toda a parte e sempre que achar conveniente fazê-lo. No entanto, o papa, na prática, nem sempre utiliza esse poder absoluto, deixando, por vezes, as autoridades eclesiásticas exercerem certos direitos. Este facto não deve ser entendido como uma limitação do poder papal, mas como uma revelação de pura generosidade por parte do papado (*Idem*, 77). Embora o papa Inocêncio III venha a desenvolver este princípio a partir dos primeiros anos do seu pontificado, não podemos deixar de referir que começou a utilizá-los com maior frequência depois da cruzada latina de 1204 – principalmente depois da tomada de Constantinopla, devido ao surgimento de uma nova realidade política e religiosa. Devemos sublinhar que o papa ao afirmar o seu poder absoluto no seio da igreja não pretende aplicar arbitrariamente certos direitos e responsabilidades concedidas tradicionalmente ao papado. Para uma melhor compreensão daquilo que acabámos de mencionar é importante fazer uma breve abordagem à noção da translação dos bispos.

Desde os primeiros séculos da história da igreja, a translação dos bispos era um assunto bastante controverso. Os concílios dos séculos IV e V proibiam a translação dos bispos; no entanto, no final do século V os sínodos episcopais começaram a autorizá-las. Durante a alta Idade Média, os arcebispos e os eleitores resolviam frequentemente questões complexas – translações de posições e abdições de bispos – em sínodos. Durante os séculos XI e XII o envolvimento papal neste assunto era esporádico. Os papas começaram, então, a desenvolver a noção de que o papa poderia intervir nas «causas maiores». No entanto, não reservaram a translação de bispos à autoridade papal (Cheney, 1976: 72). Uma análise das translações dos bispos no séc. XII revela que a prática não era mais uniforme que a teoria. Até ao pontificado de Inocêncio III os reis, os prelados e os próprios papas ainda não tinham desenvolvido uma compreensão exacta do papel que o

papa deveria desempenhar nas translações (Pennington, 1984: 90-91). O direito exclusivo do papa em intervir nas questões relacionadas com a translação dos bispos representava ainda um assunto de costume e não de lei.

Nos primeiros dois anos do seu pontificado, Inocêncio reivindicou o direito exclusivo de intervir nas translações, estabelecendo, como regra, que apenas o papa poderia autorizar a divisão, a união de dioceses e a remoção de sé<sup>15</sup>. Inocêncio rapidamente estabeleceu estes assuntos como sendo prerrogativas especiais do papado e elementos fundamentais para a afirmação da supremacia papal dentro da igreja. A decretal *Quanto Personam* representa, de facto, o documento papal mais importante, abordando a relação entre a linguagem do poder papal e a translação. Esta decretal foi enviada por Inocêncio a cinco bispos alemães com o objectivo de persuadi-los a excomungar o bispo Conrado de Querfurt. Este foi bispo de Hildesheim, mas, depois de ter sido eleito pelos cónegos da Sé de Würzburg para essa mesma Sé, abandonou o seu bispado anterior sem permissão papal. Neste documento, o papa refere que a ligação entre um bispo e a sua igreja deve ser compreendida através de uma metáfora matrimonial, isto é, a imagem da ligação matrimonial entre o bispo e a sua igreja, sendo o papa o único que tem o poder de aprovar a translação episcopal<sup>16</sup>. Um dos argumentos utilizados por Inocêncio III incide na ideia de que apenas Deus tem o poder de dissolver a ligação entre o prelado e a sua igreja e o rebanho. Tendo em conta este facto, deparamo-nos com a seguinte questão: como pode o papa afirmar tal poder para transladar um bispo se é Deus que detém o poder de dissolver o matrimónio? O papa argumenta que este poder deriva de um privilégio especial concedido por Cristo a Pedro e através deste aos seus sucessores. Assim, conclui-se que o papa é o único que detém o poder e a autoridade para realizar tais actos: «Deus, não o homem, separa um bispo da sua igreja

---

<sup>15</sup> *Die Register Innocenz III*, Pontifikatsjahr 1199/1200 II (1979), O. HAGENEDER, W. MALECZEC e A. A. STRNAD (eds.), *Publikationen der Abteilung für Historische Studien des Österreichischen Kulturinstitut in Rom*, Wien, Verlag der Österreichischen Akademie der Wissenschaften, pp. 77-78. PL 214, pp. 45-46; X 1.7.1.

<sup>16</sup> Esta concepção do matrimónio espiritual entre o prelado e a sua igreja tem origem numa interpretação canonística das descrições dos matrimónios carnavais. Inocêncio afirma que um casamento espiritual começa com uma eleição, de seguida é validado por confirmação e, finalmente, é consumado na consagração do prelado. Devemos salientar que Inocêncio fez uma alteração subtil ao esquema tripartido de Huguccio de Pisa. Vd. PL 217, p. 663; BENSON, R. L. (1968), *The Bishop-Elect: A Study in Medieval Ecclesiastical Office*. Princeton, p. 149.

porque o Pontífice Romano pode dissolver a ligação entre eles não por autoridade humana, mas divina, considerando cuidadosamente a necessidade e a utilidade de cada translação. O papa tem esta autoridade porque ele não exerce o ofício de homem, mas de verdadeiro Deus na terra»<sup>17</sup>. Esta noção de «verdadeiro Deus na terra» remete-nos para uma noção que surge em vários sermões, cartas e decretais: «Vicarius Christi»<sup>18</sup>.

A concepção de que o poder papal derivava de Cristo não é nova, tendo sido utilizada como argumento para a monarquia papal desde os tempos da patrística. No entanto, o papa revestiu-a de uma nova

---

<sup>17</sup> 3 comp. 1.5.3 – *Quinque Compilationes Antiquae* (1956), E. FRIEDBERG (ed.), Akademische Druk, U. Verlagsanstalt: «non enim homo, sed Deus separat, quos Romanus pontifex, qui non puri hominis, sed veri Dei vicem gerit in terris, ecclesiarum necessitate vel utilitate pensata, non humana, sed divina potius auctoritate dissolvit.» Vd. Reg. I, 472-474, n.º 326.

<sup>18</sup> O título de «Vicarius Christi» é usado desde os primórdios do cristianismo, embora a sua utilização seja esporádica, sobretudo quando se pensa na sua aplicação relativa aos papas. Até ao século XI, o título de «Vicarius Petri» representava o epíteto fundamental atribuído ao papa seja nas cartas dos pontífices, seja nos escritores. A partir do movimento da reforma começa a surgir «Vicarius Christi» como título atribuído ao papa, embora permanecesse «Vicarius Petri» como o mais recorrente nas epístolas papais, escritos teológicos e nas colecções canónicas. A renovação da teologia do primado que se completa no final do século XI e princípio do século XII favorece o aprofundamento da doutrina teológica contida na atribuição ao papa do título de «Vicarius Christi». Testemunhos de diversas origens demonstram a progressiva e segura afirmação do novo título papal, continuando o caminho aberto por Pedro Damião (cf. *PL* 145, 386; *PL* 144, 208; *PL* 144, 210). As posições de Anselmo de Havelberg e de Bernardo de Claraval tiveram um grande impacto na difusão e na afirmação da doutrina de «Vicarius Christi» na segunda metade do século XII. O facto de esta designação ter surgido na terminologia da chancelaria papal sob a égide de Eugénio III representa um sinal evidente da importância que «Vicarius Christi» tinha adquirido. É neste pontificado que um papa se define com o título de «Vicarius Christi», surgindo num documento público e solene, subscrito por todos os cardeais – «Aequitatis et iustitiae persuadet ratio ut nos, qui licet indigni Christi vices in terris agimus, et in eiusdem apostolorum principis cathedra residere conspicimur...» (Epist. 575, *PL* 180, 1589). Em Alexandre III esta noção surge apenas uma vez e numa carta dirigida ao capítulo de Citeaux, adoptando um sentido muito próximo de «Vicarius Christi» (cf. *PL* 200, 594). No pontificado de Clemente III encontramos esta designação numa bula dirigida em 1188 ao capítulo do Vaticano, reproduzindo literalmente o texto de Eugénio III já mencionado (cf. *PL* 204, 1353). Finalmente, no pontificado de Inocêncio III a utilização de «Vicarius Christi» surge com enorme frequência nos seus documentos solenes, cartas e sermões. Contudo, a sua importância não reside na frequência da sua aplicação, mas sim no seu valor doutrinal. Inocêncio III aplica a noção de «Vicarius Christi» com o objectivo de expandir e precisar a natureza da autoridade do papa, a sua universalidade e, fundamentalmente, demonstrar a sua superioridade em relação ao episcopado. Cf. MACCARRONE, M. (1952), *Vicarius Christi: Storia del titolo papale*, Roma, Laterum.

significação, relacionando-a com a noção de que o papa poderia realizar certas prerrogativas que eram somente permitidas a Cristo. Deste modo, Inocêncio utilizou o velho título «Vicarius Christi» como uma nova justificação da autoridade monárquica do papa que nenhum outro bispo poderia deter. Esta afirmação de que o papa detém uma autoridade divina, sendo o detentor do ofício de «non puri hominis, sed veri Dei» na terra, poderia sugerir uma reivindicação da arbitrariedade dessa mesma autoridade. Contudo, esta afirmação não é verdadeira. Embora se possa afirmar que todos os direitos jurisdicionais do papa tinham a sua origem no mandato de Cristo, Inocêncio fez a distinção entre os poderes ordinários do papa e aqueles que lhe concederam uma autoridade especial sobre o episcopado.

Como vimos, antes da ascensão do papa Inocêncio III a questão do papel do papa em relação à translação e mesmo em relação ao episcopado não estava definida. Os papas e os canonistas do século XII não tinham ainda desenvolvido um sistema de regulamentação da transferência de bispos. Para além disso, ainda não tinha sido estabelecido que o papa detinha o direito exclusivo de autorizar e aprovar a transladação um bispo de uma Sé para outra (Pennington, 1984: 15; Cheney, 1976: 71-72). Deste modo, Inocêncio reivindica o direito extraordinário de exercer a autoridade divina em certos casos não com o objectivo de afirmar a arbitrariedade do seu poder, mas para estabelecer a sua autoridade sobre os bispos e, em particular, para definir a prerrogativa absoluta do papa em realizar translações e depor bispos e para justificar o direito do papa em regular os assuntos episcopais.

Através do que foi dito até agora, podemos concluir que nas concepções e no pensamento do papa Inocêncio III surgem fortes afirmações de poder e autoridade papais em relação ao episcopado no seio da igreja, surgindo ainda a reivindicação e a afirmação de prerrogativas absolutas e exclusivas do papa para poder regulamentar e intervir em determinados assuntos. Será que se pode conceber tais reivindicações como afirmações de uma visão centralizadora, ou seja, como afirmações de um centralismo curial? O papa procurou situações para manejar a autoridade suprema que tanto reivindicava, concebendo novas leis e novos procedimentos, conferindo ao papa um maior raio de acção em assuntos relacionados com a chefia da igreja. Com efeito, esta acção do papa – mesmo não sendo comparável às visões centralizadoras e afirmações de um centralismo curial como podemos encontrar nos papas da segunda metade do século XIII – representa já uma caminhada nessa direcção.

O papa, como vimos anteriormente, reclama para si o direito e a autoridade de intervir em questões relacionadas com a direcção das igrejas e com os direitos dos membros da igreja devido à sua plenitude de poder. Devemos salientar que o papa nunca perde a oportunidade de mostrar que não é obrigado a conceder o exercício de tais direitos; no entanto, quando o faz, faz por generosidade. Esta ideia está patente numa carta papal dirigida à Igreja de Constantinopla no ano de 1205<sup>19</sup>. Após a tomada de Constantinopla em Janeiro de 1204, existia uma contenda entre os venesianos e os outros cruzados devido à distribuição do poder e da riqueza. Em Janeiro de 1205 o papa enviou uma carta ao Imperador Balduíno, ao «doge» veneziano e ao clero de Constantinopla aceitando a eleição de Balduíno como Imperador de Constantinopla; contudo, rejeita, na mesma carta, a reivindicação do direito de nomear um novo patriarca por parte dos venezianos. Entre Março e Maio de 1205 foram enviadas várias cartas com o intuito de resolver e consolidar o que tinha sido feito. Entretanto, os venezianos, por meio de um acordo com os francos, conseguiram monopolizar o ofício de patriarca. O papa ordenou e consagrou o candidato veneziano, Tomás Morosini, sem que tivesse existido qualquer tipo de eleição ou mesmo qualquer tipo de apelo. As ocasiões em que o papa poderia intervir numa eleição eram muitas. No entanto, é necessário sublinhar que tal poder estava eminentemente relacionado com casos em que existia uma petição, um apelo por parte dos eleitores ou mesmo um costume que tinha sido adquirido e concedido aos papas.

O papa normalmente tinha um certo poder de intervenção na eleição de um metropolitano<sup>20</sup>. O *Decretum* de Graciano (a lei) concedia, apenas, o poder de confirmar e consagrar um arcebispo eleito; no entanto, o costume, no século XII, tinha evoluído ao ponto de consentir que o papa pudesse confirmar metropolitano. Para além disso, estava estabelecido que o *pallium* deveria ser conferido pelo papa antes que o metropolitano pudesse usufruir do poder do seu ofício. Em 1200, Inocência proibiu o uso do título de arcebispo antes da recepção do *pallium* (Benson, 1968: 67-172; cf. X 1.8.3.)

---

<sup>19</sup> PL 215, 578.

<sup>20</sup> Trata-se de um título bastante comum dentro da hierarquia eclesiástica medieval, sendo utilizado para designar um conjunto de prelados, normalmente, arcebispos que presidiam a uma determinada província eclesiástica. Hoje em dia existe o título de arcebispo metropolitano; no entanto, o seu significado, dentro da hierarquia eclesiástica, é completamente distinto do que vigorava na Idade Média.



No caso de eleições disputadas<sup>21</sup> deveria ser realizado um apelo pelos eleitores baseado em defeitos pessoais do candidato e numa falha técnica do procedimento. O metropolitano deveria examinar o eleito e a eleição e, no caso de surgir uma imperfeição ocultada, recusar a sua confirmação. Nestes casos, deveria ser realizado um apelo contra a eleição episcopal ao papa. Esta noção de apelo, que durante o século XII com o desenvolvimento das noções do governo papal se tinha desenvolvido como um costume, foi tratada pelo papa Inocêncio III como uma regra. De facto, este papa reivindicou que todas as «Maiores ecclesiae causas» – os apelos e disputas relacionadas com as grandes igrejas – deveriam ser reservados única e exclusivamente ao papado<sup>22</sup>.

Na carta do papa dirigida ao clero de Constantinopla não encontramos nenhum dos casos agora mencionados. Tal como já foi referido, o papa, tendo eleito e consagrado Tomás Morosini como patriarca de Constantinopla, fez algo de inusual: ordenou e consagrou Tomás Morosini sem que tivesse sido realizado qualquer tipo de eleição, nem qualquer tipo de apelo por parte do clero de Constantinopla. Contudo, o papa refere que ao tomar esta atitude não diminuiu, prejudicou os direitos da igreja de Constantinopla ou atacou a concepção da liberdade da eleição canónica e da livre escolha dos candidatos que pertence ao clero de Constantinopla. Perante tais factos podemos colocar as seguintes questões: Como pode o papa agir deste modo? Qual a argumentação que o papa utiliza para justificar tal atitude? Inocêncio desenvolve a sua argumentação a partir da noção de que devido à sua «Plenitudo Potestatis» – plenitude de poder – tem toda a capacidade, direito e competência para o fazer.

A mesma fórmula surge numa carta do mesmo ano dirigida ao patriarca de Constantinopla, que foi instruído para consagrar o bispo de Patras e atribuir-lhe o *pallium*. Nesta carta o papa reivindica o direito e a autoridade de intervir num assunto relacionado particularmente com a igreja de Patras, ou seja, um assunto que está subordinado à jurisdição do patriarca de Constantinopla. O papa afirma mais

---

<sup>21</sup> Na época que abordamos ao longo deste artigo, os casos mais vulgares de eleições disputadas eram os seguintes: divisão por parte dos eleitores na sua escolha do novo bispo; mudança de opinião do capítulo depois da escolha, procurando, deste modo, um pretexto legal para realizar uma segunda eleição; e, finalmente, nos casos em que existia uma total incapacidade de conseguir unanimidade – o direito canónico, neste tipo de assuntos, não permitia uma eleição que não fosse unânime.

<sup>22</sup> Para exemplos destas posições papais cf. PL 215, 1053-1054.

uma vez que a sua intervenção não representa uma injustiça, nem uma diminuição dos direitos do patriarca, na medida em que o papa devido à sua posição e à «Plenitudo Potestatis» pode agir desse modo.

Estas ideias surgem em duas cartas: uma dirigida ao capítulo de Patras<sup>23</sup> e outra ao clero e ao povo de Verisa na Trácia<sup>24</sup>. Inocêncio salienta novamente que se o papa interfere nos assuntos relacionados com a jurisdição de outras igrejas não comete nenhuma injustiça, na medida em que nomeou todos os outros «in partem sollicitudinis». Relativamente ao que acabámos de analisar Helene Tillmann refere: «Inocêncio, então, julga-se intitulado para exercer concorrentemente em todos os aspectos o direito dos bispos, dos arcebispos, dos primazes e dos patriarcas. Se ele assume uma função, que normalmente é tarefa de outro ofício eclesiástico, não realiza nada de injusto, pois está a exercer o seu direito (...)» (Tillmann, 1980: 32).

O papa Inocêncio III utiliza a nossa já conhecida fórmula «Plenitudo Potestatis» com uma outra significação que nos parece de extrema importância para uma maior compreensão do pensamento e das concepções do papa Inocêncio III. Este conceito vai ser utilizado pelo papa para demonstrar a dependência do poder de jurisdição de cada uma das igrejas da autoridade papal, de forma a que o papado seja a origem de cada autoridade eclesiástica. Esta noção torna-se muito mais compreensível se tivermos em mente a metáfora que surge com frequência nas suas cartas: a noção do papa como «Caput» do corpo da igreja. De certo modo, este representa o conceito-chave da concepção estrutural da igreja no pensamento do papa Inocêncio III.

A base escritural do conceito de «Caput» surge em 1 Jo 42 em que Cristo disse a Pedro: «Chamar-te-ás Cefas». Não deixa de ser interessante apontarmos que a palavra da qual derivou «Cephas» significa pedra. No entanto, o papa, nas suas cartas, interpretou «Cephas» a partir da palavra grega «κεφαλή», traduzindo-a por cabeça. Pedro é chamado «Caput» por Cristo<sup>25</sup>. No entanto, esta leitura não representa nenhuma novidade. O primeiro a interpretar «Cephas» como cabeça foi Optatus Afer (também conhecido por Optatus de Mileve). Este autor apontou que Pedro era a cabeça dos apóstolos e, por esta

<sup>23</sup> PL 215, 1152.

<sup>24</sup> PL 215, 1130.

<sup>25</sup> Esta interpretação «Cephas» como «caput» surge em PL 214, 625; PL 214, 680; PL 214, 759; PL 214, 1117; PL 215, 278; Sermo XXI, PL 217, 552; Sermo II, *In consecratione*, PL 217, 658.

razão, designou-o de «Cephas»<sup>26</sup>. Posteriormente, Isidoro de Sevilha utilizou esta interpretação no seu *liber etymologiarum* (*Etymologiarum sive originum libri XX*, VII, 9). Esta interpretação de Jo 1,42 entrou na tradição canônica no século IX através de uma carta de Pseudo-Anacleto que surge nas decretais pseudo-isidorianas (*Decretales pseudo-isidorianae et capitula Angirammi*: 83) Esta interpretação surge ainda em Graciano (D. 22, cap. 2). Finalmente, Huguccio afirmou que «Cephas» significava cabeça e estava relacionada com a primazia de Pedro sobre os outros apóstolos<sup>27</sup>.

O papa Inocêncio III, numa carta dirigida ao Arcebispo de Compostela no segundo ano do seu pontificado, descreveu os fundamentos bíblicos da teoria da monarquia papal: «Embora o corpo da Igreja seja um, no qual Cristo é a cabeça e todos os fiéis são os membros, no entanto, Pedro, que foi designado de pedra por Cristo (*Mt* 16,18), foi também chamado cabeça por Cristo – que também é a Cabeça – quando ele disse «Tu chamar-te-ás Cephas» (*Jo* 1,42). De acordo com uma interpretação, «Cephas» significa cabeça. Assim, tal como a plenitude dos sentidos abunda na cabeça e algumas partes desta plenitude deriva para os membros, assim os outros são chamados a partilhar a responsabilidade; mas apenas Pedro recebeu a plenitude do poder. Deste modo, os casos importantes da igreja devem justamente ser referidos a ele como cabeça, não tanto por constituição canônica mas por instituição divina»<sup>28</sup>.

---

<sup>26</sup> Optatus Afer, *De schismate Donatistarum*, L. II, cap. 2, *PL* 11, 947: «Igitur negare non potes scire te in urba Roma Petro primo Cathedram episcopalem esse collatam, in qua sederit omnium apostolorum caput Petrus, unde esse et cephas appellatus est.» Cf. SCHATZ, K. (1970), «Papsttum und Partikularkirchliche Gewalt bei Innocenz III (1198-1218)», *Archivum Historiae Pontificiae*, 8, p. 81.

<sup>27</sup> Huguccio, D. 21, c. 2, v. *pari consortio Admont* 7, fol. 26 v. (Klosterneuburg 89, fol. 26v): «Item prefit in apellatione quia ipse solus cefas, idest capud apostolorum dictus est, ut xxii. di. *Sacrosancta*.» Cit. em PENNINGTON, K. (1984), *Pope and Bishops: The Papal Monarchy in the Twelfth and Thirteenth Century*, University of Pennsylvania Press, p. 52 (nota 30).

<sup>28</sup> *Reg. II*, 247, n.º 124; *PL* 214, p. 680. «Licet unum sit corpus ecclesiae, in quo Christus est caput et universi fideles sunt membra, ille tamen, qui a Christo petra dictus est Petrus, etiam a Christo capite vocatus est caput, ipso testante, qui ait: «Tu vocaberis Cephas», quod secundum unam interpretationem exponitur caput: quia sicut plenitudo sensuum abundat in capite, ad cetera vero membras pars aliqua plenitudinis derivatur, ita ceteri vocati sunt in partem sollicitudinis, solus autem Petrus assumptus est in plenitudinem potestatis, ad quem velut ad caput maiores ecclesiae causae non tam constitutiones canonica quam institutione divina merito referuntur.»

Os teólogos e canonistas citavam há muito *Mt* 16,18 como justificação da posição jurisdicional proeminente de Pedro e dos seus sucessores dentro da igreja. Como já mencionámos, esta passagem de Mateus representava o texto primacial mais importante sobre o qual se fundava a autoridade e o poder do bispo de Roma. Sendo sucessor de Pedro o papa representava a cabeça da igreja, o expoente do poder da jurisdição conferida à igreja e ainda o símbolo máximo da fé permanente da igreja (Tierney, 1955: 36; *Idem*: 25-36; Watt, 1965: 80-83; Pennington, 1984: 50). No entanto, a referida passagem apresentava uma fraqueza potencial que a tornava vulnerável às interpretações antipapais. De facto, ao longo da tradição exegética esta passagem tinha tido interpretações dispersas, concedendo-lhe, muitas delas, um teor claramente cristológico (Froehlich, 1989: 8-19). As palavras de Cristo dirigidas a Pedro – «Tudo quanto ligares na terra será ligado nos Céus» –, sobre as quais se erguia uma importante afirmação da monarquia papal, foram repetidas em *Mt* 18,18 e dirigidas a todos os apóstolos. *Mt* 16,18 poderia justificar a monarquia papal; no entanto, ao relacionar-se com a passagem *Mt* 18,18 toma certamente um significado diferente. De facto, esta união de textos poderia justificar uma partilha de autoridade com todos os bispos, como sucessores dos apóstolos. Assim, Inocêncio III utiliza a passagem de *Mt* 16,18 em relação com *Jo* 1,42 com o intuito de evitar as dificuldades das interpretações agora referidas. *Jo* 1,42 forneceu uma explicação poderosa, nítida e definitiva para as palavras de Cristo em *Mt*: Pedro representava, de facto, a cabeça da igreja, a plenitude do poder e da autoridade no seio da igreja, constituindo o único juiz nos casos mais importantes.

A noção de Pedro como cabeça levou à introdução de uma imagem antropomórfica da igreja no pensamento deste papa acerca da primazia papal e da «Plenitudo Potestatis». Uma vez que Pedro representava a cabeça da igreja – «Caput Ecclesiae» – o papa poderia utilizar a metáfora do corpo humano para descrever a relação do papa com os bispos e conceber o contraste entre a «Plenitudo Potestatis» e a «Pars Sollicitudinis» (Kantarowicz, 1957: 194-206; Tierney, 1955: 132-141; Ullmann, 1955: 442-446)<sup>29</sup>. Esta ideia da imagem da igreja como corpo surge numa carta enviada pelo papa no ano de 1202 ao arcebispo Basílio de Trnovo (Zagora) no momento da concessão do *pallium*. Neste documento o papa apresenta uma relação interessante

---

<sup>29</sup> Para a utilização de «corpus» em Inocêncio cf. SCHATS, K. (1970), «Papsttum und Partikularkirchliche Gewalt bei Innocenz III (1198-1216)», *Archivum Historiae Pontificiae*, 8, pp. 80-85.

entre a interpretação tradicional do texto de *Jo* 1,42 – que vem desde Optatus Afer – e a concepção da igreja como o corpo de Cristo que surge em S. Paulo. Esta relação é utilizada com a finalidade de expor a ideia de que ele próprio, sucessor de Pedro, surge como representante de Cristo na terra, ou melhor, como a cabeça de onde vem todo o poder da igreja. A «Plenitudo Potestatis» do papado corresponde à «plenitudo sensuum» que se encontra na cabeça<sup>30</sup>. Os bispos e o restante clero representam os «membra» que recebem a «Pars Sollicitudinis». De certo modo, podemos deslindar o paralelismo entre «plenitudo sensuum» (na cabeça) – «pars aliqua plenitudinis» (nos membros) e «Plenitudo Potestatis» (no papa) – «Pars Sollicitudinis» (nos restantes dignatários eclesiásticos). No seio do pensamento e nas concepções papais, a noção de «Pars Sollicitudinis» dos membros representa uma emanação da «plenitudo sensuum» da cabeça. Em algumas cartas, Inocêncio explicou que mesmo que emanasse da cabeça uma parte dos «sentidos» para o resto do corpo, esta – a cabeça – não perderia nada<sup>31</sup>.

Numa carta dirigida a Johanitsa Asen Kalojan, Rei da Bulgária em 1204, o papa desenvolve uma exposição detalhada da doutrina da primazia papal, utilizando pela única vez uma metáfora fundamental para descrever a relação do papa com os outros prelados: a imagem sacramental da unção que representa a emanação da autoridade do papa para os bispos<sup>32</sup>. O papa, na mesma carta, definiu e relacionou o momento em que Cristo concedeu a Pedro a «Plenitudo Potestatis» com o momento em que Cristo falou a Pedro em *Jo* 1,42. Não podemos deixar de referir que em textos anteriores Inocêncio tinha apenas aludido à ideia de que Cristo tinha concedido a Pedro a «Plenitudo Potestatis» quando se dirigiu a ele em *Jo*. De certo modo, na mesma carta, o papa referiu-se a esta noção de um modo bastante explícito: «Depois de ter chamado os outros para parte da responsabilidade, o Senhor recebeu Pedro na plenitude do poder quando lhe disse: Chamar-te-ás Pedro, que interpretou como Pedro e cabeça, tal como ele demonstrou ser Pedro a cabeça da igreja. Tal como a unção escorre

<sup>30</sup> Reg. I, 117; II, 133; II, 209; VII, 1; Sermo XXI; Sermo II e III in Consecr.

<sup>31</sup> Cf. Reg. I, 464-466, n.º 320: «Ut ad eam velut capud alie sicut spiritualia membra respondeant, cuius pastor ita suas aliis vices distribuit, ut ceteris vocatis in partem sollicitudinem solus retineat plenitudinem potestatis.» Vd. SCHATS, K. (1970), «Papsttum und Partikularkirchliche Gewalt bei Innocenz III (1198-1216)», *Archivum Historiae Pontificiae*, 8, pp. 82-83.

<sup>32</sup> PL 215, 277-280; Reg. 7, 1.

da cabeça de Aarão para a sua barba, Pedro espalhou parte da responsabilidade pelo corpo, sem perder nada de si próprio, porque a plenitude dos sentidos floresce na cabeça, mesmo pensando que parte deriva para os membros»<sup>33</sup>. Não podemos deixar de referir que esta passagem surge na carta em relação com a interpretação alegórica do texto já nosso conhecido *Mt 14,29*. Este paralelismo realça ainda mais a concepção de que os membros recebem a sua «pars plenitudinis» exclusivamente através da mediação da cabeça.

Esta visão da estrutura da igreja que surge em Inocêncio III deve ser entendida como uma espécie de mediação hierárquica de cima para baixo que poderá ter como modelo o pensamento da hierarquia em Dionísio Areopagita. Concentra-se no papa toda a plenitude do poder, sendo este poder comunicado por ele através de diferentes formas e níveis. O poder dos membros reside apenas na participação na plenitude do poder do papa, tendo unicamente origem no papa. Toda a autoridade no seio da igreja jorra do papa e, quando é realizada pelos membros, permanece autoridade papal.

O papa Inocêncio utilizou, ao longo do seu pontificado, a concepção de «Plenitudo Potestatis» como um argumento poderoso para a afirmação da primazia jurisdicional do papa no seio da igreja e como base fundamental para a afirmação e implantação da noção da monarquia papal no seio da igreja. Certamente, hoje em dia, com a enorme massa de concepções e de visões distintas acerca do papado medieval, poderemos ter uma certa dificuldade em compreender o alcance e a novidade das concepções deste papa acerca da noção de «Plenitudo Potestatis». Neste sentido, é relevante apontar que no momento em que o papa ascendeu ao trono papal e mesmo durante o século XIII – lembremo-nos da célebre controvérsia entre os mendicantes e os seculares – as posições e concepções episcopalistas detinham uma grande influência no seio da igreja. Para além disso, a questão da origem, do carácter da jurisdição e da posição constitucional dos bispos constituía ainda um problema. Inocêncio III, durante o seu pontificado, compreendeu intuitivamente a posição constitucionalista dos

---

<sup>33</sup> *PL* 215, 279; Reg. 7, 1. «Unde vocatis caeteris in partem sollicitudinis, hunc assumpsit Dominus in plenitudinem potestatis, cum inquit ad eum: tu vocaberis Cephas, quod Petrus interpretatur et Caput, ut Petrum Caput ecclesiae demonstraret, qui sicut unguentum quod a capite Aaron descendit in barbam, in membra diffunderet, ut nihil sibi penitus deperiret, quoniam in capite viget sensuum plenitudo, ad membra vero pars eorum aliqua derivatur.» Cf. *PL*, Gesta, 214, cxxv-cxxx; GRESS-WRIGHT, D. (1981), *Gesta Innocentii III: Text, Introduction and Commentary*, Bryn Mawr College Dissertation, pp. 111-160.

bispos e prelados, percebendo a necessidade de construir argumentos para a primazia e para a monarquia papal, independentemente dos precedentes históricos e da autoridade humana. Deste modo, o papa procurou enfatizar o direito de agir sob autoridade divina e o poder de exercer o ofício de Deus na terra.

Estas poderosas afirmações acerca da autoridade e do poder do papa, da primazia jurisdicional do papa no seio da igreja, apesar de terem sido desenvolvidas na resolução das questões práticas do seu pontificado, marcaram o início de uma nova era e pavimentaram o caminho para a afirmação do absolutismo papal.

### Referências Bibliográficas

- BENSON, R. L. (1968), *Bishop – Elect: A Study in Medieval Ecclesiastical Office*, Princeton.
- CHENEY, C. R. (1976), *Pope Innocent III and England*, Anton Hiersemann, Stuttgart.
- Decretales pseudo-isidorianae et capitula Angirammi*, (1863), P. HINSCHIUS (ed.), Leipzig.
- Die Register Innocenz III*, Pontifikatsjahr 1198/1199 I (1964), O. HAGENER e A. HADACHER (eds.), *Publikationen der Abteilung für Historische Studien des Österreichischen Kulturinstitut in Rom*, Wien, Verlag der Österreichischen Akademie der Wissenschaften.
- Die Register Innocenz III*, Pontifikatsjahr 1199/1200 II (1979), O. HAGENER, W. MALECZEC e A. A. STRNAD (eds.), *Publikationen der Abteilung für Historische Studien des Österreichischen Kulturinstitut in Rom*, Wien, Verlag der Österreichischen Akademie der Wissenschaften.
- Die Register Innocenz III*, Pontifikatsjahr 1202/1203 V (1993), O. HAGENER, W. MALECZEC e A. A. STRNAD (eds.), *Publikationen der Abteilung für Historische Studien des Österreichischen Kulturinstitut in Rom*, Wien, Verlag der Österreichischen Akademie der Wissenschaften.
- FROELICH, K. (1989), «St. Peter, papal Primacy, and the exegetical tradition, 1150-1300», in C. RYAN (ed.), *The religious roles of the papacy: Ideals and Realities 1150-1300. Papers in Mediaeval Studies*, Toronto, Pontifical Institute of Medieval Studies, pp. 3-43.
- GRESS-WRIGHT, D. (1981), *Gesta Innocentii III: Text, Introduction and Commentary*, Bryn Mawr College Dissertation.
- KANTAROWICZ, E. (1957), *The king's two bodies. A Study in Medieval Political Theology*, New Jersey, Princeton University Press.
- LADNER, G. (1954), «The Concepts of “ecclesia” and “christianitas” and their relation to the idea of Papal “Plenitudo Potestatis” from Gregory VII to Boni-

face VIII». In *Sacerdozio e Regno da Gregorio VII a Bonifacio VIII*, Miscelanea Historia Pontificia 18, Roma, Pontificia Università Gregoriana, pp. 49-77.

MACCARRONE, M. (1952), *Vicarius Christi: Storia del titolo papale*, Roma, Laterum.

MCCREADY, W. D. (1973), «Papal Plenitudo Potestatis and the Source of Temporal Authority in Late Medieval Hierocratic Theory», *Speculum*, vol. 48, n.º 4, pp. 654-674.

*Patrologiae Latinae*, (1890), Parisiis, Garnier Fraters editores et J.-P. Migne sucesores.

*Patrologiae Graecae*, (1905), Parisiis, Garnier Fraters editores et J.-P. Migne sucesores.

PENNINGTON, K. (1977), «Pope Innocent III's Views on Church and State: A Gloss to *Per Venerabilem*», in K. PENNINGTON & R. SOMMERVILLE (eds.), *Law, Church, and Society: Essays in Honour of Stephan Kuttner*, Philadelphia, pp. 49-67, reimpresso em: PENNINGTON, K. (1993), *Popes, Canonist and Texts, 1150-1550*, Hampshire, Aldershot.

PENNINGTON, K. (1980), «The Making of a Decretal Collection: The Genesis of *Compilatio tertia*», in S. KUTTNER and K. PENNINGTON (eds.), *Proceedings of the Fifth International Congress of Medieval Canon Law*, Salamanca, MIC, Series C, 6, pp. 67-92, reimpresso em PENNINGTON, K. (1993), *Popes, Canonist and Texts, 1150-1550*, Hampshire, Aldershot.

PENNINGTON, K. (1984), *Pope and Bishops: The Papal Monarchy in the Twelfth and Thirteenth Century*, University of Pennsylvania Press.

*Quinque Compilationes Antiquae*, (1956), E. FRIEDBERG (ed.), Akademische Druk. U. Verlagsanstalt.

S. BERNARDO, *De Consideratione ad Eugenium Papam* (1963), in J. LECLERO e H. M. ROCHAS (eds.), *Sancti Bernardi Opera*, Roma.

SCHATS, K. (1970), «Papsttum und Partikularkirchliche Gewalt bei Innocenz III (1198-1216)», *Archivum Historiae Pontificiae*, n.º 8, pp. 61-111.

SPITERIS, J. (1979), *La critica Bizantina del Primato Romano nel secolo XII*, Roma, Orientalia Christiana Analecta, 208.

SPITERIS, J. (1989), «Attitudes Fondamentales de la théologie byzantine, en face du role religieux de la papauté au XII siècle», in C. RYAN (ed.), *The religious roles of the papacy: Ideals and Realities 1150-1300, Papers in Medieval Studies*, Toronto, Pontifical Institute of Medieval Studies, pp. 171-192.

TIERNEY, B. (1955), *Foundations of the Conciliar Theory: The Contribution of the Medieval Canonists from Gratian to the Great Schism. Cambridge Studies in Medieval Life and Thought*, New Series IV, New York, Cambridge Univ. Press.

TILLMANN, H. (1980), *Pope Innocent III*. Trad. Walter Sax Amsterdam.

WATT, J. A. (1965), *The Theory of papal monarchy in the thirteenth century*, London, Burns & Oates.



**VÁRIA**



# O que é o realismo moral?

SUSANA CADILHA

(Faculdade de Letras da Universidade do Porto)

**Resumo:** Neste artigo pretendo definir conceitos essenciais a uma investigação em ética e explorar as minhas próprias intuições acerca do rumo a tomar nessas investigações. Assim, após distinguir realismo e anti-realismo, e após caracterizar o realismo normativo, defendo que não é em última análise possível distinguir este de uma postura descritiva continuísta. A minha intenção é criticar o realismo normativo, tentando mostrar que ele acaba por não se conseguir afastar nem distinguir no que verdadeiramente importa das propostas continuístas e naturalistas.

**Palavras-chave:** metaética, realismo moral, realismo normativo, realismo naturalista, descontinuísmo e continuísmo em ética, naturalismo, Peter Railton, Michael Smith.

**Abstract:** In this paper, I define the essential concepts for a philosophical investigation in ethics, and I explore my own intuitions about the way that these investigations should take. After distinguishing between realism and anti-realism, and after having characterized normative realism, I sustain that, in the end, it is not possible to discern normative realism from theories of continuity, like moral naturalism.

**Key words:** metaethics, moral realism, normative realism, moral naturalism, theories of continuity and discontinuity in ethics, naturalism, Peter Railton, Michael Smith.

## Âmbito – a esfera da metaética

A discussão que visa demarcar as fronteiras do realismo moral é uma discussão que se trava no domínio da metaética. Nesse domínio, procuram-se respostas para questões como as seguintes – o que esta-

mos a fazer quando emitimos um juízo moral?; o que significa dizer que a acção X é errada?; estamos a referir-nos a uma propriedade ou a um estado de ser actual das coisas no mundo?; os juízos éticos podem ser considerados verdadeiros ou falsos?; por relação a quê, qual o critério de verdade a que se recorre?

Por aqui se vê como o que está em causa são aspectos metafísicos/ontológicos (saber o que é que tem de haver no mundo para que seja pertinente, e verdadeiro, o meu juízo «X é errado»); epistemológicos (como chego eu a saber que X é errado; que evidências tenho); semânticos (perceber qual a noção de verdade que está em jogo), e mesmo antropológicos (como é o ser que emite tais juízos? Um ser eminentemente racional, ou afectivo? De que depende a sua motivação para agir moralmente?). Estamos no domínio da tentativa de justificação das nossas posições morais enquanto especificamente morais; qual é a sua natureza, o que nos faz ter direito a elas, porque podemos defendê-las, e com o que nos comprometemos de um ponto de vista metafísico e epistemológico ao defendê-las – sejam elas quais forem. Não nos importa, pois, a questão normativa de saber que posições devem ser essas<sup>1</sup>.

### **Definição das posições**

Tradicionalmente, a linha de demarcação no território da meta-ética costuma opor as posições realistas às anti-realistas. Mas os que as separa realmente? É justo dizer que não há consenso absoluto relativamente a esta matéria. Contudo, a definição mais linear costuma colocar do lado do realismo a defesa de duas posições: i) o cognitivismo dos juízos morais, e ii) a existência de factos morais.

Defender o cognitivismo é assumir que ao elaborarmos um juízo moral estamos a referir-nos a uma situação que pode ser avaliada como falsa ou verdadeira – estamos a reportar-nos a factos. O oposto – o não-cognitivismo – é a ideia segundo a qual a verdade ou a falsidade não são coisas que estejam em causa quando dizemos que algo está errado. Não existem aí factos (nem sequer factos subjectivos) a ser avaliados, mas apenas emoções ou atitudes que são expressas por quem emite os juízos.

---

<sup>1</sup> Este é um ponto não de todo consensual. Se autores como Ayer ou Stevenson não concedem que a meta-ética possa ter implicações na teoria normativa, a posição mais comum é a de que não se evitam comprometimentos normativos ao discutir em termos metaéticos.

O ponto mais delicado no que toca à definição de uma posição realista tem a ver, no entanto, com a dita existência dos factos morais, mais concretamente, com a determinação do seu modo de existência. É o problema de discernir como têm de ser os factos morais para que possamos admitir estar na presença de uma teoria realista. É que se nos limitarmos a assumir a existência de factos morais, sem mais, o subjectivismo ético pode ser caracterizado como sendo realista, o que é manifestamente estranho e contrário ao espírito que parece subjazer a uma perspectiva realista. Um subjectivista admite que, ao emitir um juízo de cariz ético, estamos a reportar-nos a certos factos, mas as condições de verdade desses juízos residem simplesmente na situação de eu pensar que esses factos ocorrem. Todas as teorias cognitivistas estão de acordo quanto ao facto de os juízos que avaliam as situações morais poderem ser considerados verdadeiros ou falsos. A questão mais complicada é, então, a de saber qual é o critério de aferição da verdade.

A linha divisória entre realistas e anti-realistas deve, pois, traçar-se a partir da resposta à seguinte questão: o que é que tem que existir no mundo para que os juízos morais sejam considerados verdadeiros ou falsos? Quais as suas condições de verdade?

Aqui se insere, pois, a discussão acerca da objectividade. Uma posição que se queira realista terá que assumir que existem factos morais objectivos, por relação aos quais avaliamos as diferentes situações com que nos deparamos. Caso contrário, corre-se o risco, parece-me, de se esbater a oposição realismo/anti-realismo<sup>2</sup>.

De que forma um facto moral pode ser considerado objectivo? O «ser errado» pode ser uma propriedade das próprias acções? É um

---

<sup>2</sup> Vejamos o caso da chamada «error-theory» de J. L. Mackie: em traços gerais, este autor nega a existência de factos morais objectivos (como os valores, os deveres, as obrigações). A sua tese é uma tese de cariz ontológico, acerca do que existe no mundo, e, mais especificamente, uma tese negativa, que rejeita a existência de entidades objectivamente prescritivas ou normativas. Nas suas palavras, o que ele pretende mostrar é que «os valores não fazem parte da fábrica do mundo», que, apesar de todo o discurso moral apelar à objectividade, essa é uma pretensão ilusória, porque parte de uma metafísica realista que é fundamentalmente errada. Ora, se puder ser considerado realista aquele que considera que os factos morais dependem da mera subjectividade humana, ou da prática social, a postura de Mackie deve passar a fazer parte do leque dos «realismos», pois ele insurge-se apenas e só contra as afirmações de existência de factos morais objectivos. Seria, no entanto, no mínimo estranho que alguém cujo propósito é deitar por terra as pretensões de toda uma tradição moral (que, diz Mackie, vai desde Platão a Sidgwick), no que toca à defesa da existência de entidades como os valores ou os deveres morais, pudesse ser denominado realista (cf. Mackie, 1977).

facto independente do que o ser humano pensa, julga, avalia? De acordo com a resposta a essa questão, assim se posicionam os diferentes realismos morais.

### **Realismo naturalista**

O realismo encontra uma saída para a defesa da objectividade dos factos morais se conseguir mostrar que eles são factos naturais. O realismo naturalista é, então, a posição metaética de acordo com a qual existem factos morais objectivos, que são constitutivamente e cognitivamente independentes do sujeito, e tais factos são factos naturais. Uma descrição aparentemente simples mas que encerra em si inúmeras discussões. Há polémica, desde logo, acerca do que significa ser um «facto natural», e várias hipóteses de resposta. Antes de mais, e como pressuposto geral, o naturalismo enquanto designação metaética está nos antípodas do intuicionismo de G. E. Moore, que sustentava serem os factos morais factos não-naturais, não podendo ser descritos ou definidos em outros termos que não morais, e aos quais acedemos por uma espécie de faculdade intuitiva. O que é «bom» é objectivamente conhecido por todos, mas é indefinível – trata-se de uma noção e de uma qualidade simples, insusceptível de análise. Abstem-se, pois, de explicar, qual o fundamento ou a justificação das propriedades morais – nas suas palavras, nós sabemos o que é certo e errado, tal como sabemos o que é, e detectamos, o amarelo<sup>3</sup>, e tais propriedades, como a bondade, a beleza, etc., existiriam mesmo que nós não habitássemos este mundo<sup>4</sup>.

---

<sup>3</sup> Esta ideia pode não parecer ir de encontro aos intentos do autor, na medida em que o facto de «vermos amarelo» dependerá, em parte, das características do objecto. No entanto, o propósito do autor é afirmar que essas propriedades naturais não são o mesmo que o nosso «ver o amarelo», da mesma forma que dizer que coisas são consideradas boas não é o mesmo que descrever o bem – saber o que é o bem é uma questão em aberto, a que só damos resposta por intuição, defende Moore por meio do Argumento da Questão em Aberto. «Consider yellow. We may try to define it by its physical equivalent; we may state what light-vibrations must stimulate the normal eye, in order that we may perceive it. But those light-vibrations are not what we mean by yellow. Indeed we should never have been able to discover their existence, unless we had first been struck by the difference of quality between different colours. Those vibrations are what corresponds in space to the yellow which we perceive» (Moore, 1903: vii-x, 1-21).

<sup>4</sup> Tal proposta aparece hoje em desuso (a excepção talvez seja Russ Shafer-Landau), dados os problemas epistemológicos que rondam a noção de intuição, os problemas metafísicos implicados na existência de entidades que não pertencem nem à esfera do

Ao contrário do intuicionismo, o naturalismo ético preconiza a ideia de uma continuidade entre o domínio normativo (e, mais especificamente, moral) e o domínio factual. Isto é, se Moore defendia a existência de propriedades irredutivelmente morais – a bondade como um traço da realidade, que não pode descrever-se por meio de outros – e de um hiato impossível de transpor entre ambos os domínios, os naturalistas acreditam na possibilidade de redução dessas propriedades a outras, na possibilidade de uma transcrição para o domínio dos factos. Essa é uma forma de dar à moral uma dimensão mais concreta e mais cientificamente manejável e também de lhe conferir objectividade – através da identificação das propriedades (factualis) que fazem de uma coisa ou situação boa ou má. É também uma tese ontológica. Se Moore o que pretendia era dar às propriedades morais uma autonomia ontológica, os naturalistas (dada a dificuldade epistemológica e mesmo metafísica de falar de propriedades morais irredutíveis) pretendem anular essa autonomia ontológica, ainda que alguns mantenham a autonomia lógica ou semântica dessas mesmas propriedades.

Há muitos naturalismos (mais ou menos reducionistas, consoante o tipo de autonomia que estejam dispostos a admitir para os factos morais), conforme sejam os factos (psicológicos, sociológicos, científicos) de que as propriedades morais derivem, sobrevivendo-lhes<sup>5</sup>. A proposta que pretendemos considerar é a de Peter Railton (Railton, 1986).

Railton sustenta que é possível defender o realismo moral se for possível encontrar factos acerca do que é objectivamente bom para um agente. Esses factos, tendo um carácter normativo óbvio, são ao mesmo tempo passíveis de ser descritos pelas suas propriedades empíricas – são factos sociais ou psicológicos, que decorrem daquilo que o homem é, das suas necessidades. Railton começa por explicar aquilo em que consiste um realismo dos valores (não-morais), e para isso apela à noção de *interesse objectivo*. O que é bom para um agente identifica-se com o interesse objectivo desse agente, numa dada situação. Este *interesse objectivo* é diferente do interesse subjectivo, porque supõe um maior grau de conhecimento e de lucidez do agente. Railton coloca a questão da seguinte forma – o interesse objectivo de

---

mundo natural nem são fruto da intervenção humana (os críticos comparam-nas frequentemente às Formas platónicas), e o próprio facto de se tratar de uma teoria que se furta de algum modo à tentativa de explicação dos fenómenos em causa.

<sup>5</sup> Todos eles incorrem na célebre falácia naturalista a que Moore alude no livro já citado.

um agente coincide com aquilo que ele desejaria, estivesse ele plenamente ciente das circunstâncias em que se encontra, da sua constituição física e psíquica, das consequências dos seus actos. É *objectivo* precisamente na medida em que i) depende das condições factuais que envolvem e que conformam o indivíduo (os tais factos naturais e sociais, que existem e que podem ser encontrados e descritos – mesmo que o sujeito deles não tenha completa consciência – e a que Railton dá a designação de «reduction basis»), e ii) não depende do sujeito ou do que ele julga ser o seu interesse<sup>6</sup>. Ou seja, aquilo que o agente pode pensar ser o melhor para ele depende desse interesse objectivo que é delineado pelos factos, e não o contrário. Esse interesse objectivo identifica-se então com aquilo que é bom (conceito normativo) para o agente, e desta forma ele pretende provar a existência de factos normativos, que existem independentemente do agente – mas que podem ser explicados por meio de factos que pertencem a outra ordem. Para provar que podemos com legitimidade falar da existência de tais factos normativos, Railton chama a atenção para o seu poder explicativo – que tais interesses objectivos existem é uma forma de explicar porque é que os nossos desejos, ou interesses subjectivos, tendem a evoluir, num sentido de proporcionar cada vez mais bem estar, nomeadamente através de um mecanismo de tentativa e erro. Se não existisse essa base objectiva acerca do que é bom para os indivíduos, não se assistiria a uma certa dose de congruência entre os nossos desejos e esses interesses – com efeito, foi dessa forma que o indivíduo conseguiu sobreviver e adaptar-se ao meio ambiente, porque foi descobrindo o que era (objectivamente) melhor para ele<sup>7</sup>.

É quanto aos valores ou às normas propriamente morais? Provar que elas existem é provar que existem factos acerca do que é racional

---

<sup>6</sup> «...the relevant facts about humans and their world are objective in the same sense that such non-relational entities as stones are: they do not depend for their existence or nature merely upon our conception of them» (Railton, 1986: 146).

<sup>7</sup> Aqui coloca-se o problema da superveniência – o valor explicativo dos factos normativos fica a dever-se ao seu carácter normativo, ou às propriedades naturais que lhes subjazem? Não esqueçamos que a proposta de Railton é uma proposta reducionista. Railton não considera que a relação de superveniência seja problemática, mas essa não é, também neste contexto, uma posição consensual. Diz ele: «...objective interests are supervenient upon natural and social facts. Does this mean that they cannot contribute to explanation after all, since it should always be possible in principle to account for any particular fact that they purport to explain by reference to the supervenience basis alone? If mere supervenience were grounds for denying an explanatory role to a given set of concepts, then we would have to say that chemistry, biology (...), which clearly supervene upon physics, lack explanatory power» (Railton, 1986: 146).



fazer-se de um ponto de vista não já individual mas social, diz o autor – e isso passa por ter em igual consideração os interesses (objectivos) de todos os indivíduos envolvidos numa dada situação. Railton sustenta que o maior ou menor afastamento de uma sociedade ou grupo relativamente a esse critério pode servir para explicar algumas características das próprias sociedades, tais como a sua tendência para a convulsão ou para a estabilização (daí que os factos normativos tipicamente morais possam também ostentar algum carácter explicativo).

Railton faz, então, depender as normas morais constituídas em sociedade do maior ou menor grau de racionalidade social que atravesse essa sociedade – e este é um critério que pode ser medido e descrito de forma factual, e que, mais uma vez, independe daquelas que são as crenças subjectivas dos agentes. Isto supõe que é possível identificar-se um «ideal racional normativo», tanto individual como social, que se traça a partir do modo como são as sociedades e das necessidades específicas e objectivas dos homens em sociedade. É a partir desses factos (naturais, objectivos) «acerca do que os indivíduos têm razões para fazer» (*idem*, 149) que são delineados os imperativos morais, mas convém mais uma vez sublinhar que tais factos podem não coincidir com a própria concepção que o agente tem das «suas» razões individuais para agir.

Resumidamente, aquilo que Railton pretende deste modo provar é o realismo moral, apelando para o carácter derivativo das normas por relação aos factos. A maior ou menor adequação aos factos confere um maior grau de racionalidade, aos indivíduos e às sociedades. O maior problema que uma teoria realista como esta enfrenta (para além de saber se de facto existem factos morais *objectivos*) prende-se com a questão de explicar como podem factos ter valor de normas. Ponto que se encontra intimamente relacionado com o problema da motivação para a acção – se nem sempre aquilo que são os interesses objectivos coincidem com a concepção que os agentes detêm das suas próprias razões, como podem estes sentir-se motivados, e impelidos, a agir num certo sentido? Não podemos desejar coisas que não sejam «boas» para nós? Nem tudo pode ser explicado recorrendo às heurísticas ou mecanismos inconscientes que a psicologia cognitiva e evolucionista têm vindo a mapear, e a que Railton faz referência (*idem*, 148). A solução que Railton encontra está na rejeição da tese do internalismo – isto é, Railton vai considerar que não existe uma conexão necessária entre a avaliação normativa e a motivação para agir – um indivíduo que

reconheça um determinado valor não vai necessariamente, em todas as ocasiões, sentir-se motivado a agir em consonância com ele, independentemente de quais sejam os seus desejos. Isto equivale a admitir a tese humeana de acordo com a qual as razões normativas não são razões categóricas. Por maioria de razão, então, os factos acerca dessas razões não podem ser intrinsecamente prescritivos. Railton é, antes de mais, um naturalista – e teria dificuldade em fazer inserir na sua teoria naturalista a ideia de factos naturais que comportassem elementos prescritivos. Se as razões normativas não são categóricas e só contam como motivadores da acção na circunstância de o agente lhes adicionar um desejo extra, não resvala o autor para o relativismo, do qual pretendia salvaguardar-se? Railton não admite essa acusação, na medida em que isso significaria que «os imperativos morais não poderiam existir para alguém que não tivesse uma razão para lhes obedecer»<sup>8</sup>. Isto só vem comprovar a tese – realista, objectivista – de que os valores (morais ou não) existem independentemente do que o sujeito pensa acerca deles, e ele incorre nalgum tipo de falha ou desvio moral se não os respeitar. As razões que nos levam a agir são muito mais externas do que internas, portanto, e os padrões normativos a que chegamos têm uma explicação que pode ser social, cultural, ou mesmo evolucionista, mas nunca encontram *fundamento* na razão, na consciência ou na liberdade humanas, mas antes nos factos que contornam e envolvem essa individualidade. Na resposta à questão que coloquei anteriormente, nós podemos desejar o que quisermos, mesmo aquilo que não coincide com o nosso interesse objectivo, ou da comunidade, mas não é isso que faz delas «dignas de valor» – o fundamento do que é valorizado não está em nós.

### **Realismo normativo**

Uma outra saída para provar a objectividade das entidades normativas é o realismo normativo. O realismo normativo não pretende ser um realismo metafísico – o seu intuito não é sobrepovoar o mundo com entidades com força prescritiva, como os valores, e fazer depender

---

<sup>8</sup> «I suspect the idea that moral evaluations must have categorical force for rational agents owes some of its support to a fear that were this to be denied, the authority of morality would be lost. That would be so if one held onto the claim that moral imperatives cannot exist for someone who would not have a reason to obey them, for then an individual could escape moral duties by the simple expedient of having knavish desires» (Railton, 1986: 156).

delas os nossos juízos de carácter moral. A ideia não é recuperar o platonismo e fazer dos factos morais algo como as formas de Platão, uma realidade substantiva que fundamenta a realidade normativa. Neste sentido, o realismo normativo afasta-se, tal como o naturalista, do intuicionismo.

O realismo normativo é, além disso, uma proposta descontinuista, no sentido em que admite que o domínio do normativo – do dever ser – não decorre de elementos exteriores ao próprio domínio. Não está em causa o cognitivismo que tínhamos apontado como uma das características de qualquer proposta realista; isto é, continuamos a reportar-nos a asserções que podem ser qualificadas como verdadeiras ou falsas, de acordo com a sua conformidade relativamente a uma matéria de facto. Acontece que estes factos são factos racionais, que não encontram o seu fundamento naquilo que a realidade exterior apresenta. Ou pelo menos assim se define esta proposta.

Os requerimentos morais são, então, requerimentos da razão. Isto implica, por um lado, aceitar a existência de razões. Mas que tipo de razões? Não basta assumir que se eu reconheço a obrigação moral de fazer x, isso me dá uma razão para fazer x, porque internamente eu posso atribuir razões para fazer imensas coisas, e muitas delas não terem nada de especificamente moral. Assim, não é suficiente aceitar a existência de razões que explicam a acção moral de um ponto de vista descritivo; é preciso defender a existência de razões normativas que justifiquem a minha acção, e que apareçam no decurso do meu processo deliberativo de modo a poderem definir, e justificar, o curso de acção escolhido. De acordo com este ponto de vista, as razões que fundamentam as minhas escolhas morais têm que ser i) a priori (razões que descubro antes de agir), ii) razões que têm valor por si (categóricas) e iii) razões com valor prescritivo – que incitam à acção.

O meu problema é o seguinte – como se definem essas razões?

As propostas descontinuistas aparecem como estando mais próximas do sujeito, como aquele que institui o que deve ser, estabelecendo uma ruptura com os factos exteriores a ele. Elas pretendem afastar-se da ideia de que a ética pode ser equiparada à ciência, que é a observação do que acontece que fundamenta o que pensamos que deve ser<sup>9</sup>.

---

<sup>9</sup> Ou, como nos diz Michael Smith, «very little outside the sphere of the normative is required to define the normative» (Smith, 1994: 163). A irredutibilidade dos factos normativos é uma das premissas do realismo normativo, tal como atesta também Thomas Nagel, outro defensor desta teoria metaética – «We cannot use a nonnormative

Com efeito, ao defender-se uma proposta racionalista está a pôr-se a tónica naquilo que é especificamente humano – e, conseqüentemente, estamos a granjear apoio para as teses que apontam o homem como sendo o único ser ao qual pode ser atribuído algum sentido moral. Mas em que sentido existe, de facto, essa descontinuidade, e essa autoridade do sujeito enquanto ser racional capaz de estabelecer, ou de chegar por via da razão, ao que é o «correcto»? As propostas descontínuistas que se pretendem objectivistas (e, por isso, racionalistas) estão assim tão longe do que as propostas continuistas defendem? A diferença é que num caso se recorre a factos naturais, no outro a factos racionais. Parece que não temos qualquer influência sobre os factos naturais, sobre o facto de sermos desta ou daquela maneira, mas e quanto aos factos normativos? São factos que não decorrem da nossa natureza, nem do que queremos, mas do que pensamos que deve ser. Mas como se define isto de forma que sirva para todas as pessoas? A partir de que ponto de vista?

Uma teoria que parta do realismo normativo pressupõe que 1) existem razões para agir (assumidamente umas melhores que outras, presume-se) e que 2) as proposições que expressam essas razões podem ser verdadeiras ou falsas (razão pela qual o cognitivismo dos juízos não está em causa). Há uma presunção de objectividade aqui bem patente – a ideia é que, no que toca ao domínio moral, as aparências, de facto, confluem com a realidade; não se dá apenas o caso de «nos parecer» que existe uma resposta correcta dado determinado dilema ou desacordo, mas ela existe de facto, e é por isso que faz sentido falar sequer na possibilidade de existência de desacordo moral (se não houvesse uma resposta correcta, então todos poderiam estar certos). O ponto principal da questão é saber como se determinam essas razões normativas. O realismo normativo não pode sucumbir ao subjectivismo, motivo pelo qual não pode encontrar o fundamento para essas razões nos desejos ou idiosincrasias subjectivas. As razões normativas têm que valer para todos, têm que ser objectivas. Como se chegam a formar? Quando sabemos que estamos perante razões pelas quais podemos sentir uma acção como justificada do ponto de vista moral? Para M. Smith, acreditar que tenho uma razão normativa para fazer x é acreditar que x seria o que eu desejaria se fosse totalmente racio-

---

criticon of objectivity, for if values are objective, they must be so in their own right and not through reducibility to some other kind of objective fact. They have to be objective *values*, not objective anything else» (Nagel, 1986: 139).

nal. Esta designação parece implicar uma dependência relativamente a aspectos subjectivos, eminentemente variáveis? Só aparentemente. É que o autor vai contrariar a tese humeana de que, na acção, os desejos não são susceptíveis de perscrutação racional<sup>10</sup>. Assim, não faz depender a avaliação do que «deve ser feito» das motivações pessoais. Pelo contrário, o que é admitido é que se duas pessoas se encontrarem na mesma situação, devem decidir da mesma forma. Subjacente está o pressuposto de que se todos fossemos igualmente racionais, os nossos desejos convergiriam.

O ponto é que o critério parece já estar estabelecido, apesar de dar a ideia de ser algo a que qualquer pessoa chega, se conseguir inspecionar-se introspectivamente da forma apropriada. Mas como é possível chegar à definição do que é mais racional fazer-se, a cada situação, se não a partir de um standard já definido, e exterior a nós? E não estamos, então, afinal, a reportar-nos a factos ou a teorias acerca da nossa natureza, acerca do que o homem precisa e de quais são as suas necessidades, tal como acontecia com as propostas continuistas?<sup>11</sup>

Smith faz uma ressalva – a sua tese é uma tese conceptual, que provém da análise que o autor faz do conceito de razões normativas, e não ainda uma tese substantiva que assuma que exista algo que corresponda a esse conceito (embora apresente alguns argumentos no sentido de defender também a possibilidade da tese substantiva). Mas mesmo admitindo a ressalva, mesmo conceptualmente, portanto, a sua tese não deixa de apresentar determinadas implicações. Nomeadamente a ideia de que, numa dada situação, existe um conjunto de crenças e desejos que é racional que o agente tenha, os quais vislumbraria em caso de perfeita racionalidade. E isto à luz de uma racionalidade intrínseca ao próprio agente. No entanto, esta tese só faz sentido, se, pelo contrário, tomarmos como dados factos acerca da psicologia do agente, assim como factos de ordem social, externos ao agente. O autor simplesmente admite que um criminoso de sucesso estaria errado se acreditasse que aquilo que ele desejaria, em situação de

---

<sup>10</sup> Digo *na acção*, na medida em que, de uma perspectiva mais alargada, do ponto de vista da psicologia do agente, e olhando para o processo de formação dos desejos a longo termo, é de esperar que as crenças que detemos influenciem esse processo. O que aqui se diz, porém, é que no processo de deliberação, na determinação do que fazer, dadas certas crenças, é *racional* que eu venha a ter certos desejos.

<sup>11</sup> De facto, uma das condições da «racionalidade perfeita» é o pleno conhecimento dos factos – o agente não pode ter crenças falsas (cf. Smith, 1994: 156).

perfeita racionalidade, seria continuar a roubar. Isto só é verdade por relação a um standard que não decorre do próprio agente, nem da sua razão. M. Smith sustentaria – ser racional supõe deter um conjunto de desejos coerente e unificado. Mas porque é que o criminoso não pode ter um conjunto de desejos sistematicamente justificável, mesmo do ponto de vista das razões normativas (que, como vimos, têm em vista a justificação da acção e não a sua mera descrição)?<sup>12</sup>

O «ser perfeitamente racional» é, assim, parece-me, um ideal normativo que assenta não só em aspectos normativos que não advêm do próprio agente, como em factos psicológicos (aquilo que seriam os desejos naturais de um agente) ou factos sociológicos, que se observam pela vivência em sociedade. Não é o sujeito que pelo exercício da sua razão chega ao que é melhor, mas isso é exteriormente estipulado. Não queremos com isto dizer que a razão não tem um papel na deliberação moral, mas sim que ela não é o seu fundamento último, porque também aqui se acaba a remeter para o mundo, para o que se experiencia, para o que já está lá.

Se quisermos manter-nos no domínio normativo, precisamos de uma perspectiva valorativa; mas para objectivar essa perspectiva valorativa, e não a fazer depender dos interesses subjectivos, as teorias do realismo normativo fazem-na depender de uma razão que à partida parece ser igual para todos os seres humanos (de tal forma que se todos partilhássemos uma razão perfeita, agiríamos da mesma forma)<sup>13</sup>. A partir de uma perspectiva racional ideal seria possível chegar a conhecer a realidade normativa (saber o que devemos fazer). Mas essa perspectiva ideal parece uma construção que se estabelece a partir do que já existe, da forma como a realidade social se dispõe, e da sua funcionalidade. Atentando nas palavras de T. Nagel, um dos pensadores que mais defendeu o realismo normativo como teoria metaética, parece ser possível retirar essa mesma conclusão: *I'm in a world whose character is to a certain extent independent of what I think, and if I have*

---

<sup>12</sup> Tanto mais que, em última análise, os nossos desejos actuais dependem, em parte, dos desejos iniciais, que fomos formando. Como podemos esperar que também estes coincidam num ser «perfeitamente racional»?

<sup>13</sup> Como se fosse possível estabelecer uma escala de compreensão normativa, onde teríamos o sujeito com as suas inclinações pessoais no nível mais baixo e o sujeito com uma visão mais perfeita que corrige as próprias inclinações num nível superior. Como se constrói essa escala? Por relação a quê?

*reasons to act it is because the person who I am has those reasons, in virtue of his condition and circumstances. The basic question of practical reason from which ethics begins is not «what shall I do?» but «what should this person do?»* (Nagel, 1986: 140ss). As razões normativas acabam por fundar-se em último caso não no sujeito enquanto ser racional, «abstracto», mas «nesta pessoa» – com certas características, nesta situação, pertencente a um determinado grupo (comunidade, sociedade), já imbuída num particular ambiente que dá forma às suas escolhas. Neste sentido, elas adquirem o grau de objectividade que se lhes reclama (sendo certo que é discutível que de facto o apresentem) por se reportarem a factos que não dizem respeito ao próprio sujeito, mas que lhe são exteriores. No fundo, acaba por ser o mundo que nos apresenta as razões para agir. Pois, com que outro fundamento poderíamos falar de entidades puramente normativas (sem relação ao mundo dos factos nem a um mundo de «ideias») com pretensões de objectividade? Na deliberação acerca do que devemos fazer, a razão não opera em abstracto – sem se reportar aos factos que dizem respeito às especificidades humanas, às suas características, necessidades, potencialidades e até fragilidades<sup>14</sup>.

As razões normativas de que Smith ou Nagel falam não podem simplesmente brotar da nossa faculdade de seres racionais e autónomos – pelo menos não com o peso e com autoridade prescritiva e com a objectividade que estes autores reclamam. Smith estabelece uma distinção entre razões motivadoras e razões normativas partindo de uma distinção entre desejar e valorizar. Analisando o já clássico exemplo de Frankfurt (Frankfurt, 1971: 81ss), Smith conclui que o heroinómano deseja drogar-se mas aquilo que ele valoriza ou pensa ser racionalmente justificado é não o fazer. Se o agente valoriza, ou tem uma razão normativa para não se drogar, por oposição ao desejo que o leva a querer drogar-se, ela baseia-se em factos que dizem respeito ao seu bem estar físico e acerca do que é considerado adequado ou funcional para a convivência em sociedade. Porque do ponto de vista do agente, unicamente, ambas as atitudes podem ser consideradas expressões de desejos, sejam eles mais ou menos fortes, de primeira ou de segunda ordem<sup>15</sup>.

---

<sup>14</sup> Fica naturalmente em aberto a questão de saber se essa é base suficiente para conferir às razões o estatuto de objectividade requerido.

<sup>15</sup> M. Smith não admite que aquilo que valorizamos seja a expressão de um desejo, mas sim de uma crença – precisamente porque quer dar a essa posição de valorização

Ao não querer fundamentar as razões normativas nas inclinações humanas (para não se tornar um subjectivismo), nem cair no intuícionismo/platonismo, mas querendo manter a objectividade dos factos morais, o realismo normativo tem que encontrar apoio naquilo que já não é do campo do normativo, mas do descritivo, e nisto se desvanece a oposição entre descontinuísmo e continuísmo.

De que forma, então, as teorias normativas se distanciam ainda das teorias continuístas naturalistas? A diferença parece estar somente na questão do reducionismo – Railton, como vimos, sustentava que os factos morais são passíveis de ser reduzidos aos factos naturais, e isso aqui não é manifestamente o caso. De salientar, no entanto, que nem todas as teorias naturalistas são reducionistas<sup>16</sup>. É por isso na questão do naturalismo, nas suas múltiplas variantes, que a questão do realismo moral acaba por redundar, e essa parece ser a sua única saída.

## Bibliografia

- FRANKFURT, Harry (1971), «Freedom of the will and the concept of a person», in Gary WATSON (ed.) (1982), *Free Will*, Oxford University Press, pp. 81-95.
- MACKIE, John L. (1977), *Ethics: inventing right and wrong*, Penguin.
- MOORE, George E. (1903), *Principia Ethica*, Cambridge, Cambridge University Press.
- NAGEL, Thomas (1986), *The View from Nowhere*, New York, Oxford University Press.
- RAILTON, Peter (1986), «Moral Realism», in Stephen DARWALL, Allan GIBBARD, Peter RAILTON (eds.) (1997), *Moral Discourse and Practice*, New York, Oxford University Press, pp. 137-163.
- SMITH, Michael (1994), *The Moral Problem*, Cambridge, MA, Blackwell Publishers.

---

uma autoridade e uma objectividade que nunca poderia defender se ela partisse de um mero desejo. Tratando-se de uma crença, esta já não pode ser obliterada por qualquer desejo.

<sup>16</sup> É o caso das que são apresentadas por R. Boyd, D. Brink e N. Sturgeon.



# A ideia de cultura na filosofia de Gilles Deleuze

EDUARDO PELLEJERO

(Centro de Filosofia das Ciências da Universidade de Lisboa)

**Resumo:** O arraigado tom contra-cultural da filosofia deleuziana tem origem numa avaliação da cultura como materialização por antonomasia de uma imagem do pensamento que, paradoxalmente, nos impediria de levantar a questão sobre o que significa pensar. Na esteira de Nietzsche, contudo, Deleuze assenta os princípios para uma problematização da ideia de cultura para além de qualquer sobredeterminação histórica. Na abertura do seu pensamento aos encontros com a literatura, o teatro e o cinema, o presente texto procura analisar os elementos de uma ideia activa da cultura, para além de qualquer pulsão de repouso, de acordo ou de institucionalização.

**Palavras-chave:** Deleuze – Guattari – Cultura – Inactualidade – Nietzsche – Bergson – Bene – Experimentação – Menoridade – Devir – Criação.

**Abstract:** The deeply-rooted counter-cultural tone of the philosophy of Gilles Deleuze has its roots in an evaluation of culture as materialization of an *image of thought* that, paradoxically, would prevent us from raising the question about the meaning of *thinking*. In the line of Nietzsche, however, Deleuze settles the principles for a problematization of the idea of culture, beyond any historic over-determination. Stressing the openness of his thought to the fields of literature, theatre and cinema, this paper analyses the elements of an active idea of culture, beyond any impulse of resting, agreement or institutionalization.

**Key words:** Deleuze – Guattari – Culture – Untimeliness – Nietzsche – Bergson – Bene – Experimentation – Minority – Becoming – Creation.

*O fogo, numa das comédias de Bernard Shaw, ameaça a biblioteca de Alexandria; alguém exclama que arderá a memória da humanidade, e César diz: Deixá-la arder. É uma memória cheia de infâmias. O César histórico, na minha opinião, aprovaria ou condenaria o ditame que o autor lhe atribui, mas não o julgaria, como nós, uma anedota sacrílega.*

J. L. BORGES, *Do culto dos livros*.

Até onde é possível inscrever a redefinição deleuziana da filosofia no contexto de uma teoria da cultura? Em que medida a tomada de distâncias e a reavaliação das relações entre o pensamento conceptual e as forças históricas, sociais e políticas, são pertinentes quando a questão passa por repensar o significado do cultural?

É uma pergunta que ganha especial relevância quando se tem em conta a aberta belicosidade de Deleuze a respeito de tudo o que representava a cultura para a sua geração, que é uma geração que de boa vontade soube assumir-se como contra-cultural. Neste sentido, e para dar só um exemplo, em 1980, retomando o problema da redefinição da filosofia durante uma entrevista por ocasião da aparição de *Mille Plateaux*, Deleuze sentenciava que a cultura contemporânea era «uma ofensa para qualquer pensamento» (Deleuze, 1990: 49).

Esta avaliação acrítica, circunstancial, em todo o caso, voltava a pôr sobre a mesa alguns elementos de uma concepção que o próprio Deleuze arrastava consigo pelo menos desde a redacção de *Difference et répétition*. Em primeiro lugar, o facto de que a filosofia não possa definir-se apenas formal ou metodologicamente, mas que esteja obrigada a autoposicionar-se sobre o horizonte material de uma cultura dada. E, em segundo lugar, que dito auto-posicionamento não possa ter a forma da subordinação, do diálogo ou do consenso, porque o que está por detrás é uma luta sem tréguas entre o pensamento e a estupidez.

Os «pressupostos objetivos de uma cultura» funcionarão, a partir daqui, como uma espécie de campo de batalha ou teatro de operações, e já não como um lugar de reconhecimento, na medida em que para Deleuze não se começa a pensar senão a partir desta ruptura, que implica não se deixar representar e deixar de aspirar a representar qualquer coisa (Deleuze, 1968: 171); mas, na mesma medida, a cultura constituir-se-á enviesadamente no território obrigado de qualquer

aspiração filosófica que pretenda redefinir os objectos e os fins do seu próprio exercício.

Concorrência e enfrentamento, portanto, entre dois regimes, duas dimensões ou dois tempos de uma actividade genérica (o vocabulário é de Nietzsche), que pressupõe tanto uma ideia negativa da cultura como uma problematização positiva da mesma; isto é, onde a crítica é directamente o correlato de uma criação, porque – retomando o registo das *Considerações Intempestivas* – pensa-se sempre contra a cultura, mas sempre sobre a cultura, na espera, se é possível, de uma cultura por vir.

\*  
\* \*

Digamos, antes que mais, que o tom contra-cultural da filosofia deleuziana passa, sobretudo, por uma avaliação da cultura como materialização por antonomásia de uma imagem do pensamento que assenta sobre o sentido comum e o bom sentido. Imagem grotesca da cultura, concede Deleuze (para quem, como veremos, a cultura pode ser outra coisa), que encontra, contudo, um espaço privilegiado no mundo contemporâneo, como pátina de erudição ou índice de profundidade, e que se espelha «nos testes, nas palavras de ordem do governo, nos concursos dos jornais (onde se nos convida a escolher segundo o nosso gosto, a condição de que este coincida com o gosto de todos)» (Deleuze, 1968: 205). Neste sentido, Deleuze negar-se-á rotundamente, até aos seus últimos trabalhos, a assumir-se como um homem da cultura; e tanto em *Pourparlers* como em *L'Abcedaire* voltará sobre o mesmo, renunciando a ser assimilado à classe dos intelectuais, se os intelectuais se definirem apenas pela posse de uma grande cultura e de uma opinião acerca de tudo.

Militante contra-cultural, então, Deleuze vai reclamar-se de uma atitude que passa por renegar qualquer reserva cultural em benefício das necessidades de um trabalho sempre (in)actual, onde os problemas como tais, a participação nos problemas, o direito aos problemas e a gestão dos problemas, são o primeiro e o fundamental.

A cultura pode ser um obstáculo para Deleuze (no mesmo sentido em que a história podia ser um obstáculo para Nietzsche), quando aponta à reprodução do idêntico sobre o horizonte do mesmo e não ao agenciamento do novo no seio do heterogéneo. É neste sentido, por exemplo, que o livro se torna um decalque ao assumir a vocação da cultura («reprodução interminável de conceitos e de palavras domi-

nantes, reprodução do mundo presente, passado ou futuro» (Deleuze/Guattari, 1980: 35)), mas é também neste sentido que tudo muda, por uma inversão da perspectiva, quando fazemos do livro um exercício anti-cultural, isto é, quando o associamos a «um uso activo do esquecimento e não da memória, de subdesenvolvimento e não de progresso a desenvolver, de nomadismo e não de sedentarismo, de mapa e não de decalque» (*Ibidem*).

À interioridade de uma cultura, a exterioridade dos encontros. Essa é a opção deleuziana na hora de avaliar a relação do pensamento com uma cultura dada. Encontros, certamente, com a pintura, com a música, com o cinema, com a literatura, mas já não no que têm de culturais, mas justamente na medida em que escondem qualquer coisa que escapa ao domínio do cultural, porque é só a partir desses pontos de não-cultura ou contra-cultura que é possível ir para além de uma cultura dada. Deleuze dá como exemplos os trabalhos de Minelli e de Joseph Losey, onde encontra, antes de mais, a violência resultante de ser superado completamente por uma ideia, não a manifestação ou o produto duma cultura (Deleuze/Parnet, 1995: «C comme Culture»).

Este exercício ideal da força, que põe em questão uma cultura dada, serve para caracterizar os encontros dos quais fala Deleuze, tal como estes se põem em jogo na restituição da potência que é própria à filosofia e ao pensamento em geral. A cultura não desaparece de cena, mas muda de papel e, ainda que não se reduza a servir de pano de fundo, deixa certamente de ser o fio conductor da história. Poderá, como veremos, constituir uma espécie de conjunto de condições negativas (necessárias, não suficientes), mas já não será nem explicação de nada nem agente de mudança alguma. Mesmo quando tudo provém da cultura e acaba por inscrever-se na cultura, o novo, o diferente, o inactual, depende sempre de um elemento que não forma propriamente parte da mesma.

A cultura deixa assim de ser princípio para passar a ser um problema. E do que se trata é menos de compreendê-la que de subvertê-la. É isto o que resume, numa primeira aproximação, a aposta contra-cultural deluziana, pelo menos no que se diferencia de outras apostas contemporâneas. Deleuze escreve: «O marxismo e a psicanálise, de duas maneiras diferentes, mas pouco importa, falam em nome de uma espécie de *memória*, de uma cultura da memória, e expressam-se também de duas maneiras diferentes, mas pouco importa, em nome de uma mesma exigência de *desenvolvimento*. Acreditamos, pelo contrário, que faz falta falar em nome de uma força positiva de esqueci-

mento, em nome daquilo que é para cada um de nós o seu próprio sub-desenvolvimento; o que David Cooper chama também o terceiro mundo íntimo de cada um, e que coincide ponto por ponto com a experimentação» (Deleuze, 2003: 79). Ruptura com a cultura (tarefa negativa), que teria por correlato a experimentação contra-cultural (tarefa positiva).

Mais e mais frequentemente, à medida que nos internamos na obra de Deleuze, vemos aparecer esta contraposição programática de base, inclusive, ou sobretudo, se os termos envolvidos parecem variar e a cultura é assimilada à história, ao maior, ao estabelecido, na hora de opor como alternativa a vida, o devir, as linhas de fuga, o menor. E, pelo menos a partir de 1978, podemos reconhecê-la como um dos imperativos fundamentais da sua filosofia.

Assim, por exemplo, no ensaio que dedica à obra de Carmelo Bene – «Un manifeste de moins» –, Deleuze estabelece duas operações opostas: «Por um lado, eleva-se ao ‘maior’: de um pensamento faz-se uma doutrina, de uma maneira de viver faz-se uma *cultura*, de um acontecimento faz-se a História. Pretende-se assim reconhecer e admirar, mas de facto normaliza-se. (...) Então, operação por operação, cirurgia por cirurgia, pode-se conceber o contrário: como ‘minorar’ (termo empregado pelos matemáticos [reduzir]), como impor um tratamento menor ou de minoração, para derivar os devires contra a História, as vidas contra a *cultura*, os pensamentos contra a doutrina, as graças e as desgraças contra o dogma» (Deleuze/Bene, 1979: 97).

Uma vez abraçada a perspectiva do menor, associando a redefinição do pensamento ao que Blanchot denominava «a parte do fogo» (isto é, aquilo com o que uma sociedade não consegue conviver e procura reduzir a cinzas sistematicamente), Deleuze já não parece ter alternativa, pelo menos na medida em que a expressão «cultura menor», ora é um eufemismo das maiorias, ora constitui em si mesma um oxímoro. O menor pode ter um corpo próprio (*corpus*), mas nunca uma organização intrínseca (*organon*). Não se reconhece o menor na cultura, no Estado, na História; pensa-se como divergência fundamental (*corpus sine organon*).

A cultura está aí, mas não para ser compreendida, nem recuperada, nem habitada, mas para fugir-lhe, para provocar-lhe fugas, para fazer passar algo que escape a todos os seus códigos: fluxos e elementos não codificáveis, linhas de fuga activas revolucionárias, «linhas de descodificação absoluta que se opõem à cultura» (Deleuze, 1990: 36). Como Deleuze assinala no caso de Kafka, trata-se de fazer fluir os

elementos significantes de uma cultura por uma linha de fuga constituída por singularidades a-significantes, menores, contra-culturais: «Extrair-se-á o latido do cão, a tosse do macaco e o zumbido do escaravelho. Far-se-á uma sintaxe do grito, que se unirá à sintaxe rígida deste alemão dessecado. Forçar-se-á o alemão a uma desterritorialização que já não poderá ser compensada pela cultura» (Deleuze/Guattari, 1975: 40).

Uma saída para a linguagem, para a música, para a escrita. Uma saída, por fim, para a cultura. Uso menor ou intensivo, onde ao carácter opressor da cultura se opõem «pontos de não-cultura e de subdesenvolvimento» (a expressão é de Deleuze), a partir dos quais é possível agenciar dispositivos de resistência.

Da perspectiva do menor, nem o Estado, nem a História, nem a cultura podem ser alternativas efectivas: «se as minorias não constituem Estados viáveis, cultural, política, economicamente, é porque nem a forma-Estado, nem a axiomática do capital, nem a *cultura* correspondente lhes convêm» (Deleuze/Guattari, 1980: 590). E para além destas formas Deleuze não vê, em princípio, mais que uma alternativa que genericamente poderíamos caracterizar como a-histórica, a-significante, a-cultural, contra-cultural, que teria por definição mínima a resistência e a divergência a respeito do instituído.

\*  
\* \*

A posição deleuziana a respeito da cultura não é tão simples. Como na maioria das avaliações que Deleuze propõe dos conceitos fundamentais, a atitude crítica da qual se reclama pretende ir para além destas oposições binárias. A filosofia deleuziana em geral, e a sua recaracterização à luz da inactualidade em especial, implica mais que nada uma pluralidade de pontos de vista, onde as relações diferenciais não se reduzem a meras oposições, e onde a solução, quando possível, implica pelo menos uma terceira posição paradoxal. É o que vemos imediatamente se deslocamos a atenção sobre a leitura que Deleuze faz de Nietzsche, onde o programa da inactualidade encontra um desenvolvimento associado na multiplicação dos pontos de vista sobre a cultura.

Então a cultura deixa de representar simplesmente a soma dos pressupostos objetivos de uma imagem do pensamento que nos impede de perguntar pelo que significa pensar, e aparece como uma aventura do involuntário, que encadeia uma sensibilidade, uma memória, e

logo um pensamento, com todas as violências e crueldades necessárias, para traçar um povo de pensadores e dar uma traça ao espírito (Deleuze, 1968: 214-215).

Vemos assim, apesar de tudo, que o pensamento reencontra a cultura como o seu elemento propiciatório. Porque para Deleuze, como para Nietzsche, o pensamento não é possível senão onde se exercem as forças que fazem do pensamento algo activo e afirmativo; e não se chega aí por meio de um método, mas só a partir de um processo de aprendizagem vital, como aquele que define a noção nietzscheana de cultura. Deleuze escreve: «Pensar, como actividade, é sempre uma segunda potência do pensamento, não o exercício natural de uma faculdade, mas um acontecimento extraordinário para o próprio pensamento. Pensar é uma potência do pensamento. E deve ser elevado a esta potência para que se converta ‘no leve’, ‘no afirmativo’, ‘no dançante’. E jamais alcançará esta potência se nenhuma força exercer sobre ele uma violência. Deve exercer-se uma violência sobre ele enquanto que pensamento, um poder deve obrigá-lo a pensar, deve lançá-lo a um devir activo. Esta coacção, este adestramento, é o que Nietzsche chama ‘Cultura’. A cultura, segundo Nietzsche, é essencialmente adestramento e selecção. Expressa as forças que se apoderam do pensamento para fazer dele algo activo, afirmativo» (Deleuze, 1962: 122).

Deste novo ângulo, «cultura significa adestramento e selecção». Ou seja, não deixa de envolver uma violência sobre o pensamento (Nietzsche insiste em que a cultura não é separável dos meios mais atrozes), mas trata-se desta vez de uma violência para dar forma ao pensamento, e uma forma activa («Adestrar o homem significa formá-lo de tal maneira que seja capaz de activar as suas forças reactivas» (*Idem*, 153).

Tornar-se uma força activa significa para o homem, por exemplo, construir uma sociedade que lhe permita desenvolver-se como tal, mesmo se tiver que ser pela violência, mesmo se à custa das maiores injustiças, porque, como dizia Bergson, não se pode esperar que o homem alcance a inteligência necessária para fundar uma sociedade sobre princípios razoáveis, quando a sociedade é requisito imprescindível para que a inteligência possa desenvolver-se a esse grau (Bergson, 1984: 126). Com efeito, não existe sociedade sem algum tipo de mistificação, de representações colectivas mais ou menos irracionais, mais ou menos absurdas, mais ou menos violentas, assentes sobre as instituições, a linguagem e os costumes, isto é, sobre a cul-

tura (*Idem*, 105-108). Em virtude da actividade de um homem activo, a humanidade poderia progredir, mas para progredir é necessário que subsista. A cultura intervém então como princípio de coesão e serve de modelo, como diz Nietzsche, «às constituições sociais mais primitivas e mais grosseiras».

Agora, tanto Bergson como Nietzsche, e isto é um dos elementos mais importantes da leitura de Deleuze, fazem uma distinção fundamental, que é esta: qualquer cultura é arbitrária, mas o que não é arbitrário, o que é pré-histórico e genérico, é o facto de afirmar uma cultura: «*Ainda que inseparáveis na história*, estes dois aspectos não devem confundir-se: por um lado, a pressão histórica de um Estado, de uma Igreja, etc., sobre os indivíduos que se trata de assimilar; por outro lado, a actividade do homem como ser genérico, a actividade da espécie humana enquanto que exercida sobre o indivíduo como tal» (Deleuze, 1962: 152)<sup>1</sup>.

De facto, esta ideia forte de cultura não aponta ao homem que respeita a cultura, que se submete aos pressupostos do pensamento ou obedece à lei, mas a um indivíduo soberano e legislador, que assume o elemento da criação por si mesmo e inverte o mecanismo que lhe dá origem. Em última instância, mesmo a cultura como actividade genérica deveria acabar por ser suprimida (tal é o movimento geral da cultura: o meio desaparece no produto), dando lugar a um indivíduo livre, leve, irresponsável<sup>2</sup>.

Em todo o caso, o problema com o qual se enfrenta Deleuze ao querer retomar este conceito da cultura como actividade formadora é o do seu estatuto ontológico. Ao fim e ao cabo, tem alguma realidade? É algo mais que uma «visão» de Zarathustra? Ou simplesmente há que dizer, ao mesmo tempo, que desapareceu faz muito tempo e que ainda não começou, que a sua acção se perde na noite do passado assim como o seu produto se promete na noite do futuro?

---

<sup>1</sup> «Mas neste violento adestramento, o olhar do genealogista distingue dois elementos: 1.º Aquilo ao que se obedece, num povo, numa raça ou numa classe, é sempre histórico, arbitrário, grotesco, estúpido e limitado; frequentemente representa as piores forças *reactivas*; 2.º Mas no facto de que se obedeça a algo, pouco importa a quê, aparece um princípio que supera os povos, as raças e as classes. Obedecer à lei porque é a lei: a forma da lei significa que certa *actividade*, certa força activa, é exercida sobre o homem, que tem por tarefa adestrá-lo» (Deleuze, 1962: 152).

<sup>2</sup> «Nietzsche apresenta-nos assim a seguinte descendência genealógica: 1.º A cultura como actividade pré-histórica ou genérica, empresa de adestramento e selecção; 2.º O meio posto em marcha por esta actividade, a equação do castigo, a relação da dívida, o homem responsável; 3.º O produto desta actividade: o homem activo, livre, e poderoso, o homem que pode prometer» (Deleuze, 1962: 155).



\*  
\* \*

Somos conduzidos deste modo à terceira perspectiva que nos propõe Deleuze acerca da cultura. A cultura do ponto de vista histórico, se se pode dizer, que retomando o registo de *Nietzsche et la philosophie*, vem somar-se tanto à condenação programática como à revalorização metafísica.

Do ponto de vista histórico, a cultura aparece para Deleuze atraída na sua essência, comprometida com os mais diversos regimes de facto que souberam tirar algum proveito da mesma: «Em vez da actividade genérica, a história apresenta-nos raças, povos, classes, Igrejas e Estados. Sobre a actividade genérica incorporam-se organizações sociais, associações, comunidades de carácter reactivo, parasitas que vêm recobri-la e absorvê-la. Graças à actividade genérica, da qual falseiam o movimento, as forças reactivas formam colectividades, o que Nietzsche chama ‘rebanhos’» (*Idem*, 158)<sup>3</sup>.

Ao ser capturada por forças estranhas, com efeito, a actividade genérica da cultura aparece desnaturalizada em não menor medida que o seu produto. Por um lado, a cultura como actividade formadora passa a confundir-se com os conteúdos que a determinam, e nesta confusão toma-se a si mesma como fim, alienando-se na sua própria conservação e reprodução. Por outro lado, e como consequência disto, a cultura relega a necessidade da sua autodestruição, impedindo sistematicamente que o homem se torne um indivíduo livre e activo. O resultado é, ora sociedades que não querem perecer e que não imaginam nada superior às suas leis, ora que só se abrem em proveito de outros conteúdos mais estúpidos e mais pesados para o indivíduo.

O movimento da cultura curva-se, colapsa, cede ao seu próprio peso, e a actividade formadora que lhe é própria deixa de trabalhar como uma força activa, para se converter numa forma de conservar-se, organizar-se e propagar-se sob a figura de uma vida reactiva. Lendo Nietzsche, Deleuze escreve: «Toda a violência da cultura, é-nos apresentada pela história como propriedade legítima dos povos, dos Estados e das Igrejas, como manifestação da *sua* força. E de facto, utilizam-se todos os procedimentos de adestramento, mas desviados, invertidos. Uma moral, uma Igreja, um Estado, continuam a ser em-

---

<sup>3</sup> «Mais ainda, a história é esta própria desnaturalização, confunde-se com a ‘degeneração da cultura’» (Deleuze, 1962: 158).

presas de selecção, teoria da hierarquia. Nas leis mais estúpidas, nas comunidades mais limitadas, trata-se ainda de adestrar o homem e utilizar as suas forças reactivas» (Deleuze, 1962: 159).

Em resumo, a introjecção da actividade cultural nas suas próprias instituições dá lugar à constituição de uma relação de forças específica (reacção) que usurpa a actividade genérica em benefício da formação de uma colectividade subordinada. E isto passa na história, ou, melhor, a história é em si mesma o processo pelo qual as forças reactivas se apoderam da cultura e a desviam em proveito próprio («O triunfo das forças reactivas não é um acidente na história, mas o princípio e o sentido 'da história universal'» (*Ibidem*)).

Em todo o caso, esta degeneração da cultura na história, que ocupa um lugar fundamental na obra de Nietzsche, e que especialmente conduz a argumentação das *Intempestivas*, não é um tema que se limite ao trabalho monográfico de Deleuze. Ao fim e ao cabo, são as conclusões da sua leitura de Nietzsche – «de Kant a Hegel o filósofo comportou-se como uma personagem civil e piedosa, que se compraz em confundir os fins da cultura com o bem da religião, da moral ou do Estado» (*Idem*, 119) – o que está por detrás da crítica programática da relação da filosofia com a cultura, que encontrávamos um pouco por todos os lados a partir da década de setenta.

Se no contexto da avaliação programática da cultura, o problema era o de encontrar uma saída para o pensamento, no contexto da análise da cultura como actividade formadora fundamental, o problema coloca-se em torno da necessidade e da possibilidade de uma passagem do homem reactivo ao homem activo, isto é, de uma cultura da negação, fechada sobre as suas instituições, que confundiu os seus conteúdos com os seus fins, a uma cultura da afirmação, aberta à criação do novo, onde a vida, e a acção, e a liberdade, voltem a ter mais importância que a conservação e a reprodução do instituído. Mas nisto não muda o fundamental, que passa pela redefinição de um exercício cultural activo, matriz de um pensamento produtivo, eficaz, criador, para além dos compromissos nos quais as mais diversas práticas e disciplinas alienam o movimento, sempre por recomeçar, da cultura.

\*  
\* \*

Agora, para não perder de vista todos estes matizes, que depois de tudo não deveriam ser passados por alto no contexto de uma filosofia da cultura, parece-me que seria possível considerar esta dupla pola-

rização da ideia de cultura como uma das chaves para pensar a redefinição da filosofia que Deleuze põe em marcha na sua obra. Então teríamos, por um lado, o programa de subversão ou minorização que caracteriza sobretudo os textos escritos com Guattari (mas não só; penso, evidentemente, no livro sobre Bene), onde a cultura aparece como algo do qual é necessário sair; e, por outro, a consideração insuperável da cultura, a respeito da qual o pensamento se propõe a construção de alternativas viáveis sobre o plano da expressão, coisa que caracteriza o período da leitura de Nietzsche e Bergson, e que mais tarde é retomado a partir dos livros sobre o cinema (tendo ainda um lugar importante em *Qu'est-ce que la philosophie?*).

Claro que talvez não seja possível separar nos textos tudo o que distinguimos na análise, e tenhamos que considerar entre estas duas atitudes básicas um comércio e uma contaminação permanentes. Depois de tudo, para Deleuze não há resistência que não seja o correlato de algum tipo de criação, do mesmo modo que não concebe o interesse de nenhuma criação que não se assuma como menor; isto é, que não seja um acto para e pela resistência, num jogo de relevos permanentes.

Porque a inactualidade não é, para a filosofia, uma paradoxal posição de princípio, sem ser ao mesmo tempo um mecanismo que perpetua o movimento de formação do pensamento, negando-lhe qualquer possibilidade de repouso, de acordo ou de institucionalização.

(Traduzido do castelhano por SUSANA GUERRA)

## Bibliografia

- BERGSON, Henri (1984), *Les deux sources de la morale et la religion*, Paris, Presses Universitaires de France [1932].
- DELEUZE, Gilles (1962), *Nietzsche et la philosophie*, Paris, Presses Universitaires de France.
- DELEUZE, Gilles (1968), *Différence et répétition*, Paris, Presses Universitaires de France.
- DELEUZE, Gilles (1990), *Pourparlers 1972-1990*, Paris, Éditions de Minuit.
- DELEUZE, Gilles (2003), *Deux régimes de fous: Textes et entretiens 1975-1995*, Paris, Minuit.

DELEUZE/BENE (1979), *Superpositions*, Paris, Éditions de Minuit.

DELEUZE/GUATTARI (1975), *Kafka: Pour une littérature mineure*, Paris, Éditions de Minuit.

DELEUZE/GUATTARI (1980), *Capitalisme et schizophrénie tome 2: Mille plateaux*, Paris, Éditions de Minuit.

DELEUZE/PARNET (1995), *L'Abécédaire de Gilles Deleuze*, Paris, Arte (TV).

# Confucionismo no Mundo Pós-Moderno

SUN LAM

(Universidade do Minho)

LUÍS CABRAL

(Universidade do Minho)

**Resumo:** A problemática da actualidade do confucionismo tem vindo a ser crescentemente abordada tanto no ocidente como no oriente, designadamente no quanto aquela se articula com a exequibilidade da convivência deste com a democracia liberal de tipo ocidental, assim como com os direitos humanos. Por razões de ordem geopolítica e outras, a sociedade mais em foco é a República Popular da China.

**Palavras-chave:** Confucionismo, direitos humanos, neo-confucionismo, democracia liberal, pragmatismo, Confúcio, Dewey.

**Abstract:** The problematic of the actuality of the Confucianism has been recently more and more considered both in western and eastern societies, namely in the way that it articulates with the possibility of its coexistence with liberal democracy practiced in western societies, as well as with human rights. For geopolitical reasons, and other reasons, the society in focus is the People's Republic of China.

**Key words:** Confucianism, human rights, Neo-Confucianism, liberal democracy, pragmatism, Confucius, Dewey.

## I. Introdução

Mais e mais se publicam textos sobre a problemática do confucionismo, sobremaneira numa perspectiva da sua actualidade operatória, ou não, a saber: quanto e como o confucionismo está vivo e quanto e como se adapta às realidades sociais e políticas do século XXI, designadamente (ou sobretudo) no que respeita à sua exequibilidade numa sociedade democrática e à questão dos direitos humanos.

Foi com a leitura de duas obras<sup>1</sup> que reputamos do maior interesse e actualidade, *Confucianism for the Modern World* (sobretudo o texto de David L. HALL e Roger T. AMES, *A Pragmatist Understanding of Confucian Democracy*, pp. 124 a 160) e *Comparative Approaches to Chinese Philosophy* (sobretudo o texto de FAN Ruiping, *Social Justice: Rawlsian or Confucian?*, pp. 144-162) que decidimos avançar para esta síntese das suas linhas mestras, problematizações e conclusões.

O confucionismo *Rújiā*<sup>2</sup> é uma realidade viva com mais de vinte e cinco séculos de existência e forte influência em sociedades como as actuais República Popular da China, Vietname, Coreias e Japão. Trata-se, originalmente, de pensamento de orientação marcadamente ética, maioritariamente atribuído a duas personagens históricas, Confúcio *Kōngzǐ* e Mêncio *Mèngzǐ*, acrescentados depois de todo um inesgotável *corpus* que poderíamos designar de escolástico, devendo aqui fazer-se especial referência ao neo-confucionismo *Xīngrújiā*. A sua dimensão (exagerada ou mesmo erradamente considerada) quase religiosa não nos interessa por agora. Referiríamos apenas uma chamada de atenção no sentido de se não confundir o conceito de ritual *Lǐ* com religião ou fenómeno religioso.

Sendo o Japão, imediatamente a seguir à Segunda Grande Guerra (por natural imposição americana) e a Coreia do Sul (não referiremos aqui a inenarrável Coreia do Norte), mais recentemente, já sociedades com uma organização do poder político semelhantes ou próximas das democracias de modelo ocidental, e sendo que o Vietname ainda se encontra a dar os primeiros passos de abertura económica, um pouco à semelhança do que a China já vem fazendo há mais de três décadas, serão as nossas reflexões sobretudo orientadas para este imenso país.

O que nos proporemos, acompanhando de perto sobretudo os textos já referidos, será em primeiro lugar tentar compreender o facto de, e a razão para, um certo revivalismo do confucionismo nos nossos tempos, bem como o modo como o fenómeno se enquadra num ambiente pós-moderno (nisto incluindo uma proposta de compreensão para o que possa também ser o pós-modernismo); seguidamente,

---

<sup>1</sup> Naturalmente incluídas em bibliografia.

<sup>2</sup> Sempre que for o caso de designações em chinês, optamos por as referir em itálico no corpo do texto, com a romanização normalizada *pinyin*, sendo que o correspondente carácter ou caracteres se encontram no pequeno glossário oferecido após a conclusão, apresentados por ordem alfabética.

tentaremos algumas reflexões comparadas entre o mais recente confucionismo e aspectos das propostas demoliberais; neste contexto, ensaiaremos também precisões do que entendemos por confucionismo, seja numa perspectiva diacrónica seja numa perspectiva sincrónica (tudo, compreensivelmente, com extrema brevidade); de seguida, tentaremos algumas reflexões sobre como o confucionismo poderá operar dentro dos ideais democráticos (que não necessariamente nos seus aspectos mais formais), dos direitos humanos e da *rule of law*. Ao longo de todo o nosso trabalho, não deixaremos de, se for o caso ou se o considerarmos relevante, fazer a análise, designadamente etimológica, de um ou outro conceito/caracter importante do pensamento chinês, assim como alguma referência a dados e factos históricos que possam dar mais luz ao pensamento e prática política actuais na China.

## II. Confucionismo e pós-modernidade

Rozman<sup>3</sup> enumera quatro principais causas para um certo e talvez crescente revivalismo do confucionismo nas últimas duas ou três décadas, a saber:

- a. algum vazio espiritual actual nas sociedades da Ásia Oriental em acelerada evolução;
- b. um crescendo de nacionalismo, acompanhado de estratégias nacionais que propõem estados centrais fortes justificados pela tradição;
- c. uma relativa resistência à globalização e ao espalhar da cultura ocidental que, de certo modo, a acompanha, e cujo remédio poderá ser uma forte afirmação económica contextualizada numa especificidade cultural; e
- d. uma resposta à crescente integração económica e comercial adentro das respectivas economias, que lhes permitirá uma forte afirmação regional, aqui também, com características culturais e civilizacionais próprias.

Acontece que esse alegado revivalismo não se limita às elites (e não só) das referidas sociedades de origem histórica e cultural confu-

---

<sup>3</sup> 2003: 181.

cionista, mas também um crescente número de *scholars* e simples observadores (designadamente jornalistas especializados) têm prestado uma sempre maior atenção e análise ao fenómeno. Mais do que isso, foram porventura estes quem primeiro entreviu o quanto o confucionismo poderia ser, ou estava a ser, um poderoso contribuinte para o rápido e sólido desenvolvimento económico daquelas sociedades. Será isto mais premente, ou mesmo irónico, na sociedade chinesa onde, pelo menos desde o marcante movimento estudantil de 4 de Maio de 1919 *wǔsì*<sup>4</sup>, o confucionismo tem sido visto como uma peça à modernização da sociedade, logo, devendo ser liminarmente rejeitado<sup>5</sup>.

Muito pelo contrário, o que já não poucos propõem hoje em dia é não apenas a constatação do referido revivalismo confucionista enquanto contexto cultural e tradicional óptimo para o harmónico desenvolvimento daquelas sociedades, como também uma sua relativa universalização para o mundo do século XXI, designadamente perante uma sociedade talvez algo desencantada com a modernidade liberal ao estilo ocidental mais a sua talvez excessiva atomização e, mesmo, com uma forte necessidade da defesa dos seus fundamentais valores

---

<sup>4</sup> Estando então a China em situação política e económica de grande aflicção, com a Dinastia *Qīng* recém desaparecida e a república em grande instabilidade e desagregação, decidiram os seus dirigentes participar na Primeira Grande Guerra ao lado das potências aliadas; sendo que não havia qualquer possibilidade logística e financeira para enviarem tropas, decidiram enviar o que mais tinham, mão-de-obra, praticamente escrava, a fim de auxiliar no esforço de produção industrial, designadamente na área do armamento, aquém da linha da frente. Como resultado, teve a China assento como potência vencedora na Conferência de *Versailles*; todavia, frustrando todas as expectativas, não lhe foram entregues as antigas zonas de extraterritorialidade controladas pela Alemanha (como o caso de *Qīngdǎo*), mas sim entregues ao Japão. Tal decisão provocou uma enorme onda de protesto, com início em massivas manifestações de estudantes em *Běijīng* em 4 de Maio de 1919, posteriormente alargadas a outras cidades chinesas e a outros estratos da população. Sobretudo, teve o movimento *wǔsì* um enorme impacto na reformulação ideológica para a renovação política e social da China Moderna, sendo referência arquetípica para correntes e forças políticas tão díspares como os Nacionalistas do *Guōmíngdǎng* (*Jiāng Káishèck*), o Partido Comunista, o Movimento Estudantil Democrático que enveredou para o extremismo de *Tiānānmén*, etc.

<sup>5</sup> Since the early 1980s, there has been much discussion regarding the role of Confucianism in the modernization of East Asia, particularly in the economic sphere. Initially, those who found Confucianism to hold the secret to the region's economic success were mostly Western scholars. It was «outside observers» who began attributing the success of East Asia to Confucianism (...). The irony was that few living in the Confucian world thought that their political and economic success was due to Confucianism. What success they enjoyed, they typically attributed to their success in having overcome Confucianism (Bell e Hahm, 2003: 2).



de democracia política e de *rule of law*, não necessária e definitivamente garantidas *per se*<sup>6</sup>.

Hall e Ames<sup>7</sup> constataam, no entanto, um generalizado cepticismo, tanto no ocidente como no oriente, quanto à compatibilidade entre confucionismo e democracia liberal, sendo entendida esta como, ou confundida com, modernização, ocidentalização, para não dizer americanização. Evidentemente, em primeiro lugar teríamos que nos pôr de acordo com o sentido dos conceitos que tratamos, não apenas numa perspectiva da sua actualidade mas também numa sua perspectiva histórica, num seu processo evolutivo, aceitando de boa mente que ambos, democracia liberal e confucionismo, não são conceitos nem fossilizados nem esgotados. Tudo isto num contexto de globalização.

Continuaríamos assim com Hall e Ames, distinguindo duas possíveis interpretações da globalização. Numa primeira abordagem, identificaríamos globalização com uma certa disseminação de valores enraizados nas *Luzes* e veiculados pelas sucessivas revoluções industriais e políticas, e consequentes colonialismos/imperialismos, a saber:

- a. instituições democráticas (pluralismo, alternância, separação de poderes, etc.),
- b. capitalismo e
- c. racionalidade tecnológica.

«Neste sentido, globalização é sinónimo de modernização – o que em si é considerado sinónimo de ocidentalização»<sup>8</sup>. Todavia, atendendo a uma muito maior abrangência deste tipo de definições em contexto pós-moderno<sup>9</sup>, uma segunda interpretação de globalização seria qualquer coisa como uma «mútua acessibilidade a [diferentes]

<sup>6</sup> Most important of all is its [a modernidade democrática de estilo ocidental] inability to articulate and institutionalize the kind of communal life that can ensure human flourishing. Confucianism can help to remedy this flaw, thus altering the character of the modern world as currently defined. At the same time, we do not argue for the wholesale restoration of premodern Confucianism. Obviously the main social and political features of modernity – democracy, capitalism, and the rule of law – are here to stay (Idem: 24).

<sup>7</sup> 2003: 124.

<sup>8</sup> Idem: 127.

<sup>9</sup> Globalization as mutual accessibility retains one important connotation of «post-modernism» for the simple reason that a globalized world under this definition is radically decentered (Idem, *ibidem*).

sensibilidades culturais»<sup>10</sup>. Se na primeira abordagem poderia parecer que democracia e confucionismo são incompatíveis, que o termo *democracia confucionista* relevaria do oxímoro, já na segunda abordagem haveria (haverá) um interessante espaço para debate e reflexão.

Seja como for, proporemos alguma crítica à ideia apriorística da incompatibilidade entre confucionismo e democracia. Começaríamos por ter bem presente o facto de que a actual democracia de origem iluminista não tem a mesma aplicação prática que tinha aquando das suas primeiras formulações, seja em termos da sua evolução histórica, seja em termos da sua expressão em diferentes áreas geográficas. A democracia liberal do século XIX não é exactamente o mesmo que a social-democracia do século XX pós guerras ou o neo-liberalismo monetarista e os *neocons* actuais, assim como o liberalismo capitalista na Alemanha, nos Estados Unidos ou na Austrália não serão também exactamente os mesmos. A proposta para o desenvolvimento das nossas reflexões enquadrar-se-á, ainda aqui com Hall e Ames, numa perspectiva pragmática (tanto numa acessão corrente do termo como também no quanto este pode relevar do *pragmatismo americano*). Segundo os autores referidos, «Embora este facto não seja globalmente reconhecido, representantes da tradição filosófica americana, desde Jonathan Edwards até Emerson, James, Peirce e Dewey, não comungaram da problemática do *iluminismo europeu*»<sup>11</sup>. É neste quadro que os autores elegem o *pragmatismo americano* como podendo ser uma óptima via ou fonte para o encontro entre as sensibilidades confucionista e ocidental<sup>12</sup>.

Outrossim, convém referirmos ainda fenómenos históricos e sociológicos que também relevam de uma evolução no que respeita

---

<sup>10</sup> In sum, cultural politics is proceeding along two divergent paths. The first is the most recognizable in terms of process of modernization associated with the extension of rationalized politics, economics and technologies – all wrapped in the rational and moral consensus of the Western Enlightenment. The second form of globalization involves the recognition of the mutual accessibility of cultural forms and processes leading to ad hoc and local sites of negotiation aimed at the resolution of particular problems (Idem: 129).

<sup>11</sup> Though this fact is not widely recognized, representatives of the American philosophical tradition from Jonathan Edwards through Emerson, James, Peirce, and Dewey did not share the problematic of the European Enlightenment (Idem: 129-130).

<sup>12</sup> The American Pragmatic tradition offers an attractive resource for the engagement of Confucian and Western sensibilities on the subject of democratic ideals and institutions precisely because its intellectual goals and practices are not developments of the European Enlightenment and do not, therefore, share the futures of modernity that would disqualify it as a possible connector with Asian sensibilities (Idem: *ibidem*).

à absorção e aplicação dos ideais democráticos, tanto no ocidente como no oriente. O próprio catolicismo, reactivo até certo ponto da sua mais recente evolução histórica, apresenta-se-nos hoje em dia como um importante seu defensor, embora com reservas quanto a aspectos do capitalismo económico e da racionalidade tecnológica. Também o confucionismo não é uma realidade acabada, tendo tido períodos extremamente interessantes de adaptação a novas realidades sociológicas e políticas. Daríamos aqui relevo ao longo e rico período do surgir do chamado neo-confucionismo, entre as dinastias *Sòng do Sul* e *Míng*, movimento designadamente de incorporação de valências exógenas budistas, bem como todo o caldo filosófico e político desde a primeira Guerra do Ópio (1840) até aos nossos dias, com a incorporação de valências ocidentais.

De Barry<sup>13</sup> refere, por exemplo, a enorme repercussão que o filósofo neo-confucionista *Zhū Xī* exerceu nas sociedades chinesa e coreana de então. Vivia a China um período de grande instabilidade, com o império dividido em dois, apenas o sul nas mãos dos imperadores *Sòng*, restando o norte sob domínio dos *Jürgen* (Dinastia *Jīn*), antecessores daqueles *Qīng* (Manchus) que irromperiam na história da China três séculos mais tarde. Segundo Anne Cheng<sup>14</sup>, uma das mais marcantes características deste pensador, após um longo período de intenso compromisso com o budismo *Chán* (Zen), terá sido uma sua releitura dos clássicos, designadamente Confúcio e Mêncio, à luz de uma aprofundada pesquisa interior e sua necessária projecção para a compreensão e organização das esferas éticas e cósmicas (leia-se, políticas). «Quando lemos, não nos contentamos em procurar os princípios morais no papel, é necessário procurá-los em nós mesmos: é aí que se encontra a sua realidade e a sua aplicação»<sup>15</sup>. É esta nova síntese, em que céu e homem são repostos numa relação que comprometia este no trabalho de auto-melhoramento pela educação (*leitmotiv* claramente confucionista) e pelo estudo, de modo a realizar o destino celeste *tiānmìng*, ou seja, uma vida digna inserida numa sociedade harmoniosa<sup>16</sup>.

---

<sup>13</sup> 2003.

<sup>14</sup> 1997: 495-498.

<sup>15</sup> Lorsqu'on lit, on ne se contente pas de rechercher les principes moraux sur le papier; il faut les chercher en soi-même : c'est là qu'ils trouvent leur réalité et leur application (*Zhū Xī* apud Cheng, 1997: 497).

<sup>16</sup> (...) Zhu Xi avait les moyens intellectuels d'opérer une nouvelle et puissante synthèse dans laquelle Ciel et Homme étaient remis en relation, non plus dans une

Ainda no que diz respeito à China, convém também referir alguns aspectos históricos e idiossincráticos que poderão melhor esclarecer o porquê do seu relativo atraso em relação a outras sociedades confucionistas, como sejam o Japão e a Coreia do Sul. Para além da sua dimensão continental e da sua imensa população, assistimos ao longo do século XIX e primeira metade do século XX a um fervilhar de propostas reformadoras que oscilaram entre um modelo japonês, reformista não revolucionário (reforma *Meiji*<sup>17</sup>), e um modelo ocidental, revolucionário não reformista (marxismo), este em detrimento de um óptimo aproveitamento de tantos elementos da tradição confucionista quantos os adaptáveis às novas realidades. A China de então estaria demasiado traumatizada com os insucessos reformistas, como por exemplo a *Reforma dos 100 dias* promovida pelo Imperador *Guāng Xū*<sup>18</sup>, bem como alérgica a toda a tradição confucionista que, sobretudo a partir do já referido movimento estudantil de 4 de Maio de 1919, considerava incompatível com qualquer modernização, para poder permitir-se uma evolução reformista. A solução parecia ser *tudo ou nada*<sup>19</sup>, ou seja, a qualquer tentativa de reforma *gǎigé* preferiram a revolução *gémìng*.

---

cosmologie corrélative jugée trop mécanique, mais dans une véritable synergie amenant chaque individu à se cultiver lui-même afin de réaliser le dessein céleste. C'est cet immense travail de synthèse à la fois éthique, cosmologique et canonique (...) qui devait constituer pour plusieurs siècles un horizon intellectuellement indépassable (Idem, *ibidem*).

<sup>17</sup> 1868.

<sup>18</sup> Em 1898, o formalmente imperador *Guāngxū*, sobrinho da imperatriz viúva *Cíxī* (quem realmente detinha o poder), rodeou-se do que melhor havia da nata da *inteligência* chinesa e empreendeu um vastíssimo plano de reformas, à semelhança do que tinha acontecido um pouco antes com o Imperador do Japão *Meiji*; aconteceu porém que a senhora sua tia não gostou de tanto arrojo, o encarcerou, em regime de residência fixa em *Běihǎi*, assim o mantendo até à sua morte, em 1908, muito provavelmente a seu mando assassinado.

<sup>19</sup> We recall that John Dewey attempted to introduce democratic beliefs and practices into Asia once before. He failed. The reasons for the eventual defeat of Dewey's problematic [e pragmáticas] reforms in China were largely associated with his refusal to take a wholesale approach to social problems in a period when it was wholesale or nothing. In spite of his radical reconstruction of the popular democratic ideal, Dewey was simply too moderate for a China in search of revolution. He took every opportunity to warn the Chinese against the uncritical importation of Western ideas (including, of course, his own), as well as the uncritical rejection of traditional Chinese values. Given the revolutionary temper of the times, however, it was perhaps inevitably that Marxism's generic ideology would overtake Dewey's decidedly piecemeal philosophy. (Hall e Ames, 2003: 131)

E, não obstante uma contemporânea moderação e afinamento intelectual, podemos observar ainda as polémicas da *inteligência* chinesa após *Tiānānmén* que se poderiam, algo simplificadamente, agrupar em dois grandes grupos, segundo Fewsmith<sup>20</sup>, a saber: uma *Nova Esquerda*, com laivos pós-modernos e de teor mais antiliberal, crítica dos movimentos estudantis (4 de Maio de 1919 *wūsi* e 4 de Junho de 1989 *liusi*) e uma arrojada reafirmação dos ideais deste último, embora procurando vias de moderação e entendimento e dando um espaço alargado e importante à tradição, sendo que, na China, por tradição não podemos deixar de, em larga medida, ler: confucionismo. Nesta última corrente, por um lado corajosa, atendendo ao contexto histórico e político, por outro lado também veladamente protegida pelos poderes instituídos (no sentido de um sempre difícil, e querido por Dèng Xiǎopíng, equilíbrio de tendências adentro das mais altas esferas de decisão do Partido Comunista), encontraremos talvez como seu mais alto representante o já idoso e independente pensador *Lǐ Shènzhī*<sup>21</sup>.

Também *Lǐ*<sup>22</sup>(não confundir com o primeiro) avança com tentativas de precisar o que entendemos por confucionismo. Desde Confúcio e os seus *Analectos*, passando por Mêncio, até ao mais recente neo-confucionismo *xīnrújiā*, estaremos na actualidade perante uma espécie de neo-neo-confucionismo, com algo ecléticas importações de algum misticismo taoísta, alguma ontologia budista e *apports* do pensamento ocidental. Daqui conclui que:

---

<sup>20</sup> 2001: 113-131.

<sup>21</sup> (...) former head of the Institute of American Studies at CASS, who emerged in the 1990s as the dean of liberal thought. Born in 1923, Li graduated from the Sichuan campus of Yanjing College during the war against Japan and was one of the several young, talented people recruited by Zhou Enlai to the Geneva and Bandung conferences but was then attacked during the antirightist movement of 1957. Although he was allowed to return to the Xinhua News Service in the 1960s, it was only in the late 1970s – when he was selected to head of the newly established Institute of American Studies – that he became an influential voice in foreign policy. In the aftermath of Tiananmen, Li was retired because of his liberal views. Although he maintained a low profile in the early 1990s, by the middle part of the decade he began writing prolifically. Well known for his understanding both of China's tradition and the West, Li is one of the most respected intellectuals in China. Moreover, his age and retirement from official responsibilities, as well as his concerns about political trends in China and intellectual trends among younger Chinese, make him willing to speak out in a way that few people have dare (Idem: 123-124).

<sup>22</sup> 2003.

As várias escolas filosóficas do confucionismo têm as suas próprias justificações e conquistas, mas muito disto tende a alterar a estrutura ética confucionista original, perturbando assim a sua lógica empírica operativa. No actual contexto académico interdisciplinar e intercultural, torna-se cada vez mais possível e desejável um regresso ao espírito empírico humanístico da ética confucionista. Para além das razões académicas, existe também um incentivo prático. O humanismo empírico confucionista é hoje em dia muito necessário para lidar com a realidade social actual<sup>23</sup>.

Em nada isto permite considerarmos que não existem diferenças, seja na forma seja no conteúdo, entre as concepções éticas, sociais e políticas confucionistas e ocidentais. Não é por acaso que Fan<sup>24</sup> subdivide o seu artigo em temáticas como: igualdade vs. harmonia *hé*; democracia liberal vs. aristocracia confucionista; eleição vs. sistema nacional de exames, entre outras. E Bell<sup>25</sup> desenvolve toda uma teoria para uma democracia pluralista chinesa com a proposta de um sistema com duas câmaras, sendo a câmara baixa eleita por sufrágio universal e a câmara alta, de pendor claramente elitista, constituída por elementos escolhidos por exames nacionais (à boa maneira dos exames imperiais do período dinástico). Convenhamos que, por mais que isto nos possa à primeira leitura parecer um corpo estranho ao normal funcionamento de uma democracia representativa, não devemos esquecer, por exemplo, a velha democracia inglesa que compreende uma câmara alta constituída, pelo menos em parte, por membros hereditários sem mérito expresso ou evidente (o que não aconteceria por escolha através de exames nacionais).

A cultura ocidental apresenta um quadro social e político essencialmente focado no indivíduo, sendo que toda a arquitectura demoliberal e dos direitos humanos se baseia na defesa daquele contra o exercício do poder, sobretudo no que ele tem de potencial abuso. Deste modo, a *rule of law* é sobretudo entendida enquanto um quadro consti-

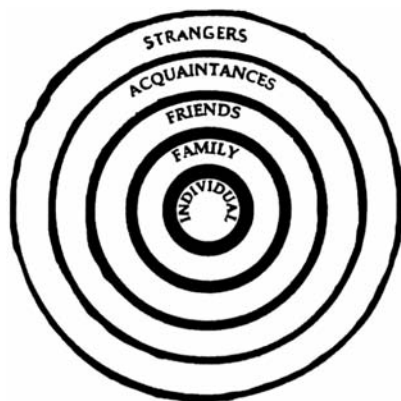
---

<sup>23</sup> The various philosophical schools of Confucianism have their own justification and achievements, but many of them tend to change the structure of the original Confucian ethics and therefore disturb its empirically operative logic. In the current interdisciplinary and cross-cultural academic context, a return to the empirical-humanist spirit of the Confucian ethics becomes more and more possible and desirable. In addition to the scholarly reasons, there is a practical incentive as well. Confucian empirical humanism is badly needed today to deal with present social reality. (2003: 171-172).

<sup>24</sup> 2003.

<sup>25</sup> 2006: 152-179.

tucional que assegure as liberdades civis, designadamente «garantidas pela ordeira transição de poder através de eleições justas, e a separação de poderes governamentais»<sup>26</sup>. As sociedades confucionistas não focam tanto a dicotomia indivíduo vs. estado/poder, mas privilegiam um figurino social em que o indivíduo se enquadra em contextos sociais concêntricos de prioridade decrescente, conforme o esquema proposto por Wang<sup>27</sup>, como segue:



Ou referido por Hall e Ames:

(...) a ordem política e social concebida em termos de círculos concêntricos mutuamente interligados de modo que pessoa, família, comunidade, estado e cosmo são termos indissociáveis e mutuamente articulados. Assim, a noção de 'público', em contraste com a esfera separada do privado tem pouca relevância na sociedade chinesa<sup>28</sup>.

É também assim que poderemos melhor compreender o que aqueles significam quando referem que:

O diferente desenvolvimento histórico das nações confucionistas da Ásia exclui uma tradução simplicista da *rule of law* em contexto confucionista. As sociedades confucionistas nem propõem uma relação

<sup>26</sup> (...) guarantees of the orderly transition of power through fair elections, and the separation of governmental powers (Hall e Ames, 2003: 133).

<sup>27</sup> 2003: 129.

<sup>28</sup> Rather, social and political order was conceived in terms of mutually implicating radial circles, so that strong person, family, community, state and cosmos are coterminous and mutually entailing. As such, the notion of «public» as contrasted with a distinct sphere of private life has had little relevance for Chinese society (2003: 137).

antagonista entre governantes e cidadãos nem uma pluralidade de concepções individuais de uma vida boa<sup>29</sup>.

A *rule of law* nas sociedades liberais, baseadas na garantia dos direitos humanos, entendendo por isto um conjunto de medidas que protegem o indivíduo contra potenciais abusos por parte do poder do estado, não poderá com facilidade ser transposta para uma sociedade confucionista em que não se parte do pressuposto que terá que haver necessariamente uma relação conflituosa entre o conjunto da sociedade e o estado, nem se pressupõem tão pouco um conjunto atomizado de indivíduos, cada um procurando a sua *maneira de ser feliz*.

Também o pragmatismo de Dewey refere que uma comunidade democrática é formada por «indivíduos eles próprios constituídos por distintas relações sociais e papéis publicamente reconhecidos»<sup>30</sup>. Deste modo, os indivíduos podem melhor desenvolver as suas potencialidades e serem felizes mediante uma óptima *performance* do seu papel ao nível de todo o associativismo incrustado no que de melhor haja nas tradições da sua sociedade de origem ou adopção.

Algo semelhante acontecerá nas sociedades confucionistas, aqui incluindo as sociedades modernas da China/Taiwan, do Japão e da Coreia do Sul, onde o individualismo liberal se terá sempre que confrontar com, ou enquadrar em, fronteiras algo indefinidas de uma sociedade ritualmente organizada.

O indivíduo confucionista é 'individuado' adentro de um complexo de papéis e funções constitutivas associadas às suas obrigações perante os diversos grupos aos quais pertence. Uma pessoa particular está investida em relações personalizadas: este filho, esta filha, este pai, este irmão, este marido, esta esposa, este cidadão, este professor<sup>31</sup>.

---

<sup>29</sup> The different historical development of Asian Confucian nations precludes easy translation of the rule of law into a Confucian context. Confucian societies advertise neither an adversarial relationship between rulers and citizens nor a plurality of individual conceptions of the good life (Idem: 133).

<sup>30</sup> A democratic community is comprised by individuals who are themselves constituted by distinctive social relationships and publicly recognized roles (Idem: 134).

<sup>31</sup> Confucian selves are «individuated» as a complex of constitutive roles and functions associated with their obligations to the various groupings to which they belong. A particular person is invested in personalized relationships: this son, this daughter, this father, this brother, this husband, this wife, this teacher» (Idem: 136).



Repare-se na importância da hierarquia na organização familiar, com a correspondente designação dos seus diferentes membros e respectiva ordenação hierárquica e ritual *Lǐ*. Se no ocidente nós temos pais, irmãos, avós, tios, etc., sem qualquer indicação linguística que os distinga nos seus estatutos hierárquicos, na China distinguimos os avós paternos dos avós maternos, os irmãos mais velhos dos irmãos mais novos, as irmãs mais velhas das irmãs mais novas, os tios e tias do lado do pai e os tios e tias do lado da mãe, destes os mais velhos e os mais novos, etc., etc.

Seria também aqui ainda porventura importante algum detalhe na compreensão dos conceitos fundamentais *Fǎ*, e *Lǐ*, propondo uma atenção especial para os respectivos caracteres constantes do Glossário. *Fǎ*, que vulgarmente se poderá traduzir por *lei* ou *regra*, *método*, é um carácter composto por um radical à esquerda, três tracinhos, que significam *água*, e um elemento à direita que corresponde ao verbo *ir*. Isto indicará que a lei nunca poderá ir contra o movimento ou processo natural das coisas, o *ir das águas*. Algo semelhante encontraremos no carácter *lǐ* (o primeiro do glossário), com um radical à esquerda que significa *jade* e o elemento da direita com funções fonográficas. O seu significado é algo difícil de traduzir, mas terá qualquer coisa que ver com *lógica*. Não se trata porém da lógica abstracta dos primeiros filósofos gregos, mas de uma lógica igualmente presente ao espírito e à matéria, como os veios de jade que têm que ser respeitados aquando do seu manuseamento. Se os ocidentais fazem algo de totalmente novo mediante o trabalho da matéria amorfa do barro, os chineses têm que respeitar os veios e as linhas de fractura do jade para o manusearem.

O indivíduo não será assim algo de pré-estabelecido ou pré-concebido com os seus direitos inerentes em abstracto, mas sim algo que se vai construindo mediante uma sucessão (ou assunção) de papéis e estatutos adentro de uma sociedade com a sua estrutura organizacional mais ou menos ritualizada. Neste contexto, mais grave do que o défice de direitos do indivíduo perante eventuais abusos da super-estrutura organizacional da sociedade, será a perda do seu lugar próprio dentro do organigrama hierárquico e ritualizado daquela.

Poderá ser neste contexto que melhor se compreenderá por que é que, por exemplo, o fenómeno da violência física na China se verifica mais no exercício abusivo do poder político (ou seja, num sentido vertical, embora isto signifique disfunções ao nível da boa harmonia

hierárquica e ritualizada) e menos ao nível interpessoal (ou seja, horizontal), ao contrário dos Estados Unidos, onde o fenómeno violento se verifica sobretudo ao nível interpessoal, disto decorrendo uma bastante maior população encarcerada, em termos percentuais, nos Estados Unidos do que na China. Também, a grande maioria da conflitualidade interpessoal na China tende a ser resolvida aos mais baixos níveis, a maior parte das vezes por acordo entre as partes e aquém de qualquer intermediação dos tribunais, fazendo jus ao conceito de *subsidiariedade*, talvez pela primeira vez utilizado nas encíclicas papais *Rerum Novarum* e *Quadragesimo Anno* e posteriormente usado e abusado no jargão da União Europeia.

Como sugere Dewey, o direito dos indivíduos em se autonomizarem da estrutura social de enquadramento tenderá a ser um «falso direito», sendo que o verdadeiro direito é o da sua plena integração e o grande risco reside sim na *desintegração* ou *excomunhão*<sup>32</sup>.

Outrossim, é sabida a estrutura claramente hierarquizada do ideal social confucionista, não decorrendo daí porém uma sua incompatibilidade com democracia e partilha de bens. As sociedades demoliberais do ocidente não se apresentam também totalmente não hierárquicas, como se compreenderá e porventura desejará. Em todo o mundo ocidental e seguramente na América do Norte a democracia convive com importantes desigualdades no que diz respeito ao conhecimento, à responsabilidade, à riqueza, etc. Também em nada será despreciando lembrar o quanto as democracias formais do ocidente conviveram sem grandes estados de alma com gritantes atropelos aos direitos humanos: o *apartheid* na África do Sul, o genocídio dos *native americans* e a dura luta dos *afro americans* nos Estados Unidos, os dois terços do mundo sujeitos a regimes coloniais, etc.

De um modo mais específico, a sociedade confucionista projecta-se num como que alargamento da família em extensões concêntricas,

---

<sup>32</sup> Dewey took the presumed antithesis between the individual and society to be a consequence of an unwarranted assumption. That assumption is that if, as is the case in a liberal democratic society, individuals have the right to dissociate themselves from any particular grouping, one may conclude that this suggests that individuals may productively exist apart from any association whatsoever. But common sense instructs one that the antithesis of the individual and society is a false dichotomy. The right to dissociate ourselves from all groupings is, in fact, the «right» to cease having any meaningful existence as a human being (Idem: 139).

cuja relação com o núcleo inicial se torna cada vez mais ténue. Um célebre e antiquíssimo dito algo displicente e recorrente dos extractos da sociedade mais afastados do poder dinástico, é: *tiān gāo huángdì yuǎn* (o céu é alto e o imperador está longe). Disto decorre, no que respeita a direitos humanos e manutenção da estabilidade político-social (ou harmonia *hé*), a existência de uma pressão e persuasão informais por parte da sociedade sobre o indivíduo que diminui o valor da pressão política impessoal e cria alternativas a instrumentos do poder mais coercivos e violentos. Neste contexto, o conceito de igualdade aproximar-se-á do que diz Dewey, como segue:

A igualdade não significa um tipo de equivalência matemática ou física em virtude da qual qualquer elemento pode ser substituído por um outro. Denota, sim, uma efectiva preocupação por tudo quanto seja distintivo e único em cada um, sem ter em conta desigualdades físicas ou psicológicas. Não é um dom natural, mas o fruto da comunidade (...) <sup>33</sup>.

Assim, poderemos dizer que tanto na democracia concebida por Dewey como na sociedade confucionista «a integridade do indivíduo seria a função da coerência de uma comunidade de experiências partilhadas», sendo que «liberdade é liberdade em contexto» <sup>34</sup>. No caso das sociedades de influência cultural chinesa, este contexto chama-se confucionismo (pelo menos maioritariamente) e oferece alternativas a uma sociedade que Hall e Ames consideram *desencantada* ou pós-cultural. Uma sociedade cujos progressos de racionalização implicam alguma despersonalização das relações sociais e hipertrofiam os meios técnicos de controlo da natureza e da sociedade.

O recurso a mecanismos legais em vez de ao costume e tradição, a associação de capitalismo e tecnologia, o apelo a direitos abstractos, e noções meramente quantitativas de individualidade e igualdade são aspectos da racionalização que Weber por um lado celebrou e por outro lado lamentou. A vantagem encontra-se no aumento de eficiência – sobretudo na economia, na política e na educação. A desvantagem

---

<sup>33</sup> Equality does not signify that kind of mathematical or physical equivalents in virtue of which any one elements may be substituted for another. It denotes effective regard for whatever is distinctive and unique in each, irrespective of physical or psychological inequalities. It is not a natural perception, but the fruit of community when its action is direct by its character as a community (*Apud* Hall e Ames: 142).

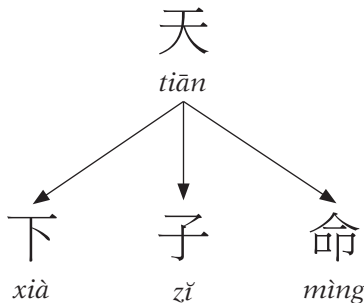
<sup>34</sup> In Dewey's democracy, the integrity of the individual would be a function of the coherence of a community of shared experiences. (...) Freedom is freedom-in-context (*Idem: ibidem*).

mede-se em termos de perda de conteúdo afectivo associada com o desencanto do mundo social<sup>35</sup>.

É neste âmbito que se poderá saudar a forte incidência que o confucionismo mantém sobre a instituição familiar, assumindo com naturalidade que os indivíduos estão melhor integrados em unidades sociais restritas para as quais mais naturalmente se prestarão a menos condicionalmente dar o seu contributo continuado. Por outro lado, este quadro sociológico permite também uma optimização da inserção do indivíduo numa estrutura ética sem o pressuposto de qualquer transcendência religiosa. Poderemos assim dizer que, no essencial, as comunidades sócio-políticas de influência confucionista são sociedades sem Deus e com ética.

### III. Conclusão

Onze séculos antes de Cristo a dinastia *Shāng* era destituída pelos *Zhōu*, tendo estes sentido a necessidade de justificarem em termos filosóficos e teológicos a usurpação do poder. Talvez pela primeira vez na história da humanidade surge uma teoria de poder e da sua possível alternância, como indicado no esquema que segue<sup>36</sup>:



<sup>35</sup> The resort to legal mechanisms rather than costume and tradition, the merger of capitalism and technology, the appeal to abstract rights, and merely quantitative notions of individuality and equality are all aspects of the rationalization that Weber both celebrated and bemoaned. The gain is to be found in increased efficiency – principally, in economics, politics, and education. The loss is measured in terms of the loss of affective meaning associated with the disenchantment of the social world (Idem: 144).

<sup>36</sup> Este esquema foi-nos sugerido pelo Sr. Embaixador João de Deus Ramos. Aqui fica a devida vénia.

*Tiān*, o Céu (numa tradução simplista), teria o direito de oferecer (ou retirar, em caso de má administração) o *Tiānmìng*, Mandato Celestial, para que *Tiānzǐ*, o Filho do Céu (o Imperador, ou o Partido Comunista), administre tudo quanto existe, *Tiānxià* (tudo quanto está por baixo do Céu, ou seja, a China).

É com este esquema elementar que a China foi fazendo a sua história, dinastia após dinastia. Naturalmente, isto não é figura retórica. Sempre que *Tiānxià* estava em muito más condições e *Tiānzǐ* era demasiado mau administrador, *Tiān* manifestava-se (catástrofes naturais, cheias e fomes, pragas, terremotos, etc.) retirando-lhe o *Tiānmìng*. E a dinastia necessariamente mudava, sempre com o que isso significava de inenarrável sofrimento para o povo. Este esquema está presente na actualidade: não fora o trabalho tenaz e inteligente de *Dèng Xiǎopíng* após os trágicos incidentes de *Tiānānmén*, num acelerar das reformas contra todas as correntes mais conservadoras e oportunistas do Partido, numa dinâmica *win win* em que quase todos ganhavam e poucos perdiam, teria porventura o Partido Comunista perdido o *Tiānmìng* e a China seria agora outra realidade.

É este o primeiro de três aspectos que gostaríamos de realçar nesta conclusão. Isto não é propriamente confucionismo, é-lhe cronologicamente anterior e os primeiros textos confucionistas ou não se pronunciam sobre a temática ou aceitam-na como dado adquirido. Todavia, mister é realçar o quanto este esquema já releva de uma ética do poder que, pelo menos na sua formulação teórica, afasta a China (dinástica e actual) da qualificação de despotismo *tout court*.

Um segundo aspecto que gostaríamos de esclarecer reside numa chamada de atenção para a distinção clara entre confucionismo *Rújiā* e legalismo *Fǎjiā*. Esta última escola de pensamento, tão querida ao primeiro imperador que unificou a China na sua estrutura dinástica como a conhecemos até aos inícios do século XX, *Qínshǐhuán*, assim como a *Máo Zédōng*, numa espécie de maquiavelismo bem *avant la lettre*, preconizava a absoluta primazia do estado sobre o indivíduo, do público sobre o privado, do colectivo sobre o individual, da sociedade sobre a família, etc. Isto seguramente não é confucionismo. Se o dilema for entre o estado, por um lado, e a família, pelo outro, a escolha de um confucionista recto incidirá sobre a família. Recordamos com alguma ternura, aquando de uma interpretação que há tempos

fizemos em tribunal, sobre uns delitos menores que um chinês imigrado terá cometido perante o silêncio cúmplice de um seu primo, o quanto este ficou estupefacto por o terem acusado de cumplicidade, afirmando: *eu não sou cúmplice coisa nenhuma, eu sou é primo*.

Um terceiro ponto que gostaríamos de referir, para terminar e no seguimento do que foi sendo desenvolvido ao longo de todo este trabalho, trata-se de realçar o quanto o confucionismo teve, tem e poderá vir a ter como tecido conjuntivo e estruturante de uma sociedade que de tempos a tempos se defronta com períodos de grande instabilidade e desordem política e social. Toda uma rede de relações, dependências, inter-ajudas, favores, vizinhanças, famílias, desde os mais baixos estratos da sociedade até às mais altas esferas do poder político e económico, forma um tecido com bastante solidez que porventura poderá permitir alterações mais ou menos dramáticas ao nível das super-estruturas do poder sem que tal implique excessivo sofrimento ao nível da população. Veja-se bem, isto já acontece em áreas da organização social actual como por exemplo a segurança social, o desemprego, a habitação, a assistência hospitalar, que, sem esta rede de protecção e inter-ajuda, tornaria muito mais dramático, doloroso e talvez explosivo todo o presente processo de reformas que se têm verificado nas últimas décadas.

Estará a China preparada para, e próxima de, alterações estruturantes no sentido da democracia e de melhoramento em termos de direitos humanos? E em que medida poderá o confucionismo dos nossos dias ser um elemento catalizador ou, pelo contrário, criador de dificuldades, em tais cenários? Não fazemos futurologia, mas podemos concluir com uma ou outra reflexão. A sociedade chinesa já tende actualmente, passados os últimos laivos e cheiros do felizmente irrecuperável maioismo, para uma complexidade que terá que ter resposta e correspondência na sua organização política e económica. Isso vai acontecer, isso já está a acontecer. O Partido Comunista vai perder o Mandato do Céu *Tiānmìng*, ou pelo menos vai ter que o partilhar, vai ter que aceitar que surja quem lho requisite, quem lho questione, etc. Para que isso aconteça da forma mais harmoniosa possível, pelo menos a dois níveis fundamentais a sociedade tem que se mostrar e manter preparada:

- a. ao nível de um tecido social coeso e sólido no essencial, a tal argamassa de relações e solidariedades de que falámos, o que

em grande medida será facilitado pelos pressupostos idiosincráticos confucionistas (acreditamos que isso já existe em larga medida); e

- b. ao nível de uma elite qualificada que possa e queira dar respostas aos ciclópicos problemas que uma sociedade com aquelas dimensões apresenta e apresentará (o Partido Comunista estará bem a par desta exigência, consciência essa patente na massiva renovação e rejuvenescimento de quadros que se tem verificado).

#### IV. Glossário

百日维新	Bǎirìwéixīn	Reforma dos 100 dias
禅	Chán	Zen
慈禧	Cǐxī	Imperatriz viúva
德	Dé	Virtude
法	Fǎ	Lei
法家	Fǎjiā	Legalismo
佛家	Fójiā	Filosofia Budista
改革	Gǎigé	Reforma
革命	Gémìng	Revolução
光绪	Guāngxù	Penúltimo Imperador Qing
国民党	Guómíndǎng	Partido Nacionalista
和	Hé	Harmonia
金代	Jīndài	Dinastia Jin
孔子	Kǒngzǐ	Confúcio
理	Lǐ	Razão, Lógica

礼	Lǐ	Ritual
六四	Liùsì	4 de Junho (1989)
孟子	Mèngzǐ	Mêncio
明代	Míngdài	Dinastia Ming
南宋	Nánsòng	Dinastia Song do Sul
拼音	Pīnyīn	Romanização Normalizada
秦始皇	Qínshǐhuáng	Imperador Qin Shi Huang
清代	Qīngdài	Dinastia Qing
儒家	Rújiā	Confucionismo
商代	Shāngdài	Dinastia Shang
宋代	Sòngdài	Dinastia Song
天	Tiān	Céu
天安门	Tiānānmén	Porta da Paz Celestial
天高黄帝远	Tiān Gāo Huángdì Yuǎn	O Céu é alto e o Imperador está longe
天命	Tiānmìng	Mandato do Céu
天下	Tiānxià	Todas as coisas
天子	Tiānzi	Filho do Céu – Imperador
五四	Wūsì	4 de Maio (1919)
新儒家	Xīnrújiā	Neo-confucionismo
周代	Zhōudài	Dinastia Zhou
朱熹	Zhūxī	Filósofo neo-confucionista



## Bibliografia

- BELL, Daniel (2006), *Beyond Liberal Democracy. Political Thinking for an East Asian Context*, Princeton University Press, Princeton and Oxford.
- BELL, Daniel A.; HAHM (2003), Chaibong, *The Contemporary Relevance of Confucianism*, em *Confucianism for the Modern World*, Cambridge University Press, Cambridge, pp. 1-28.
- CHENG, Anne (1997), *Histoire de la Pensée Chinoise*, Éditions du Seuil, s.l.
- DE BARRY, William Theodore (2003), *Why Confucius Now?*, em *Confucianism for the Modern World*, Cambridge University Press, Cambridge, pp. 361-372.
- FAN, Ruiping (2003), *Social Justice: Rawlsian or Confucian?*, em *Comparative Approaches to Chinese Philosophy*, Ashgate, Aldershot e Burlington, pp. 144-162.
- FEWSMITH, Joseph (2001), *China Since Tiananmen, The Politics of Transition*, Cambridge University Press, Cambridge.
- HALL, David L.; AMES, Roger T. (2003), *A Pragmatist Understanding of Confucian Democracy*, em *Confucianism for the Modern World*, Cambridge University Press, Cambridge, pp. 124-160.
- LI, You-zheng (2003), *Towards a Minimal Common Ground for Humanist Dialogue: A Comparative Analysis of Confucian Ethics and American Ethical Humanism*, em *Comparative Approaches to Chinese Philosophy*, Ashgate, Aldershot e Burlington, pp. 169-183.
- ROZMAN, Gilbert (2003), *Center – Local Relations: Can Confucianism Boost Decentralization and Regionalism?*, em *Confucianism for the Modern World*, Cambridge University Press, Cambridge, pp. 181-200.
- WANG, Robin R. (2003), *The Principled Benevolence: A Synthesis of Kantian and Confucian Moral Judgment*, em *Comparative Approaches to Chinese Philosophy*, Ashgate, Aldershot e Burlington, pp. 122-141.



**CENTENÁRIO**

**Claude Lévi-Strauss**



# As regras do trabalho antropológico: Claude Lévi-Strauss

JOÃO RIBEIRO MENDES  
(Universidade do Minho)

«*Le monde a commencé sans l'homme et il s'achèvera sans lui.*»  
(*Tristes tropiques*, 9, XL)

O decano do pensamento francófono com ressonância planetária completa este ano cem anos de vida. Dois feitos intelectuais perdurarão sempre associados ao seu nome: ter liderado, na década de 1960, com a sua reflexão, a corrente de ideias do Estruturalismo e ter introduzido, nesse mesmo período, com a sua obra, a Antropologia no campo das Ciências Sociais. São eles que aqui pretendo celebrar.

Claude Lévi-Strauss, de progenitores, ambos, franceses, nasceu em Bruxelas a 28 de Novembro de 1908. A sua formação foi toda ela realizada em Paris: primeiro no liceu Janson de Sailly e, mais tarde, na Faculdade de Direito, onde obteve uma licenciatura nesse domínio e, pouco depois, a *agrégation* de Filosofia na Sorbonne (1931), que lhe permitiu iniciar uma carreira docente no ensino secundário francês.

Em 1934, integrou uma missão universitária ao Brasil e recebeu o convite, que não enjeitou, para ensinar Sociologia na Universidade de São Paulo, onde permaneceu até ao dealbar da Segunda Guerra Mundial. Foi durante esse período que teve a oportunidade de levar a cabo várias pesquisas etnográficas em Mato Grosso e na Amazônia. De uma delas, aquela que lhe permitiu estudar os índios Nambikwaras, com os quais privou durante algum tempo, resultou a monografia *La vie familiale et sociale des Indiens Nambikwara* (1948) que, junta-

mente com a tese *Les Structures élémentaires de la parenté*, lhe permitiu obter o doutoramento em Letras em 1949.

Mobilizado para ajudar no esforço de guerra, regressou a França em 1939. Mas, dois anos depois, partiu, de novo, para o continente americano, onde fundou – com Henri Focillon, Jacques Maritain e Jean Perrin – a École Libre des Hautes Études e ensinou na New School for Social Research de Nova Iorque, familiarizando-se, então, com a linguística de Roman Jakobson e a antropologia de Franz Boas. Entre 1945 e 1947 foi nomeado pelo Ministério dos Negócios Estrangeiros para ocupar o lugar de conselheiro cultural da embaixada francesa em Washington.

A demissão desse posto surgiu em 1948, quando teve a oportunidade de integrar o corpo de investigadores do CNRS e, logo no ano seguinte, desempenhar o cargo de sub-director do respectivo Musée de l'Homme. A cátedra de «religions comparées des peuples sans écriture» da 5.<sup>a</sup> secção da École Pratique des Hautes Études, anteriormente ocupada por Marcel Mauss, foi-lhe destinada pouco depois. Desse fecundo período resultaram os célebres textos *Race et Histoire* (1952), *Tristes Tropiques* (1955) e a colectânea de artigos *Anthropologie structurale* (1958).

Nas décadas seguintes veio a sua consagração académica e o seu reconhecimento internacional. Em 1959 foi eleito para ocupar a cátedra de Antropologia Social do Collège de France, que só abandona vinte e três anos mais tarde, quando a sua vida universitária se conclui. É no seu âmbito que funda, em 1961, juntamente com Émile Benveniste e Pierre Gourou a reputada revista *L'Homme* e que enceta uma profunda reflexão sobre os princípios do saber antropológico, consubstanciada nas obras *Totémisme aujourd'hui* (1962) e *La Pensée sauvage* (1962), ao mesmo tempo que demonstra magistralmente a sua aplicação na monumental tetralogia *Les Mythologiques: Le Cru et le Cuit* (1964), *Du miel aux cendres* (1967), *L'Origine des manières de table* (1968) e *L'Homme nu* (1971). Continua, na actualidade, a ocupar o *fauteuil* 29 da Académie Française para a qual foi eleito há um quarto de século, a escrever prolixamente – *Anthropologie structurale II* (1973), *Le regard éloigné* (1983), *Paroles données* (1984), *La potière jalouse* (1985), *De près et de loin* (1988), *Histoire de Lynx* (1991), *Regarder, écouter, lire* (1993), *Saudades do Brasil* (1994), *Saudades de São Paulo* (1995) – e a dar conferências e seminários pelo mundo inteiro.

Lévi-Strauss contribuiu de modo ímpar para alargar o nosso mundo de ideias. Duas delas permanecerão para sempre associadas

à sua pessoa: a criação da Antropologia Estrutural e a descoberta do Pensamento Selvagem. Sobre elas versarão, em jeito de homenagem, as brevíssimas considerações que se seguem.

O Estruturalismo, enquanto movimento intelectual, importa recordar, despontou na Paris das décadas de 1950-60, em frontal oposição a todas as concepções filosóficas centradas numa interpretação do ser humano como sujeito radicalmente livre e responsável, procurando mostrar que tal não passava de um epifenómeno provocado por processos anónimos governados por regras que ele dificilmente pode entender ou modificar. A desmontagem dessa ilusão fundadora da modernidade foi intentada por Jacques Lacan, valendo-se da Psicanálise, por Louis Althusser, recorrendo ao Marxismo, por Roland Barthes, socorrendo-se da Teoria da Literatura e por Lévi-Strauss, através da Etnologia.

Com efeito, fazendo uso do seu conhecimento da metodologia estruturalista, adquirido aquando da sua experiência americana na década de 1940, Lévi-Strauss aplicou-a ao domínio das Ciências Sociais criando um programa de investigação que se denominará, posteriormente, «Antropologia estrutural». Ele foi iniciado, em boa medida, com o seu projecto de elaboração de uma teoria geral das relações de parentesco nas sociedades primitivas, apoiado em três teses fundamentais: (a) o interdito do incesto é o mecanismo fundador de todas essas sociedades; (b) ele força processos de troca de mulheres entre grupos específicos e a emergência de novas estruturas elementares de parentesco, já não baseadas na natural relação consanguínea, mas numa aliança culturalmente construída; (c) é por intermédio de tais processos de trocas de mulheres entre grupos específicos que as sociedades e a espécie humana se perpetuam. Esse projecto, contudo, transformou-se, a prazo, num outro mais ambicioso, o da elaboração de uma teoria geral das trocas simbólicas, fundada sobre o suposto de que, constituindo os signos linguísticos, as mulheres, as mercadorias, etc., objectos de troca, é possível entender, através da análise das suas (re)combinações estruturais, como é que eles constroem, à revelia das consciências dos sujeitos, ordens sociais, religiosas, económicas, etc.

Quase inevitavelmente, a partir de meados da década de 1950, a sua reflexão deixou-se atrair pela possibilidade de interpretar os fenómenos sociais e culturais nos termos da sua lógica de produção inconsciente. Postulou, então, a existência de um «pensamento selvagem» (*pensée sauvage*) que se apresenta estruturado, por um lado, à seme-

lhança de uma qualquer língua, mas também estruturante, por outro lado, das relações humanas. Ele não representa a forma de pensar de povos supostamente pouco evoluídos, mas uma forma de pensar presente nos povos das sociedades mais desenvolvidas que opera na antecâmara da sua racionalidade dita científica, irreduzível a esta e partilhando com ela o intuito de explicar a realidade, embora por intermédio de mitos, isto é, de codificações semi-abstractas e semi-concretas dessa mesma realidade ou, se se preferir, expressões do modo como a inteligência humana originalmente a apreende.

Os resultados da verificação dessa hipótese, apresentou-os ao longo da década seguinte na referida sucessão de ensaios *Les Mythologiques*. Aí mostrou, de modo exemplar, que os mitos não possuem, intrinsecamente, qualquer significado, mas o adquirem, antes, através do modo como se relacionam com a realidade e, sobretudo, através do modo como se relacionam uns com os outros. Propôs, por conseguinte, que a inteligibilidade dos mitos deriva da sua comparação, ou seja, através de um processo que passa pela identificação de mitos particulares, de acervos de mitos com elementos invariantes e variantes e, em última instância, do conjunto de todos os mitos possíveis, nos quais, posteriormente, se tentam descobrir os «mitemas», as unidades elementares que os compõem e descortinar as relações lógicas (oposição, simetria, equivalência, etc.) existentes entre eles.

Eis, pois, o essencial do seu amplo legado: a rica tapeçaria de fenómenos culturais – alimentação cozinhada, alianças matrimoniais, rituais religiosos, etc. – que produzimos nas sociedades em que actualmente vivemos, ditas modernas, recebe a sua explicação ou seu sentido mais profundo de mitos que habitam a nossa inconsciência; é âmage do trabalho antropológico trazê-los à compreensão.



# **As máscaras transmontanas: Uma via de análise a partir de Lévi-Strauss**

SOFIA ADRIANA MACIEL  
(Professora do Ensino Secundário)

O aspecto enigmático, estranho e de aparente primitivismo das máscaras transmontanas, num tempo em que o progresso científico e tecnológico apagou muitas das manifestações culturais assentes na sacralização do cosmos e da vida, motivou-nos a procurar as razões da sua existência e a averiguar se o fenómeno do mascaramento não se enquadra nos dias de hoje ou se, pelo contrário, revela uma forma simbólica do homem se manifestar em qualquer tempo ou lugar. Nesta busca, a vivência junto das comunidades que têm por hábito o mascaramento, por um lado, e a obra de Lévi-Strauss, por outro, forneceram-nos as bases para a realização de trabalho de campo e posterior análise ao nível da antropologia filosófica.

## **Uma complexa realidade**

Desde o primeiro momento em que observámos as máscaras apercebemo-nos da sua complexa realidade, tanto pela figuração e pela diversidade de símbolos que as constituem como pelo modo como as comunidades reconhecem o seu valor. Esta observação colocou-nos, de imediato, algumas questões de ordem metodológica: como deveríamos proceder para apreendermos o sentido de um objecto com características simbólicas? Qual seria a posição mais adequada do intérprete na realização de um trabalho de campo? De que forma devem ser trabalhadas as informações que provêm, ora do lado das máscaras, enquanto objectos e enquanto símbolos, ora do lado da comunidade, enquanto grupo de pessoas com costumes, hábitos e tradições?

As máscaras transmontanas estão circunscritas, neste momento, à área nordeste desta região, com existência efectiva em algumas localidades, ainda que em tempos recuados cobrissem grande parte do norte do país; assumem as suas funções em rituais, ocorridos por altura do fim e início de ano, nas designadas festas do Inverno, com as seguintes denominações: festa do Chocalheiro e Velho em Bemposta e Vale de Porco (Mogadouro), dos Caretos em Rebordelo (Vinhais), Varge, Aveleda, Parada, Grijó de Parada e Salsas (Bragança), dos Máscaras, do Natal, dos Rapazes, ou ainda do Santo Estêvão em Ousilhão (Vinhais). Surgem ainda pelo Carnaval em Vila Boa (Vinhais) e Podence (Macedo de Cavaleiros). Têm como invariantes o tempo em que são exibidas – do Natal ao Carnaval –, o contexto festivo e os objectos que com elas concorrem: fatos, chocalhos, *cajoto*, bexiga de porco, conforme as localidades. Nas cerimónias, a máscara é envergada, em geral, pelos rapazes e as raparigas participam no acto de mascaramento através da realização de tarefas fundamentais para o acontecimento, nomeadamente na preparação das refeições e do baile. Ninguém e nada fica de fora deste momento festivo: homens, mulheres, crianças, rapazes, raparigas, animais e objectos, todos têm aí o seu lugar, definido ou indefinido, pois no ritual «cada coisa significa mais do que aparenta (...) e cada um coloca-se em função do seu estatuto»<sup>1</sup>.

As máscaras, conforme a comunidade a que pertencem, são feitas, em geral, de madeira, couro, cortiça e lata, representam figuras humanas, animais ou mistas e combinam-se com a indumentária do personagem. Esta caracteriza-se invariavelmente por um fato (calças e casaco com capuz) de cores garridas, vermelho e amarelo<sup>2</sup>; socos ou botas e um conjunto de chocalhos, atados à cinta ou em torno do tórax com um cinto de couro. O homem, a máscara e o fato formam uma simbólica constituída por uma trama complexa de símbolos.

A multiplicidade de símbolos, visível na plástica da máscara, no fato do mascarado e nos actos de quem se mascara, liga-se a uma série de ocorrências que caracterizam a festa, que abrange designadamente a missa, a procissão, a refeição comunitária, a ronda de boas festas, o peditório, as loas e o baile. Apercebemo-nos através da observação etnográfica de que a máscara, ou o mascarado, com uma existência própria e enigmática, ocupa um lugar fundamental no conjunto das

---

<sup>1</sup> Cf. Victor Turner, *El processo ritual*, Madrid: Taurus, 1988, p. 26.

<sup>2</sup> À excepção do personagem de Vale de Porco que usa um fato bege feito de serapilheira, e do da Bemposta, cujo fato é de cor escura, preto ou azul-marinho.

cerimónias festivas, nem sempre objectivamente identificável, mas perceptível na crença e no reconhecimento necessário deste personagem por parte da comunidade. Por outro lado, a estranha aparência, de figuração humana e animal, de formas exageradas, distorcidas e com conotações diabólicas da máscara de Bemposta, ou grotescas e monstruosas como as máscaras de Ousilhão<sup>3</sup>, ou ainda de figura cadavérica, como acontece na máscara de Rebordelo, remete-nos para um simbolismo que transcende o contexto etnográfico ao mesmo tempo que suscita o questionamento e a problematização.

Na verdade, a simbologia destes objectos parece não ter fim, manifestando-se tanto pela plástica da máscara – formas distorcidas, chifres, animais (serpente, salamandra, ave) e frutos (maçã ou laranja) incorporados, olhos vazados, boca entreaberta, dentes serrilhados e língua pendente –, como pelo rapaz, ou rapariga, que traja de máscara, careto, chocalheiro ou velho e pelo contexto em que se integram – as festas de Inverno. Por estas razões, impõe-se, na sua análise, uma metodologia que atenda ao símbolo e ao contexto, que seja aberta às várias possibilidades de significação destes objectos simbólicos e se revele adequada às características específicas destes fenómenos culturais.

### **As máscaras e a análise estrutural**

Em Lévi-Strauss encontramos resposta a muitas das nossas questões; na sua obra identificámos os princípios metodológicos para o estudo das máscaras e uma via de análise que não se limita à simples descrição etnográfica ou à sua comparação com antigos rituais de culto, mas se desenvolve numa constante indagação do sentido destes objectos em todos os seus contextos; mostrando que as máscaras não são somente ornamentos mas também mensagens destinadas a gravar na memória do espírito as tradições e os costumes<sup>4</sup>, a obra de Lévi-Strauss abriu-nos perspectivas para essa interpretação a partir do símbolo, da linguagem e da cultura, elucidando-nos, ao mesmo tempo, através da sua prática científica, de que os fenómenos culturais são susceptíveis de inquirição mediante a análise estrutural. Assim, com a orientação da sua metodologia e da experiência que vivemos em

---

<sup>3</sup> Cf. Sofia Adriana Maciel, *A máscara de Ousilhão (Vinhais). Uma leitura antropológica e metafísica*, Vinhais: Edição Gabinete de Arqueologia e Património (Câmara Municipal de Vinhais), 1998, p. 47.

<sup>4</sup> Cf. Claude Lévi-Strauss, *Antropologie structurale*, Paris: Plon, 1958, p. 283.

contacto com as comunidades em que figuram as máscaras, empreendemos a nossa investigação e análise na tentativa de compreender a natureza e o lugar destes objectos na vida dos homens, bem como o fundamento e a especificidade de alguns comportamentos colectivos.

Na verdade, o método usado por este Antropólogo no estudo dos mitos e a escolha que fez de alguns objectos, como a máscara, para a compreensão e conhecimento das manifestações humanas, pesaram sobremaneira no nosso trabalho e no modo como apreendemos os objectos de natureza simbólica. Em primeiro lugar, Lévi-Strauss propõe que nos consideremos, enquanto intérpretes, parte integrante do sistema, da estrutura e da obra, e que averiguemos o modo como esta opera com o mundo, não supondo outro significado a não ser aquele que emana do jogo das significações. Assim, seguindo o seu pensamento e partindo da ideia de que «pertence à natureza da sociedade o facto de ela se exprimir simbolicamente nos seus costumes e nas suas instituições»<sup>5</sup>, procedemos à realização de um trabalho de campo, com a convicção de que as máscaras se prestam à investigação através da análise estrutural e à reflexão sobre a dimensão simbólica do homem.

Lévi-Strauss inspirou-se no modelo da linguística estrutural de Saussure para o estudo dos comportamentos culturais, entre os quais o do mascaramento, tratado na obra *A via das máscaras*. A linguística, tal como refere, ensina o meio de passarmos dos elementos, em si privados de sentido, como os símbolos ou as máscaras, para um sistema semântico, isto é, para a cultura, através de categorias de comunicabilidade. A cultura, por sua vez, tal como a língua, elabora-se por meio de oposições e correlações, isto é, de relações lógicas, e possui códigos que possibilitam as trocas e práticas comunicativas e, ao mesmo tempo, funcionam como canais por onde as coisas, os seres e os afectos passam; nesta sequência, a comunicação é uma das principais características da actividade humana, uma categoria fundamental na interpretação dos fenómenos socioculturais, em que os códigos são construções teóricas que racionalizam a realidade.

Por outro lado, em Saussure, cada signo adquire valor na sua *relação* com outros e de acordo com a sua *posição* no sistema a que pertence, neste caso a língua; nesta, como em qualquer outro sistema cultural (arte, religião, etc.), a significação dos termos não é determi-

---

<sup>5</sup> Cf. C. Lévi-Strauss, «Introdução à obra de Marcel Mauss», *Ensaio sobre a dádiva*, Lisboa: Edições 70, 1950, p. 15.

nada pelo termo *em si* mas pelas *relações de posição e de oposição* em relação aos outros. Cada termo linguístico já engloba em si o significante e o significado como duas dimensões inseparáveis, mas o significado não se identifica necessariamente com a coisa designada porque um único significante pode ter diversos significados, conforme o contexto ou sistema em que está integrado. De facto, a riqueza de informação que encontrámos ao nível de uma unidade linguística, no que concerne à significação, foi suficiente para nos darmos conta da linguagem como um dos aspectos mais relevantes e complexos de qualquer comunidade e como uma actividade humana fundamental em qualquer cultura. Assim, qualquer entendimento sobre uma determinada comunidade implica o conhecimento e compreensão das suas diferentes formas de expressão, isto é, dos signos ou dos objectos culturais como veículos do social e do individual.

Ora, a prática científica de Lévi-Strauss mostra-nos, através de um conjunto de procedimentos metodológicos, que as máscaras podem ser estudadas por uma via análoga, na medida em que a língua, a arte e a cultura fazem parte de um universo de comunicação e se inscrevem num sistema cultural. Assim, quer o pensamento de Saussure sobre a linguagem, quer a análise estrutural de Lévi-Strauss aplicada aos mitos, se revelam fundamentais não somente para o estudo das máscaras e para o estabelecimento da relação entre estas, a linguagem e a cultura, como ainda para nos esclarecerem sobre a natureza constitutiva das máscaras, enquanto objectos simbólicos.

Na verdade, as máscaras, enquanto elementos de uma cultura, ou representações simbólicas da mesma, têm por detrás de si mensagens que é preciso compreender e decifrar, pois elas significam muito mais do que aquilo que mostram e o seu sentido não se dá de imediato ao observador. A sua representação simbólica remete-nos para o universo dos símbolos, onde representam muito mais do que figuram: representam *algo* que as faz existir, funcionar e permanecer no tempo. É neste sentido que, segundo Lévi-Strauss, «linguagem e cultura apresentam uma arquitectura similar; uma e outra edificam-se por meio de oposições e relações lógicas»<sup>6</sup>.

Sendo os signos essas unidades linguísticas através das quais emergem o social e o individual, importa compreender e saber o que preside a essa unidade e o que é que factos de linguagem e factos culturais têm de comum. Para isso é necessário que conheçamos ou

---

<sup>6</sup> Cf. C. Lévi Strauss, *Anthropologie structurale*, *op. cit.*, p. 78-79.

saibamos quais são as regras que levam as coisas, os seres, os termos ou os homens a relacionarem-se no interior de uma comunidade, que na maior parte das vezes desconhece o que a leva a essa relação social.

Mais uma vez, é no modelo de comunicação linguística, nomeadamente no carácter inconsciente da língua apresentado por Saussure, especialmente quando a define como um sistema dirigido por regras desconhecidas dos seus actores, que percebemos o que há de comum entre linguagem e cultura e, logo, entre língua e máscara: ambas se apresentam ao mesmo tempo como dois momentos importantes da existência humana e como reveladoras de uma actividade mais fundamental, que é a actividade simbólica do espírito. Assim, tal como os termos de uma língua são elementos de significação, também os elementos de uma máscara são portadores de sentido; da mesma maneira que uma língua utiliza apenas um número limitado de sons entre a gama dos possíveis, também as máscaras apresentam na sua expressão plástica um relativo conjunto de características e «o grupo social retém somente, entre as várias manifestações possíveis, aquelas que permanecem as mesmas através de diferentes culturas e que combina em estruturas diversificadas»<sup>7</sup>. Neste sentido, a máscara, tal como a língua, é «em cada momento algo que interessa a toda a gente, difundida numa comunidade e manejada por ela, é um sistema de que todos se servem»<sup>8</sup>. Além do mais, tanto na linguística como na antropologia, a comunicação faz-se por signos e, como refere Cassirer, «só por meio de formas simbólicas o real se pode converter em objecto de captação intelectual e resultar visível ante os nossos olhos»<sup>9</sup>.

De facto, ao confrontarmos-nos com as máscaras, reconhecemos estar perante uma realidade complexa, cuja problemática nem se apreende de imediato, nem se dá a conhecer completamente: simultaneamente objecto de estudo interdisciplinar, da etnologia à antropologia e à filosofia, nas máscaras poderemos encontrar dados que tanto podem ser de análise e interpretação social, como de reflexão e de problematização filosófica. Aqui, a análise estrutural apresenta-se-nos como o processo metodológico mais adequado à abordagem destas duas dimensões, pois, sem retirar o objecto do contexto, ou privá-lo

---

<sup>7</sup> Cf. Acílio da Silva Estanqueiro Rocha, *Problemática do estruturalismo: linguagem, estrutura, conhecimento*, Lisboa: Instituto Nacional de Investigação Científica, 1988, p. 47.

<sup>8</sup> Cf. Ferdinand de Saussure, *Curso de linguística geral*, trad. de J. V. Adragão, Lisboa: Dom Quixote, 1992, p. 133.

<sup>9</sup> Cf. Ernest Cassirer, *Linguagem, mito e religião*, Edições Rés, 1976, p. 16.

do seu valor simbólico, permite o estabelecimento de relações e correlações lógicas favoráveis ao desenvolvimento de um discurso sobre as máscaras.

### O universo simbólico das máscaras

Com efeito, é infindável a quantidade de relações que se estabelecem entre o homem, as máscaras e o mundo e esta reveste-se de uma natureza pluridimensional: elas podem ser psicológicas e fisiológicas, naturais e sobrenaturais, sociais e culturais, sensíveis e inteligíveis e inscrevem-se sempre na ordem do simbólico. O facto de acontecerem a este nível faz com que não possam ser apreendidas na simples observação de um momento, ou de um comportamento social, pois é necessário no processo de cognição e compreensão determo-nos no contexto, no seio de uma comunidade, e aí deixarmo-nos ensinar por ela, à medida em que os homens se relacionam e comunicam essa relação. Tal como refere Lévi-Strauss a propósito dos mitos, a máscara e as relações que ela implica «não podem ser traduzidas em outro discurso senão o delas»<sup>10</sup>.

Sendo difícil traduzir numa linguagem verbal a relação que se estabelece com a máscara, ou as relações que esta possibilita, somente a vivência junto das comunidades, o contacto com as máscaras e a apreensão ao nível do entendimento dos códigos e das mensagens conduzirá à compreensão e aceitação da existência de uma linguagem não falada como uma forma de comunicação, cujo papel é desempenhado pela máscara. É por estas razões que o valor das máscaras não se determina somente pelas funções que desempenham no contexto festivo, pois ultrapassando-o e transcendendo-o elas ganham importância noutros contextos e *relações* que se estabelecem entre elas e os homens. Neste sentido, quer o contexto quer a relação são factores invariáveis da existência das máscaras e, fora deles, nem os comportamentos nem as máscaras se manifestam, porque não existem.

Prosseguindo a nossa reflexão, reconhecemos que as máscaras se apresentam com um conteúdo que não se dá a conhecer de uma só vez, porque nem tudo o que elas representam é passível de ser exprimível, e mesmo quando é expresso, algo fica por dizer; por isso, elas forne-

---

<sup>10</sup> Cf. Marcel Hénaff, *Claude Lévi-Strauss*, Paris: Éditions Pierre Belfond, 1991, pp. 171-172.

cem uma linguagem que não se mostra na totalidade, de forma clara e objectiva, porque é de índole simbólica. Sendo simultaneamente um sistema de comunicação verbal e não verbal, elas exprimem simbolicamente várias dimensões do real e oferecem-se aos nossos olhos como signos dessas realidades; por isso, cultura e linguagem aparecem como dois momentos importantes da sua simbólica, sendo que por esta ambas se exprimem e comunicam. Como enfatiza Lévi-Strauss, «qualquer cultura pode ser considerada como um conjunto de sistemas simbólicos, na primeira fila dos quais se colocam a linguagem, as regras matrimoniais, as relações económicas, a arte, a ciência e a religião»<sup>11</sup>. Ora, nós sabemos que, quer a cultura quer a linguagem, na medida em que desta faz parte a língua, têm um conjunto de símbolos e que estes, como refere G. Durand, podem definir-se como «pertencentes à categoria dos signos»<sup>12</sup>; esta pertença permite-nos afirmar que o tratamento de uns implica o tratamento dos outros. Por isso, qualquer interpretação de qualquer fenómeno cultural tem que ser realizada a partir tanto da linguagem como do símbolo, uma vez que estes coexistem simultaneamente em qualquer sistema cultural, como elementos fundamentais de conhecimento; além disso, o homem ao relacionar-se com os demais, exprime-se por signos e simboliza a sua existência, mesmo aquela que não se fala mas que se faz falar nos símbolos.

Portanto, podemos afirmar, que, tal como os mitos, as máscaras, na medida em que é da sua natureza serem simbólicas, possuem as mesmas propriedades do símbolo e a mesma complexidade, ao mesmo tempo que se situam em culturas e comunidades onde se carregam de características psicológicas, naturais e culturais; detendo, enquanto tais, as propriedades do símbolo, a sua *flexibilidade*, a sua *duplicidade*, bem como a sua constante inadequação entre significante e significado, integram-se nas comunidades, nos ritos e na vida dos homens. Neste sentido, encontram a sua configuração natural na matéria de que são feitas, através das mãos de um artesão: simbólica, pelo que significam; cultural, com o reconhecimento da sua eficácia simbólica, por parte da comunidade e no *simbolismo mágico-religioso*; mágica, porque «têm a faculdade de evocar muito mais coisas do que é possível sonhar»<sup>13</sup>, pois a forma, a cor e os elementos que as compõem

---

<sup>11</sup> Cf. C. Lévi-Strauss, «Introdução à obra de Marcel Mauss», *Ensaio sobre a dádiva*, Lisboa: Edições 70, 1988, p. 18.

<sup>12</sup> Cf. Gilbert Durand, *A imaginação simbólica*, Lisboa: Ed. 70, 1993, p. 8.

<sup>13</sup> Cf. Marcel Mauss, *Sociologia e antropologia*, São Paulo: Editora da Universidade de São Paulo, vol. I, 1974, pp. 63-64.



são poderes aos olhos da comunidade; religiosa, porque afastam a comunidade da realidade profana para a pôr em comunicação com o mundo sagrado.

O conteúdo simbólico das máscaras oferece-nos um vasto campo de análise e de interpretação, quer pela representação simultânea do concreto e do abstracto, do sensível e do inteligível, do consciente e do inconsciente, quer pela expressão e comunicação de um pensamento e de uma cultura. A representação, para além de nos situar num mundo aberto e criativo, mostra-nos a existência de um campo humano onde o «significado não é de modo algum apresentável»<sup>14</sup>, e remete-nos para alguma coisa que as máscaras não figuram, expressa no duplo sentido do símbolo, isto é, no movimento do sentido primeiro, visando este, ele próprio analogicamente, um sentido segundo que não é dado senão nele mesmo<sup>15</sup>. A expressão e a comunicação mostram-nos a importância da imagem simbólica na relação do homem com vários níveis da realidade – sagrado e profano, natural e sobrenatural, real e imaginário –, consigo próprio e os outros e na necessidade humana de evocar e veicular essa relação.

Com efeito, esta matéria de análise pertence ao universo simbólico e este encaminha-nos tanto para uma realidade que de outro modo não nos seria acessível e que «não é da ordem do real nem da ordem da imaginação, mas da ordem do simbólico»<sup>16</sup>, como para o universo humano onde «os símbolos são mais reais que o simbolizado»<sup>17</sup>. A partir dos símbolos podemos aceder à globalidade do concreto, do vivido e ao sentido que transcende esta mesma realidade e o acesso ao universo simbólico permitir-nos-á constatar a existência de um mundo onde nem sempre o definido ou o objectivado é o mais importante, mas em que o seu contrário se apresenta como o verdadeiro sentido. É, em nosso entender, uma realidade muito mais rica e mais profunda porque abarca diferentes aspectos, sem os confundir ou desvalorizar. Aqui situamos as máscaras, num universo onde os objectos adquirem um valor que não se pode figurar e um significado que não se pode objectivar, mas que se dão a conhecer precisamente por esta possibilidade. Assim, todos os objectos que se situam no

---

<sup>14</sup> Cf. G. Durand, *op. cit.*, p. 10.

<sup>15</sup> Cf. Paul Ricoeur, *Finitude et culpabilité*, II, *La symbolique du mal*, Paris: Éditions Moutaigne, 1960, p. 22.

<sup>16</sup> G. Deleuze, «Como reconhecer o estruturalismo», in Francois Chatelêt, *História da Filosofia*, vol. 8, Lisboa: Dom Quixote, 1983, p. 248.

<sup>17</sup> Cf. *ibid.*, p. 12.

universo simbólico adquirem as características do símbolo, tornam-se eles próprios, enquanto símbolos, mais reais do que o que simbolizam e, ao mesmo tempo, conferem ao símbolo uma existência real, isto é, cultural e social.

Assim se impõem as máscaras nas diferentes comunidades transmontanas: simultaneamente significante e significado, elas constituem-se em linguagem, «mas uma linguagem acima do nível habitual da expressão linguística<sup>18</sup>, e em pensamento, de uma actividade social que se exprime num costume e num hábito colectivo. Enquanto expressão de um pensamento colectivo são uma linguagem com duplo sentido: um sentido concreto, experiencial que fala dos costumes e das tradições de uma comunidade, e um sentido oculto que só o símbolo nos dá a conhecer; ou seja, um sentido que está por detrás de todas as atitudes colectivas e ancestrais. É aqui que elas se revelam como uma linguagem aberta a qualquer sentido, sendo por ela e pela cultura que as máscaras comunicam e se integram no mundo humano do significado; com efeito, as pessoas ao usarem máscaras, ao integrá-las na sua vida, querem sempre significar alguma coisa. Neste sentido, reconhecemos que perscrutar o sentido das máscaras e a sua significação é também procurar o sentido dos símbolos e do valor que estes têm para o homem, sendo necessário, por isso, decifrarmos os códigos que subjazem aos comportamentos culturais<sup>19</sup>, neste caso, ao hábito colectivo do mascaramento.

### **As máscaras e o contexto cultural**

Ser-nos-ia bem difícil encontrar uma explicação para o sentido destes objectos se não os integrássemos no contexto a que pertencem; seria o mesmo que esvaziá-los do seu conteúdo e retirar-lhes o seu valor intrínseco, uma vez que, tal como as palavras adquirem o seu valor pela posição que ocupam na frase e da relação que mantêm com outras, também as máscaras adquirem sentido nas relações estabelecidas com outras máscaras ou com outros elementos do sistema cultural a que pertencem. Não podemos, por estas razões, ficar indiferentes ao acto do mascaramento, a tudo o que nos foi permitido observar e às análises de Lévi-Strauss acerca das máscaras e dos comportamentos colectivos; para ele, por detrás destes comportamentos existe uma

---

<sup>18</sup> Cf. C. Lévi-Strauss, *Anthropologie structurale*, op. cit., p. 232.

<sup>19</sup> Cf. C. Lévi-Strauss, *Le cru et le cuit*, Paris: Plon, 1964, p. 43.

lógica de organização, por vezes inconsciente, que lhes confere sentido, na medida em que em cada cultura subjazem códigos – autênticas construções teóricas que racionalizam a realidade –, sendo por eles que o homem comunica e se organiza em hábitos colectivos. Importa, pois, identificá-los, decifrá-los, se queremos descobrir e compreender a função e o lugar das máscaras na existência humana.

Na verdade, entre os antropólogos, Lévi-Strauss insistiu na actividade intelectual, situada, diversamente, quer no âmbito do pensamento lógico-científico quer no do «pensamento selvagem» – fundamento de todo o fenómeno social; esta actividade, no seu entender, faz mover o actuante e, portanto, também o falante ou mascarado, apesar destes não o perceberem; é uma característica essencial ao homem, de que muitas vezes ele não é consciente, mas que é o fundamento da comunicação ao nível da sociedade, pois «há na cultura, nas sociedades, modos de pensar dotados de uma dificuldade específica (...) que relevam de mecanismos essenciais da actividade humana»<sup>20</sup>. Trata-se, portanto, da capacidade simbólica de pensar, que é idêntica em todos os homens: todos podem através dela *classificar, representar e organizar a diversidade da experiência sensível*. Aprender estas formas inconscientes da actividade do espírito é, no entender deste filósofo, *aceder ao mais secreto dos outros como a um outro nós*, é aceder ao lugar onde «a linguagem se faz, as obras se elaboram, as ideias e as acções se enredam»<sup>21</sup>.

Foi também a linguística que familiarizou Lévi-Strauss com a ideia de que «os fenómenos mais fundamentais da vida do espírito, os que a condicionam e determinam as suas formas mais gerais, se situam a nível do pensamento inconsciente»<sup>22</sup>; para ele, por detrás de qualquer comportamento social, de qualquer obra de arte ou manifestação cultural, existe um «pensamento que não é da ordem do real, nem da ordem do imaginário», mas – como refere –, «da ordem do simbólico», e que só o simbolismo nos fornecerá a chave para a sua compreensão e interpretação. Neste sentido, «o pensamento precede a linguagem e a razão discursiva (...) e os símbolos não são criações irresponsáveis da psique; eles respondem a uma necessidade e preenchem uma função»<sup>23</sup>.

---

<sup>20</sup> Cf. C. Lévi-Strauss e Didier Eribon, *De près et de loin*, Paris: Éditions Odile Jacob, 1988, p. 155.

<sup>21</sup> Cf. G. Deleuze, *op. cit.*

<sup>22</sup> Cf. C. Lévi-Strauss, «Introdução à obra de Marcel Mauss», *op. cit.*, p. 31.

<sup>23</sup> Cf. Lévi-Strauss, *La pensée sauvage*, Paris: Plon, 1962, pp. 8 e 9.

Sublinhamos, neste momento, a riqueza e a profundidade do símbolo e do que ele representa, no e para o homem, enquanto ser social. O pensamento simbólico aparece-nos como um pensamento real e completo, que torna possível o enriquecimento do homem quer do ponto de vista individual quer do ponto de vista social; por ele, os homens estão unidos antes de qualquer manifestação e de qualquer acção, ainda que esta acção seja a realização desse pensamento. Esta união processa-se a um nível lógico, ou seja, ao nível da «instauração de relações necessárias»<sup>24</sup>, que, no entanto, não deixam de ser biológicas, uma vez que são comuns a todos os homens e naturalmente todos se exprimem simbolicamente nas suas relações. A crença em algo que liga os homens entre si, mesmo que eles disso não tenham consciência, ao nível do pensamento lógico, está, como vimos, presente na obra de Lévi-Strauss através da categoria do inconsciente.

Enquanto estrutura, o inconsciente torna possível a comunicação dos homens entre si ao nível social, ainda que eles não tenham consciência desta actividade como princípio dinamizador da comunicação. Assim parece acontecer com as máscaras e a acção dos mascarados, sendo precisamente pelo facto da comunicação se situar ao nível do inconsciente humano que ela se realiza de forma eficaz, e que, provavelmente, o conhecimento desta actividade do mascaramento pouco importa para quem comunica: o que é relevante é que os homens se relacionam e comunicam, tornando assim possível a vida em comunidade.

A cultura, e, no caso em apreço, as máscaras, enquanto sistemas simbólicos, fornecem-nos os elementos desse pensamento primeiro, anterior a qualquer acção e revelam-no nas suas manifestações. É a este nível da manifestação cultural que o homem e o símbolo se encontram e as máscaras são uma ilustração dessa relação entre pensamento, símbolo e cultura. Podemos afirmar, então, que cada coisa ou elemento – o símbolo, o mito, o totem, a máscara –, por si só não têm significado, quando situados fora da estrutura social ou do pensamento simbólico; este, através das suas leis, desencadeia as condições de emergência do sentido.

Os comportamentos sociais, como o próprio nome indica, são o produto desta organização e da relação entre os homens e exprimem valores, que nos remetem para a ordem do simbólico e para o universo humano do símbolo; a este nível, quer pela necessidade de interpretar

---

<sup>24</sup> Cf. *ibid.*, p. 54.

como de compreender, a referência é a um pensamento inconsciente, onde pode haurir-se compreensão, do oculto ou do que não é inteligível, quer dizer, do que está ausente a nível consciente<sup>25</sup>. O oculto e o ininteligível não devem ser aqui entendidos como o misterioso ou o místico, mas como situados ao nível do pensamento lógico, que não pode ser objectivado nem figurado, mas que desencadeia esta dimensão do visível e do figurável. É neste sentido que, situados no universo do pensamento simbólico, poderemos, pelos símbolos e pela sua interpretação, ter acesso a esta face do universo humano e compreender o sentido das máscaras enquanto forma simbólica pela qual o homem se manifesta. O pensamento simbólico será, então, o lugar onde se pode descobrir o sentido e o significado do social a partir do próprio social, das máscaras a partir das próprias máscaras, onde toda a actividade humana se exprime simbolicamente. A compreensão deste mundo será feita, como já afirmámos, através da análise dos elementos culturais que expressam o pensamento simbólico, pois só estes realizam este pensamento.

Situadas neste âmbito, as máscaras nunca poderão ser vistas como objectos individuais, nem tão pouco como representação do individual, ainda que integrem esta dimensão, mas sim como a expressão cultural e, portanto, simbólica, do pensamento de uma comunidade que se actualiza no acto do mascaramento. Sabemos que no momento em que a máscara exerce as suas funções, os membros da comunidade transmontana comunicam entre si através do simbolismo, que se faz representar na máscara: é um momento em que a comunidade exprime e comunica por códigos, que se efectuam a um nível de comunicação não verbal, pois todos se encaminham para a produção de um sentido que emana da actuação daqueles que se mascaram, ou seja, daqueles que envergam a máscara. Portanto, as máscaras não são, de modo nenhum, objectos individuais, mas sim sociais e colectivos; é enquanto objectos de uma comunidade e de um universo simbólico que elas adquirem sentido no exercício das suas funções. Importa, então, considerá-las como objectos simbólicos, como manifestações do pensamento de uma comunidade: é, enquanto tais, que elas revelam o seu papel social e significam.

Tal como as palavras na linguagem, as máscaras, não contendo em si toda a sua significação, carecem de ser integradas no sistema a que pertencem, pois é aí que se criam as condições para significar.

---

<sup>25</sup> Cf. C. Lévi-Strauss, «Introdução à obra de Marcel Mauss», *op. cit.*, p. 28.

A significação resulta ao mesmo tempo do sentido incluído na máscara escolhida, bem como dos sentidos excluídos por essa mesma escolha, de todos as outras máscaras que a poderiam substituir<sup>26</sup>, o que quer dizer que o sentido não é designado extrinsecamente pelo observador, nem intrinsecamente pela máscara, mas pelo resultado da combinação dos elementos que a constituem e que a ela de algum modo estão ligados. Em verdade, a análise e a interpretação das máscaras pressupõe um esforço de pensamento e de reflexão sobre todos os elementos simbólicos que nela confluem e que com ela podem concorrer, ou a ela se ligar, quer por integração, quer por exclusão; qualquer dado ou informação pode, a todo o momento, tornar-se relevante para a compreensão de uma relação.

Ao analisarmos as máscaras como objectos-símbolo, vemos que elas manifestam a sua posição no seio da cultura de uma determinada comunidade, afirmando-se, entre outros, como elementos culturais; que se exprimem simbolicamente na relação que estabelecem com outros elementos e, neste sentido, a sua significação advém-lhe das respectivas posições no sistema cultural em que se integra. Assim, pensando-as como símbolos, quais formas de representação do mundo, e como signos, quais modos de comunicabilidade específicos, será possível outra abordagem, ao nível da linguagem e do pensamento. Teremos, pois, que considerar no estudo das máscaras todas estas possibilidades e a combinatória de todos os elementos que caracterizam a cultura a que pertencem. Importa também conhecer os símbolos que as constituem, pois estes, no contexto em que se manifestam as máscaras, adquirem um significado que pode ser ou não o sentido que o próprio símbolo transporta: tal como um termo, que isolado do seu contexto possui um determinado significado que pode ser mantido ou mudado conforme o uso que lhe é dado ou reconhecido pelo falante, também os símbolos se adaptam e significam na actuação do mascarado.

Lévi-Strauss convida-nos a não conceber o símbolo, ou a máscara, fora do seu contexto, pois não há, no entender do Antropólogo, comportamento social que não seja simbólico: *toda a actividade humana está marcada pelo simbólico*. Todavia, é no contexto em que as máscaras se manifestam que emerge a sua acção e que o sentido se manifesta: aí devemos estudar os símbolos e as máscaras, no contexto sócio-cultural em que os símbolos surgem, em que as máscaras vivem,

---

<sup>26</sup> C. Lévi-Strauss, *La voie des masques*, Genève: Éditions Albert Skira, 1975, p. 102.

e em que os homens se organizam e comunicam entre si; é aí também que as máscaras, enquanto símbolo, são aquilo que constitui o seu valor e que são reveladoras da experiência humana.

Esta relação profunda e consubstancial entre homem, símbolo e sociedade, se por um lado é especificamente humana e, como tal, chave de acesso às questões humanas, por outro, pela própria característica do símbolo, quer dizer, pelo seu inacessível significado, torna-se difícil o acesso a este universo simbólico; na verdade, as máscaras são um testemunho vivo, uma prova justificativa desta relação profundamente humana, entre pensamento e acção, dada pelo símbolo no contexto social. Com efeito, a máscara, ao mesmo tempo que nos faculta elementos para compreender o homem nas suas manifestações culturais, porque ela própria é essa manifestação, esconde-se também no que figura, no que rejeita ou impõe. Chegamos mesmo a pensar que ela nos faz participar num jogo dialéctico que nunca iremos conhecer, pois, quer a contradição, presente na função simultânea de mascarar e desmascarar, quer a simultaneidade de estar ao mesmo tempo no individual e no social, no físico e no mental ou psicológico, fazem-nos sentir e crer que ela se manifesta de forma poderosa por todos os níveis da realidade. A intensidade da imagem simbólica presente na máscara, na indumentária e nos gestos executados pelo mascarado, veicula variações de sentido que vão do sagrado ao profano, da natureza à cultura, do real ao imaginário e reconduz o observador ao sentido sugerido pela figuração. Representando alguma coisa ou alguém de que pouco ou nada se sabe, a figura dos mascarados desperta os olhares dos mais curiosos, prende a atenção de quem quer entender o ser humano e paralisa os mais susceptíveis.

### **Máscara, figura e símbolo**

As diferentes figuras representadas pelas máscaras transmontanas, com características de homem e de animal, de aspecto diabólico e terrífico, grotescas ou cadavéricas, amedrontam ao mesmo tempo que causam admiração: envolvendo emocionalmente o observador pela força expressiva dos seus elementos simbólicos, tais como os chifres, os olhos vazados, a boca aberta e serrilhada, por vezes com dentes disformes, as cores fortes e contrastantes – vermelho, amarelo, preto, branco – e a língua pendente, as máscaras criam no espaço em que figuram uma dinâmica social que envolve tudo e todos. Pela força

da sua presença simbólica e pela epifania do mistério, fazem entrar no seu jogo – um jogo de que se desconhecem as regras – mesmo aqueles que, de olhar desconfiado, espreitam de longe; tanto a sua aparência como a acção atingem dimensões inexplicáveis quando exercem as suas funções no contexto festivo; todos os elementos que com elas concorrem ganham vida, produzem sentido, suscitam a imaginação, acordam sentimentos e transformam-se em linguagem.

Na verdade, a máscara está marcada pela presença duma realidade oculta e alimenta-se da lógica dos símbolos, preservando o seu valor e, ao mesmo tempo, apresentando-se como um código, que permite a comunicação entre os homens em vários níveis da realidade; nela está manifesto o pensamento simbólico e a lógica subjacente a este modo de pensar; por esta razão, esta comunicabilidade resulta de uma forma de linguagem, pois, como toda a linguagem, «consiste num código especial em que os termos são enquadrados pela combinação de unidades menos numerosas e relevam elas próprias de um código mais geral»<sup>27</sup>.

Ao observar uma máscara, um mascarado ou o comportamento daqueles que partilham e reconhecem o acto de mascaramento, cremos estar perante uma realidade que, embora pareça não se adequar às atitudes dos homens de hoje, na verdade caracteriza-os desde sempre. Se assim não fosse, como compreender a persistência de comportamentos colectivos que parecem desfasados de um tempo que se crê fundamentalmente científico e tecnológico? É este lado transcendente e irracional das máscaras que exige a aplicação de uma análise adequada à dinâmica dos símbolos e que admita no seu seio a conviência de critérios de racionalidade e irracionalidade.

São diversas as manifestações simbólicas que comprovam a existência de atitudes com características específicas, que de modo nenhum são esclarecidas por uma descrição linear ou literal. «Pelo símbolo, os simbolizados entram em relação, cada um participando da relação semântica dos outro»<sup>28</sup>, criando deste modo uma teia de relações que o pensamento não pode separar sem as destruir. Por isso, esta lógica, subjacente ao mesmo tempo ao símbolo e à cultura, levamos a ensaiar uma análise mais adequada a este campo, na esteira das efectuadas por Lévi-Strauss; ora, como diz o Antropólogo, «para que se

<sup>27</sup> Cf. C. Lévi-Strauss, *Le Cru et le cuit*, *op. cit.*, p. 28.

<sup>28</sup> Cf. Joseph Binet, «Pour une sémiologie du rite: éléments de théorie et de méthode», in *Arquivos da Memória*, Centro de Estudos de Etnologia Portuguesa, Primavera-Verão, 1998, n.º 4, p. 26.



possa falar de *estrutura* é preciso que entre os elementos e as relações de vários conjuntos apareçam relações invariantes, tais que se possa passar de um conjunto a outro por meio de uma transformação»<sup>29</sup>. Com efeito, no nosso entender, encontramos precisamente na presença de um contexto estrutural, em que os elementos se combinam e se organizam em termos de uma lógica anterior à acção, que se conhece por ela mesma. Esta organização em termos de conjuntos e unidades de significação expressa-se pela conjugação de elementos profanos e sagrados, reais e simbólicos, naturais e sobrenaturais, como oportunamente veremos, e pela identificação de um conjunto de símbolos presente nas máscaras e nos mascarados.

Tal como os símbolos que ostentam, estas comunidades usam máscaras diferentes: passar de uma máscara para outra, ou de uma comunidade para outra através da máscara, é ao mesmo tempo sofrer uma transformação *operada ao nível do pensamento* e encontrar a identificação de alguma coisa que é de um e de todos ao mesmo tempo. As máscaras são, por estas razões, elementos fundamentais na vida do homem em geral e das comunidades em particular; elas apresentam-se-nos como instrumentos empíricos que incitam à reflexão e abrem novas perspectivas para o conhecimento do homem e da cultura. Aparecendo em contextos culturais definidos e numa simultânea convivência com outras formas de expressão e de simbolização, elas diferenciam-se pela inesgotável combinação de símbolos. Nenhum outro objecto oferece aos nossos olhos esta possibilidade de conjugar numa totalidade diferentes níveis da realidade: é o que Lévi-Strauss denomina de «*microperequação*», querendo dizer com este conceito que a máscara não deixa escapar nenhum ser, objecto ou aspecto, assegurando-lhe um lugar no interior do seu sistema<sup>30</sup>. Ela explica-se em função do contexto em que se integra, enquanto objecto de uma comunidade e pelo reconhecimento do seu valor e poder simbólico, mas mantém, enquanto símbolo, o eterno exercício de um pensamento dialéctico entre o *crer e o compreender*. Note-se que a matéria que este objecto nos oferece não se esgota na máscara, no mascarado, na festa ou na cultura, mas pelo contrário, cria-se, desenvolve-se, a partir das relações que todos estes contextos estabelecem entre si.

Por todas estas razões, julgamos encontrar na obra de Lévi-Strauss uma via adequada para a análise das máscaras; nela apren-

---

<sup>29</sup> Cf. C. Lévi-Strauss, *De prés et de loin*, op. cit., p. 159.

<sup>30</sup> Cf. Lévi-Strauss, *La pensée sauvage*, op. cit., p. 25.

demos que na sociedade os actos mais quotidianos, os costumes, as relações sociais, estão sobrecarregadas de simbolismo ou de valor simbólico e que os símbolos são uma parte integrante da humanidade, impedindo-nos, por isso, de isolar o homem ou isolar o símbolo, ou as máscaras. Separá-los seria, por um lado, retirar ao símbolo o seu conteúdo e, por outro, tirar ao homem a sua expressão enquanto homem e às máscaras a sua significação.

Como exemplo, referiremos a máscara de Rebordelo, do concelho de Vinhais, que figura na festa do Natal, também denominada festa das Varas.

### A máscara de Rebordelo



Esta máscara, de figuração humana – olhos e boca esburcados, nariz de proporções normais – e de dimensões análogas às de um rosto, apresenta características plásticas que a distinguem de todas as outras máscaras transmontanas; é feita de couro macio mimando um rosto envelhecido e escurecido pelo tempo, o que lhe confere um aspecto espectral; por vezes é pintada de cor bege, o que reforça o efeito cada-vérico que emana da forma e da matéria da sua figuração. Comparada com as máscaras de Salsas, Bemposta ou Ousilhão, a de Rebordelo

caracteriza-se pelo aspecto cadavérico e pela ausência de outros símbolos que não aqueles que são dados pela própria figuração humana. A sua forma naturalmente humana, ao fim de um ciclo de vida, e a matéria rugosa e velha – preparada cuidadosamente para esse efeito – conduzem simbolicamente o observador tanto para a experiência da finitude, trazendo-lhe à memória a transformação da vida em morte, como para a percepção da vida que brota da putrefacção.

De facto, estamos perante uma máscara que, por analogia com as referidas anteriormente, nos levanta outro tipo de questionamento; diferentemente daquelas, não ostenta elementos simbólicos de origem animal ou vegetal, mas distingue-se pela representação de uma imagem plástica, cuja força simbólica apenas advém da expressão de um rosto transformado: nela pode ver-se um rosto que passou pelo tempo, que envelheceu, que se transformou, mas que não se desprende da vida. Esta representação remete-nos para a condição da finitude e situa-nos perante a questão do sentido da existência; por estas razões, esta máscara oferece outro tipo de reflexão e levanta novas questões.

Por que é que o homem prepara um objecto com estas características? O que é que se pretende viver ou comunicar? Será para levar o homem a pensar na morte, já que a aparência em pouco difere, no nosso entender, de um cadáver em putrefacção, ou, pelo contrário, a pensar na vida? Esta percepção subjectiva provocou em nós, quando vimos esta máscara pela primeira vez, um sentimento particular, que no entender de R. Otto, se pode procurar «nas expressões das emoções que o acompanham», isto é, o sentimento do *mysterium tremendum*, de «alguma coisa de «sinistro» (...) que está na origem dos «demónios» e dos «deuses» e de tudo o que a «percepção mitológica» ou a «imaginação» produziram para objectivar este «sentimento»<sup>31</sup>.

Deste sentimento nos apercebemos naqueles que têm contacto com esta máscara. É assim que, nos habitantes de Rebordelo, identificámos a associação à figura do Diabo e consequente atitude de respeito e de temor que manifestam aquando da presença deste símbolo; mas, o facto de existirem referências à figura do Diabo, situação já experienciada no contexto do chocalheiro de Bemposta, não esgota o sentido desta máscara ou mascarado. A nossa análise e interpretação, se, por um lado, nos aproximam destas referências, pois a simbólica do mal é parte integrante de uma cultura religiosa e experiência cristã, por outro, afasta-nos para atribuímos a esta máscara uma

---

<sup>31</sup> Cf. Rudolf Otto, *O sagrado*, Lisboa: Edições 70, 1992, p. 24.

dimensão simbólica mais alargada. Vemos neste símbolo vivo e autêntico a expressão verdadeira da própria condição humana, da finitude e da luta pela existência. Neste sentido, entendemos que a máscara de Rebordelo, entre as máscaras transmontanas, é aquela que melhor exprime simbolicamente esta condição.

Na verdade, ninguém fica indiferente à plástica deste objecto, nem àquilo que ele produz: desde logo, as relações humanas, pois, pela primeira vez, nos encontramos com uma máscara que confronta o homem consigo próprio – o rosto com o rosto, os olhos com os olhos, a boca com a boca, o nariz com o nariz – e com o outro em que ele se pode transformar. Com efeito, esta máscara não tem outra representação que não seja a humana, não tem mistura nem com o mundo animal, nem com o mundo vegetal; tudo se encaminha para a percepção de uma relação que se dá ao nível físico, pelo contacto com o objecto, e ao nível psicológico através das relações simbólicas. A partir do momento em que o indivíduo enverga a máscara, o seu rosto encontra-se com outro rosto e este sobrepõe-se ao primeiro até o absorver e se fazer existir por ele; nesta passagem, o vivo transitou para o não vivo e este assumiu a existência daquele.

Esta abordagem faz reviver em pensamento a teoria dos contrários defendida por Platão<sup>32</sup>: o objecto-máscara, que antes era inerte, passa a um outro patamar de existência, um autêntico processo de transmutação simbólica, que torna possível aos humanos a vivência simbólica do transcendente, para os temas da morte e da vida, e, portanto, para os ritos que a eles se referem, nomeadamente o culto dos mortos. Neste âmbito, a morte surge como «uma mudança de estado por excelência, a que encerra o ciclo das «passagens», a série das transformações que pontuam o percurso da vida humana»<sup>33</sup>; mas esta análise, feita a partir da plástica da máscara, só por si não é suficiente; é necessário estabelecer as diferentes relações que a máscara mantém com a comunidade e com o contexto sócio-cultural em que é levada a figurar, pois, só deste modo as análises se podem tornar relevantes e próximas do sentido que emerge da simbólica da máscara.

De qualquer modo, entendemos que o conteúdo simbólico, cuja expressão e forma é a máscara e o mascarado, dá possibilidade ao homem de comunicar simbolicamente o seu sentimento e o seu pensa-

---

<sup>32</sup> Cf. Platão, *Fédon*, introdução, versão do grego e notas de Maria Teresa Schiappa de Azevedo, Coimbra: Livraria Minerva, 1998, p. 61.

<sup>33</sup> Cf. Jean-Pierre Vernant, *Figuras, ídolos, máscaras*, tr. de Telma Costa, Lisboa: Editorial Teorema, 1991, p. 63.

mento e que ao mascarar-se desta forma e não de outra, com este tipo de máscara, o homem, ainda que inconscientemente, comunica esta tensão que é viver entre a vida e a morte.

A contrastar com a plástica da máscara, o Careto de Rebordelo usa um fato<sup>34</sup> – calças e casaco com capuz a cobrir a cabeça – feito de chita de cor garrida e rematado com chocalhos ou *cascavéis*<sup>35</sup> cobertos com tecido em forma de pêra, cujas características apresentam mais afinidades com a vida do que com a morte.



---

<sup>34</sup> O fato do Careto de Rebordelo comparado com os de Ousilhão ou das outras aldeias de Bragança – Salsas, Varge e Aveleda, Parada e Grijó de Parada – é feito de um tecido mais fino, de chita (mas que em tempos poderá ter sido de seda, uma vez que Rebordelo era uma das aldeias de Trás-os-Montes onde esta indústria deste tecido existiu), e por isso menos grosseiro que os outros que são feitos de colchas de lã.

<sup>35</sup> Espécie de guizos que emitem sons equivalentes aos da cascavel.

Se, por um lado, a máscara evidencia a decadência da vida, o seu lado obscuro, por outro, o fato exprime o movimento, a luz e a cor. Assim, enquanto nas outras máscaras transmontanas a plástica da imagem e do fato se revestem de um conjunto de símbolos que pelo seu sentido apontam diversas temáticas, esta, pela simplicidade simbólica, e tendo em conta a significação que emana da figura do mascarado, permite, numa primeira abordagem, demarcar os limites do seu campo de acção, isto é, entre o mundo dos vivos e dos mortos. Contudo, como temos vindo a referir, é próprio do símbolo não se fixar em nenhum conteúdo e manter inacessível alguma reserva de sentido, pelo que a nossa interpretação, sendo uma perspectiva, apenas nos abre o caminho da compreensão e nunca da definição ou explicação; tal como afirma Lévi-Strauss, «uma máscara não é, principalmente, aquilo que representa mas aquilo que transforma, isto é, que escolhe não representar. Como um mito, uma máscara nega tanto quanto afirma; não é feita somente daquilo que diz ou julga dizer, mas daquilo que exclui»<sup>36</sup>. Assim nos «aparece» a máscara de Rebordelo: o valor simbólico da imagem deve-se ao facto da representação figurada não funcionar apenas como uma simples cópia, um decalque, um *analogon*; ela é dotada de eficácia, dá aos homens que a têm como sua, através das expressões que evoca, o sentimento de que realiza aquilo em que eles acreditam.

Conforme já o fizemos relativamente a Ousilhão, e estamos a levar a cabo num outro trabalho mais vasto e profundo, os métodos de pesquisa destas realidades profundamente marcadas pelo simbólico devem adequar-se ao domínio em questão, recorrendo, por exemplo, à via metodológica que a linguística estrutural nos propicia. Esta foi a via prosseguida por Lévi-Strauss, que nos facultou novas formas de pensar sobre as máscaras, ajudando-nos a compreender os fenómenos culturais, a reconhecer que por detrás de todos os comportamentos colectivos existe uma lógica que se fundamenta na actividade inconsciente do espírito e que as máscaras, enquanto manifestações simbólicas, veiculam um sentido em contextos diversificados, sendo, tal como os mitos, *boas para pensar*.

---

<sup>36</sup> Cf. C. Lévi-Strauss, *La voie des masques*, *op. cit.*, p. 124.

# **HOMENAGEM**

**Lúcio Craveiro da Silva**



Lúcio Craveiro da Silva



# Lúcio Craveiro da Silva

## PRO MEMORIA

*Ser. Ser homem. Ser português.  
Ser universitário. Ser para sempre*

JOSÉ MARQUES FERNANDES  
(Universidade do Minho)

*«A realização da investigação é a luta mais bela, difícil e fecunda que se trava na vida e na alma do universitário. [...] A investigação tudo atinge, tudo renova. Sem ela, hoje não haveria verdadeira civilização»<sup>1</sup>.*

***Desejou morrer assim.*** De repente. No seio da sua comunidade religiosa da Companhia de Jesus, na Faculdade de Filosofia de Braga, naquela manhã de 13 de Agosto de 2007. De tarde, iria iniciar um tratamento de radioterapia, no Instituto de Oncologia do Porto. A morte que desejou poupou-lhe esse sofrimento. No dia anterior, Domingo, um discípulo e um amigo, do ILCH, convidara-o, como outras vezes, para almoçar em sua casa, antes de ir para o tratamento programado. Excepcionalmente, declinou o convite, pedindo desculpa. Queria estar só.

No dia 14, o da despedida simbólica, da homenagem, da comunhão de afecto, de recordação, de saudade, após a celebração exequial,

---

<sup>1</sup> Lúcio Craveiro da Silva, Tomada de posse como Reitor eleito da Universidade do Minho, 18.01.1982.

presidida pelo Arcebispo de Braga, D. Jorge Ortiga, na Igreja de S. Vicente, antes e depois da despedida e deposição no Cemitério do Monte de Arcos, irrompiam da mente e do coração dos seus inumeráveis amigos e discípulos fragmentos incontáveis e admiráveis de gratas, gratificantes e edificantes recordações do convívio e do magistério do Professor, Mestre, Lúcio Craveiro da Silva. Um juízo e uma avaliação, simplesmente humanos, se sobrepunham a tantas pequenas narrativas, a tantos testemunhos dos participantes na celebração da morte do Prof. Lúcio: um sentimento de conforto e de edificação ditado pela percepção de que o Prof. Lúcio tinha vivido e cumprido em plenitude o ciclo dos seus 92 anos. Que maravilhoso florilégio daria a colecção das recordações, dos testemunhos dos convivas do Prof. Lúcio!

Aqueles que tiveram a sorte de com ele trabalhar e conviver, aqueles que, em colóquios académicos, em sessões solenes universitárias, ouviram a sua voz meiga e os seus juízos inteligentes, prudentes, sábios, continuam a sentir e a perpetuar a presença-ausência do Prof. Lúcio, a actualizar a sua memória, a lutar contra o esquecimento. A história não é um cemitério, amnésia absoluta. É um jardim, de todas as árvores, também do conhecimento. Conhecer a obra, a cultura, o produto do espírito do Prof. Lúcio, é um imperativo a cumprir, porque vale a pena, porque ajuda a ser e a viver.

### *Legado precioso e memorável à Humanidade e à Universidade*

O Prof. Lúcio era, naquele sentido que a etimologia do termo sugere e Ortega y Gasset relevou, um Homem verdadeiramente *curioso*, *cuidadoso*. Queria saber, saber a verdade. Por isso é que era vital a sua vinculação à personalidade e ao ideário de Antero. Como o poeta-filósofo da paradigmática geração setentista, o Prof. Lúcio «queria saber para que veio ao mundo»<sup>2</sup>. Como *anteriano*, atraía-o esta inquietação existencial do pensador açoriano de «O sentimento da imortalidade» (1865). À luz desta inquietação devem também ser lidos os excursos e as incursões do Prof. Lúcio no domínio propriamente filosófico ou metafísico<sup>3</sup>.

---

<sup>2</sup> O Prof. Lúcio era um *anteriano* e, sistematicamente, nas suas intervenções relativas ao drama da vida e da obra do poeta-filósofo açoriano, trazia à colação esta ideia reguladora e programática.

<sup>3</sup> «O problema do mal e o optimismo cristão» (1937), «O valor da metafísica: à margem de uma entrevista» (1938), «Consciência» (1939), «Fundamentação da filosofia moral» (1955), «Filosofia e teologia da técnica» (1959), entre outros estudos.

Como para o seu privilegiado interlocutor intelectual, Antero, quaisquer outras questões eram destituídas de fundamento se não ancoradas em princípios, em valores e em ideais metafísicos, assim, o Prof. Lúcio, de um determinado quadro de inteligibilidade e de sustentabilidade teórica é que derivava aquelas que se lhe afiguravam como as questões magnas do ser português: a *cultura social* («o problema da justiça») e a *cultura intelectual* («o ser universitário»).

Questionado sobre esta díade filosófica, respondia: «A minha vida tem dois pontos essenciais. A primeira parte da minha vida foi dedicada à cultura social, aos problemas sociais. Mas, a segunda parte da minha vida dedica-se directamente à cultura»<sup>4</sup>.

O Prof. Acílio Rocha sintetizou, em dois textos, que serão referência obrigatória dos estudiosos, a vida, a obra e o pensamento do Prof. Lúcio. Referimo-nos a «Perspectivas da prospectiva»: acerca da obra de Lúcio Craveiro da Silva»<sup>5</sup> e «Proémio» da obra *Biobibliografia. Sobre a Universidade*<sup>6</sup>. O primeiro, proferido, como *Laudatio*, no Salão Nobre da Universidade do Minho, no dia 28 de Novembro de 1994, no acto solene de homenagem prestada, pela Universidade, ao Prof. Doutor Lúcio Craveiro da Silva, por ocasião do seu 80.º aniversário. O segundo, lido na sessão académica com que o Instituto de Letras e Ciências Humanas homenageou, na celebração do 90.º aniversário, o seu «insigne Professor Catedrático Jubilado» e em que a prenda que lhe ofereceu, sabendo que era a que mais lhe agradava, foi precisamente um livro, com textos do e sobre o homenageado.

As três licenciaturas que obtive – em *Filosofia*, em *Ciências Económicas*, em *Ciências Políticas e Sociais* – proporcionaram-lhe uma sensibilidade e acuidade de percepção, de análise e de avaliação dos problemas humanos e sociais, uma vastidão de horizontes, uma originalidade de perspectiva e de sabedoria prospectiva verdadeiramente admiráveis.

O seu precioso património intelectual humanista repartiu-se e reflectiu-se na docência, na investigação, na escrita, no exercício das funções de direcção e de governo, estas últimas realizadas em duas

---

<sup>4</sup> «Homenagem ao Prof. Lúcio Craveiro da Silva», *O Primeiro de Janeiro. Caderno Especial*. 16.10.1996).

<sup>5</sup> *Revista Portuguesa de Filosofia*, Braga, 52(1-14)1996, pp. 1-26.

<sup>6</sup> Lúcio Craveiro da Silva (da Universidade do Minho e da Academia Portuguesa de História), *Biobibliografia. Sobre a Universidade* («Proémio» de Acílio da Silva Estanqueiro Rocha, «Bibliografia» por Henrique Barreto Nunes, «Organização e revisão» por Manuel Gama), Braga, Universidade do Minho/Centro de Estudos Humanísticos, 2004.

grandes instituições universitárias: Universidade Católica (FACFIL de Braga) e Universidade do Minho. Além das que exerceu, nomeadamente como Provincial, na sua instituição religiosa, a Companhia de Jesus<sup>7</sup>.

O ensaio «Ser Português»<sup>8</sup>, os textos que integram a obra – *Biobibliografia. Sobre a Universidade* – os dois referidos estudos do Prof. Acílio Rocha e a «Bibliografia do Professor Lúcio», organizada por Henrique Barreto Nunes e Luís Gonzaga R. Morgado, permitem-nos identificar e relevar os grandes tópicos, os temas nucleares, as grandes causas que despertaram a curiosidade e pautaram a vida intelectual do Prof. Lúcio Craveiro da Silva.

Contemplando as áreas do saber por que se interessou, que investigou e sobre as quais se pronunciou, podemos ordenar, como faz o Prof. Acílio e os referidos organizadores da Bibliografia do Prof. Lúcio, as suas publicações nos seguintes tópicos temáticos: *Estudos Económicos e Sociais; Estudos de Ética e Filosofia Social e Política; Estudos de Filosofia em Portugal e Cultura Portuguesa; Estudos sobre a Universidade; Varia* (Notícias, comentários, relatórios; Prefácios; Necrologias).

**Cultura económica** – *A questão social*, o antagonismo fáctico do capital e do trabalho, dos patrões e dos operários, dos proprietários dos meios de produção e dos fornecedores da mão de obra humana, efeito colateral da industrialização oitocentista ou por esta exponencialmente agravada, à escala global e à escala nacional, é, nas palavras de Acílio Rocha, «um dos arquitémas da obra de Lúcio Craveiro da Silva», de quem mereceu cuidadosa investigação, ilustrada por conseqüentes propostas e realizações práticas. A esta questão «fundacional da sociedade contemporânea» (Acílio Rocha) dedicou Lúcio Craveiro duas brilhantes obras, às quais não terá sido dada a atenção e a seqüência merecidas e necessárias. São elas *A Idade do Social* (1952) e *O Movimento Operário* (1957). Neste âmbito, cumpre recordar que foi Director do pioneiro Instituto Superior Económico e Social de Évora (1964-1971), cujo plano de estudos elaborou, depois de haver adquirido formação superior no domínio das Ciências Económicas e Sociais,

---

<sup>7</sup> Na Universidade Católica Portuguesa, foi Director da Faculdade de Filosofia, de Braga, de 1952 a 1958, de 1971 a 1976, de 1986 a 1994. Na Universidade do Minho, foi membro da Comissão Instaladora, Reitor e Presidente do Conselho Cultural, tendo exercido esta última função até ao fim da vida.

<sup>8</sup> Este ensaio, que julgamos verdadeiramente demiúrgico do universo mental do Prof. Lúcio, integra a obra homónima, com o subtítulo «*Ensaios de Cultura Portuguesa*», Braga, Universidade do Minho/Centro de Estudos Humanísticos, 2000.

na maior parte da década em que estudou no estrangeiro (Ciências Económicas, na Universidade Comercial de Deusto, Bilbao, e Ciências Políticas e Sociais, na Universidade Católica de Lovaina, 1949).

Descartando, por desumanas e despersonalizadoras, as soluções «capitalista-liberal» e «colectivista», o Prof. Lúcio defende como ideal, à luz dos princípios do *Catolicismo Social*, mas também do ideário do seu autor de referência, Antero de Quental, defende como solução, dizíamos, a «empresa humana e comunitária» (cooperativa e mutualista).

Não foi gratuitamente que empreendeu a licenciatura em Ciências Económicas. Possuído pelo espírito genuinamente universitário, quando confrontado com a necessidade de leccionar a cadeira de Ética Económica e Política, logo sentiu e pensou que o não podia fazer sem a imperativa formação económica e política. «Falar de Ética Económica sem saber Economia ou falar de Ética Política sem saber política, é fiar sem fio. [...] Na questão social, sem economia apenas se exclama “coitadinhos dos operários” e não se passa disso»<sup>9</sup>. Para obviar a este défice é que o investigador e pensador Lúcio Craveiro se dedicou, na primeira fase da sua vida académica, ao estudo destas matérias.

Como anota o Prof. Acílio Rocha, «no termo do cargo de Director [da Faculdade de Filosofia de Braga] deixou como legado o Curso de Filosofia e Desenvolvimento da Empresa»<sup>10</sup>, inédito em Portugal, mas implementado nos Estados Unidos e vários países da Europa.

Na base desta última ideia e realização estava a convicção de «o filósofo economista está melhor preparado pelos seus conhecimentos de base e pela maior capacidade de síntese e relacionamento, para ajudar a discernir as soluções mais convenientes»<sup>11</sup>.

Neste domínio, como em vários outros, o Prof. Lúcio Craveiro da Silva foi profeta. Centrando a sua reflexão na realidade portuguesa, ele pressentia que outro seria o desempenho da economia e da sociedade portuguesas se outra fosse a qualidade da formação económica e social dos seus empresários<sup>12</sup>.

Não enjeitando o título de «pai» da ideia da Licenciatura de Relações Internacionais em Portugal, conferindo generosamente mérito a quem a realizou, o Prof. Lúcio conjuga essa ideia com a necessi-

---

<sup>9</sup> *Biobibliografia. Sobre a Universidade*, p. 73.

<sup>10</sup> In *Revista Portuguesa de Filosofia*, 52 (1996), p. 22.

<sup>11</sup> «Faculdade de Filosofia, hoje». In *Biobibliografia. Sobre a Universidade*, p. 243.

<sup>12</sup> Segundo uma estatística publicada em 1999, e que o Prof. Lúcio Craveiro anotou e comentou, «cinquenta e um por cento dos nossos actuais empresários apenas cursou a instrução primária...». Cf. *Ser Português*, p. 83.

dade que temos de «*ser portugueses, mas de uma outra maneira*» (DN, 7.2.2000). A formação em Economia permitiu ao Prof. Lúcio verificar que um dos maiores erros históricos do povo português foi o descuido dos problemas económicos. Comparando os portugueses com outros povos coloniais, que regressaram ricos, nós, os portugueses, observa o Prof. Lúcio, «fomos pobres para as colónias e voltámos pobres» (*Ibid.*). A necessidade da formação em Relações Económicas Internacionais era, ultimamente, reforçada, pelo facto da europeização de Portugal, considerando que, segundo o Prof. Lúcio, a Europa privilegia «a questão económica» e só depois «as suas liberdades». «Para Portugal, o económico é secundário, nunca foi prioritário. Se agora não tivermos este dado em conta, podem meter-nos a mão nos bolsos. É um dado novo» (*Ibid.*). Admirável realismo num invencível humanista!

***Entranhado gosto da Filosofia em Portugal e Cultura Portuguesa*** – Como para o seu próximo Antero de Quental, também para o Prof. Lúcio Craveiro da Silva a inteligibilidade e a afirmação do *ser português* era uma necessidade e uma urgência. E, por isso, os estudos de Filosofia em Portugal e Cultura Portuguesa constituíram um motivo condutor e estruturador do seu percurso e universo mental. Das mais de duas dezenas de figuras da Cultura Portuguesa investigadas por Lúcio Craveiro da Silva, Acílio Rocha destaca oito: Paulo Orósio (ou a sua filosofia da história contrastada com a teologia da história de Santo Agostinho), Pedro Hispano (ou a figura inaugural da condição ou fatalidade portuguesa de «emigrante do pensamento»), Francisco Sanches (ou o autor do «*Quod nihil scitur*, o prólogo do pensamento de Descartes e de Bacon»), Serafim de Freitas (ou a sua tese do *Mare clausum* contra a tese do *Mare liberum* de Grócio), Inácio Monteiro (ou o «último conimbricense»), Silvestre de Moraes (ou «o influxo do positivismo de Herbert Spencer em Portugal»), Teixeira de Pascoaes (ou «o poeta mais rico e coerente da nossa história literária e filosófica»), Leonardo Coimbra (ou o principal antagonista do positivismo e da sua decadente filosofia»).

O pensador e investigador Lúcio Craveiro da Silva sentia, como ninguém, a necessidade de valorizar e potenciar o pensamento filosófico português. Considerando o *Curso Conimbricense* como um dos monumentos mais originais da história das ideias em Portugal, Lúcio Craveiro da Silva, não ignorando o seu fundo aristotélico e tomista, faz justiça ou releva a nova fonte do conhecimento, que os experientialistas portugueses muito sublimaram: a *experiência*, reputada «direc-

tora da filosofia e mestra da verdade». O *Curso Conimbricense* logrou, segundo Lúcio Craveiro, criar um método novo de expor a filosofia, relativizando o argumento de autoridade, autonomizando a filosofia da teologia, subordinando o comentário ao contacto com o texto original, aduzindo as novas descobertas científicas.

Como filósofo ou aprendiz de filósofo, como fazia questão de advertir, na senda de António Sérgio, sofria por não dispormos de uma boa História da Filosofia em Portugal. Rejubilou, por isso, com a realização do projecto da *História do Pensamento Filosófico Português*, em 5 Vols. (7 Tomos), sob a direcção de Pedro Calafate, que o Prof. Lúcio muito estimulou e apoiou e para o qual contribuiu com cinco trabalhos<sup>13</sup>.

Dois dos maiores, se não os principais e maiores interlocutores do diálogo filosófico interior de Lúcio Craveiro foram o Padre António Vieira e Antero de Quental, nos quais, confessa, «bebemos alguma coisa de humano e de vital» e cujos estudos que lhes dedicou reuniu na obra *Padre António Vieira e Antero de Quental*<sup>14</sup>. Nesta obra, dedica três ensaios a Vieira e quatro a Antero, provocando o encontro dos dois no quarto ensaio da obra, com o surpreendente subtítulo e o tema: «António Vieira e Antero de Quental – Um problema de semelhanças». O subtítulo reforça a curiosidade. Foi a circunstância do terceiro centenário da morte de Vieira (1997) que motivou o pensador e investigador Lúcio Craveiro, Jesuíta e Universitário, a ensaiar tão inesperada aproximação entre o autor dos *Sermões* e o autor dos *Sonetos*. Notórias diferenças distinguem as duas figuras (Orador, um, Poeta, o outro; Jesuíta, um, acusador dos Jesuítas, o outro), mas substantivas semelhanças os aproximam: ambos génios, ambos figuras esplendorosas da literatura portuguesa; ambos apaixonados por um ideal, quais cavaleiros andantes pugnando cada um pela sua própria «dama», de diferente natureza, é claro. Original e genial aproximação, não fáctica, mas teórica. Um indefectível ideal era o que os dois caminhantes perseguiram sem descanso. Um ideal que porfiavam em inscrever em almeçadas obras das suas vidas. Para Vieira era a *História do Futuro*, visionada como superior aos *Sermões*; para Antero, era o destruído *Programa para os Trabalhos da Geração Nova*, que estaria

---

<sup>13</sup> «Cristianismo e História», «S. Martinho de Dume», «Francisco Sanches», «Luís de Molina», «A Neo-Escolástica».

<sup>14</sup> Lúcio Craveiro da Silva, *Padre António Vieira e Antero de Quental*, Braga, Universidade do Minho, 1998.

para os *Sonetos* como o Sol para a Lua. Vieira ficou-se pela *Clavis Prophetarum*, Antero pelas *Tendências Gerais da Filosofia na Segunda Metade do Século XIX*. Que Vieira fosse uma das fontes em que Lúcio Craveiro saciasse a sua sede de inteligibilidade, de humanidade e de proximidade humana, compreende-se; que se tenha confessado discípulo de um impiedoso crítico da pedagogia jesuítica pré-iluminista, surpreende. O que de Antero seduzia Lúcio Craveiro era a atitude existencial de busca de sentido e de luta por ideal; seduzia-o a sede de metafísica ou de sentido da existência. Lúcio Craveiro não se cansava de recordar, porque a tinha bem inscrita na memória, a *pergunta radical* de Antero, para a qual, assim bem formulada, não é fácil encontrar a resposta numa qualquer ciência ou filosofia: *quero saber para que vim ao mundo*.

Quando, em 23 de Abril de 2007, para celebrar o Dia Mundial do Livro, a Biblioteca Pública de Braga desafiou «os seus Leitores mais persistentes» a eger um livro que tivesse marcado as suas vidas, que fosse para eles um livro inesquecível, Lúcio Craveiro da Silva, sem o absolutizar como «o *livro da sua vida*», não hesitou em revelar que esse livro que marcou a sua vida foram as *Prosas* de Antero de Quental. O autor de «O Sentimento da Imortalidade» (1865) foi, de facto, uma quase paixão do Prof. Lúcio Craveiro da Silva, que porfiou em compreender o drama espiritual que o próprio Antero não logrou desvendar. Esta paixão não passou despercebida ao autor de uma carta póstuma a um génio da música, falecido semanas depois do Prof. Lúcio, que ficcionou o dito músico deambulando no Paraíso, discorrendo sobre a divina arte dos sons e que, não deixou de reparar na animada conversa do Prof. Lúcio com Antero: «Vejo Lúcio Craveiro da Silva a dialogar com quem bem conheceu aqui: Antero de Quental. Este ansiava por conhecer um jesuíta, primeiro reitor eleito da Universidade portuguesa. Terá descansado ao saber que não foi condenado pelo seu *panteísmo*. Afinal não é o vizinho Paulo que escreve e Deus será tudo em todos?!» (Luís Esteves, «Pontos de vista – *Bravíssimo, Luciano*», *DM*, 8.9.2007).

Antero foi, de facto, um nome, um marco e mesmo uma «influência» reconhecida na evolução e sistematização intelectual de Lúcio Craveiro. O ensaio – *Antero de Quental. Evolução do seu pensamento filosófico* – é uma referência incontornável para os estudiosos anterianos. É realmente algo surpreendente a relação estabelecida de Lúcio Craveiro com o pensamento do poeta-filósofo açoriano. Sobre o seu referido ensaio anteriano, diz o autor:



«Embora neste ensaio tenhamos procurado ser objectivos, devemos confessar que ele representou uma das influências mais profundas e duradouras da nossa formação filosófica. Logo no início do nosso curso filosófico, quando pela primeira vez começámos a prender-nos e a ligar-nos aos problemas humanos, Antero de Quental apareceu a determinar certa orientação do nosso espírito. Este “encontro” com Antero originou um diálogo vivo que muitas vezes terminou numa reacção. Mas foi dele que recebemos o entusiasmo pelos problemas especulativos, foi ele que despertou o nosso gosto pelas amplas interpretações sintéticas e históricas do pensamento humano, foi nele que descobrimos a necessidade de uma integração social dos problemas, foi nele, finalmente, que encontramos o segredo da necessidade da Ética e da Moral e aprendemos a nunca descurar o aspecto metafísico da realidade. Nesse sentido nos confessamos discípulos de Antero, pois nele bebemos alguma coisa de humano e de vital. Não podemos recordar a pobre história de nós mesmos sem encontrar nela vestígios do grande Poeta açoriano»<sup>15</sup>.

**Realização da investigação** – A realização da investigação não era, no espírito e na letra, na «perspectiva» e na «prospectiva», do Prof. Lúcio, uma actividade mecânica, puramente instrumental, mas uma «vocação», uma revelação de si e do outro, uma projecção existencial. A investigação é a essência do ser universitário. Foi na tomada de posse como Reitor da Universidade do Minho, como primeiro Reitor eleito da Universidade portuguesa, em 18.1.1982, que o inteligente e clarividente pensador definiu magistral e lapidarmente aquela que concebia como *ratio essendi* e diferença específica da Universidade.

«A realização da investigação é a luta mais bela, difícil e fecunda que se trava na vida e na alma do universitário. Nesta realização sacia a sua aspiração mais funda porque sente que, por ela, participa na primeira linha do desenvolvimento e na melhoria de condições de vida dos homens. E ao mesmo tempo que essa investigação enriquece e justifica o seu ensino, em colaboração com os colegas e em diálogo com os alunos, o seu trabalho reveste-se de um sentido universal, sem fronteiras nem limitações, pois a Universidade espalha e difunde, com força persistente e incansável, a luz do progresso a todos os recantos da vida desde a amplitude do universo e o alento ilimitado de espírito à constituição infinitesimal da matéria. A investigação tudo atinge, tudo renova. Sem ela, hoje não haveria verdadeira civilização. Por isso, todo este drama da investigação envolve profundamente a alma do universitário, dá sentido ao seu trabalho e enriquece a sua vocação»<sup>16</sup>.

---

<sup>15</sup> Lúcio Craveiro da Silva, S.J., *Antero de Quental. Evolução do seu pensamento filosófico*, Braga, Livraria Cruz, 1959, pp. 12-13. Esta obra teve, como se sabe, uma 2.ª edição aumentada, em 1982 (Braga, Publicações da Faculdade de Filosofia da UCP).

<sup>16</sup> In *Biobibliografia. Sobre a Universidade*, p. 128).

Para o Prof. Lúcio, «Ser Universitário» não era um «emprego», não era uma «profissão», mas, acima de tudo, «um serviço e uma vocação», que exigia um *ideal*, «a pesquisa constante e rigorosa do mistério do homem e da Natureza»<sup>17</sup>.

Em entrevista a *O Primeiro de Janeiro* (16.10.1996), o Prof. Lúcio confessou-se «um eterno apaixonado». A Universidade, o «Ser Universitário», era uma das suas grandes paixões. Foi por isso que a sua Escola, o Instituto de Letras e Ciências Humanas, da Universidade do Minho, lhe dedicou e ofereceu, como presente de 90.º aniversário (27.11.2004), um livro, expressamente pensado e organizado para o ensejo, intitulado *Biobibliografia. Sobre a Universidade*. Um ramo de textos do e sobre o Prof. Lúcio.

O Prof. Lúcio recorria à observação do seu confidente Antero para revelar o que era a Universidade, sem liberdade, sem criatividade e sem responsabilidade: «ninho de retóricos, armazém de argúcias ocas, alambique de palavreado onde, por conta da nação, se destila e falsifica a inteligência da mocidade»<sup>18</sup>.

Na *Homenagem dos 80 anos* (28.11.1994), confessou que só compreendia aquela celebração, promovida por companheiros de vocação, como «a festa do nosso ideal universitário»<sup>19</sup>.

Foi nesta circunstância que definiu o seu ideal universitário e se confessou «*um aprendiz de universitário*». «Sempre me senti bem nesta Casa, pois nunca deixei de ousar ser, bem ou mal, um aprendiz de universitário»<sup>20</sup>.

A Universidade era, para o Prof. Lúcio, mais um «laboratório», de ciência e de humanidade, do que um «auditório» de fórmulas e formalidades. A Universidade não era, para ele, uma instituição estática, mas um «farol» de referência de viajantes e navegantes.

Em 1998, chamava à colação a advertência ou observação do Reitor da Universidade de Oxford, segundo o qual «cinquenta por cento dos cursos da sua Universidade deveriam ser ou suprimidos ou transformados»<sup>21</sup>.

À tentação do facilitismo, do psitacismo e do comodismo contrapunha o Prof. Lúcio o princípio programático inscrito nos sím-

<sup>17</sup> «O universitário e a Universidade» (2001). In *Biobibliografia. Sobre a Universidade*, p. 171.

<sup>18</sup> *Biobibliografia*, p. 172.

<sup>19</sup> *Biobibliografia*, p. 175.

<sup>20</sup> Reproduzido no *UM Boletim*, n.º 90, 2.5.2001.

<sup>21</sup> *Biobibliografia*, p. 179.

bolos heráldicos da Universidade do Minho, da autoria do filósofo bracarense Francisco Sanches – *Res ipsas examinare: Verus est sciendi modus* («o verdadeiro método de saber está em examinar as coisas em si mesmas»).

Henrique Barreto Nunes, Director da Biblioteca Pública e do Arquivo Distrital de Braga, também ele «discípulo» e admirador declarado do Prof. Lúcio Craveiro, que confessa perguntar-se a si próprio, em momentos críticos de decisão e necessidade de actuação, como decidiria e agiria, nessas circunstâncias, o sábio Presidente do Conselho Cultural da Universidade, inventariou e organizou, com Luís Gonzaga R. Morgado, a Bibliografia de Lúcio Craveiro da Silva, registando, por ocasião da celebração do 80.º aniversário, 169 títulos, número dilatado para 210 trabalhos publicados e registados na «Bibliografia de Lúcio Craveiro da Silva (Actualização)», inserta no livro do 90.º aniversário<sup>22</sup>.

Mesmo assim, como investigador *ostinato* por vocação e contrariado pelas circunstâncias, outra teria sido a dimensão e a grandeza da sua obra se outras tivessem sido as circunstâncias que pautaram a sua vida. Das circunstâncias adversas à sua imensa curiosidade e natural gosto de saber se lamentou o saudoso Prof. Lúcio, na entrevista ao *Museu Pessoa*, quando, questionado se «teve algum decepção na vida», respondeu:

«Tive. Foi ser superior, director e reitor durante grande parte da minha vida, porque isso veio a implicar o sacrificio do meu gosto de investigação. Eu digo muitas vezes que ser reitor é uma maneira honrosa de embrutecer, porque não há tempo para estudar, não há tempo para desenvolver as suas ideias, não há tempo para interrogar a vida e a cultura em que nós vivemos. Não temos tempo porque passamos a vida a resolver problemas materiais concretos, ter que ir a Lisboa, ir por essas estradas..., comer nesses restaurantes...A gente não tem sequer a alegria de resolver problemas porque mal resolve um, nasce logo outro, e às vezes quase ao mesmo tempo»<sup>23</sup>.

O Prof. Lúcio é um dos «pais fundadores» da Universidade do Minho e um do seus mais luminosos e representativos ícones. Quando a lei lhe permitiu cessar a sua actividade na instituição e fruir o merecido descanso, o espírito impelia-o a continuar. Continuar na presidência do Conselho Cultural, continuar a participar activamente nos

---

<sup>22</sup> *Biobibliografia. Sobre a Universidade*, 2004, pp. 109-114.

<sup>23</sup> *Biobibliografia. Sobre a Universidade*, p. 90.

órgãos da sua unidade orgânica, o ILCH, continuar a estar presente, com assiduidade absoluta, nas reuniões do seu Departamento de Filosofia e Cultura, colaborando sabiamente na programação das actividades e na sua realização. Numa das últimas reuniões em que participou, comentando a ameaça que paira, desde sempre, sobre a Filosofia como disciplina curricular, o Prof. Lúcio proclamou, com máxima convicção: «a Filosofia não pode acabar, porque não pode acabar o pensamento. Hoje, absolutiza-se o **fazer**. É o tempo dos engenheiros. Mas, os filósofos não podem deixar de **pensar**, é a sua função: Se, de outros, a função é fazer, a nossa, a da Filosofia, é pensar. Pensar o **ser**, mas também o *ser homem*, mas também o «*Ser Português*».

***Ser Português de outra maneira*** – Aquela que o Prof. Lúcio Craveiro terá considerado a sua melhor obra intitula-se *Ser Português. Ensaios de Cultura Portuguesa*<sup>24</sup>.

No segundo parágrafo do ensaio «Ser Português» (Palestra proferida a pedido de um grupo de estudantes universitários), emblemático título homónimo da referida obra, em que está inserido, assim reflecte o sábio Prof. Lúcio:

«Quando David se sentiu às portas da morte proferiu esta estranha e solene consideração: “Vou entrar no caminho de toda a terra”. De facto nós nascemos sem nos pedirem consentimento, somos envolvidos passivamente pela família, pelas tradições e pelo ambiente: “O caminho de toda a terra”» (p. 65).

Consideramos este ensaio um excelente ponto de partida genérico e fio condutor para o estudo da vida e da obra do Prof. Lúcio Craveiro.

Neste ensaio, uma espécie de autogenesia espiritual, o Prof. Lúcio traça no horizonte dos seus e perante os olhos dos estudantes universitários uma polar trajectória de vida, não standardizada, mas situadamente adequada ao «Ser Português».

«A sociedade mete-nos à força, com mais ou menos habilidade, nas boas maneiras e nos estudos. [...] Sem nos consultarem, somos levados forçosamente pelo mesmo caminho como flor arrastada por um açude» (*Ibid.*).

---

<sup>24</sup> Lúcio Craveiro da Silva, S.J., *Ser Português. Ensaios de Cultura Portuguesa*, Braga, Universidade do Minho/Centro de Estudos Humanísticos, 2000.

«Como flor arrastada por um açude». Assim concebe, representa e apresenta Lúcio Craveiro da Silva aos «estudantes universitários» o estádio pré-reflexivo ou de menoridade da vida humana, estádio que compara a uma «construção de arame com que a tradição nos leva e nos prende» (p. 66).

De algum modo, em cada singular percurso existencial humano há um paulino caminho de Damasco ou uma pascaliana tremenda noite de pesadelo existencial. Esse momento crucial da vida de Lúcio Craveiro, que sinaliza como um «choque», aconteceu num determinado espaço (Braga) e num determinado momento (1934). Vale a pena reler o testemunho.

«Em 1934, tinha 20 anos, vim para Braga cursar filosofia para o recém-fundado Instituto Beato Miguel de Carvalho. Até então eu não passava de um aluno bem intencionado que estudava o que me mandavam estudar, repetia o que me mandavam repetir, enfim corria para onde me mandavam correr. Providencialmente, nessa altura, era muito adoentado e ficava entregue a mim mesmo e aos meus livros, com a convicção, que um médico pouco hábil me metera na cabeça, de que a minha vida não iria muito longe. Contra o costume, por razões circunstanciais, mas para mim mais uma vez providencialmente, logo no primeiro ano penetrei nos caminhos da metafísica que me entusiasmou e da filosofia contemporânea que me alargou horizontes e deu uma volta na minha cultura. Lia muito e encontrei, entre outros, um autor que me marcou porque ele desencadeava claramente um problema que ecoou com força dentro de mim mesmo: “Querer saber ao menos para que vim ao mundo”. Esse autor foi Antero de Quental e a confissão da profunda influência que ele exerceu na minha vida cultural deixei-a descrita no prólogo do livro que lhe dediquei<sup>25</sup>. Esse diálogo intenso como os problemas da metafísica, os filósofos contemporâneos e Antero de Quental abriram-me os olhos, deram-me novo fôlego e novas perspectivas, comecei a ser *senhor da minha vida*, enfim a ser finalmente homem. Por isso só agora, depois de ser “Homem” eu podia começar a responder mais satisfatoriamente à pergunta que me fizeram: “*o que é ser Português*”» (*Ser Português*, pp. 66-67).

Consumada a transição ou a metamorfose mental do estádio pré-reflexivo ou de menoridade intelectual ao estádio adulto ou de maioridade pessoal, Lúcio Craveiro da Silva reconhece que a realização

---

<sup>25</sup> Lúcio Craveiro da Silva, S.J., *Antero de Quental. Evolução do seu pensamento filosófico*, Braga, Livraria Cruz, 1959. Na sua forma primitiva, havia sido publicada, cerca de duas dezenas de anos antes, nas páginas da *Brotéria*, e teria 2.<sup>a</sup> edição aumentada, em 1992 (Braga, Publicações da Faculdade de Filosofia da UCP).

do ser humano não se processa nas coordenadas etéreas de um vão cosmopolitismo, mas numa determinada circunstância espaço-temporal, no caso vertente, na circunstância do «Ser Português».

Aduzindo, como reforço argumentativo, a experiência contada pelo amigo Alçada Baptista<sup>26</sup> que, como um «choque» (*Ser Português*, p. 67), se descobriu como Português, quando foi pela primeira vez ao Brasil, Lúcio Craveiro da Silva narra aos «estudantes universitários» as circunstâncias da sua própria descoberta do «Ser Português».

«Como ouviram, encontrei-me homem, durante os estudos de Filosofia e portanto sobretudo no mundo da cultura. Conheci Antero de Quental, dialoguei com ele vivamente em filosofia e desejei naturalmente conhecer outros pensadores portugueses: Francisco Sanches, Pedro Hispano, os Conimbricenses, Inácio Monteiro, Vernei e outros... [...].

Depois, durante três anos, por força das circunstâncias, dediquei-me à Literatura Portuguesa. Fi-lo com gosto e verifiquei a verdade das palavras de Aubrey Bell: que, depois da grega, nenhuma literatura de um pequeno povo igualava a portuguesa. De facto entre nós surgiram figuras significativas de valor universal como Fernão Lopes, o cronista, Gil Vicente, o criador do teatro peninsular, Camões genial no lirismo e na epopeia, Vieira, “o imperador da língua portuguesa”, orador comparável aos melhores em qualquer literatura, para não citar Garrett, Alexandre Herculano, Antero, Eça e outros.» (*Ser Português*, p. 68)<sup>27</sup>.

Repare-se que, nesta referência, duas figuras hão-de merecer destaque na sua investigação: Padre António Vieira e Antero, dois convivas muito especiais à mesa lauta da cultura de Lúcio Craveiro da Silva.

Com ânsia de «observar e aprender» (*Ibid.*), a década de estudo no estrangeiro – formação teológica (Granada), económica (Bilbau), social e política (Lovaina) – foi, para o Professor Lúcio, como, aliás, todas as outras circunstâncias que concorreram para modelar a obra de arte da sua vida, uma oportunidade sábia e plenamente aproveitada para compreender e realizar o «Ser Português».

Diferentemente do castelhano, francês, belga ou alemão, que diz assumirem uma atitude de superioridade relativamente ao estrangeiro,

<sup>26</sup> *Comércio do Porto*, 25.02.94.

<sup>27</sup> O Prof. Lúcio podia ter sido uma *auctoritas* no panorama da Literatura Portuguesa. Confessou que essa seria uma das suas musas. Se outras tivessem sido as circunstâncias, se os três anos que dedicou à Literatura Portuguesa tivessem tido continuidade, era nessa galeria da Cultura Portuguesa que o seu nome figuraria e, aí, não tem dúvida, seria para a poesia de Antero de Quental que teria ido a sua predileção. Lamentou, vezes sem conta, que a obra poética de Antero não tivesse tido ainda o seu merecido intérprete.

o português, observa o Professor Lúcio, cultivava a virtude da humildade e da delicadeza, com o respectivo defeito reversivo do masoquismo e da subserviência. No seu tirocínio no estrangeiro, longo de dez anos, foi-lhe dado verificar, por outro lado, com desgosto, que, figuras talentosas portuguesas, reconhecidas no estrangeiro, eram ignoradas ou apoucadas na sua própria terra. A observação do comportamento e da atitude mental da alteridade do «estrangeiro» revelou ao Prof. Lúcio a diferencialidade e identidade do Português: «Alguma coisa há em nós de diferente e valioso que nós próprios quase desconhecemos»<sup>28</sup>.

Complementando e reforçando a sua tese da reconhecida e assumida diferencialidade e identidade mesológica, mental e cultural portuguesa relativamente às suas congéneres estrangeiras, o Professor Lúcio aduz os seguintes exemplos: a) A competição da beleza da paisagem de Viana do Castelo com a da Suíça do Lago dos Quatro Cantões: «Por 1948 fui participar num congresso de sociologia na Suíça, junto do Lago dos Quatro Cantões. Uma maravilhosa paisagem que confirmava o que eu aprendera nos livros e revistas sobre os encantos da Suíça. Terminado o congresso regressei a Portugal, passar férias, e fui parar a Viana do Castelo. Lembro-me da minha surpresa perante a beleza daquela cidade que nada ficava a dever aos atractivos dos Quatro Cantões. Tinha rio, a foz ampla do Lima a abraçar a cidade coroada com montanha, o monte de Santa Luzia, e à frente o oceano, vivo e à fala. Sentira apenas uma diferença: sobre a beleza dos quatro Cantões tinha ouvido falar por toda a parte; quanto à beleza de Viana do Castelo tive de a descobrir pessoalmente pois ninguém me tinha levado a compreendê-la e a admirá-la.» (1982: 69); b) Competição do valor artístico patrimonial do Bom Jesus de Braga com «um santuário de capelinhas alinhadas, a subir o monte verdejante» (1982: 69-70), no norte de Itália, cuja paisagem os amigos italianos tão entusiasticamente lhe quiseram, com orgulho, mostrar e exaltar. Sobre o Santuário do Bom Jesus, revela o Professor Lúcio o testemunho de um director do museu do Louvre: «que o Bom Jesus era, no género, o melhor monumento na integração da arquitectura na natureza e, nesse sentido, uma das melhores expressões da arte barroca» (1982: 70); c) Recusando a atitude de português «esturrado», exalta o encanto da sua dilecta Serra da Estrela, «com as suas montanhas serpeantes e profundas enseadas por vezes agressivas e sempre majestosas, o Minho com as suas colinas verdes e dialogantes, as duas planícies alentejanas: a da primavera,

---

<sup>28</sup> *Ser Português*, 1982: 69.

com amplas searas verdes e ondulantes e a do verão, amarelejante e ressequida mas sempre vasta e sonhadora com horizontes a perder de vista; Santarém, a cidade mais central e variada, de onde se descortinam, a norte, os olivais e serranias da Beira, a sul o arranque da planície alentejana e a oeste as águas do Tejo avivadas pela luz do sol. Ou então o Douro profundo, percorrido pelos barcos rebelos e apertados pelas vertentes íngremes da serra, vestida de vinhedos, semeada de casas brancas alcandoradas nas quais o homem descansa, reflecte e guarda os utensílios da lavoura. E as tonificantes praias estendidas ao longo da nossa costa e cheias de areia e de sol? E as belas pérolas do Atlântico, os Açores e a Madeira? Visitei a Madeira pela primeira vez em 1955, ainda em hidroavião, e voltei lá inúmeras vezes, sem me cansar, e sempre me surgiu renovada e progressiva nas suas deslumbrantes paisagens de montanhas arrojadas e vales profundos, de jardins e flores exóticas, de sonho e poesia. E não vale a pena ir buscar só lá fora o que aqui abunda desde que tenhamos tempo e bom gosto. Mas não quero cair no perigo de exagerar: o que mais lastimo é que conhecemos, pela propaganda, as coisas mais ou menos belas do mundo e as de Portugal tenhamos que as descobrir pessoalmente...» (1982: 70).

A experiência de vida, de convívio cultural, no estrangeiro, foram uma oportunidade marcante na evolução intelectual do Professor Lúcio, sempre cuidadoso e bem sucedido na arte de «observar e de aprender» (*Ser Português*, p. 68). Uma das não menos relevantes e não menos valiosas valências dessa experiência e oportunidade foi a descoberta da identidade do «Ser Português», de que nós, «os Portugueses somos diferentes sem o pretender, simplesmente porque somos» (*Ser Português*, p. 71). Essa experiência, porque teoricamente «uma riqueza e um perigo» (*Ibid.*), pode propiciar e reforçar juízos e atitudes paradoxais, avaliações e comportamentos muito desviados do fiel da balança da lucidez dos princípios e da sensatez dos factos. Os perigos associados às atitudes perante o estrangeiro podem enquadrar-se nos complexos ou do *narcismo* (somos melhores que eles, os estrangeiros; somos superiores) ou do *masoquismo* (somos inferiores, não valemos nada). No caso do Professor Lúcio, uma conclusão indubitável se lhe impôs: «se me perguntam hoje onde quereria viver, eu respondo: em Portugal» (*Ibid.*), confissão sincera do Prof. Lúcio, mas também de não poucos emigrantes ou residentes portugueses no estrangeiro, para quem a motivação do abandono de Portugal mais não foi do que, observa o Prof. Lúcio, «a porca da vida», pois o seu anelo profundo era «voltar a Portugal» (*Ibid.*).



Definida a identidade do «Ser Português», depois de afirmar a sua existência, o Prof. Lúcio aduz, como convém, em abono da sua tese da existência e da identidade do «Ser Português», os exemplos dos belgas, dos ingleses e dos espanhóis. Com a mentalidade do belga, que, quando tem um franco na mão está sempre a pensar como dele há-de fazer dois», contrasta a incúria económica dos portugueses, que facilmente gastam o que têm e o que não têm, confiantes em que «amanhã, Deus dará» (*Ibid.*).

Três exemplos sinaliza o Prof. Lúcio para caracterizar contrastivamente com a do belga a identidade do português: a relação com o dinheiro, a hospitalidade e a convivência cultural. Referida a diferente relação com o dinheiro, importa sublinhar os outros dois exemplos. Relativamente à hospitalidade, o belga, «se recebe um hóspede, guarda as melhores galinhas para comer com a família e não com o hóspede», diferentemente dos portugueses, que cortejamos o hóspede com o melhor que temos» (*Ibid.*). Sobre o terceiro exemplo, relativo à singular capacidade e prática de convívio inter-racial dos portugueses, o Prof. Lúcio regista a observação de um companheiro, regressado do Congo, que se mostrava estupefacto por observar que os Portugueses tratavam os negros como os europeus e sempre eram solicitados para dirimir discussões entre os próprios negros, advertindo que esse comportamento era inadmissível, pois «um europeu é um europeu» (*Ibid.*).

Com o dos ingleses que, observa o Prof. Lúcio, presumem que «cada um deve saber de si e que se arranje» (*Ibid.*), contrasta o comportamento dos Portugueses, solícitos em socorrer os necessitados, por exemplo, uma criança em perigo, como aquela que se divertia junto de uma porta do metropolitano, mal fechada, que o Prof. Lúcio afastou do perigo, sem que se verificasse idêntica atitude de qualquer inglês. Com a violência e crueldade dos Espanhóis, de que deram prova os dois contendores da Guerra Civil, contrastam os «suaves costumes» dos portugueses, «o primeiro povo a acabar com a pena de morte» (*Ser Português*, p. 72) e que, em vez de tiros assassinos dão «vivas» às inevitáveis revoluções.

«Por estas experiências pessoais, por contraste, comecei a compreender melhor o que é ser português» (*Ser Português*, p. 73), reconhecendo as suas virtudes e os seus defeitos: relação não possessiva com o dinheiro, ao contrário do belga; hospitalidade com o estrangeiro, a quem damos o melhor e dispensamos de falar a nossa língua; negação do isolamento e do complexo de superioridade; «brandos costumes»;

convivência intercultural; algum complexo de exaltação do estrangeiro e apoucamento do que é português; débil espírito económico e empresarial. «Geralmente sabemos ser com facilidade pequenos comerciantes, pequenos industriais e pequenos agricultores, mas, entre nós, os grandes comerciantes, os grandes industriais e os grandes agricultores foram sempre uma excepção» (*Ser Português*, pp. 73-74).

Segundo o testemunho do Prof. Lúcio, enraizado na sua experiência pessoal, no ser Português, resplandece, em singular jogo de luzes e sombras, um património cultural inconfundível, que nos identifica e diferencia.

E o Prof. Lúcio condensa o seu testemunho sobre a identidade mental e cultural portuguesa nesta síntese brilhante: «O nosso rico sabor da vida sem violências nem opressões, o nosso agrado da convivência com todos sem orgulhos nem despezos, o gosto da aventura que nos leva a longínquas terras sem esquecer a terra onde nascemos, a facilidade lírica de dialogar com amor e saudade com a vida, o apreço de um bom copo de vinho ou um bom naco de queijo repartido com os amigos, a sociedade indefinível mas segura e reconfortante de um estreito elo familiar, tudo isto, que nos identifica, leva-nos a sentir uma alegria inexprimível quando, depois de longa ausência, pisamos de novo terra portuguesa. Não apreciamos demasiado a grandiosidade porque lhe antepomos um ambiente próximo e quente, não queremos dominar os outros porque amamos a convivência, não preferimos a riqueza e o conforto quando está em jogo o sabor da vida. Não somos melhores nem piores. Somos diferentes. E amamos, sem alardes, a nossa maneira de ser. Não será esta também a nossa identidade? Não foi ela que fez de nós o primeiro povo que se lançou aos mares “tenebrosos” e a descobrir novos continentes e, agora, depois das descolonizações, fomos o último a voltar?» (*Ser Português*, p. 74).

A descoberta da singularidade ou da individualidade do «Ser Português», reforçada no convívio com figuras luminosas da cultura portuguesa, nomeadamente com António Vieira, proporcionou a Lúcio Craveiro da Silva, um sentido prospectivo para essa incompreensível forma de ser no mundo e com os outros. Remata assim o magistral ensaio «Ser Português»:

«Se eu fosse francês ou alemão espalharia pelas universidades e pelo mundo a teoria surpreendente do “facto português”. Mas como pertença à pequena “casa lusitana” não me alongo e fico-me por aqui» (*Ser Português*, p. 76).

**Expoente da cultura bracarense** – Braga foi, de facto, a *alma mater* intelectual de Lúcio Craveiro da Silva. Aqui arribou, vindo da Beira Interior, aos vinte anos. «Eu sou “bracarense” desde 1934», confessa, com prazer, em «Auto-Óptica» (Entrevista concedida no âmbito do Museu Pessoa. In *Biobibliografia. Sobre a Universidade*, p. 69). Bracarense por adopção, durante 73 anos, portanto (1934-2007). Aqui fez os seus estudos superiores, aqui ajudou a nascer duas Universidades, a Católica, a partir do seu embrião, a Faculdade de Filosofia, e a do Minho, *ex novo*. Sobre o nascimento desta última confessa: «Quando se fundou a Universidade do Minho, o Prof. Lloyd Braga criou a comissão instaladora. E eu pensava ir cumprimentá-lo porque fiquei contente quando ouvi anunciarem a universidade. Com espanto meu, foi ele que me veio visitar. Depois, estava eu a dar aulas no Porto e recebo um telefonema da secretária que o reitor precisava urgentemente de falar comigo... [...] Eu julgava até que era para me dar os parabéns porque eu nesse dia fazia anos! Com grande espanto meu, diz-me assim o Prof. Lloyd Braga: “Eu estava de manhã a tomar banho e pensei: eu vou convidar o Prof. Lúcio Craveiro. [...] Depois convidou-me para vice-reitor» (*Biobibliografia. Sobre a Universidade*, pp. 76-77). Aqui, em Braga, aconteceu o encontro crucial com Antero, que determinou o rumo do pensamento de Lúcio Craveiro. Um dia, interpelado pelo Dr. Alberto Feio, Director da Biblioteca Pública – «Um rapaz de 18/19 anos a querer consultar a biblioteca? Tem interesse pela biblioteca?» – respondeu: «Olhe, tenho porque gosto de ler agora os escritores portugueses que nós tivemos. E gostava também de encontrar outros autores”. Comecei a ler Antero de Quental» (*Biobibliografia. Sobre a Universidade*, p. 70). Aqui, participou no I Congresso Nacional de Filosofia (Braga, 9 a 13 de Março de 1955), com o discurso inaugural e com a comunicação «Fundamentação da Filosofia Moral». Aqui fez o seu Doutoramento, na Faculdade de Filosofia de Braga (9.11.1951), de que foi nomeado Director em Julho do ano seguinte (1952-1958).

Antes e independentemente de exercer o seu magistério nesta ou naquela Universidade, Católica ou do Minho, o Prof. Lúcio Craveiro era universitário. Como tal, respondeu ao Museu Pessoa, na referida entrevista: o meu maior desejo «é ver que a Universidade do Minho se desenvolve plenamente, porque ela começou com a comissão instaladora a que pertenci. É uma obra importante para o Norte do país, para o Minho, para Portugal. Para mim...perguntaram-me um dia “qual era o facto do século XX mais importante para Portugal”. O facto mais importante, respondi, foi a generalização do ensino universitário. Nós

vivemos sete séculos com uma única universidade, depois veio a de Évora algum tempo. Tínhamos à nossa responsabilidade o Brasil, a África, Goa, Macau e...uma só universidade. Foi uma deficiência da nossa história. Agora conseguiu-se pela primeira vez a generalização universitária e esse foi o facto mais importante do século XX. [...]. Acho que foi o facto mais importante porque no fundo a grandeza de um povo tem como base a sua cultura e o desenvolvimento das pessoas. A pessoa é mais homem ou mais mulher na medida em que é mais culta. Por isso, aqui para o Norte, a universidade foi o grande desenvolvimento. Já D. Diogo de Sousa queria cá a universidade mas foi para Coimbra. O arcebispo de Évora, que foi também de Braga, levou essa ideia e foi fundá-la em Évora. De maneira que a ideia da universidade surgiu também aqui» (*Biobibliografia. Sobre a Universidade*, pp. 89-90).

A história da cultura bracarense e das suas figuras emblemáticas atraiu a atenção e suscitou a curiosidade do Prof. Lúcio. Além da investigação do pensamento de Paulo Orósio e Francisco Sanches, já assinalados, dedicou o seu estudo às figuras de S. Martinho de Dume e de D. Diogo de Sousa e, mais abrangentemente, à figura de *Bracara Augusta* e *Bracara dives*, capital da «Galécia, berço da Idade Média Europeia» (2002).

**Reitor, só por eleição** – Ser investigador foi, pois, para Lúcio Craveiro, uma vocação e um gosto da vida; ser Reitor foi um imperativo das circunstâncias.

Quando confrontado com essa necessidade, uma condição se sobrepôs a quaisquer outras: *Ser eleito*. Assim foi, por sua imposição. Tendo o Prof. Lloyd Braga sido chamado para Lisboa, para «construir a Universidade Nova, ficámos aqui o Prof. Romero e eu. O Prof. Romero é quem devia ser o reitor. Mas o ministro tinha tido um desencontro com ele em Lourenço Marques e não quis nomeá-lo. O que eu levei muito a mal. A organização da Universidade foi o Prof. Romero que a ideou e acontece que o ministro não o quis para reitor. O Prof. Romero, sabendo disso, pediu um destacamento e fiquei sozinho. Então o ministro mandou-me chamar: «o senhor será o reitor em Braga». Eu respondi: «Oh, ser reitor vamos ver». «Não, porque eu nomei-o». «Pois aí é que está o problema. É que eu não aceito ser reitor sem consultar a Universidade. Acho que na vida universitária o reitor tem de ser uma pessoa que a Universidade aceite e que a Universidade possa escolher, porque ela é que sabe o que precisa. Era a tradição antiga das

universidades. Estivemos três quartos de hora a discutir, mas eu não desisti. Ele não tinha muito por onde escolher na altura e acabou por ceder. Isto foi em fins de Setembro [1981], em Outubro eleições e em Novembro, mandei para lá os resultados. Só no dia 17 de Dezembro é que apareceu a nomeação no *Diário da República*» (*Biobibliografia. Sobre a Universidade*, p. 77). Tomou posse a 18 de Janeiro de 1982, «porque tinha que tomar posse no prazo de um mês e o ministro queria assistir» (*Ibid.*). Foi, assim, por condição por si próprio imposta, o primeiro Reitor eleito das Universidades Portuguesas.

Dos desafios, das dificuldades, mas também da familiaridade e da amabilidade, do Reitorado do Prof. Lúcio, à medida das circunstâncias e da personalidade do titular, há testemunhos sem fim e alguns registos da e para a história da Universidade do Minho.

***Toma o teu livro*** – Os órgãos de comunicação social da sua cidade adoptiva fizeram-se eco da vida e da obra que o Prof. Lúcio generosa e gostosamente dedicou a *Bracara Augusta*. Digamos que as Universidades e a cidade de Braga honraram justa e condignamente, e em tempo oportuno, ao mesmo tempo que a si próprias, a vida e obra do Prof. Lúcio, ao inscrever o seu nome, com absoluta surpresa e impressiva comoção, o seu nome como titular da nova Biblioteca de Leitura Pública de Braga (*Bibliópolis*). A dívida pela sua paixão dos livros e pela sua dedicação à causa da cultura dos bracarenses ficou, assim, devida e dignamente reconhecida e saldada.

No dia da inauguração, foi oferecido aos participantes um belo poema do Prof. Lúcio, intitulado *O Livro*, escrito em Braga, em 1967, e que consta do seu livro de poemas, *Pègadas no caminho* (Braga, 1976).

Recordámos já o episódio do encontro do jovem Lúcio Craveiro com o então Director da Biblioteca Pública de Braga e a confissão da sua curiosidade literária e do seu gosto pelos livros, encontro em que também se alude à grande descoberta e a outra imperecível paixão da sua vida: a abismal pergunta e o vorticoso pensamento de Antero de Quental, a figura mais pregnante, a par do Padre António Vieira, da incessante investigação do Prof. Lúcio Craveiro, surpreendentíssima aproximação, que o confrade religioso de Vieira e o anfitrião intelectual de Antero justifica na obra em que reuniu os seus estudos sobre estas duas figuras maiores da cultura portuguesa (*Padre António Vieira e Antero de Quental. Ensaios*, Braga, Universidade do Minho, 1998).

Podemos ilustrar essa sua paixão pelos livros com o episódio, por ele narrado, quando no exercício das suas funções de Reitor, em

que pergunta ao administrador que aconteceria se assinasse um determinado projecto de construção de um edifício das instalações da Universidade, sem financiamento assegurado: «olhe lá, que é que pode acontecer se eu assinar isto?. – É ir para a cadeia. – E posso levar os livros? – Pode. – Então vamos lá a isso. Assinei» (*Biobibliografia. Sobre a Universidade*, p. 84).

No exercício das suas variadas funções directivas, asseverava que, para aquisição dos necessários recursos bibliográficos, não podia haver falta de verbas. Aos alunos, repetia sem cessar: «Podeis ir à discoteca, mas não deixeis de ir à biblioteca».

Mas, se a paixão dos livros é uma parcela preciosa do seu testamento intelectual, mais preciosa é a lição do grande Livro da sua Vida.

O Padre Prof. Doutor Lúcio Craveiro da Silva era um *clerc*, mas não era clerical. Sabia que o clericalismo era tão perverso e pernicioso como o laicismo. Os seus colaboradores, convivas, amigos, apreciavam muito a sua naturalidade e a sua humanidade. Quem foi aluno de Filosofia e de Cultura Clássica na Faculdade de Letras de Lisboa de outro insigne jesuíta, o Padre Manuel Antunes, pode deles dar igual testemunho. Foram, para crentes e não crentes, referências indeléveis e incontestáveis de sabedoria e de vida. Evangelizadores *pela* Cultura.

***A vida como vocação*** – O Prof. Lúcio recorre, para falar de si, do ser homem, do ser português, do ser universitário, ao vocábulo, ao lexema, «vocação». «Ser universitário», repita-se, não é, para ele, um «emprego», uma «profissão», mas uma «vocação».

Reconhecendo e confessando que «fazer rimas» não foi o seu «ofício», assinalou, no entanto, poeticamente, para si e para os seus amigos, alguns momentos (treze) altos da sua caminhada existencial, sob o título de *Pêgadas no Caminho* (Braga, 1976).

Na celebração do 90.º aniversário, a par da oferta da obra – *Biobibliografia. Sobre a Universidade* – foi-lhe dado ouvir declamar magistralmente, pelo poeta José Manuel Mendes, alguns destes seus poemas e outros do seu poeta-filósofo de eleição, Antero de Quental. Com que serena emoção os ouviu! De todos, o mais impressionante é certamente o último. É uma condensação da vivência e da existência do Prof. Lúcio. Chamou-lhe «Senhor!». Podia chamar-lhe «Vocação». Porque de chamamento se trata, da vida como chamamento.

«Senhor! ouvi a Tua voz, porque me chamaste. [...] Chamaste-me a mim... e ouvi a Tua voz... [...] Deixei tudo e parti... Deixei a casa de

meus pais... deixei-me a mim... Senhor, és a minha única esperança  
/ na dor e na alegria / na vida e na morte / desde que ouvi a Tua voz».

Mandamento da Fé cristã, a *anamnese* é também um imperativo cultural, sob pena de acusação de *amnésia*, de «não inscrição».

Não foi outro o propósito desta evocação. Lutar contra o esquecimento. Apelar ao estudo da obra do saudoso Prof. Lúcio Craveiro da Silva.





# Lúcio Craveiro da Silva: Um Homem para todas as Épocas

A. GUIMARÃES RODRIGUES  
(Reitor da Universidade do Minho)

Para mim, falar do Professor Lúcio Craveiro da Silva é falar de alguém que admirei pelos aspectos mais simples e marcantes da sua personalidade.

A minha primeira interação com o Professor Lúcio, quando do seu exercício na Reitoria da Universidade, foi fugaz, e relacionada com alguma dificuldade associada à distribuição dos então muito poucos recursos de que a Universidade dispunha. E tenho a imagem do Professor Lúcio, de então, pelo ano de 1980 ou 1981, à porta da actual Sala de Actos, numa época em que os serviços administrativos centrais abandonavam este espaço, situado no primeiro andar do edifício do Largo do Paço.

Muitos anos mais tarde, pelo ano de 1998 ou 1999, o Professor Lúcio era encontro frequente no *campus* de Guimarães, onde assegurava alguma das «unidades culturais» aos «engenheiros». E contava-me de quanto apreciava essa possibilidade.

Reencontrei o Professor Lúcio anos mais tarde, em 2001, num processo eleitoral para a Reitoria da Universidade.

Desde 2002, partilhei com o Professor Lúcio, tanto os momentos esporádicos de um chá, acompanhado de um cigarro, como a presença em sessões nobres da Academia. Mas encontrei também o Professor Lúcio nas sessões mais singelas, em particular nas que reuniam os jovens estudantes da academia.

Pude observar no seu último ano de vida a presença em todos os eventos da vida académica. Incluindo a Serenata em Maio de 2007, finda a qual me confessou que já não iria ao «recinto», por se sentir

cansado. Percebi, nesta ânsia de participação, a antecipação consciente ou não do fim da sua viagem.

O Professor Lúcio era quase como que um livro da História da Universidade. Referia-se à fundação da Universidade e a Lloyd Braga como «um engenheiro», um «homem de fazer», como ficou conhecido. Falava dos primeiros tempos da Universidade do Minho, e do que esta Universidade representa para o desenvolvimento das cidades e da região. Falava das «guerras com o Ministério» e da necessidade de «incomodar» as tutelas. Falava dos então muito magros orçamentos.

No Professor Lúcio vejo a figura do Homem que se considerava «apenas um aprendiz». Humilde, Servidor e Sábio. Capaz de discernir com clareza os enredos a que, esporadicamente, e de forma ingénua, a sua figura foi tentada.

Tive o privilégio de conviver mais de perto, nos anos que se iniciaram em 2002, com a serenidade, a lucidez e solidariedade do Professor Lúcio, o que me permite colocá-lo no conjunto das minhas referências. Como um Bom Homem, e um Homem Bom.

Recordar o Professor Lúcio será sempre um bálsamo.

## *In Memoriam*

### **Prof. Lúcio Craveiro da Silva\***

SÉRGIO MACHADO DOS SANTOS  
(Ex-Reitor da Universidade do Minho)

Por ocasião do 80.º aniversário do Prof. Lúcio Craveiro da Silva a Universidade do Minho promoveu-lhe uma digna e merecida homenagem, em 28 de Novembro de 1994, onde tive ocasião de, como Reitor, lhe dirigir uma mensagem com um duplo sentido pessoal e institucional. A intervenção que então proferi manteve-se bem viva na minha memória, talvez em parte pelas circunstâncias em que foi redigida – no aeroporto de Milão, numa longa espera entre voos –, mas principalmente, creio, pela forma como a senti intimamente. Ocorreu-me, assim, que esse texto poderia representar, neste momento de dar corpo a um *dever de Memória* inalienável, um testemunho de como o exemplo de vida do Prof. Lúcio nos influenciou e esteve presente nas nossas reflexões e na forma (humanista) de ver a própria Universidade e o seu desenvolvimento. Reproduzo de seguida, na íntegra, o texto da referida intervenção, com a mesma emoção com que o li na sessão solene de Novembro de 1994:

«Na semana passada tive oportunidade de participar numa Conferência em Pisa com o tema sugestivo de *A Responsabilidade Europeia das Universidades*. Tratou-se de uma iniciativa apoiada pela Comissão da União Europeia e que se insere na multiplicidade de grandes Encontros Internacionais que se têm realizado a propósito da missão (das funções e responsabilidades, diz-se) da Universidade na construção de uma nova Europa unida – a União Europeia. Pretendeu-se dar

---

\* O texto que aqui se publica surgirá também na revista *Fórum*.

continuidade à Conferência de Siena, que teve lugar em Novembro de 1990 e constituiu um importante ponto de partida para a reflexão sobre o que se espera do ensino superior no fim do século XX: a partir das conclusões da Conferência de Siena foi elaborado o Memorando sobre o Ensino Superior, documento polarizador de discussões mais ou menos profundas aos mais variados níveis (nacionais e internacionais). As conclusões desses debates e as respectivas sínteses efectuadas quer pela Comissão quer por agências internacionais ligadas ao sector (com realce, no contexto universitário, para a Associação Europeia de Universidades (CRE) e o Comité de Liaison dos Conselhos de Reitores) constituem documentos de referência porventura mais interessantes do que o próprio memorando.

Voltando à Conferência de Pisa, falou-se aí dos temas óbvios – diria obrigatórios – neste tipo de debates: a interligação íntima entre o ensino e a investigação (básica e aplicada), a formação dos jovens investigadores, a disseminação do conhecimento, a educação permanente (e o papel das novas tecnologias). Estarão a interrogar-se, certamente, o que é que isto teve a ver com a sessão de hoje, de homenagem ao Professor Lúcio Craveiro da Silva. É que o fio condutor de toda a Conferência teve a ver com a identidade cultural da Europa, para a qual todos os presentes – académicos, políticos e especialista de política educativa – foram unânimes em reconhecer que a Universidade tem uma contribuição importantíssima a dar. Discutiu-se, nesse contexto, a diversidade cultural da Europa e das suas Universidades, mas também o dilema entre essa diversidade enriquecedora e o desenvolvimento de um projecto para uma Europa unida que respeite e salve as diferentes culturas num quadro de coexistência harmoniosa. Logo no primeiro dia, numa mesa redonda sobre a unidade e a diversidade das culturas europeias, ouviu-se uma intervenção brilhante de um filósofo que nos falou da multiculturalidade e da internacionalização dos valores culturais numa abordagem interdisciplinar que me trouxe à mente o Prof. Lúcio. O mesmo sucederia em intervenções posteriores, nas quais foi repetidamente reiterado o papel da Universidade como guardiã do humanismo tradicional europeu.

Dei, efectivamente, comigo a divagar sobre o Prof. Lúcio Craveiro da Silva: o mestre, que se especializou em domínios específicos da Filosofia, onde tem obra própria de vulto, de que se pode orgulhar, mas que se não deixou fechar sobre o seu campo restrito de trabalho. Pelo contrário, soube projectar as suas reflexões, os seus conhecimentos e a sua visão humanista em benefício de um enriquecimento do sistema

de ensino superior. Assim o vimos trabalhar não só como professor mas também, e com igual entusiasmo, no planeamento e na gestão universitários, ligado ao desenvolvimento de projectos inovadores. A experiência que trouxe nomeadamente à Universidade do Minho foi preciosa, desde logo nos trabalhos da Comissão Instaladora onde, com outras pessoas que de igual forma (e felizmente para a Universidade do Minho) evidenciaram uma grande sensibilidade para a cultura humanística, participou no planeamento e arranque de projectos pioneiros em Portugal, em sectores tão variados como a Engenharia (onde, para além da criação dos cursos de Engenharia de Produção, se procedeu à introdução de disciplinas de Humanidades nos *curricula* dos restantes cursos), como a formação inicial integrada de professores (com as componentes psicopedagógicas e de prática pedagógica integradas nos cursos desde o seu início), ou ainda como as Relações Internacionais – projecto de que o Prof. Lúcio Craveiro foi o grande mentor, coordenador e impulsor.

Discute-se hoje em dia, de forma muito viva, a assunção da integração europeia nos *curricula* dos cursos universitários. Existe mesmo um programa específico – a *Action Jean Monnet*, a cujo Conselho Científico aliás pertença – para apoiar a oferta de disciplinas e módulos curriculares sobre matérias de integração europeia nos domínios da Economia, da História, do Direito, da Ciência Política. A Universidade do Minho, pela mão do Prof. Lúcio, vem a fazê-lo desde há 20 anos nos cursos de relações internacionais.

É este, no essencial, o testemunho que aqui quero deixar. O homenagem vai-me desculpar por não vir apresentar de forma exaustiva o seu vasto currículo: considero supérfluo fazê-lo, por tão conhecido. Gostaria, contudo, de fazer aqui uma inconfidência demonstradora quer da sua personalidade forte, que frequentemente se esconde por baixo do seu espírito humanista e conciliador, quer do espírito de serviço (de missão) que tive o privilégio de apreciar enquanto seu colaborador, primeiro, e como Reitor, depois.

No longo processo da conquista da autonomia universitária que se desenrola desde o início da década de 70, o Prof. Lúcio Craveiro foi o primeiro Reitor eleito em Portugal – em lista tríplice, que na altura a autonomia não chegava mais longe. A vontade da Universidade foi respeitada, na medida em que o professor mais votado foi efectivamente nomeado Reitor, mas houve por parte do Governo uma tentativa de impor a constituição da equipa reitoral. O Prof. Lúcio é que não esteve pelos ajustes: agradeceu as «sugestões» que lhe eram dadas pelo

Ministro, mas manteve a sua escolha de Vice-Reitores, que acabaram por ser nomeados. Lembro também aquele momento difícil, próximo do fim do ano – em 1982, creio – em que o orçamento da Universidade do Minho era insuficiente e os indispensáveis reforços estavam bloqueados no Ministério das Finanças. O então Reitor não esteve com meias medidas e solicitou uma audiência directamente ao Secretário de Estado do Orçamento, ultrapassando as estruturas do Ministério da Educação. Falou de coração aberto, com convicção, e ganhou: conseguiu trazer consigo o despacho que atribuía os recursos financeiros adicionais necessários.

Estes factos eram do conhecimento de poucas pessoas, porque o Prof. Lúcio, com a sua modéstia, não gosta de falar dos seus sucessos. Considerei ser este o momento adequado para os tornar públicos, certo de que o homenageado me desculpará pela inconfidência.

O Prof. Lúcio jubilou-se faz agora dez anos. Tinha então todo o direito de, a partir daí, se dedicar por inteiro àquilo que mais gostasse – e conhecemos bem, por exemplo, o seu gosto pelo estudo, pela reflexão crítica e pela publicação de livros e artigos. Mas o seu espírito de serviço, de missão como referi, predominou, e vemo-lo activamente envolvido em tarefas da maior responsabilidade, como sejam a Direcção da Faculdade de Filosofia da Universidade Católica Portuguesa em Braga, que só muito recentemente deixou, e o Conselho Cultural da Universidade do Minho, a que preside desde a sua criação.

A este respeito quero aqui reiterar a gratidão da Universidade do Minho, e a minha gratidão pessoal também, por o Prof. Lúcio Craveiro ter acedido ao convite que lhe dirigi para presidir ao Conselho Cultural. Trata-se de mais uma aposta pioneira da Universidade do Minho, em que se procurava tirar partido das potencialidades das nossas Unidades culturais para obter um melhor entrosamento com a comunidade. O prestígio e o saber do Prof. Lúcio foram determinantes para a dignidade que tem caracterizado o funcionamento do Conselho Cultural e para o papel dinamizador – interno e externo – que este órgão tem assumido.

Senhor Professor Lúcio Craveiro da Silva, com o discurso directo e sem floreios que, como sabe, me é habitual, pretendi exprimir-lhe aqui a grande admiração que tenho por si e que sei ser também o sentir da Universidade do Minho. Espero tê-lo conseguido, pois o Senhor Professor é bem credor de todo o nosso respeito e admiração. Bem haja, pela sua obra e pelo seu exemplo».

O Prof. Lúcio deu-nos o prazer e o privilégio da sua companhia, apoio e conforto durante longos anos após essa homenagem e outras que se lhe seguiram, em diversos contextos. Manteve sempre a mesma postura de permanente disponibilidade e espírito de serviço, habituando-nos a vê-lo sistematicamente presente, com a sua palavra arguta, oportuna e inconformada, mas com uma humildade exemplar.

A juventude de espírito que o Prof. Lúcio mantinha faz-nos sentir a sua partida como prematura e deixa um grande sentimento de perda, tanto pessoal como para a Universidade. Mas a sua memória permanecerá bem viva entre nós, não só pela sua presença na Galeria dos Reitores da Universidade do Minho, mas sobretudo como exemplo de pessoa e de académico que, constituindo um referencial para as gerações vindouras, é precioso património desta Universidade.





# Recordando Lúcio Craveiro da Silva

MANUEL GAMA  
(Universidade do Minho)

Entendidas como testemunho, estas linhas são sobretudo uma recordação (etimologicamente, *trazer de novo ao coração*) do homem e do amigo Lúcio Craveiro da Silva, com quem convivemos mais de três décadas. Assim o vimos e assim o sentimos.

1. Lúcio Craveiro da Silva foi um homem de serviço. Grande parte do seu percurso de vida passou-o em cargos de governo. Primeiro, fez uma longa formação em Filosofia, Teologia, Ciências Económicas e Ciências Políticas e Sociais. Depois, foi Provincial dos jesuítas portugueses (1958-1964) e, no âmbito das actividades desta Ordem religiosa, empenhou-se na fundação e direcção do Instituto Superior Económico e Social de Évora (1965-1971), assim como na direcção da Escola que esteve na génese da Universidade Católica Portuguesa, a Faculdade de Filosofia de Braga (1971-1976 e 1986-1994). Entretanto, já havia exercido também o cargo de director do Instituto Beato Miguel de Carvalho (1952-1958), em Braga, que antecedeu a referida Faculdade de Filosofia. Ainda em Braga – cidade onde passou a maior parte da sua vida e adoptou como sua –, teve prolongada ligação à Universidade do Minho, nela exercendo diversos cargos, desde elemento da sua Comissão Instaladora, passando pelo lugar cimeiro de Reitor, até Presidente do seu Conselho Cultural, função que desempenhou até à sua morte. Nesta última instituição era ainda chamado, com frequência, para ajudar nalguns problemas mais difíceis de resolver.

2. Lúcio Craveiro da Silva era um humanista de alto quilate. Sendo um membro da Companhia de Jesus, condição que não escondia, não lhe encontrámos qualquer espírito clericalista. O homem – o homem de carne e osso, na expressão de Ortega y Gasset –, para ele, estava primeiro. Na sua conduta, tinha um saber muito especial para tratar com as pessoas. Todas, independentemente da sua condição, lhe mereciam igual consideração. A sua delicadeza e habilidade nas relações humanas, dizia tê-las aprendido de sua mãe, quando esta referia que as pessoas se levam melhor com jeito do que aos trambolhões.

Naquela sua postura humanista, não desprezava o cultivo da amizade. Para ele, a palavra «derrotado» tinha uma conotação muito intensa. Empregava-a sobretudo quando sentia que tinha falhado para com os amigos. Lembro-me, por exemplo, que a utilizou por mais de uma vez, em dias diferentes, quando, por esquecimento seu, não assistiu à conferência do seu amigo Dr. Henrique Barreto Nunes, no âmbito do ciclo de conferências dedicado ao benemérito bracarense Nogueira da Silva, organizado pelo Centro de Estudos Lusíadas, no âmbito do Conselho Cultural da Universidade do Minho.

3. Era um homem que estimava e cultivava as suas raízes pátrias e locais, dedicando a sua atenção, e alguns estudos, aos tempos, povos e pensamento, próximos e longínquos da pré e pós-nacionalidade, com o «ser português» como preocupação de fundo. Os Lusitanos, a Galécia, a figura de Viriato eram objecto do seu interesse. Em recente passeio pelo alto da Serra da Estrela, lembro-me de ele ter trazido à conversa as grandes dificuldades de Viriato em deslocar-se por entre os montes Hermínios, que avistava ao longe. A terra do seu nascimento, nas faldas da Serra, tinha-lhe deixado uma marca peculiar, pensava ele. Seria aquela tenacidade do beirão, aquela força de vontade inquebrantável que, mesmo nos derradeiros anos da sua vida, brotava donde, aparentemente, as energias já se tinham esgotado. Era o gosto especial pelo característico queijo, que considerava inigualável. Era o saborear a beleza e o silêncio da Serra. Ele precisava de silêncios. A Serra da Estrela merecera-lhe até um poema, escrito em 1963, entre outros do seu livro de poesias. A última quadra é suficientemente elucidativa:

*Ó minha Serra da Estrela  
Ó Serra da minha sorte,  
dá-me a Estrela para a vida  
dá-me a Serra para a morte.*

E assim foi. A Estrela acompanhou-o ao longo da vida. A Serra esteve-lhe na morte, pois já debilitado pela doença, ainda passou as últimas férias na Serra da Estrela, donde regressou a Braga quatro dias antes da sua morte. Contemplando os pôr-do-sol majestosos, muito frequentes, por várias vezes o vi expressar o sabor da paz do silêncio da Serra. Os montes Hermínios serviram-lhe de «fuga» ao mundo durante quase quarenta verões. Vivia o ano com o sossego da Serra no horizonte.

4. Sendo um homem de acção, era-o também de contemplação. Binómio caracteristicamente inacciano, que encontrava espelhado em duas figuras maiores da cultura portuguesa: Antero de Quental (contemplação) e Padre António Vieira (acção). Tal como Vieira, Lúcio Craveiro da Silva, era um vulcão em actividade, ainda que, aparentemente, parecesse adormecido. Era o genuíno lusitano do «antes quebrar que torcer», procurando até ao limite das suas forças que nem uma nem outra acontecessem. Tal como o seu confrade, duas características lhe estavam vincadas: o *gentleman* e o diplomata. Tanto vestia a gravata como o traje menor. O intelectual e o operário estavam em dignidade ao mesmo nível. A todos acolhia e a todos ajudava, se tal estivesse ao seu alcance.

Estava também perto do seu tão admirado Antero de Quental. Dedicou muito do seu pensar filosófico às suas ideias. Estava com o açoriano quando ele indagava o «querer ao menos saber para que veio ao mundo». Pena lhe fazia, que o homem dos Sonetos, no seio das suas íntimas interrogações metafísicas e religiosas, não tivesse encontrado a Estrela alumadora. A Lúcio Craveiro da Silva ficou-lhe a Poesia e a Filosofia de Antero, que lhe serviam de chave-mestra, como espírito indagador da verdade, que sempre foi.

5. Por ocasião das comemorações que várias instituições promoveram quando completou 90 anos, afirmou-se com humildade como um aprendiz. «Não sou mais do que um aprendiz na família, na Universidade, na Igreja e na Companhia de Jesus». Esta será talvez a maior lição que retenho da sabedoria do Prof. Lúcio.



# Em memória do Professor Lúcio Craveiro da Silva

ACÍLIO DA SILVA ESTANQUEIRO ROCHA  
(Vice-Reitor da Universidade do Minho)

*A Serra da Estrela é alta  
Da altura do olhar:  
Vê-se a Serra a subir  
Nunca se vê acabar...*

*És alta como um olhar  
Funda como um coração,  
E a minha vida passou  
Fez de ti habitação.*

*Ai Serra que me caíste  
Dentro do meu coração.  
Não pensei que a Serra alta  
Tivesse tal dimensão.*

*Ó minha Serra da Estrela  
Ó Serra da minha sorte,  
Dá-me a Estrela para a vida  
Dá-me a Serra para a morte.<sup>1</sup>*

Este poema, da autoria de Lúcio Craveiro da Silva, escrito na Covilhã, com a data de 1963, é bem expressivo do que o seu Autor desejava ser e que efectivamente foi. Da Serra da Estrela, emblemática das

---

<sup>1</sup> Lúcio Craveiro da Silva, «À Serra da Estrela», *Pêgadas no Caminho*, Braga, 1970, p. 25.

suas origens, que fundo na sua alma havia penetrado, qual simbiose entre labor e persistência, entre grandeza e simplicidade, sementes que germinaram nas terras interiores da Beira e floresceram um pouco por todo o lado onde se desenrolou a sua vasta actividade, tal como se exprime no verso, «Ai Serra que me caíste dentro do meu coração». Dela colheu também aquela vertente, «dá-me a Serra para a morte», repentina que foi naquela manhã de 13 de Agosto de 2007, no seio da sua comunidade religiosa da Companhia de Jesus, em Braga, quando estava prestes a iniciar nessa tarde um tratamento de radioterapia, no Instituto de Oncologia do Porto, a que a morte poupou tão doloroso sofrimento. Também na sua vida de noventa e dois anos, cumpriu, da densa simbologia a que o Poema alude, da Serra da Estrela, a «Serra da minha sorte», o versículo prospectivo, “dá-me a Estrela para a vida”.

O Professor Lúcio Craveiro da Silva foi efectivamente um *criador*, legando-nos um vasto campo de pensamento e de acção, impregnando e deixando marcas por onde passou. Um dos aspectos que se evidencia na sua obra, é este: o Professor Lúcio Craveiro da Silva foi um *artífice* de inovação na Universidade. Já em Évora, onde foi Director do Instituto Superior Económico e Social (1964-1971), ousou criar o curso de Gestão de Empresas, enfrentando resistências e dificuldades, tendo-lhe a história dado razão, com a implantação actual destes cursos a nível nacional. É de toda a justiça salientar o seu papel como mentor do Curso de Relações Internacionais, o primeiro *criado* em Portugal – hoje disseminados noutras instituições universitárias; também aqui a história lhe deu razão.

Na Universidade do Minho, o Instituto de Letras e Ciências Humanas sabe como ele foi o *criador* e o primeiro Presidente da então Unidade Científico-Pedagógica de Letras e Artes, tendo dirigido várias comissões que instalaram, nas décadas de setenta e de oitenta, cursos do âmbito das Letras. Mas não foi só o Instituto de Letras e Ciências Humanas que foi impregnado pela acção denodada do Professor Lúcio. É toda a Universidade do Minho que sentiu o impulso criador deste Universitário, membro da Comissão Instaladora desde a sua criação, impulsionador também dos cursos de Ciências Sociais, depois sendo Vice-Reitor, Reitor eleito – o primeiro Reitor eleito numa Universidade portuguesa –, depois Presidente do Conselho Cultural da Universidade do Minho. Durante os anos em que foi Reitor, tendo assumido o governo da Universidade num período difícil e de alguma fragilidade interna, ele foi «o Reitor da sabedoria e da prudência que soube serenar espíritos e congregar vontades, tendo justamente ganho

uma autoridade moral que continua a ser um património inestimável da Universidade do Minho». Como Presidente do Conselho Cultural, é-nos grato recordar como foi o artesão de coesão das Unidades Culturais da Universidade, devendo-se-lhe grande projecção da Universidade no meio em que esta se insere.

Fui um leitor assíduo dos estudos de Lúcio Craveiro da Silva, e a memória regista como cada um dos seus textos convida ao exercício proveitoso da leitura, entregue ao «prazer do texto» e à sùmula do que aí é apresentado. Com efeito, há em torno desses trabalhos<sup>2</sup> um irrecusável efeito de fascínio; surpreende a sua capacidade de ser portador de um olhar sempre diferente sobre os problemas que versa; espanta a pluralidade de interesses, a imensidão de uma cultura que não se entrincheira em redutos de erudição, o jogo ilimitado das referências, que vão dos estudos económicos e sociais, aos da filosofia em Portugal e cultura a portuguesa, da ética à filosofia social e política, onde se revela uma paixão de pensar, de investigar, uma convicta volúpia de compreensão dos magnos problemas da sociedade contemporânea.

Assim é, desde logo, no domínio sócio-económico, em escritos sobre questões sociais, onde o problema da produção é inquirido e onde a persistência analítica vai fundo, atribuindo já nessa década de 40 do século passado relevância especial ao factor humano no desenvolvimento económico do País. No termo da década de 70, insiste incansavelmente como é através da participação «que o programa da promoção social pelo desenvolvimento económico se concebe e se realiza», caracterizando as estruturas e os métodos de participação, equacionando as respectivas frentes prioritárias, que vão desde o desenvolvimento participado, à formação e preparação de quadros, concluindo com a difusão da cultura em extensão e intensidade. Diria hoje que se o Professor Lúcio tivesse sido escutado desde esses anos da década de quarenta, o ensino técnico e profissional não apresentaria o estado exangue com que as novas gerações se têm defrontado, e o ensino politécnico teria sido há muito nobilitado.

---

<sup>2</sup> Acílio S. E. Rocha, «‘Perspectivas da prospectiva’: acerca da obra de Lúcio Craveiro da Silva», *Revista Portuguesa de Filosofia*, Braga, 52 (1-4), 1996, pp. 1-26. Cf. também de Acílio S. E. Rocha, “Proémio”, in Lúcio Craveiro da Silva, *Biobibliografia. Sobre a Universidade*, Centro de Estudos Humanísticos da Universidade do Minho, 2004, pp. 9-55. Em qualquer destes trabalhos remeto o leitor para os diferentes títulos da vasta obra em apreço.

Foi, sem dúvida, um dos mais brilhantes investigadores da filosofia em Portugal, no tomo da produção e na profundidade da análise, quer por uma melhor asseveração aos estudos feitos, quer no permanente estímulo de revisão do já sabido pela mediação da crítica, quer pela forma estética de um verbo ágil e de uma prosa tersa e dúctil. Paulo Orósio, Pedro Hispano, Álvares Pais, Francisco Sanches, a Escola Conimbricense em Filosofia, Serafim de Freitas, Inácio Monteiro, Silvestre Pinheiro Ferreira, José Agostinho de Macedo, Antero de Quental, Teixeira de Pascoaes, Silvestre de Moraes, Abel Salazar, são algumas das figuras versadas na obra de Lúcio Craveiro da Silva. Nestas publicações deixa no leitor uma impressão de fascínio, pelo apuro formal de uma exposição singularmente penetrante, de rara finura crítica, e, de modo mais recôndito, o sulco impresso de uma atitude reflexiva, em permanente busca de fundamentos.

Se em Paulo Orósio (séc. V) é apresentada uma teoria da História, de singular recorte ecuménico, em Pedro Hispano (séc. XIII) – o primeiro grande filósofo português depois do nascimento de Portugal – são especialmente analisadas as *Súmulas Logicais*, a sua obra como psicólogo, as obras médicas, tornando-se patente, por um lado, a mundividência desse nosso filósofo pela extensão de conhecimentos, por outro, o ecletismo que informava a sua obra. Francisco Sanches foi um dos autores que mereceu do Professor Lúcio Craveiro da Silva alguns dos mais argutos estudos, sobre quem projecta uma nova luz como homem do Renascimento, avaliando a sua luta anti-escolástica, delineando o seu perfil filosófico nas correntes vertiginosas do tempo, não só como prólogo à dúvida metódica cartesiana e à filosofia do *cogito*, mas também rasgando as novas vias do conhecimento experimental, que Bacon sistematizará. Avulta também o conjunto de trabalhos sobre Bartolomé de las Casas, especialmente sobre a obra de Vítoria (desenvolvida em Salamanca), Francisco Suárez (na Universidade de Coimbra) e Molina (em Évora), quer porque o reconhecimento e a defesa dos direitos dos povos descobertos são então afirmados, pela primeira vez, numa perspectiva inédita que criou o direito internacional, quer ainda porque nasceu em claustros universitários das duas nações europeias que mais contribuíram para os Descobrimentos.

Foi claramente um admirador do Padre António Vieira, «um Autor com quem sempre convivi», confessando-se também discípulo de Antero de Quental, onde «bebemos alguma coisa de humano e de vital». Nesta referência conjunta, alia-se a um tempo o estudo e o influxo, pois esses interlocutores do diálogo filosófico que Lúcio



Craveiro entabulou, impregnaram fundo no estudioso e admirador. Especialmente em Antero, presenteando o mel do vasto favo documental revolvido, o Professor Lúcio clarifica, logo de início, as influências que desencadearam uma «revolução interior» em Antero, e compraz-se em caracterizar o que denomina de «antinomias anterianas», pondo em plena luz a estrutura dinâmica do pensamento do nosso Poeta-Filósofo, buscando, no livro que a ele consagra, esclarecer a progressão, por sínteses sucessivas, da metafísica à moral, patenteando, ao finalizar a primeira parte, o diálogo vivo e interior que se travou entre o investigador e a obra pesquisada, naquele que é um dos momentos de rasgada interioridade do livro. Entre os vários capítulos da obra estabelece-se uma rede de subtis relações, um permanente jogo de reflexos que se vão mutuamente iluminando e para cujo prazer de leitura mostrar-se-á útil algum conhecimento específico do assunto.

É ainda da década de 50 que remontam os seus trabalhos sobre a Comunidade Europeia, conjuntamente com aqueloutro sobre o princípio de subsidiariedade, especialmente ricos em prospectiva, na medida em que somente na última década do século volvido se tomará consciência da relevância desta dimensão constitutiva da União Europeia: «Ensina-nos o princípio de subsidiariedade e a experiência que sempre que uma sociedade superior assume as funções de uma sociedade inferior; fora da esfera do bem comum, isto é, quando uma sociedade superior quer realizar por si um bem mais particular do que o exigido pela própria finalidade, a sociedade civil ficou sempre menos próspera e mais empobrecida».

São dessa época ainda as obras sobre *A Idade do Social* e sobre *O movimento Operário*. Na verdade, escrever então sobre «a idade do social» é, por si, já um acto científico criador. Numa articulação estreita entre o trabalho do sociólogo – examinando o vigoroso e variado fluxo dos factos sociais – e a reflexão filosófica – como é mister do seu trabalho como pensador –, são analisados, desde o social na propriedade e na produção, a concorrência, as razões e limites de intervenção do Estado no campo económico-social, a estratégia da emulação e do estímulo, o direito ao trabalho, a formação do salário e a previdência social, o direito de associação – todo este vasto edifício do social subsumido nos problemas iminentes da vida internacional, elucidados com vigor percuciente e numa óptica de sobredeterminação funcional dos fenómenos sociais.

Por último, o Professor Lúcio Craveiro da Silva, que é pensador, investigador, ensaísta, que foi persistente artífice desta Universidade,

é também um pensador acerca da Universidade<sup>3</sup>. Importa trasladar, para estas notas cursivas, uma página duma das suas alocuções, onde afirma: «Todos nos entendemos quando falamos de Universidade; mas é longa a discussão se a queremos definir. Dum modo geral, todos aceitamos pacificamente que ela é o lugar próprio de ensino de nível superior e dos altos serviços culturais e tecnológicos a prestar à comunidade. Mas esta é a descrição da sua face externa. Mais difícil, mas tentadora, é a exploração da sua face interna, do espírito que a impele, dos métodos que utiliza, do lugar que ocupa. A universidade floresce como centro *vivo* da Cultura, dentro da sociedade, e é sempre difícil definir a vida. Como a vida, ela recolhe todas as forças que a trouxeram ao presente, busca incessantemente a inovação que assegure o futuro, vive sempre alerta, na ânsia insatisfeita de desenvolver e criticar os valores do presente, sem perder os legados do passado nem comprometer a renovação do futuro. Investiga sem descanso, traça hipóteses de trabalho que julga pelos resultados da experiência, usa para isso um método rigoroso e crítico, está aberta à mais ampla e livre discussão dos problemas; nunca assenta, portanto, numa posição estática e definitiva. Neste sentido mais profundo se afirma que a Universidade é um lugar de crise fecunda, de luta construtiva, de criação incessante. E tudo isto é feito à luz do dia, perante uma sociedade em que se integra e serve, sem esperar recompensas senão as do dever cumprido e de uma vocação realizada».

Neste aspecto, este Professor Catedrático tem a secreta magia de saber abrir as portas à comunicação humana. A sua luta foi por uma «Universidade em prospectiva». É que a Universidade, ao aumentar a sua capacidade de resposta, não pode perder a sua capacidade de questionamento. Os discursos, conferências e publicações, do Professor Lúcio Craveiro sobre este tema, percorrem as mais diversas funções da Universidade: se esta foi, logo no século XII, a *universitas magistrorum et scholarium*, é também a *universitas scientiarum*, isto é, «uma Escola, síntese de Escolas e não uma mera sobreposição de Escolas»; mas não olvidou, nos seus escritos, nem a racionalização da gestão científica, pedagógica e administrativa, nem o diálogo Universidade-Meio, nem a acção social escolar, ou a actividade editorial científico-pedagógica.

Na invocação do pensamento do Professor Lúcio preferi deixar-me conduzir pelos grandes arquitémas da sua obra, a etiquetá-la

---

<sup>3</sup> Os vários textos sobre a universidade, estão reunidos em Lúcio Craveiro da Silva, *Biobibliografia. Sobre a Universidade, op. cit.*

segundo sistemas; é que isso seria retirar ao seu pensamento o que o caracteriza paradigmaticamente: a constante juventude de um espírito sempre ludicamente absorvido na fascinante arte de pensar, atravessando as fronteiras de várias disciplinas e orquestrando uma metodologia polimórfica.

Universitário fora do comum, pensador e investigador exímio, pedagogo acutilante de pendor socrático, cujo espírito filosófico se desenvolvia ritmicamente entre *maiêutica* e *ironia*, mas antes de tudo uma figura de rasgada humanidade. Colega que se aproximava de nós num gesto de radical fraternidade, companheiro que transmitia a palavra necessária e o prudente conselho, a que não negava um humor genuíno, aliado por vezes a uma graça fina. Mas sobre a figura humana de Lúcio Craveiro da Silva não quero alongar-me, não vão as minhas palavras macular aquela percepção tão íntima, vivida por cada um no convívio que desfrutou com ele, que, acima de tudo, era um homem de elevada estatura moral, firmada numa amplíssima cultura, senhor de rara elegância e acribia incomum: uma personalidade tão aristocraticamente simples, na vida universitária, como no trato quotidiano.

A Universidade do Minho e a cidade de Braga souberam honrar, justa e condignamente, e em tempo oportuno, a vida e obra do Professor Lúcio, ao atribuir o seu nome à nova Biblioteca de Leitura Pública de Braga, inserida no programa Bibliópolis. Tal atribuição foi uma completa surpresa e decorreu com impressiva comoção, especialmente para o homenageado; se fosse de outro modo, sabe-se que ele denegaria o acto. Ainda hoje recordo como ficou perturbado, quando, surpreso, a lápide alusiva foi descerrada, pelas expressões estampadas em seu rosto; não aguentaria esse acto expressivo se não houvesse pessoa avisada a seu lado, apoiando-o e sustendo-o. Assim, a Universidade do Minho e o Município de Braga souberam fazer jus ao seu mérito, a quem, impregnado da mensagem íntima colhida da sua «Serra da Estrela» – conforme canta o Poema –, a «Serra da sua sorte», onde acorria nos meses de Agosto como a sua guarida: se foi «Serra para a morte», dela colheu «a Estrela para a vida».



# **RECENSÕES**



António Pedro Mesquita, *Salazar na História Política do seu Tempo*, Lisboa, Caminho, 2007.

António Pedro Mesquita, Professor no Departamento de Filosofia da Universidade de Lisboa, é autor de uma recente obra sobre o ideário de Oliveira Salazar. Embora o autor se tenha destacado como Professor de Filosofia Antiga na Universidade de Lisboa, estendeu os seus interesses à História das Ideias Políticas em Portugal, sobretudo àquelas que marcaram os últimos dois séculos. O resultado foi a publicação de importantes estudos como *O Pensamento Político Português no Século XIX: Uma Síntese Histórico-Crítica* (IN-CM, Lisboa, 2006) e o estudo que aqui nos traz – *Salazar na História Política do Seu Tempo*. Trata-se de um livro que se distancia de uma certa linha editorial revigorada nos últimos anos e que tem preenchido os escaparates das livrarias e que parece mais preocupada em reabilitar, ou melhor, branquear o carácter autoritário e repressivo do Estado Novo à luz daquilo que seriam, afinal, as qualidades humanas de um magnânimo ditador. *Salazar na História Política do seu Tempo* afasta-se deste revisionismo comercial, não porque julgue ou condene, mas porque cumpre o que uma boa obra académica deve fazer: interpretar criticamente à luz de textos e discursos mas, também, de acções.

Apesar de ser um trabalho de cunho marcadamente ideográfico, abundam as referências ao tempo histórico que se tornam essenciais para perceber um sistema de ideias perfilhado por um homem que seria, sem sofismas, o esteio de um regime. Não surpreende, portanto, que se comece por dissecar a chegada do Professor Salazar aos governos da ditadura militar e do seu percurso até chegar à presidência do Conselho de Ministros. Socorrendo-se de diversas fontes de informação, o autor vai desmistificando uma ideia amplamente difundida e solidificada pela credulidade reverencial (felizmente denunciada pelos estudos sobre a matéria apresentados nos últimos vinte anos) de que Salazar conquistara naturalmente o poder pela sua excelência, sendo completamente alheio a movimentações políticas que hegemonizariam a facção que federava as aspirações das direitas reaccionárias de todos os matizes e que gravitavam em redor do já venerado Professor.

Através de uma minuciosa leitura dos discursos e entrevistas de Oliveira Salazar, o nosso autor põe em destaque a filiação tomista e contra-revolucionária (numa acepção tradicionalista) do pensamento político de Salazar que se completaria com uma visão corporativista no terreno social e económico. Como se sabe, os estudiosos não são consensuais na hora de definir a natureza do regime político criado por Salazar: um fascismo, uma ditadura idiossincrática centrada num executivo absorvente mas não totalitário, um autoritarismo contra-revolucionário com elementos fascizantes mais notórios nos anos trinta, uma ditadura reaccionária

centrada na figura que presidia ao executivo, etc. Seguramente que o Estado Novo comportou todos estes elementos num jogo pragmático sempre dirigido pela figura do ditador de quem se pensava ter vindo para Lisboa «arrumar a casa» vandalizada desde o liberalismo pelos governos «estrangeirados».

No que diz respeito ao sistema constitucional e jurídico do regime, a exaustiva análise que António Pedro Mesquita fez, contrastando a Constituição de 1933 com declarações previamente expressas ou com o Relatório que serviria de antecâmara ao texto constitucional, o autor parece confirmar uma ideia amplamente aceite de que as fórmulas jurídicas empregues são ambíguas não só porque parecem ter pouca correspondência com a *praxis*, mas também na medida em que cruzam fórmulas contraditórias de vago e alegado liberalismo com elementos corporativos e antidemocráticos. Reconhecia-se existência de direitos individuais para depois os sujeitar aos elementos orgânicos e corporativos que supostamente compunham a realidade social e a um etéreo e indefinido interesse nacional que justificava todas as arbitrariedades. A retórica doutrinária salazarista de abundante corporativismo não se derramou, porém, no funcionamento real da orgânica institucional do regime, com uma *Câmara Corporativa* esvaziada de sentido e de poderes, no que era, aliás, acompanhada pela inutilidade política de uma ficção representativa chamada *União Nacional*. Tratava-se, por conseguinte, de um sistema submetido na íntegra à figura do chefe do executivo que concentrava os poderes que só na aparência residiam nas restantes instituições ou cargos, como na Presidência da República que encabeçaria o Estado e que, convenientemente depurada de atribuições substantivas (à excepção de poder demitir o governo), será ainda mais controlada após a tensão com Craveiro Lopes e, sobretudo, na sequência da onda de choque da candidatura de Humberto Delgado. Tornava-se, assim, virtualmente inexpugnável o Presidente do Conselho, única figura realmente importante e directora da Situação.

SÉRGIO VIEIRA

CÍCERO, *Tratado da República*. Tradução do latim, introdução e notas de Francisco de Oliveira. Círculo de Leitores/Temas e Debates, colecção 'Clássicos da Política', 2008, 319 pp.  
ISBN 978-989-644-011-4.

«Para além de ser o único tratado sobre teoria política na literatura latina e de conter a mais antiga história de Roma que chegou até nós (o livro II), o *Tratado da República* constitui também uma reflexão sobre a política, a sociedade e o império (...)»: assim é apresentado, pelo tradutor, Francisco Oliveira, este grande tratado, em seis livros, elaborado entre 54 e 51 a.C. e recebido como a réplica romana à famosa *A República* de Platão. Um tratado (apresentado sob as vestes do diálogo) tão importante quanto este esteve, desde tempos antigos, em grande parte perdido e mesmo esquecido e até hoje não foi possível recuperá-lo na íntegra. É deveras singular a história da transmissão acidentada deste texto ciceroniano,



que se apresenta incompleto e praticamente reduzido a um quarto do original, como lembra o tradutor (p. 29). Guardava-o um palimpsesto da Biblioteca Vaticana, do século IV ou V, que foi descoberto e dado à estampa, em 1822, pelo bibliotecário Angelo Mai, futuro cardeal, depois de com grande *labor* o ter recuperado no que foi possível: grande parte dos Livros I e II, um fragmento extenso do Livro III e restos insignificantes dos restantes, salvo alguns outros trechos citados (e por essa via conservados) por Lactânncio, Santo Agostinho ou o gramático Nónio, bem como pequenos excertos e o final do Livro VI. Conhecido como o *Sonho de Cipião* – texto considerado por Karl Buchner o mais belo trecho, talvez, da prosa latina –, este final do livro VI nunca se perdeu ao longo dos tempos, por ter sido preservado à parte, em resultado não apenas do seu alto valor intrínseco, mas também do notável trabalho de comentário elaborado por Macróbio, que o conservou integralmente.

Vem tudo isto a propósito da recente vinda a público do *De re publica* de Cícero, em tradução de Francisco Oliveira, professor da Faculdade de Letras da Universidade de Coimbra. Estamos perante um trabalho que se deve saudar vivamente, não apenas pela sua qualidade, mas também pela falta que fazia aos estudiosos que se aventurassem nos terrenos da filosofia política em Roma e no pensamento ciceroniano. A verdade é que até há pouco só se podia contar com a tradução de extractos da autoria de Maria Helena da Rocha Pereira, tão conhecidos dos que se dedicam aos estudos clássicos, que por sinal nos brindara com a tradução integral do *Sonho de Cipião*, na sua antologia intitulada *Romana*. Agora, finalmente, podemos ler na íntegra (do que resta...) o tratado de Cícero, sem as barreiras de uma língua que nem todos estão na disposição de conhecer.

No caso da tradução de autores clássicos, *maxime* de grandes clássicos, o espírito divide-se entre apreciar o texto traduzido (e o seu autor) ou a tradução desse texto (e o seu autor). Ora o presente volume recomenda-se pelos dois motivos.

Inserido numa coleção atraentemente intitulada «Clássicos da Política», o volume concilia a vertente do rigor académico e a (aparente) simplicidade de aproximação ao texto, atendendo a que a presente publicação se destina a um público alargado (não apenas académicos filólogos especialistas), mas exigente. Talvez por isso, não podemos ter diante dos olhos o texto latino. É pena, mas o objectivo primeiro da casa editora não era esse. Feito o desabafo, passemos ao essencial.

No caso presente, tanto o exercício de tradução como a sua apresentação tornaram-se particularmente difíceis, pelo facto de o texto ter chegado até nós em estado fragmentário e lacunar. A Introdução, de cerca de 60 páginas, constitui um guia seguro para quem pretenda conhecer, nas suas linhas gerais, a história do texto e o seu enquadramento histórico-cultural. As Notas, remetidas para o final da Introdução e para o final do volume, são as estritamente necessárias e apresentadas em estilo conciso, reduzidas aos comentários e às informações tidos como indispensáveis à compreensão do riquíssimo texto de Cícero. Mesmo assim, são 439 as notas ao texto, a que acrescem as 56 pertencentes à Introdução, e todas, a bem dizer, de grande riqueza informativa.

Na Introdução, o capítulo 7 (Os desafios da tradução) e o capítulo «Estrutura e conteúdo» caracterizam-se pelo rigor e concisão – mas também pela sua indiscutível utilidade. O último (pp. 57-66), que surge a preceder a tradução do tratado

de Cícero, tem a virtude de pôr em evidência os principais temas tratados na obra. Trata-se de uma forma feliz de apresentar visualmente as inúmeras questões abordadas ao longo do diálogo. Saltam à vista (até mesmo pelo uso do negrito) assuntos de tanta relevância na cultura ocidental como: o relativismo da glória terrena (1.26-30 e 6.20-25); definição e conceito de *res publica* (1.39-41); elogio do governante ideal (2.66); direito civil e direito natural (3.13); o direito na governação de aliados e sujeitos (4.41); parcimónia e liberalidade: obras públicas (4.7); a nau-do-estado (5.8); virtudes do governante; o desejo de glória (5.9); o mito platónico de Er (6.3-7); o sonho de Cipião (6.9-29).

O cap. 7 (pp. 31-49), por sua vez, quase se poderia dizer que constitui um glossário de terminologia político-filosófica do tratado; discute algumas das principais dificuldades decorrentes da fluidez e *translatio* semânticas de termos que, sendo familiares a um primeiro olhar, nos parece que significam aquilo que na realidade muitas vezes não significam. Aqui reside uma das dificuldades da tradução. É o caso de termos como *res publica* ('Coisa Pública', 'constituição', 'Estado', 'negócio político', 'negócio público', 'política', 'República'), *salus* ('bem-estar' 'salvação', 'saúde', 'segurança'), *patres* ('pais', 'patrícios', 'senadores'), entre outros. Atente-se no caso da palavra *oratio*, sempre difícil de traduzir; e que averba as seguintes significações: 'discurso', 'discussão', 'dissertação', 'eloquência', 'ensino', 'exposição', 'lição'. Veja-se também o que sucede com a palavra *ratio*, em relação à qual são elencadas as seguintes acepções: 'argumento', 'argumentação', 'cálculo', 'conta', 'contagem', 'explicação', 'lógica', 'natureza', 'plano', 'razão', 'regime', 'regra', 'teoria'.

Exemplos como estes poderiam multiplicar-se. As páginas 43 a 49, dedicadas a questões de cidadania e liderança política, são, a este respeito, da maior importância. Aqui o tradutor elenca e analisa etimológica e semanticamente uma grande diversidade de termos relacionados com a ideia de liderança política, como sejam *conseruator*, *dispensator*, *gubernator*, *moderator*, *princeps*, *principes*, *procurator*, *rector*, *tutor*, *uilius*. O estudo da ocorrência e significado destes termos dá devida conta da origem das metáforas subjacentes e que ainda hoje pervivem na linguagem da política.

A pensar exactamente num público menos familiarizado com a terminologia da esfera política, o tradutor, atento, justifica o recurso a práticas de tradução aposta ao termo latino, quando polissémico, como se pode ver nas Notas Prévias (pp. 9-10). Também aqui, na nota 6, se chama a atenção para uma das particularidades desta edição: a apresentação gráfica, que vai desde o redondo para o texto em tradução, o itálico para termos latinos e redondo com aspas simples na sua tradução, a asteriscos para indicar falha de texto e itálico para paráfrases do texto de Cícero cujo original se perdeu.

Acompanha esta publicação, valorizando-a, uma robusta bibliografia (pp. 280-300) especializada e actualizada, que recolhe o que de mais importante se escreveu em várias línguas, nomeadamente inglês, francês, italiano, espanhol e alemão – uma boa prática que se tornou habitual, diga-se em abono da verdade, nos trabalhos académicos portugueses.

Por fim, a publicação é ainda superiormente valorizada com um frutuossíssimo «Índice de termos latinos» acompanhados de tradução e localização, além da

remissão para termos de significação afim. Uma leitura atenta deste índice, dada a falta do texto latino agora traduzido, revela de imediato a sua extraordinária riqueza e relevância.

Em conclusão: Há muito aguardada, a presente tradução do *Da República*, acompanhada de uma utilíssima Introdução e de não menos úteis anotações, passará a fazer parte daquelas obras que qualquer estudioso da filosofia política e do pensamento de Cícero, ou da filosofia política em geral, considerará, muito justamente, imprescindíveis.

VIRGÍNIA SOARES PEREIRA