

30/2

revista do centro de estudos humanísticos

série filosofia e cultura

2016

diacrítica

Cosmopolitan Challenges

500 Anos de Utopia

Homenagem a René Girard

hnmus



Universidade do Minho
Centro de Estudos Humanísticos

30/2

revista do centro de estudos humanísticos

série filosofia e cultura

2016

diacrítica

Cosmopolitan Challenges

500 Anos de Utopia

Homenagem a René Girard

húmus



Universidade do Minho
Centro de Estudos Humanísticos

Título: DIACRÍTICA (N.º 30/2–2016)
Série Filosofia e Cultura

Editor: João Ribeiro Mendes

Comissão Redatorial: Alexandra Abranches (Universidade do Minho), Artur Manso (Universidade do Minho), Bernhard Sylla (Universidade do Minho), Custódia Martins (Universidade do Minho), David Alvarez (Universidade de Vigo), Fernando Machado (Universidade do Minho), Isabel Ponce Leão (Universidade Fernando Pessoa), Jaime Becerra da Costa (Universidade do Minho), Joanne Paisana (Universidade do Minho), João Ribeiro Mendes (Universidade do Minho), João Rosas (Universidade do Minho), José Marques Fernandes (Universidade do Minho), Manuel Gama (Universidade do Minho), Maria Cristina Álvares (Universidade do Minho), Maria da Conceição Varela (Universidade do Minho), Maria do Carmo Mendes (Universidade do Minho), Mário Matos (Universidade do Minho), Roberto Merrill (Universidade do Minho), Vítor Moura (Universidade do Minho).

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

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

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

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

ISSN: 0807-8967

Depósito Legal: 18084/87

Composição e impressão: Papelmunde – V. N. Famalicão

ÍNDICE

5	Nota de apresentação João Ribeiro Mendes
	COSMOPOLITAN CHALLENGES
11	Cosmopolitan challenges. Introduction David Álvarez, João Cardoso Rosas
15	Implementing global taxes on natural resources: a social choice approach Ali Emre Benli
33	What can cosmopolitanism bring to the political conception of justice? Thomas Nagel's reconstruction of the idea of global justice Blondine Desbiolles
53	Schelling and the different forms of state from his <i>New Deduction of Natural Law</i> Miguel Ángel Ramírez Cordón
73	The concept of <i>Volk</i> in Heidegger as an exponent of the fundamental ontological structure of <i>Mit-sein</i> Fernando Gilabert
87	Caring for strangers: can partiality support cosmopolitanism? Pilar Lopez-Cantero
	500 ANOS DE UTOPIA
109	Utopia, ou a função política do imaginário Acílio da Silva Estanqueiro Rocha
	HOMENAGEM A RENÉ GIRARD
135	Théorie mimétique et philosophie. Hommage à René Girard Charles Ramond

VÁRIA

- 161 **A lógica do desmedido como traumatologia do ser**
– Martin Heidegger e Günther Anders
Bernhard Sylla
- 179 **Benjamin y el problema de la reproducibilidad técnica**
Marco Marian
- 187 **Playing the transatlantic card:
the British anti-lynching campaigns of Ida B. Wells**
Joanne Paisana
- 205 **Desafios da sociedade global: a reflexão irónica de David Lodge**
Maria do Carmo Cardoso Mendes
- 217 **O sonho da interpretação – o sentido como reconstrução
em Freud e Adorno**
Ângelo Martingo e Carla Alexandra Paiva
- 225 **Contested imprints: the letters of the *Black Dwarf* in London
to the yellow bonze at Japan**
Georgina Abreu
- 243 **Culturas, diásporas e cumplicidades
(Vieira da Silva sob os olhares de Agustina e Sophia)**
Isabel Ponce de Leão
- 253 **Prólogo a um estudo da hermenêutica espinosana ou o caminho
de uma proposta libertadora da exegese bíblica**
Paulo Alexandre e Castro
- 277 **Metáforas do quotidiano, pensamento coletivo e cultura
no crioulo cabo-verdiano**
Elvira Gomes dos Reis
- 297 **Escritas da periferia: Domingos Tarrozo (1860-1933)
um inquérito ao universo da autodidaxia em Portugal,
na transição para o século XX**
José António Afonso

RECENSÕES

- 321 ***Property-owning democracy: Rawls and beyond***
Martin O'Neill & Thad Williamson
Marco Loureiro

NOTA DE APRESENTAÇÃO

A *Diacrítica* principiou a ser publicada há precisamente três décadas; em 1986, portanto, esse inesquecível ano, que abriu com a integração de Portugal – de braço dado com a Espanha – na Comunidade Económica Europeia, que nos deixou desolados com a trágica desintegração do vaivém espacial Challenger a 28 de janeiro – setenta e três segundos após a descolagem de Cabo Canaveral, na Florida, provocando a morte dos seus sete tripulantes – e ainda mais consternados, três meses mais tarde, com o catastrófico acidente na central nuclear de Chernobil, na Ucrânia, que nos fez vibrar, junho inteiro, com o Campeonato do Mundo de Futebol, no México – sim aquele em que nos quartos-de-final, Maradona marcou à Inglaterra com a ajuda da “mão de Deus” e que terminaria com a vitória da seleção albiceleste que comandava – que num esplendoroso sábado do mês seguinte nos permitiu assistir ao, para muitos, melhor concerto de rock de sempre dado pelos Queen em Wembley, que deliciou os apaixonados pelos céus com a passagem, pela segunda vez no século XX, do cometa de Halley – depois de o ter feito no ano da fundação da República – e que nos deixou ver montes de bom cinema: *Um Adeus Português*, (João Botelho), *El amor brujo* (Carlos Saura), *Blue Velvet* (David Lynch), *The Fly* (David Cronenberg), *Ginger e Fred* (Federico Fellini), *Hannah and Her Sisters* (Woody Allen), *Manon des sources* (Claude Berri), *Matador* (Pedro Almodóvar), *Max mon amour* (Nagisa Ōshima), *Mona Lisa* (Neil Jordan), *The Mosquito Coast* (Peter Weir), *Peggy Sue Got Married* (Francis Ford Coppola)...

Nesse primeiro número – de capa despojada, onde apenas aparece inscrito, por debaixo do nome da publicação, “Revista do Centro de Estudos

Portugueses” e, logo depois, uma ilustração muito sóbria que evoca um lago ou um pântano –, composto por nove artigos e duas breves reflexões insertas numa secção intitulada “Diálogo e debate...”, Vítor Aguiar e Silva, nas duas páginas da apresentação, após relembrar que a criação do CEP remonta a 1978 e que só em 1982 começou o mesmo a usufruir de algumas condições de financiamento, resultantes mais de mecanismos de gestão orçamental interna implementados pelo Reitor de então, Sérgio Machado dos Santos, que de dotações financeiras providas do Instituto Nacional de Investigação Científica, acusado de cronicamente manter indefinida a política nacional de investigação científica, sublinha, num tom de vaidade, que nesse ano de 1986 se tinham conseguido finalmente «alguns milhares de contos em apetrechamento bibliográfico» e dar à estampa o volume inaugural da *Diacrítica*, concretização do desígnio e do desejo de ser um contributo sério para «[u]ma Universidade [que] tem de ser, no ensino e na investigação, um diálogo e uma polifonia de saberes» e na qual «devem ocupar um lugar preeminente as ciências do homem».

Em 1994, em consequência do aumento do número de investigadores que nele se foram integrando e a ele associando, assim como do concomitante acréscimo na diversidade dos projetos de pesquisa e dificuldades crescentes em coligá-los, o CEP foi reorganizado – passando a contar com quatro linhas de ação: Cultura, Filosofia, Linguística, Literatura – e rebatizado Centro de Estudos Humanísticos. A prazo, essa mudança acarretou a da própria reestruturação da *Diacrítica*, que ocorreu em 2003. Assim, a partir do seu número dezassete passou a ter o formato de três séries específicas – Linguística, Filosofia e Cultura, Literatura – anualmente publicadas nessa ordem.

Trinta anos volvidos de publicação ininterrupta da *Diacrítica* – essa curiosa palavra de origem grega, *Διακριτικός* (que separa ou distingue), ora empregue na Linguística como sinal gráfico para diferenciar letras ou palavras, ora na Medicina (Patognomonía) como sintoma distintivo de uma doença de uma mesma família – merecem, pois, ser celebrados. Isso o fazemos aqui.

Enfim, o número que aqui se apresenta, congloba cinco partes. A primeira reúne cinco textos relativos aos novos “desafios do cosmopolitismo” *qua* doutrina política, preludiados por um ensaio introdutório de resenha crítica dos mesmos. Sucede-lhe uma segunda com uma reflexão comemorativa do cinquentenário da clássica obra *Sobre o Melhor Estado de uma República que Existe na Nova Ilha Utopia* de Tomás Moro, mais conhecida simplesmente como *Utopia*. Na terceira colhe-se um contributo

homenageador do historiador e filósofo das ciências humanas René Girard, falecido no final do ano passado em Stanford, Califórnia, em cuja universidade lecionava literatura comparada. Nove textos sobre temáticas diversas, nomeadamente cultura anglófona cultura lusófona, filosofia da tecnologia, hermenêutica da música e pensamento filosófico moderno e contemporâneo, preenchem a quarta parte. Culmina o volume a habitual recensão crítica de obras.

João Ribeiro Mendes

Cosmopolitan challenges

COSMOPOLITAN CHALLENGES

INTRODUCTION

David Álvarez*

alvarez@ilch.uminho.pt

João Cardoso Rosas*

rosas@ilch.uminho.pt

The idea of a meeting in ethics and political philosophy is a cosmopolitan notion itself. It is supposed to congregate an international array of relentless inquirers to discuss each other's work. To be sure, the practice always falls short of the regulative ideal. Some geographic and academic areas are under-represented and dissent has frequently the air of those family discussions. In this sixth iteration of our Meeting series we have decided to keep the general and open dimension of the encounter but to create also a special section with a convergent topic for our keynote speakers. The chosen topic has been "Cosmopolitan Challenges", brilliantly addressed by Samuel Scheffler and Simon Caney.

In the opening lecture, Scheffler shook our comfortable conviction about what's worth in our very particular lives and bonds under a hypothetical scenario of human extinction. Caney closed our sessions exploring the grounds for a cosmopolitan right to resistance to the global order. Between the dawn of apocalypse and the horizon of human oppression we managed to pack some very challenging perspectives on cosmopolitanism. The five papers selected reflect some unusual takes on cosmopolitanism. Instead of presenting new problems that would demand cosmopolitan solutions, these papers put cosmopolitanism under challenge from different traditions and sources. We are grateful to the authors that let us reproduce their texts as a sample of the open debate that the meetings aspire to be.

In the opening paper, Ali Emre Benli presents a surprisingly bold approach to global justice. First, he analyses three alternative models for

* CEHUM-Universidade do Minho.

global taxes. Global Taxation is perhaps the flagship and most ambitious project of the cosmopolitan tradition, which aspires to institutionalize redistributive justice at global scale. Then, Benli proceeds to adapt Amartya Sen's work on social choice to compare and select the hybrid project for global taxation that would be more consistent with our values. Bear in mind that Sen's recent defense of the social choice approach is presented as an alternative to what he dubs a "transcendental" style in institutional thinking. In contrast, he defends modest approaches of open impartiality, non-parochial deliberation, public scrutiny, and a comparative evaluation of paired alternatives. Benli's proposal turns Sen's criticism over its head in a clever way. The paper scales up the comparative method to track the converging values that would support an ideal model of global taxation to address the most urgent injustices that affect humankind.

In a perhaps similar way, Blondine Desbiolles explores the cosmopolitan tensions in Thomas Nagel's work. Nagel has penned one of the most consequential articles to frame the contemporary debate about global distributive justice. Nagel's critical view has also led a revival of a statist trend in the academia. "The Problem of Global Justice" has played a remarkable role in stimulating the cosmopolitan debate and in pushing for further clarification what are the presuppositions for valid claims of egalitarian redistributive justice. Desbiolles proposal drives the debate back home and tries to reconstruct the cosmopolitan conception latent in Nagel's state-centric criticism.

The following contributions challenge the state-centric frame by digging in the conceptual tools of two very unlikely sources: Heidegger's notion of the people (*Volk*) and Schelling's conception of fraternity of humankind.

Miguel Ángel Cordon's take on Schelling is a very interesting continuation of Nagel's argument. We have seen that "The Problem of Global Justice" restricted relations of egalitarian justice to the state community. For Nagel this is the scope of common subjection to a legal order of coercive authority that speaks in our name. Coercive cooperation is what makes us political equals. In contrast, Cordon's paper rescues Schelling's conception of the state, as a coercive structure to be transcended for the equal enjoyment of absolute freedom. For Schelling the state and the law are necessary but transitional moments for the moral education of humankind. The natural evolution of the state is to create the conditions for its extinction. Once the individuals have internalized this moral dimension in their collective life under common laws, the state would have made itself redundant. Legal relations would dissolve spontaneously to give way to uncoerced bonds

of ethical fraternity. Eventually, the artificial equality under the common law would be transcended by a new natural law of absolute freedom. This idealist vision of the state-transcending bonds of humanity contrasts with Nagel's characterization of our basic humanitarian duties of assistance. Schelling's project presents an idealist picture of thick fraternal solidarity and a shared ethos of universal freedom around a non-coercive church of humanity. Nagel does not deny the possibility of a historical path conducive to the realization of cosmopolitan equality. The difference lies in that for Nagel, this requires a Hobbesian process of deep institutional integration in global coercive structures.

Fernando Gilabert's paper taps into Heidegger's work for the reconstruction of the scope of the political community. His critical reading of Heidegger proceeds from a diagnosis of what went wrong in a project premised on the constitutive condition of being-with (*Mit-sein*) that ended up supporting a totalitarian and genocidal regime. In Gilabert's reconstruction, the starting ground for a political theory is the notion of a people, as the plurality that shares constitutive conditions of communication (language), a meaningful world (tradition), and the possibility of a project (spirit). Where Scheffler explores the horizon of a finite humanity as a normative reference to re-evaluate our personal projects and attachments, Gilabert takes the notion of people (*Volk*) as the constitutive reference for one's self-understanding. For Gilabert this shared ground opens the way to express solidarity and to take care of a common world in a community of interdependency. Nothing in principle prevents that different peoples could converge in a project of peaceful cohabitation, although Gilabert's thesis seems to imply some limits to any cosmopolitan integration. The paper defends that only a political order that is respectful of the constitutive conditions of *peopleness* (language, tradition, and spirit) can also respect the constitutive structure of the individual that always finds itself being-with. Therefore, any acceptable cosmopolitan order should allow for multinational accommodation. This project opens the way to explore the difficult relations between the people, the state and the cosmopolitan order in conditions of non-alienated life.

Pilar López-Cantero's paper is a natural continuation and perfect culmination of this thread. She examines the tension between the demands of cosmopolitan impartiality and the constitutive partialities that nurture a realistic moral psychology. This project shares with Gilabert's the concern about the conditions for a non-alienated life, for the promotion of an ethos of care towards significant others, and for the protection of meaningful

social environments. Drawing on a variety of sources, López-Cantero rescues the Hellenistic image of the concentric circles of concern to reinterpret the agent-neutral demands of cosmopolitanism. The stoic model of the concentric circles is also a normative model that demands that one should try to bring those in the outer circle as close to the core of ours concerns as possible. Lopez-Cantero rejects this unrealistic moral psychology and instead defends some egalitarian grounds for the protection of flourishing moral personalities. For her, the cosmopolitan project should be conceived as the universal right to have special relationships in the same degree, with the correlative duty to treat everybody according to her rightful place in the moral universe. This is – according to López-Cantero; a realistic moral cosmos where nobody would suffer illegitimate discriminations.

This collection of papers, which ranges from global taxes to the right to special relationships, shows that the cosmopolitan ideal is still a resilient and thought-provoking project. We are grateful to the authors for their critical contributions; and to Samuel Scheffler and Simon Caney for providing innovative grounds for a meeting of minds.

IMPLEMENTING GLOBAL TAXES ON NATURAL RESOURCES: A SOCIAL CHOICE APPROACH

A IMPLEMENTAÇÃO DE IMPOSTOS GLOBAIS
SOBRE OS RECURSOS NATURAIS: UMA ABORDAGEM
A PARTIR DA TEORIA DA ESCOLHA SOCIAL

Ali Emre Benli*
aliemrebenli@gmail.com

In this article, I compare three competing proposals for implementing global taxes on natural resources: Hillel Steiner's 'Global Fund', Thomas Pogge's 'Global Resource Dividend' and Paula Casal's 'Global Share'. Using the social choice approach developed by Amartya Sen in *The Idea of Justice* (2009), I show that we can reach a mutual agreement on a less unjust alternative without reaching an overall agreement on ideal principles. First, I compare the global tax schemes by developing the social choice approach in three steps. Then, I draw two policy recommendations for reforming the Dividend towards reaching a less unjust social state.

Keywords: Global taxes on natural resources, Amartya Sen, social choice approach, Global Resource Dividend, Global Share, Global Fund.

Neste artigo, comparo três propostas rivais para a implementação de impostos globais sobre os recursos naturais: o 'Fundo Global' de Hillel Steiner, a 'Divisão Global de Recursos', e a 'Partilha Global', de Paula Casal. Irei mostrar, usando a abordagem da escolha social desenvolvida por Amartya Sen em *A Ideia de Justiça* (2009), que podemos alcançar um acordo acerca de uma alternativa menos injusta sem termos que chegar a um acordo geral acerca de princípios ideais. Em primeiro lugar, irei comparar os esquemas de impostos globais utilizando a abordagem da escolha em três passos. E depois, irei retirar dessa comparação duas recomendações de políticas públicas para a reforma da Divisão com o objectivo de alcançar um estado social menos injusto.

* Center for Advanced Studies of Southeastern Europe (CAS SEE), University of Rijeka, Croatia.

Palavras-chave: Impostos globais sobre recursos naturais, Amartya Sen, abordagem da escolha social, Dividendo Global de Recursos, Partilha Global, Fundo Global.

0. Introduction

Paula Casal describes the contemporary world order as characterized by massive deprivations, inequalities and environmental problems. She reminds us that;

One-fifth of humanity lives in abject poverty on less than \$1 per day, and almost half on less than \$2 per day. The consequences of deprivation for the children of developing countries are particularly horrific: two in five are stunted, one-third are underweight, and one quarter of all 5 to 14-year-olds work for wages, often under harsh conditions in agriculture, mining, textile and carpet production, or prostitution. Climate change is worsening matters further still, already adding 300,000 deaths annually (Casal 2015: 308).

According to Casal, most individuals agree that the contemporary world order is shocking and depressing. Nevertheless, there is no consensus “on how to eradicate global poverty and distribute the costs of doing so.” (Casal 2015: 308). Acknowledging the injustice embedded in the inequalities of the current world has not led to appropriate remedies. With the aim of exploring an effective way to improve the current situation, she engages in a fruitful debate with Hillel Steiner and Thomas Pogge regarding implementation of global taxes on natural resources, a domain which has prospects of significantly impacting the contemporary world order. The debate proceeds with Casal critically examining each author’s original tax scheme and advocating her own proposal. In light of Casal’s criticisms, Steiner and Pogge then defend and clarify their proposals. The exchange is concluded by Casal’s final reply.

The approach that Pogge and Casal share in constructing proposals differs from Steiner’s. While Steiner lays out the details of a policy that would bring about the ideally just arrangement regarding the distribution of natural resources based on left-libertarian principles of justice, Pogge and Casal propose policies as initial steps towards overcoming global problems acceptable by multiple ethical perspectives. In this article, I compare the three alternative tax schemes using the social choice approach proposed by Amartya Sen in ‘What do we want from a theory of justice?’ (2006) and *The Idea of Justice* (2009). In the following three Sections, I develop the social

choice approach in three steps. I show that we can reach partial agreements that reveal the less unjust alternative in the comparison without having an overall agreement on ideally just arrangements. The questions of what is the perfectly just way to eradicate global poverty and who should bear these costs do not need determinate answers in order to improve the status quo. In Section Four, I draw two recommendations for reforming the policy proposals. In Section Five, I conclude.

1. Three proposals for implementing global taxes on natural resources

Following Sen, I develop the social choice approach in three steps. The first step involves describing the social states implied by the policy proposals as richly as possible (Sen 1995: 24). To this end, in line with Casal's analysis, I discuss the three proposals of Steiner, Pogge, and Casal in terms of tax base, rate, and distributive aspects.¹ I begin with Steiner, who proposes a distributive scheme regarding global natural resources termed as the Global Fund (Pf). It is a direct implementation of the left libertarian principle of justice which "requires that persons be compensated for all, and only, those elements or proportions of their poverty that are not self-inflicted" (Steiner 2011: 329). When theorizing the distribution of global natural resources according to this principle, Steiner argues that everyone is at full liberty to occupy and use any of the world's resources. For the only commodity that is *a priori* justly owned by people is their body. If anyone reserves a portion of the world's natural resources for his or her exclusive use, then she is required to compensate others (Steiner 2011: 332). The Fund is designed as a policy to engender compensation in today's world where the distribution of natural resources has been arbitrary.

The Fund imposes a global flat 100% tax on natural resource ownership. Natural resources are defined in a very broad way including "all global surface areas and the supra- and sub-terranean spaces contiguous to them, as well as the natural objects they contain" (Steiner 2011: 330). The tax is levied on states. As owners of locations, they are taxed the full competitive rental value of all its territories determined by the highest bid for each

1 At this step, I do not engage with the debate or take any position regarding the proposals. When describing the social states implied by the policies, I include only what each author accepts from another's criticism. The arguments of the authors for their proposals and against subsequent criticisms involve empirical assumptions. I accept each author's assumptions as valid regarding their own views, except in a few places where an obvious criticism is not addressed by an author.

location's right to exclusive use (Steiner 2011: 331-332). The tax is supplemented by 'pollution vouchers' that states need to pay in case of negative environmental spillovers (Steiner 2011: 332-333). The revenue collected at the Fund is distributed equally. As Steiner maintains, "each person on the globe is entitled to an equal portion of each such location's value" (Steiner 2011: 331). The Fund distributes each nation "a *per capita* equal share of that aggregate revenue" (Steiner 2011: 332). The form which the distribution takes is the provision of regular payments, such as an unconditional basic income or an initial capital stake (Steiner 2011: 330). It is anti-paternalistic in "allowing individuals to decide whether to consume their share or to choose to invest with others in producing public goods" (Casal 2011: 322-323). Although the main aim of the Fund is to apply the Lockean proviso of rightful appropriation, the Fund nevertheless has considerable impact for alleviating inequality, poverty, and addressing environmental problems. The net effect of the Fund transfers resources from the rich to the poor. Moreover, as Steiner points out, the equal distribution of the revenue eliminates 'poverty traps' (Steiner 2011: 334).

Pogge's proposal in redistributing global natural resources is called the Global Resource Dividend (Pd). It is a tax scheme that aims to alleviate global poverty and inequality. At the same time, Pd contributes to conserving non-renewable natural resources for protecting the environment and the interests of the future generations (Pogge 2011: 338). As Casal remarks, it is designed to "allow an ecumenical defense, drawing on arguments of various kinds but non-reliant on any particular position" (Casal 2011: 309). The implementation of the Dividend may be considered an improvement from different ethical perspectives such as consequentialist, contractualist or libertarian. (Casal 2011: 203, 309)

The Dividend imposes a modest flat tax on both use and ownership of natural resources. Levied on states, the tax targets a limited number of natural resources identified by a number of factors: the use or ownership of the taxed resource must be easy to monitor or estimate for keeping overall collection costs of the tax scheme low. The taxation needs to have "a small impact on the price of goods consumed to satisfy basic needs," and at the same time it should encourage conservation of resources and environmental protection (Pogge 2011: 342). Pogge argues that taxing the ownership of natural resources such as oil leads to over extraction of the resource so as to compensate for the tax. Therefore, countries owning non-renewable natural resources such as crude oils, metals, or minerals are taxed only for the extraction of the resources with the aim of encouraging conservation

of non-renewable resources (Pogge 2011: 339). For similar reasons, when imposing taxes on land, “rainforests and other wilderness areas as well as lands used for planting basic food stuffs for human consumption should be exempted” (Pogge 2011: 343). Moreover, contrary to Steiner’s Fund, the rate of the land tax needs to be based on the unimproved quality of the land rather than its market value in order to enable the alleviation of poverty (Pogge 2011: 348). Pogge points out that in nations such as Bangladesh, land prices are high because of the tremendous population, and the position of those should not be further worsened (2011: 348). The tax rates are to be arranged periodically based on their conservational effects as well as target revenue. Pogge tentatively aims “at about \$300 billion or (in 2010) about half a percent of the sum of all gross national incomes — that would suffice to design and implement the structural reforms and policies that would end severe human poverty once and for all” (2011: 341-342). Although the flat tax rate may be regressive, it is compensated by the distributive scheme.^[2]

The revenue collected by the Dividend is distributed in accordance with prioritarian values, with special emphasis on the worst off (Pogge 2011: 351). The form of revenue distribution is diversified. A portion of the revenue is distributed in cash by need-based basic income or stock of starting capital. However, the major portion is distributed in the form of global public goods and institutional design (Pogge 2011: 347). Pogge asserts that “using the GRD to fund such public goods as well as clean water, adequate sanitation, basic health care, basic education, careful redesign of national and supranational institutions/legislation, land reform, and measures against corruption, human trafficking, smoking and alcoholism, ensures that its introduction brings net benefits to nearly all poor people” (2011: 347-348). Compliance is sustained by rendering redistribution conditional upon government cooperation (Casal 2011: 323). Moreover, by employing different distributive schemes, various incentives can be provided to diverse agents. Thereby Pogge aims to make sure that “all agents and agencies involved understand that they will lose funding if they do not work effectively in the interest of the poor” (2011: 351).

2 Pogge recognizes the regressive character of the flat tax of Pd. He points out that “While lower per-capita incomes are associated with lower natural-resource consumption, they are also associated with higher natural-resource consumption per unit of income. This is true for households as well as for countries; therefore, if GRD were charged at a flat rate, poor people and poor countries would end up contributing a larger percentage of their income than rich people” (Pogge 2011: 344)

Casal proposes the Global Share (Ps) as an improvement on the Global Resource Dividend. The aims of both policies are similar in alleviating problems of global poverty and inequality as well as encouraging conservation of non-renewable natural resources for environmental protection and interests of future generations. Similar to the Dividend, the Share is designed to allow for an ecumenical defense, drawing on arguments from different ethical perspectives.

Levied on the states, the Share imposes taxes on both use and ownership of different kinds of natural resources such as oil, land, and sea access. Tax base and tax rate are determined and modified periodically in relation to a target revenue, the consequences for poverty and conservation (Casal 2011: 319-320, 323). The emphasis is on the environmental objective. (Casal 2011: 358) Different from the Dividend, the states are taxed progressively. In determining the exact rates and bases for each resource, multiple poverty lines are employed. (Casal 2011: 323) In addition, taxes for the affluent states are modified in relation to their position from the global average per capita.

The revenue is distributed in a prioritized fashion. As Casal presents, the standard formulation of prioritarianism considers “(i) how many people can be benefited, (ii) the size of the benefit, and (iii) the level of advantage of the recipient” (2011: 323-324). Similar to the Dividend, the form of distribution is the provision of public goods rather than regular payments such as basic income, i.e., in providing “clean, efficient technologies to enable developing countries to skip the unhindered carbon intensive industrialization that others have enjoyed” (Casal 2011: 324). In order to sustain compliance to the scheme, Casal suggests that we can employ progressive import duties or withhold the distributive benefits from noncompliant states (2011: 326).

2. Ranking the proposals by ethical perspectives

Once we have at hand a sufficient description of the social states implied by the policies, we can move on to the second step. It consists in determining how the social states are valued by different ethical perspectives. Ethical perspectives do not need to be fully developed principles of justice. It suffices that they specify reasons for valuing one social state over another. They are ethical to the extent that they do not represent private interests and give equal weight to each individual. In addition, discriminatory perspectives are excluded from the assessment. From the exchange between the three

authors I single out eight different ethical perspectives. From each perspective I derive a particular ranking of the three proposals. I characterize these perspectives as egalitarian, prioritarian, sufficientarian, consequentialist, libertarian as well as those that represent concerns with transitional aspects, conservation of resources and equal respect for persons.

The first three perspectives--egalitarian, sufficientarian, and prioritarian--are related to redistributive aspects of the proposals. Policies are valued in relation to the net outcome of the revenue collection and redistribution. In basic terms, the egalitarian perspective values reducing inequality (E); the sufficientarian perspective values minimizing the aggregate shortfall below a poverty line (S); and lastly, the prioritarian perspective values maximizing the aggregate benefit for the worst off with diminishing moral value to the benefitting (P). The Fund imposes a flat tax on natural resource ownership and distributives revenue equally. Assuming that the affluent states own more natural resources than do the less affluent states, the affluent states owe more to the Fund, which in turn is distributed equally. The net effect reduces inequality. It is an improvement compared to the status quo from prioritarian perspective since the less affluent the state, the less tax contributed to the fund. (Casal 2011: 322) This consequence of the Fund is also an improvement from the sufficientarian perspective, since the least affluent contributes least and the position of individuals below the poverty line is improved. The Dividend imposes a modest flat tax on use and ownership of natural resources and distributes the revenue in a prioritarian way with special emphasis for the worst off. Similar to the Fund, the revenue collection of the Dividend reduces inequality; it is simultaneously an improvement from prioritarian and sufficientarian perspectives. Although the Dividend's modest tax has a smaller impact for redistribution compared to the full tax of the Fund because of the former's low rate at the revenue collection stage, the redistributive stage of the Dividend significantly changes net outcome. First, for the Dividend, the worst off have a greater claim on the distribution than do the remainder of the population. Second, the tax base and rate are periodically modified in order to achieve the redistributive aims. For example, for cases where the flat tax rate of the Dividend is regressive, such as when lower income groups need to contribute a higher percentage of their income than do higher income groups, the tax base and rate are moderated to eliminate the regressive outcome (Casal 2011: 320). So far as the Fund does not have distributive aims besides compensation for unjust appropriation, the Fund equally distributes the revenue. Moreover, the tax is not moderated in cases where the flat tax rate is regressive. Hence, the Dividend

is ultimately ranked higher than the Fund in all three distributive perspectives E, S, and P. The Share, on the other hand, imposes a progressive tax on use and ownership of natural resources and distributes it in a prioritarian way. Due to progressive taxation at the stage of revenue collection, the Share fares better than does the Dividend from all three distributive perspectives. However, taking into account Pogge's emphasis on helping first and foremost the worst off and Casal's arguments against employing any poverty line in distribution, the net outcome of the Dividend is ranked higher by the sufficientarian perspective. (Casal 2011: 322-323) Hence, the ultimate valuation from the three perspectives can be formulated as E ($P_s > P_d > P_f$), S ($P_d > P_s > P_f$), and P ($P_s > P_d > P_f$).

Consequentialist perspective (A) values the aggregate benefit a policy achieves in terms of poverty reduction. It relates to the revenue raising potential of the policies as well as how that revenue is used. As the Fund imposes a 100% tax on natural resource ownership, it has the highest revenue raising potential. However, the distribution is not directly aimed at poverty alleviation. As mentioned, the possible regressive consequences of the Fund's tax that are not balanced at the redistributive stage undermine its ability to alleviate poverty. The Share and the Dividend, on the other hand, are similar in raising revenue since both tax use and ownership. Moreover, for both the Share and the Dividend alleviating poverty is a direct policy objective; this objective determines the choice of resources to be taxed as well as the tax rate and base. However, for Casal, the environmental objective matters more than does the poverty objective. She suggests that "we should revise the tax base depending on its environmental impact, even in the event that we managed to achieve our initial environmental policy objective without reaching our poverty objective" (Casal 2011: 358). And for Pogge, the conservational impact of the Dividend is to be arranged in relation to a pre-fixed poverty objective. As he emphasizes, it should "suffice to design and implement the structural reforms and policies that would end severe human poverty once and for all" (2011: 341-342). Hence, the Dividend ranks higher than does the Share by the consequentialist perspective; and the final valuation can be formulated as A ($P_d > P_s > P_f$).

The next perspective, conservation of non-renewable natural resources (C), values the impact of the policies on other domains such as environmental and intergeneration justice. Pogge and Casal point out that the high tax rate of the Fund encourages the states to extract more natural resources. As a response, Steiner proposes 'pollution vouchers' to be included in the Fund to compensate for any activity that damages the property of another.

However, the interests of future generations remain outside policy objectives. Steiner maintains that “concerns for environmental degradation that damages no living persons, or that is licensed by them, may well be grounded in other moral values but are *not* demands of justice” (Steiner 2011: 333) Casal recognizes that since conservation is not a demand of justice, “there is no guarantee that the balance of contrary tendencies (respectively caused by oil ownership taxes and pollution vouchers) will always resolve in favor of appropriate conservation” (Casal 2011: 354). For Pogge and Casal, on the other hand, concerns for environment and future generations are direct policy objectives. Casal emphasizes that no a priori rules exist that we can impose to ensure resource conversion (2011: 358). The tax bases, rate, and choice of resources to be taxed by the Share and the Dividend are determined and moderated periodically according to the conservational impact. Nevertheless, as I have pointed out, Casal prioritizes the environmental objective over the poverty objective. Hence the Share ranks higher than does the Dividend, and the final valuation from the perspective of conservation of non-renewable natural resources is $C(P_s > P_d > P_f)$.

Libertarian perspective (L) values the compensation achieved by the policies for the arbitrary acquisition of the world resources as well as the sensitivity of the policies to personal entitlements. The Fund is meant to be a direct application of the Lockean proviso to global natural resources. The determination of the full rent of natural resources and equal distributions is aimed to implement the proviso. Hence, the Fund ranks higher than do both the Dividend and the Share. However, Pogge and Casal also endorse the libertarian perspective by “taxing only non-produced resources” and appealing only to “negative duties to refrain from imposing harmful institutions” (Casal 2011: 310). Comparing the Share and the Dividend, Casal argues that the progressive tax rate of the Share fares better with the libertarian perspective. She asserts that “Lockean principles do not determine a particular rate structure but since they justify financial charges by the *harm* pollution or over-acquisition causes to fellow humans, it is not strange to expect repeat offenders to be charged at higher rates” (Casal 2011: 327). Moreover, the prioritarian redistributive scheme of the Share is valued better by the libertarian perspective compared with the Dividend because “sets no thresholds but compensates more those who are harmed more by the exclusion” (Casal 2011: 327). Hence, the final valuation can be formulated as $L(P_f > P_s > P_d)$.

The transitional perspective (T) assesses the proposals in terms of the institutions required for effectively implementing them. The valuation is

based on the feasibility and accessibility of the proposals. The former refers to the material and political conditions of the world in order to implement the policies; the latter, to the relationship between the current world order and the proposed tax scheme. I consider the transitional perspective as ethical because evaluating a course of action that leads to less justice here and now with respect to a long term and integrated project of perfect justice requires an ethical valuation of the two options. Pogge emphasizes that the Fund is “an ideal of fully just institutional arrangement governing the use of natural wealth” (2011: 336). Even if the Fund’s tax scheme may be feasible, it requires a major change in the current world order. On the other hand, the Dividend and the Share require minor institutional reforms designed for achieving piecemeal improvements. Hence, from the transitional perspective, the latter two rank higher than does the Fund. Comparing the Share and the Dividend, the institutions required to implement the former are more complex than are the latter. The progressive tax rate implied by the Share involves adjusting the price of any commodity within the tax scheme according to the per-capita income of the country. As Pogge observes, in the face of the complex international division of labor, it is difficult and costly to make the adjustments (2011: 344-345). Instead of complicated tax schemes such as progressive taxation, we need to aim at reducing inequality “through a small number of institutional mechanisms and policy instruments that are best suited to this task” (2011: 345). Hence, from the transitional perspective, the policies are ranked as $T(Pd > Ps > Pf)$.

The last perspective I consider evaluates the three tax schemes based on how they influence the self-respect of individuals (R). Jonathan Wolff points out that the implementation of policies that aim to bring about a fairer outcome may, on the contrary, undermine the self-respect of the individuals whose position the policy aims to improve (Wolff, 1998). For example, in order to make a distribution based on responsibility, we need to know whether an individual’s advantaged or disadvantaged position results from his or her choices or circumstances beyond one’s control (Wolff 1998: 110). However, acquiring the required information may conflict with the value of equal respect for everyone. For example, there may be cases in which individuals are required to reveal personal information that will potentially undermine their self-respect.” (Wolff 1998: 111) Although the authors do not explicitly discuss equal respect, it is an important value within the debate. The informational requirement of the Fund which imposes a flat tax and equal distribution is much lower than both what the Dividend and the Share require. For the latter two, the benefits are

means tested. The distribution is conditional on the states' cooperation with the objectives of the tax schemes (Casal 2011: 323). The authors aim to sustain compliance by means of progressive import duties or withholding the distributive benefits from noncompliant states (Casal 2011: 326). Moreover, in order to make further claims on the redistribution, the less affluent states need to make the case that they are not responsible for their low income situations. The informational requirements exacerbate the position of the worse-off. As Wolff points out, "In the real world the burden of revealing data about one's circumstances falls only on one sector of society, and that sector is already among the most disadvantaged" (Wolff 1998: 111). Hence the Fund is ranked higher from the perspective of self-respect. Comparing the Dividend and the Share, the former's flat tax scheme requires less information from the states than does the latter's progressive tax scheme. In addition to the informational requirement, there is another aspect from which the flat tax scheme promotes better the value of self respect than does the progressive tax scheme. As Pogge reminds us, "it is morally undesirable to exempt the poor — as if they did not care about, and could not share, our generation's responsibility for the environment and toward future generations and other species" (2011: 346). Preventing the less affluent from sharing responsibility in environmental problems undermines their agency and self-respect. Hence, from the perspective of self-respect we can rank the policies as $R(P_f > P_d > P_s)$.

3. Rankings ethical perspectives by *impartial spectators*

At the conclusion of the second step, we have at hand rankings of the three proposals by eight different perspectives. The next step of the social choice approach aims to identify a number of perspectives that may be judged to be superior than the others. They point to the less unjust option in the comparison. The reasoning consists of two further steps. The first step consists in identifying impartial spectators who give relative valuations of the rankings. Impartial spectators represent possible *impartial* rankings of the perspectives that are proposed in assessing policy options. Each ranking is based on different reasons found in society for valuing one ethical perspective over another. These reasons should be cleaned of vested interests as well as the bias of tradition and custom (Sen 2009: 44-45). In the next step, we identify overlaps in the rankings of the impartial spectators. These overlaps are pair-wise valuations that the impartial spectators mutually agree on without an agreement on the overall rankings. In cases where the

overlap points to a determinate outcome(s), we can claim that those actions are less unjust than its alternatives due the impartiality of the judgment.^[3] For assessing the discussion regarding the distribution of global natural resources I reconstruct the views of Steiner, Pogge, and Casal as impartial spectators who proffer competing arguments for relative valuations of the eight perspectives. However, in the following, I first aim to respond to an objection that Gerald Gaus raises that relates to the second and third step of the social choice approach (2012: 248-251).

Among a number of points Gaus discusses regarding the social choice approach, the most important one, in my view, concerns the impartiality of the rankings provided by impartial spectators. He plausibly cautions that we “may well disagree on what constitutes such an objective, *bona fide*, perspective on justice” (2012: 249). The objection may be raised at both the impartiality of the spectators and the principles they are ranking. First, it may be argued that the spectators that we are considering are not impartial. Hence, their views should not be included in the assessment. Second, disagreement may arise as to the components to be considered of the list of ethical perspectives. It may be argued that an ethical perspective in the list is subjective. In Section Two and the beginning of Section Three, I point out that the reasons for the ranking of the social states by ethical perspectives and the perspectives by impartial spectators need to be cleansed of vested interests and discriminatory judgments. Is this condition sufficient to sustain impartiality?

The idea of ethical objectivity and reasonableness that Sen maintains is central to understand the idea of impartiality invoked here. According to Sen, a unique, impartial resolution of a question of justice is not always possible. On the contrary, he emphasizes “the possible sustainability of plural and competing reasons for justice, all of which have claims to impartiality and which nevertheless differ from – and rival – each other” (Sen 2009: 12). The competing reasons of justice come from different viewpoints of social groups who have varied experiences. There are multiple spectators that have a claim to impartiality. Similarly, there are multiple ethical perspec-

3 Sen writes that demands of impartiality are “integral parts of the idea of justice and injustice.” (Sen 2009: 42) In this way, his theorizing is an instance of theorizing of justice as impartiality, which in Brian Barry’s words “makes it turn on the terms of reasonable agreement.” (Barry 1995, 7) Yet, Sen’s theorizing diverges from this framework in an important aspect. While main stream theorizing of justice as impartiality initiated by the seminal work of John Rawls in *A Theory of Justice* looks for reasonable agreement on ideal principles of justice that govern the perfectly just social state (Rawls 1999, 216), Sen aims to identify the less unjust option in an actual comparison that all can reasonably agree to. (Sen 2009: 15-18)

tives that have a claim to objectivity. In the face of such plurality of values, the impartiality of the spectators and objectivity of the ethical perspectives are sustained by informed public scrutiny. The type of reasons that impartial spectators give in support of their relative rankings and the set of ethical perspectives are assessed by the general public (Sen 2009: 45, 122). As Sen indicates, “we can take the relevant standard of objectivity of ethical principles to be linked to their defensibility in an open and free framework of public reasoning” (Sen 2009: 196).^[4] With regards to the present discussion, the exchange between Steiner, Pogge, and Casal is a good example of public scrutiny. Each author gives reasons for their proposals as well as criticisms regarding the others’ proposals. The analysis of the previous section shows that each author takes each perspective at least as reasonable. Similarly, each line of reasoning by an impartial spectator is open to public scrutiny. Hence, the rankings of Steiner, Pogge, and Casal as impartial spectators and the ethical perspectives to which they refer are included in the evaluation.

We may now return to the inquiry at hand. The first step is to identify the rankings of the perspectives by the impartial spectators. Steiner, Pogge, and Casal all have prior intuitions regarding the distribution of global natural resources before they assess the comparative question at hand. One way to trace these intuitions is by looking at how each proposal fares with an ethical perspective. According to the analysis in Section One, we can assert that Casal prioritizes prioritarian and egalitarian values as well as conservation of resources, Pogge prioritizes sufficientarian, consequentialist, and transitional values, and Steiner prioritizes libertarian values and the value of equal respect. Yet, prior intuitions are not sufficient to specify impartial rankings. There are two essential aspects that need to be realized. First, the rankings of the impartial spectators should only be concerned with the particular question at hand. The reasons each impartial spectator provides for ranking one ethical perspective over another should only refer to the policies in the comparison. In other words, the rankings of the ethical perspectives are relative to the comparative question. If the same impartial spectator assesses a question in another domain or compares different proposals, she is likely to offer a different ranking of the ethical perspectives.

4 Sen suggests that this kind of scrutiny may follow Thomas Scanlon’s approach in identifying reasonable principles. Scanlon holds that “thinking about right and wrong is, at the most basic level, thinking about what could be justified to others on grounds that they, if appropriately motivated, could not reasonably reject.” (Scanlon 1998: 5) Taking into consideration the views of others entails including in the assessment only those principles that cannot be reasonably rejected.

Second, impartial spectators should aim to bring to surface their unique valuation of the question. Hence, the rankings of the impartial spectators should also depend on the rankings of other impartial spectators. To this end, we may identify a general rule that guides the evaluations of the impartial spectators: When an ethical perspective is valued more or less equally by all impartial spectators, it is ranked relatively lower in the general ranking by all impartial spectators. In a similar way, if there is a stark difference between the valuations of the impartial spectators regarding a particular ethical perspective, then it ranks higher in general in the ranking of an individual impartial spectator.

With this rule we can grasp the relative character of the valuations of the impartial spectators at two different levels discussed above and pose possible rankings. For Steiner, the transitional perspective (T) is not a priority, since he does not take into account that the Fund requires complex institutions for its implementation. On the contrary, for Pogge and Casal, the transitional perspective is of high importance as the Dividend and the Share presuppose only minor institutional reforms in the current global order. Moreover, there is a great difference between the transitional requirements of the Fund and both the Dividend and the Share. Similarly, there is a major difference between their relative valuations. Hence, the transitional perspective ranks high in the rankings of Pogge and Casal, and low in that of Steiner. Considering the libertarian perspective (L), the Fund is a direct implementation of the Lockean proviso, whereas the Dividend and the Share are only constrained by it. We can assert that there is a major difference in the valuations of impartial spectators. Hence, the libertarian perspective is ranked high in the ranking of Steiner and low in the rankings of Pogge and Casal. Similarly, the perspective of equal respect (R) is much more important for Steiner than for Pogge and Casal as the informational requirement of the Fund is much lower than both the Dividend and the Share. Hence, the perspective of equal respect ranks high in the rankings of Steiner, and low in the ranking(s) of Pogge and Casal. Still, Pogge prioritizes the perspective of equal respect slightly more than does Casal as he points to concerns of agency. Consequentialist perspective (A) is considered important by all impartial spectators. The extent of the difference between the valuations of impartial spectators is low; hence it is ranked relatively lower. All proposals decrease inequality; hence, egalitarian perspective (E) is ranked relatively lower by all impartial spectators. Prioritarian (P) and sufficientarian (S) perspectives are prioritized by both Pogge and Casal, and not by Steiner. Hence, they will be ranked relatively higher than the egalitarian

and consequentialist perspectives by Pogge and Casal and lower by Steiner. Moreover, Pogge prioritizes sufficientarian perspective over prioritarian, and Casal prioritizes prioritarian perspective over sufficientarian. All proposals help in conservation of natural resources (C). However, for Casal, natural resource conservation is more important than it is for Pogge. Based on these considerations, we can pose rankings by impartial spectators as follows: Casal ($T > P > C > S > A > E > R > L$), Pogge ($T > S > P > A > C > R > E > L$) and Steiner ($R > L > A > C > E > T > P > S$).

After establishing the relative valuations of the perspectives, the next step is to identify overlaps in terms of pair-wise valuations. Overlapping pair-wise valuations are partial rankings that the impartial spectators mutually agree on without an agreement on the overall rankings. In the above evaluation, there are five pair-wise valuation that all agree on $T > P$, $T > S$, $C > E$, $A > E$, $R > L$. According to the above five pair-wise valuations, there is an agreement that the social states implied by the perspectives P, S, E, and L are all inferior to at least one of the social states implied by the perspectives A, T, C, and R.^[5] So far as the claim is mutually agreeable, we can assert that the social states implied by the former are more unjust than the latter.

4. Two recommendations for reforming the policy proposals

The application of the social choice approach has decreased the mutually agreeable choice set regarding the ethical perspectives. Yet, what does it imply for the actual policy choice? As Sen contends, depending on the extent of similarity among the rankings, we can have different levels of guidance (Sen 2009: 104-105). In some cases, the similarity may be to an extent that it can determine a less unjust option. In other cases, when pair-wise valuations do not point to a determinate choice, they can still provide guidance for reforming policy options. The four ethical perspectives that the impartial spectators agree to be superior to at least one of the other alternatives are A, T, C, and R. As I lay out in Section One consequentialist and transitional perspectives rank Pd over Ps and Pf. However, from the perspective of conservation of resources, Ps ranks over Pd and Pf; similarly, from the perspective of equal respect, Pf ranks over Pd and Ps.

There may be multiple ways of articulating this similarity as valuable information for reforming the policies. In my view, the easiest way to arrive

5 Sen argues that “intelligent moral choice demands that we not choose –explicitly or by default--an alternative that we can see is morally inferior to another feasible alternative.” (Sen 1985: 181)

at a mutually agreed choice seems to lay with reforming Pd. My first suggestion is to reform Pd to an extent that it can conserve natural resources at least as good as Ps. However, in the analysis of Section Three, I suggest that there is a tradeoff between the environmental and poverty reducing aspects of the proposals. Moreover, just as Pogge prioritizes the latter by employing a prefixed objective, Casal prioritizes the former. Hence, Pd needs to be reformed in a way that emphasizes the environmental objective more without dropping below Ps in poverty reduction. Perhaps, one way to go is reforming both policies by dropping any fixed objective on both environmental protection and poverty reduction and, instead, attaching importance to their equal improvement. Then, the tax base, rate, and choice of resources to be taxed are to be determined for each case depending on the effects on equal improvement of environmental protection and poverty reduction. This suggestion makes more sense when we consider that the worst off groups in society are subject to the worst effects of environmental problems, and, as Casal points out, that poverty diminishes the capacity of people to address environmental problems. (Casal 2011b: 319) Hence, both Pd and Ps may be ranked equally by both consequentialist and resource conservation perspectives.

My second suggestion is to reform Pd to an extent that it sustains equal respect for individuals at least as much as Pf does. As I have discussed in Section Two, both Pd and Pf imply flat taxation. Hence, the difference between the proposals in promoting to self-respect is related to the differences in the distributive mechanisms. Equal distribution of Pf requires less information than the conditional distribution of Pd regarding people who are the worst-off and states that are cooperating with the tax scheme. The condition of proving that a state cooperates with the tax scheme is a general condition that applies to all states and ensures only that the worst off are receiving the benefits. Determining which individuals or groups are the worst off, on the other hand, requires information that burdens an already disadvantaged sector. These people need to make the case that they do not bear responsibility for their worst-off position. The distributive mechanism of Pd is central for the scheme and relates closely with its other aspects; hence, the mechanism cannot be dropped. Perhaps one way to reform Pd is to supplement it with a mechanism that sustains a “vulnerability presumption principle”. According to this principle, which has been proposed by Christian Barry for evaluating information relevant for determining responsibilities, we are to use standards of proof that “express a willingness to err in favor of the acutely deprived subjects” (Barry 2005:

221). For our case at hand, such additional mechanism implies that the benefits of the tax scheme can be withheld from those individuals if and only if it is clear that their worst-off position results from the outcome of their choices. In cases where the evidence is disputable, the benefits of the tax scheme cannot be withheld from the vulnerable. Hence, the burden of an informational requirement is minimized to an extent compatible with Pf. Reforming the Dividend in accordance with the two suggestions has the prospects of transforming the guidance derived from the pair-wise valuations to determining the Dividend as bringing about the less unjust social state in comparison with the Share and the Fund.

Conclusion

Steiner, Pogge and Casal offer competing global tax schemes on natural resources. Although they follow different approaches and invoke different principles in designing policies, each proposal has an equal claim to justice so far as they are based on impartial reasons. In this article, I offer a comparison of the proposals in light of Sen's main insight that our disagreements regarding claims of justice need not be fully resolved in order to improve the status quo. Admittedly, the analysis by the social choice approach I develop here is a small part of an open ended discussion. The aim is not to reach a conclusion in the debate regarding the implementation of global taxes on natural resources. New information and perspectives always offer original ways of moderating the outcome. Yet, the two policy recommendations I draw are still valuable. Reforming Pogge's Global Resource Dividend so that it requires less information from the vulnerable populations, and it values conservation of resources as much as poverty alleviation, renders it a policy that all can reasonably agree to. Even though the reformed Dividend does not bring about a just distribution of global resources, it enables us to reach a less unjust social state. Following Sen, "we go as far as we reasonably can" (Sen 2009: 401).

References

- BARRY, B. (1995). *Justice as Impartiality*. New York: Clarendon Press, 1995.
- ____ (2005). Applying the Contribution Principle. *Metaphilosophy*, 36(1/2), 210-227.
- CASAL, P. (2011a). Global Taxes on Natural Resources, *Journal of Moral Philosophy*, 8, 307-327.
- ____ (2011b). Rejoinder to Pogge and Steiner, *Journal of Moral Philosophy*, 8, 353-365.

- _____. (2012). Progressive Environmental Taxation: A Defence, *Political Studies*, 60, 419-433.
- GAUS, G. F. (2012). Social Contract and Social Choice, *Rutgers Law Journal*, 43(2), 167-405.
- POGGE, T. (2011). Allowing the Poor to Share the Earth, *Journal of Moral Philosophy*, 8, 335-352.
- RAWLS, J. (1999). *A Theory of Justice*. (revised ed.) Cambridge, MA.: Harvard University Press, 1999.
- SCANLON, T. M. (1998). *What We Owe to Each Other*. Cambridge, MA: The Belknap Press of Harvard University Press.
- SEN, A. (1985). Well Being, Agency and Freedom: The Dewey Lectures 1984, *The Journal of Philosophy*, 82(4), 169-221.
- _____. (1995). Environmental Evaluation and Social Choice: Contingent Valuation and Market Analogy, *The Japanese Economic Review*, 82(1), 23-37.
- _____. (2006). What Do We Want from a Theory of Justice? *The Journal of Philosophy*, 103(5), 215-238.
- _____. (2009). *The Idea of Justice*. Cambridge, MA: The Belknap Press of Harvard University Press.
- STEINER, H. (2011). The Global Fund: A Reply to Casal, *Journal of Moral Philosophy*, 8, 335-352.
- WOLFF, J. (1998). Fairness, Respect, and the Egalitarian Ethos, *Philosophy & Public Affairs*, 27(2), 97-122.

[Submetido em 30 de setembro de 2015 e aceite para publicação em 22 de janeiro de 2016]

WHAT CAN COSMOPOLITANISM BRING TO THE POLITICAL CONCEPTION OF JUSTICE? THOMAS NAGEL'S RECONSTRUCTION OF THE IDEA OF GLOBAL JUSTICE

QUAL PODERÁ SER A CONTRIBUIÇÃO DO COSMOPOLITISMO
PARA UMA CONCEPÇÃO POLÍTICA DA JUSTIÇA?
A RECONSTRUÇÃO LEVADA A CABO POR THOMAS NAGEL
DA IDEIA DE JUSTIÇA GLOBAL

Blondine Desbiolles*
blondine.desbiolles@univ-lyon3.fr

In this paper I discuss Nagel's seemingly radical rejection of the cosmopolitan ideal of global justice, as he develops it in "The Problem of Global Justice". I offer here an analysis of his arguments that reveals them to be more complex than what appears and is usually acknowledged, and that can better explain how they finally come to offer, instead of a renouncement, a stimulating and original alternative to the challenge of global justice. I suggest that this alternative, which is first rooted in his political conception, is actually developed out of a real interest for the cosmopolitan views and of an attempt to take into account some of their claims. I then conclude with a critical assessment of the way he confronts these two conceptions of global justice.

Keywords: global justice; cosmopolitanism; institutionalism; sovereignty and legitimacy; impartiality; equality; human rights.

Neste artigo, discuto a rejeição aparentemente radical do ideal de justiça global levada a cabo por Thomas Nagel em "O Problema da Justiça Global". Apresento aqui uma análise dos seus argumentos que revela serem estes mais complexos do que parecem e do que normalmente se pensa, e que propõe uma explicação melhor para o facto de, afinal, estes argumentos fornecerem, em vez de uma renúncia, uma alternativa estimulante e original ao desafio da justiça global. Sugiro que esta alternativa, que se enraíza, em primeiro lugar, na concepção política de Nagel, de facto

* Institut de Recherches Philosophique de Lyon (IRPHIL), Université Jean Moulin Lyon III, France.

é desenvolvida a partir de um interesse real pelas perspectivas cosmopolitas, juntamente com uma tentativa ter em conta alguma das teses propostas. Finalmente, concluo com uma apreciação crítica do modo como Nagel confronta estas duas concepções de justiça global.

Palavras-chave: Nagel, justiça global, concepção política.

0. Introduction

If Thomas Nagel explores thoroughly the question of justice and impartiality at the domestic level, specifically in *Equality and partiality* (1994), he does not confront very often the question of extending justice to a world level, except in one paper, “The Problem of Global Justice” (2010a). There he acknowledges the fact of global injustice and the legitimacy of our moral indignation, but seems to deny that impartial justice could be implemented at the world scale (2010a: 61). He develops a defence of what he calls the « political conception » of justice, which is inherited from John Rawls, but he radicalizes it up to the point of denying that *any* consideration of socio-economic justice could take place at a global or even international scale. The world is an anarchic domain where we cannot hope for much more than moderating great evils and inequalities through humanitarian duties and the defence of basic human rights.

Nagel’s radical and pessimistic claim is linked to his insistence on the crucial role of sovereignty and institutions to implement impartial justice, and on the idea that sovereignty can only take place within a state structure. Therefore he is usually placed on the extreme wing of “right institutionnalists” and anti-cosmopolitans, and has been exposed to severe criticisms. But I would like to show that his thought on global justice articulates a complex and subtle tension between his “political” views on socio-economic justice and his moral concern for human rights and for individuals, suggesting an original and subversive view on global justice. Paradoxically, even if he explicitly rejects political cosmopolitanism, his own conception of justice actually leads him to a conclusion that is quite close – that is the interpretative hypothesis I would offer here – to the *moral* cosmopolitan perspective, though reached through a different path. This path is not only different in the link it places between politics and morals, but it even stands outside of the dispute between the political conception and cosmopolitanism, and paradoxically involves injustice.

I will first specify the kind of political conception Nagel defends. To do so I will focus on the arguments he develops in “The Problem of Global

Justice”, but also on the general framework of his own conception of justice. It could indeed clarify his choice of the political conception, but also his final and controversial speculation on the possibility of extending justice to the world scale. I will then turn to the examination of some of his arguments that echo certain cosmopolitan concerns and soften his political conception, here again making sense of his search of a way beyond this dispute. This should allow for a clarification of his final speculation on global justice, and to suggest some critics that depart from the ones found in the literature in the sense that they do not only retain his apparent radical anti-cosmopolitanism.

1. A radical « political conception »

How are we to answer to global inequality from the point of view of justice? Two main conceptions here offer opposite answers to this question, while both affirming the intrinsic link between the value of justice and sovereign institutions.

Cosmopolitanism insists that justice is a moral virtue, due to every human being, whatever his belonging to such or such a state, a community, a culture and so on. More precisely, moral cosmopolitanism claims that our first moral allegiance goes to the global community of human beings, and that our duties and obligations are the very same to anyone, whatever our political belonging is. Political cosmopolitanism then tries to implement such a global community: it considers institutions as tools to fulfil this duty, and holds the existence of separate sovereign states as an obstacle to the establishment of global justice. So we should aim at a global government or a political structure endowed with a supranational sovereignty able to ensure global justice beyond the states’ boundaries. On the contrary the “political conception” exemplified by John Rawls’ view of justice considers justice to be a specifically political value, not a value derived from a former moral system. Institutions are not tools toward the realization of this value, but what gives justice its very efficacy. There is no value of justice before there are institutions, and institutions are designed to guarantee the first rules of justice and to enforce them. Therefore justice is “the first virtue of social institutions” (Rawls 2009: 29), and appears only within the scope of citizenry, at the domestic level. At the global level we cannot apply the same normative principles, and the basic entities are not the individuals, but peoples: the value of justice covers a different scope, and rests upon different and minimal international principles and duties.

Nagel underlines that for each of these two main conceptions, global justice would require global sovereignty. But where cosmopolitanism considers the realization of such a global justice as a urgent necessity, the political conception does not hold its absence as being in itself problematic, as long as domestic justice is implemented and guaranteed. A just world is simply a world where just states peacefully coexist, unless or until the world comes to be governed by a sovereign power –this not being a requirement of justice, only an historical possibility. Nagel opts for this latter political conception, but not out of a direct and strong rejection of cosmopolitanism. He rather recognizes the deep *moral* interest of the cosmopolitan conception but underlines that, on the *political* plan, nothing like a supranational power is to be found, and that the issue of sovereignty both prevents such a perspective from being realized and confirms the necessity of *first* having powerful institutions in order to implement justice.

His idea is quite Hobbesian here: sovereignty is the necessary condition to effective justice, for we cannot coordinate the conduct of a large number of people without “law backed up by a monopoly of force”. Sovereignty then confers just institutions stability and enforcement; without it, even very motivated individuals would have no guarantee that their conduct is part of a reliable system, and justice would be nothing but an aspiration without any practical certainty. So it is only within the framework of sovereign institutions that the value of justice can take sense and effectiveness, and that demands for justice and equality can arise. In the case of democracies, these demands are justificatory: we do not choose the system under which we live, institutions and rules are coercively imposed on us, but we are also considered as their co-authors. That is why we can ask for a justification of inequalities and for an improvement of justice, at the domestic level: without such a justification, it would be pure coercion.

This last point is tightly linked to Nagel’s general conception of impartial justice. Justice requires impartiality, which he first defines in “Moral Conflict and Political Legitimacy” (Nagel 1987) as an epistemological and normative attitude towards partial views. Impartiality cannot be a political doctrine among others that could then hide a specific conception of the good; it is rather a requirement of objective rationality and of a universalizable justification of principles, values and beliefs. That is what Nagel calls a “higher order impartiality”: a rational and normative attitude that is not the imposition of a strictly neutral, impersonal, blind set of principles and rules on individuals, but that on the contrary includes and accommodates their partial views as long as they can pass the test of objective and universal

justification.^[1] This point is very important to Nagel: his whole philosophical work is based on the idea that every individual is internally dissociated between the personal point of view, which guides for a great deal his projects, his moral convictions, his expectations and demands on society, and the impersonal one, which supports the concepts of impartiality, of universality and of equality. They can conflict within us and between us, but we are also able of confronting and combining them at different degrees. Therefore imposing *one* single impersonal view on norms, values, rules, etc., might then actually be very partial, denying the strength and the legitimacy of all the other perspectives, and even imposing one single interpretation of what objectivity, justice or the good should be. Impartiality should never be considered as a totally detached, impersonal and neutral way of conceiving people and facts. On the contrary it must be such as to (a) directly include within itself the different personal points of views (Nagel 1994: 14) of all the different individuals, including mine, and (b) recognize their legitimacy without supporting partially any of them. A fair ethical or political system must have its foundations rooted in such a “higher order impartiality” if it is to try to solve the conflicts due to the internal division of points of view, and to resist the suspicion that impartiality might be nothing but a hidden comprehensive conception of the good.^[2]

Nagel places the responsibility of this higher order impartiality on the side of institutions, which play therefore a crucial role in realizing justice. Even if we are all able to combine our personal and more impersonal points of view, we cannot be expected to progress or transform ourselves up to the point of always adopting a higher-impartial perspective that would include all the possible personal and impersonal points of view. Therefore Nagel considers that this higher order impartiality can only be guaranteed and enforced by institutions: they have to display impersonal, objective principles and rules, but without imposing excessive impartial demands on individuals. They must include and accommodate partial views, by submitting them to a public test of objective and rational justification. That is what Nagel calls, in *Equality and partiality* (1994: 59-68) the “moral division of labour” between institutions and individuals. Institutions enforce the more

1 Nagel appeals here to the version of contractualism that Thomas Scanlon develops in “Contractualism and Utilitarianism”, see Scanlon, (1982) p. 103-128.

2 See Nagel, T. (1987), p. 215-240, especially I, pp. 216-217, and IV, p. 223: liberal impartiality could be suspected of being actually a partial and sectarian doctrine, promoting for instance a secular, individualistic and libertine morals – that is the accusation made by puritans and bigots.

impartial and egalitarian collective principles and rules, while leaving a legitimate space to individual partial views, preferences, values, etc. But symmetrically, principles and rules of justice would always be discussed and legitimated by individuals' activity, by their partial demands and by their effective support to impartial institutions.

With this general view on the link between justice, impartiality and institutions, one can see how much institutions play to Nagel a crucial role in the pursuit of justice: they are the very necessary condition to justice as the immediate embodiment and guarantee of sovereignty, but they are also the means by which an impartial, legitimate and fair justice can properly and progressively be implemented, through their tight relation to individuals. The question is now whether such criteria for impartial justice can extend to the world scale.

If we reconstruct Nagel's general argument on justice, we can identify three criteria. First, institutions are linked to sovereignty; they enforce it through principles, rules, obligations, and so on. Second, *just* institutions must exercise a higher order impartiality in the sense defined above, taking into account individual needs and demands, and tolerating partial views without imposing principles that at least some might reasonably reject. And to do so they must work in interaction with individuals, taking them into account *qua* individuals and also having an influence on their conflicting points of views. So if we extend these criteria to the world level, then global justice too would have to satisfy them with: a) *institutions* that are fully and actually global, that is to say, linked to a form of sovereignty, b) institutions that exercise such a *higher order impartiality*, and c) that would work in harmony *with individuals*, in some kind of *direct* way.

For Nagel in "The Problem of Global Justice" these criteria are not satisfied, and cannot be. First, the existing global and even international institutions don't satisfy the condition of sovereignty, for they haven't reached the state level. They have no sovereign authority on the states and their individual members, because they are created by the *voluntary* and *cooperative* association of *states*, by a relation of bargaining and of promotion of common ends between these states, not by a coercively imposed collective authority that establishes a political relation to individuals understood as the subjects and co-authors of justice. Moreover these institutions are created by the most powerful states, and therefore reflect their partial interests and ends, not impartial considerations of justice. Second and on the practical plan, even if we wanted to raise these institutions to the state level and to empower them with coercive and legitimate sovereignty, it would require

a bending of states' own sovereignties, with all the costs and concerns it implies for these states and their individual members. So if we connect these claims with Nagel's general criteria for justice as detailed before, then a) there are no *fully* global institutions, b) the existing institutions are not *impartial*, and c) they are not dealing with *individuals*.

Therefore Nagel radically concludes that there can be no global justice at all, in the cosmopolitan sense. The only thing we can implement is a system of minimal duties and differentiated obligations at the international level, as Rawls defends,^[3] but as long as politics don't violate human rights, discriminations and inequalities are possible and cannot be rejected on political grounds, by requiring justifications.

Nagel opts then for a discontinuous conception of justice^[4], according to which international treaties or conventions do not have the moral character of the contracts between self-interested parties in a sovereign state: they are pure, primitive contracts. Nothing guarantees the justice of their results, and no socioeconomic justice guarantees neither the obligations they create. So in such a discontinuous political conception, justice applies at the domestic level, but once we get out of states' sovereign boundaries it disappears and is replaced by a global system of bargaining which has nothing to do with justice, in the moral or even the socio-economic sense.

This does not mean that Nagel considers the world to be a non-moral zone, where states can do whatever they want to citizens' from other states. Principles of socio-economic justice cannot apply at a global scale, but there are some moral and universal requirements to respect: the principle of non-aggression, the requirement of respecting human rights and the universal duty of assistance that Rawls developed (2006: 52) in his political conception aim at limiting the actions states can enforce on people. But these demands do not amount to a global system of socio-economic justice, and here again Nagel would insist that they could not be fully satisfied without strong institutions able to enforce justice, that we are unfortunately lacking. More precisely he underlines that there is a difference between hoping for international institutions that would have some kind of sovereignty and would be able to enforce this minimal humanitarian justice at the global scale, and hoping for the institution of a global socio-economic justice. The right to live in a fair society does not imply that this society should include

3 See Rawls (2009: 54), where his multilayered conception of morality explains this distinction between the international and the domestic levels: there are different normative principles for different types of entities, and therefore different levels and types of *morality*.

4 See his rejection of the continuous conception of justice, in Nagel, (2010a, 85-86).

everyone in the world; so we must first guarantee justice at the domestic level, and then simply try to guarantee human rights and global peace by some international institutions.

With this picture of Nagel's view on global justice, one could wonder how we can still speak of "justice" at the world scale, and how he is to avoid an entirely anarchic, unfair and even repugnant conception of the global relations where the wealthier states take advantage from institutions while individuals can only hope for some humanitarian punctual, and limited help. But as I underlined, Nagel rejects here the possibility of global justice because the criteria of impartial justice I exposed are not *factually* satisfied, or cannot be for now. Nevertheless I think that his *normative* conception of higher order impartiality and of the moral division of labour actually offers a track towards another way of achieving global justice, *from within* his political conception that is softened by some cosmopolitan echoes.

2. Some cosmopolitan hidden thoughts?

Before he suggests such an alternative towards global justice, Nagel develops Rawls' political conception but with several remarks that have a light cosmopolitan resonance. Here I only speak of "echo" or "resonance", for it might be excessive and even contradictory to interpret these remarks as directly opening the door to cosmopolitanism. They rather prepare Nagel's suggestion to abandon a strict opposition of the political and the cosmopolitan conceptions.

The first point I notice in Nagel's treatment of the political conception that softens its radical aspect is the distance he takes toward Rawls' distinction between individuals and peoples. Rawls was not discussing the very issue of global justice, but the principles that should govern a liberal society's international policy. In his political conception, we owe duties of justice only to those to whom we are politically linked by shared institutions, so in Rawls' conception, within a state. So consequently with his insistence on the link between justice and the basic structure of a unified and separate state, he considered that justice concerns citizens within such a state, but that at the international level the basic entity are the peoples, as collectives units – not individuals. Moreover, Rawls rejected the idea that global justice required the very same normative principles as domestic justice: different principles apply to different types of entities.

The cosmopolitans then objected to Rawls that it is a mistake to take as the basic entities of international justice *peoples* rather than individuals, and

to cut morality into different layers. The very basis of morality is the individual, not peoples or societies, for morality governs the way all individuals are treated by all other individuals. So even if we consider here the sole issue of a liberal society's international policy, not of global justice, the question remains why such a society would stop considering directly individuals when it comes to the international extension of morality. Nagel rules out this monist objection, for the political conception cannot consistently and practically extend the principles of justice to individuals at the global scale. It would indeed require applying a difference principle at the global scale, "*perhaps backed up by a global original position in which all individuals are represented behind the veil of ignorance*" (Nagel 2010a: 71), but also making sure that the individuals' choices are all taken into account and actually lead to the choice of principles that would also fit groups' needs and demands (2010a: 71 n.9). Moreover if we accept to consider individuals as the basic units of justice, in Rawls' political conception, then it would imply, as Nagel puts it, "*that applying the principles of justice within the bounds of the nation-state was at best a practical stopgap*" (2010a: 71).

Nagel seems here to stick to Rawls' approach to justice, with only minimal duties at the international scale. He recognizes that it implies a very differentiated system of moral obligations, and that if the poorest societies could attain a liveable minimum "*the political conception might not even see a general humanitarian claim for redistribution*" (2010a: 72) – which would be very comfortable for those who already live in the wealthier societies. Nagel considers that such a possible result does not suffice to debunk the political conception. But the fact of not being false does not imply that it is morally preferable, and I think that his political and moral views do not fully support such a strict political conception as he pretends, within his paper and in others of his works. His difficulty in choosing between the cosmopolitan and the political conception comes from this moral concern. And some elements actually moderate his first allegiance to the political conception.

As already underlined, his rejection of international or global institutions as legitimate, possible places of justice rests on the empirical fact that they are created and sustained by sovereign states, not by their individual members. So the point is ambiguous here: Nagel defends Rawls against the "individuals, not peoples" objection on a logical level that is internal to the political conception of justice. But externally his focus on individuals and on the moral relations between persons, that innervates his whole philosophical work, inclines him to recognize this moral cosmopolitan objection

as partially legitimate. For instance in *Concealment and Exposure* (2002: 86) he holds the Rawlsian international toleration to be more plausible as a *modus vivendi* than as a *moral ideal*, for it excessively subordinates the value of justice between individuals to the value of mutual respect between societies. And in “The Problem of Global Justice” Nagel refuses to personify peoples as much as Rawls did, holding a more individualistic conception: “*the duties of justice are essentially duties to our fellow citizens*” (2010a: 80). The idea here is that we have no obligation to tolerate or transform non-liberal states, because justice creates duties between citizens, not between states or between a state and another one’s citizens. Here the argument insists again on the restriction of justice to the domestic sphere, and forbids its extension to the global level. But Nagel’s general concern for individuals also leads him to claim that even if co-citizenship is a condition of justice, there is also the universal condition of human rights: the principle of toleration must be articulated to a consideration of the human dimension and of the human rights of each state’s members. So if he agrees with Rawls that sovereignty must be limited, internally, by the moral equality of individuals, he claims that externally it must be limited by the universal human rights of individuals – not by the moral equality of peoples. When it comes to human rights individuals must be taken into account by justice *as* individuals, whatever their state belonging, with their rights and their specificities. We cannot just apply a blind and rigid criterion of citizenship on them, for they also are the subjects of the more basic and universal duty of justice: the respect and guarantee of human rights. Beyond citizenship, we are all human persons with fundamental rights that give us the right to express claims and demands for justice, whatever our political belonging is. This has a clear cosmopolitan resonance, and it inclines Nagel to soften the limits of his own political conception: “*even on the political conception, some conditions of justice don’t depend on associative obligations*” (2010a: 73). These conditions are the fundamental negative human rights, which consist in bodily inviolability, freedom of expression and freedom of religion. The interesting point here is that Nagel defines these rights as pre-political ones, as moral rights that set universal limits to the legitimate use of power. Not that the political conception denies these rights, on the contrary; but it indicates that the political and the cosmopolitan conceptions share this common claim that at least *some* moral duties are due to human beings prior to any political structure. At this point, Nagel’s political conception simply leads one to conclude that, consistently with Rawls’ view, there is a universal moral relation between persons from which our

fundamental duties of assistance and respect are derived. But these minimal humanitarian morals are *independent* from the institutional relations that link persons to one another: “*This moral minimum does not depend on the existence of any institutional connection between ourselves and other persons: It governs our relations with everyone in the world.*” (2010a: 77). This universal connection with *every and any human being* echoes the moral cosmopolitan premise, even though Nagel here places it under the political conception.

Then, as another slight modification of the political conception, Nagel recognizes that it might be impossible to fulfil these minimal moral duties without the help of institutions. We can think here of two kinds of reasons for such an impossibility: first, the implicit idea linked to Nagel insistence on the necessary relation between sovereignty and justice is that without institutions able to enforce these obligations, individuals would have no guarantee that their efforts have any effect, or even that anyone else would respect and satisfy them. Second and on a more practical level, it may seem utopian to hope that individuals’ efforts to effectively apply these humanitarian morals could succeed at the global scale without the material, financial and political resources of strong institutions. Nagel never denies that our personal moral sense of duty and the requirement of a stronger generosity have value and some effectiveness; but it is not enough to enforce justice, and it remains fragile as long as it does not have a political background – that of fair liberal democracies (1994: 186-187). This need for institutions in order to realize our humanitarian duties at the global scale suggests, I think, a certain political cosmopolitan tint to Nagel’s argument: there are prior moral duties from which we derive the first demands of justice, and their realization requires institutions, considered as tools. Nagel underlines that institutions don’t simply have a negative role, that of coercively preventing us from violating others’ rights, but that they rather have a positive role: helping us fulfilling our basic moral duties. And this need for institutions spreads from human rights themselves. Since rights generate obligations, we need at a global scale some institutionalized methods of verification and enforcement of these obligations. Here again, there are rights and duties prior to any institutionalized system, but more clearly institutions are designed *to enforce* these rights and duties – the argument here is closer to the cosmopolitan idea of universal duties from which we derive claims of justice and use institutions as tools towards justice, than to the political conception that considers there is no claim of justice outside of institutions. So Nagel seems to hope for international institutions able to

defend these rights and to enforce them, but outside of a global sovereign structure, which he holds impossible to implement. There is a first ambiguity here, and a conceptual problem.

The ambiguity is that Nagel denies the actual existence and even the possibility of having strong *global* and sovereign institutions, but accepts the possibility of *international* institutions that would be state-independent. We cannot hope for a global government that would be the condition to fully global and sovereign institutions; but maybe we could reach a global *order* through independent international institutions. In *Equality and partiality*, his concluding remarks suggest that one day, we might reach a better context where international institutions will underpin a global order.^[5] A global order is very different from a global government, but there is in Nagel's papers the temptation to hope for something more than simply international, for something fully *global*. And it is toward such a perspective that I think "The Problem of Global Justice" turns and departs from the strict opposition between political and cosmopolitan conceptions.

The conceptual problem concerns his overall conclusion on the impossibility of global justice because of his insistence on the requirement of sovereignty. As Andrew Walton (Walton: 2009) shows,^[6] we can accept the normative premises according to which only an authority relation can raise the positive demands for socio-economic justice, while rejecting Nagel's factual premise that only domestic institutions satisfy this criteria, and his conclusion according to which there is no justice beyond the state. His normative view on justice and authority does not prevent to hope for independent sovereign institutions that would implement a global order; moreover some international institutions already are candidates for such a function, as Walton underlines and as Nagel seems to finally recognize.^[7] So Nagel's premises do not cancel the possibility of global justice, and I even

5 Nagel, T. (1994). In his final chapter Nagel already holds that our world does not fit for now the ideal of a unique global state, and that if this prospect is possible, it won't be necessary. The real condition to global justice is that all the nations become liberal democracies. There will always be strong reasons to limit the development of a global sovereignty, but we can hope for a global order. See p. 187-191.

6 I would like to warmly thank Andrew Walton for the suggestions he made on my talk at the "VI Meetings on Ethics and Political Philosophy", and for sending me his paper, which has been very precious and stimulating to me.

7 More exactly, I am convinced by Walton's general argument that none of the three conceptions of authority we can define actually supports the restriction of justice to the sole domestic sphere. I would only discuss the way Walton debunks conception a), *i.e.* "bodies having an authorized power", which I think is Nagel's major view: but this point would require a fuller discussion than what I can only suggest here.

think he himself tries to manage such a possibility. Even if he firmly defends the political conception, his concern for individuals, for moral rights, and for the positive function of institutions tends to loosen its opposition to cosmopolitanism. It seems that even if he does not believe in a system of global justice, he hopes for a certain global order that would go beyond Rawls' limitation of justice to the domestic level, but not as far as a global state structure. The question is now how to attain such a global order, and here Nagel suggests a very radical speculation.

3. A controversial conception of global justice

Nagel's suggestion on the possibility of a form of global justice relies on two points that are linked together: his insistence on the criterion of sovereignty, and on the role of institutions. We have no global sovereign institutions that would allow for global justice; but we could imagine another form of sovereignty here, that could be attained by the inversion of the order of impartial justice criteria I sketched in the first section of this paper.

Nagel is right in recognizing the real tension between separate states' sovereignties and the sovereignty of one or several global institutions expected by cosmopolitan justice. That is why he suggests that international institutions that would be supported by the separate states' governments – with funds and force –, might better realize the concern for justice. Such institutions require a bending in states' sovereignties, but not their total submission, because they are created by a voluntary – and partial – delegation of authority from states members, without constituting in themselves a sort of super-sovereign. And Nagel recognizes that some institutions already satisfy this criterion, like the NAFTA, the European Court of Justice, the UN, the WTO, the IMF and the World Bank. So if he denies the full sovereignty of actual existing international institutions, he recognizes that some of them do have a form of authority and efficiency that allows them to do pretty well the work.

Here again there is something ambiguous in Nagel's proposal. He rejected earlier the international institutions' ability to enforce justice at the global scale, for they result from and maintain the bargaining between the wealthier states. Now he suggests that these existing institutions can offer a form of governance that limits the states' sovereignties and guarantees some justice. That is actually not a contradiction within his argument. First, Nagel considers that we cannot hope for a global consensus on institutions that could enforce social justice, and that the only common interest that

is strong enough to unite states around some institutions is the defence of free trade. It is on economy that the search for global justice must first rely, because it already constitutes a global net in which we are all related to each other. So institutions like the WTO are the best candidates we have when it comes to the question of international justice. They indeed have a strong form of authority, because even if they result from voluntary treaties and conventions between states, it is very difficult for a state not to be one of their members and not to comply with the obligations they place on trade, contracts and so on.^[8] But they do not have yet a global sovereignty, precisely because they rely on self-interested bargaining and voluntary membership of states, and deal only with states, not with their respective citizens. They cannot enforce a fully *global* justice, but this is the only starting point we have: economic institutions that have authority, but not sovereignty.

But justice is not only a matter of authority and sovereignty: as Nagel develops in his considerations on impartial justice, it also requires *legitimacy*. So the question is whether we can imagine a form of global or international legitimacy that would not depend on a *supranational* sovereignty, which he considers impossible to realize. We already have international institutions with some form of power on states; can they access to a full legitimacy, in order to enforce socio-economic justice beyond the mere self-interested bargaining between states? Nagel insists that the need we feel to strengthen or even to create institutions in order to attain justice should be directed by three aims: the protection of human rights, the efficiency of humanitarian help, and the guarantee of global public goods like free trade, collective security, environmental protection. Each of these ends arises demands for legitimacy, and therefore also represents a threat to national sovereignties. So we still have to imagine a way of implementing institutional structures, at the world scale, that would be able to guarantee the realization of justice and of these ends without entering in tension with states' sovereignties.

It is here that Nagel suggests a very radical and controversial view on global justice. According to him, we cannot hope for the kind of supranational sovereignty cosmopolitanism would require; but we cannot neither morally be content with the forms of global governance that existing international institutions enforce – since their governance is nothing but

8 This point could also echo Charles Beitz or Thomas Pogge's views that there is actually an existing basic structure at the world scale, that the modern system of international trade has the characteristics of a basic structure. See Beitz, C. (1979), and Pogge, T. (1989).

the reflection of the most powerful states' interests – and that the political conception seems to consider as the best situation we can hope for. They have authority, but not legitimacy. So Nagel sketches then a possible solution to his dilemma based on his discontinuous political conception. If we accept his view that justice is discontinuous, that there is a discrepancy between domestic justice and international justice that erases the possibility of a global and legitimate sovereignty, we can still stick to the ideal of a global *order*: an order that doesn't depend on a supranational sovereignty but rather on several global structures and supranational institutions. How? The tipping point of his argument, that paradoxically transforms his political conception into a path towards a sort of moderate cosmopolitan ideal, is the tension between legitimacy and sovereignty. There can be no hope for a global or even international legitimacy outside of the framework of sovereignty; more exactly, we cannot hope to create a political sovereign power *in order to answer demands for legitimacy*. Practically, the reverse is most often true: sovereignty precedes legitimacy.

Nagel holds that actual international institutions are created and sustained by states themselves, not by their individual members who, in and for themselves, cannot demand legitimacy or justice at the global scale; that these institutions have no sovereignty; and that this is necessarily the case, because actual states would resist the decrease of their own sovereignty that this would imply. His speculative strategy here consists in using these very obstacles themselves to serve the ideal of global justice: in considering this “no justice land” of international institutions as a gap that can be progressively filled. The first step towards filling this gap would be to take the leap to sovereignty, by the creation of global structures of power that could be accepted by powerful states, structures that don't threaten their interests, but which serve common goals and even reflect the differences of power between the existing states. In the chapter that directly follows “The Problem of Global Justice”, “The Limits of International Law”, Nagel calls this leap to independent institutions an act of faith (2010b: 98). It might sound quite utopian or excessively optimistic, but it is on the contrary required as the only possible and realistic solution to the emergency of the global situation. We must honestly recognize that actual institutions can be deeply unjust, and sustain rather than correct the sharp global inequalities that always benefit the wealthier nations.^[9] But we should seek to establish

9 This proposition could be read in a cosmopolitan spirit as a reversed echo of Thomas Pogge's accusation to institutions. Pogge considers that institutions are the causes of global injustice:

these manifestly unjust and illegitimate global structures of power, which would have sovereignty without legitimacy: the goal is to create a centralised power, with the sovereignty required to have political authority and enter the realm of justice, yet so unfair as to trigger individual demands for justice and legitimacy. Here individuals would be given back a political voice and consideration, since the institutions would satisfy the criteria of sovereignty.

It is here that I think we can read Nagel as reversing the order of the criteria of impartial justice. Global justice would require global institutions, that are fully impartial and that work in interaction with individuals; but if the criterion of sovereignty has to be satisfied first, we can still reverse the criteria of impartial justice and of the moral division of labour. Strong institutions must first be created at the global level, but they cannot be *fully* sovereign because of the tensions it would create with states' respective sovereignties. That is why they must first keep the form of the reflection of these states' differences in power, in wealth and in interests. But they would therefore be unjust, very partial and with no concern for individuals. The idea here is that individuals would not accept so easily such a situation, and would ask for legitimacy, that is to say for impartial justification and more justice, so that institutions would have progressively to be transformed in order to consider them *directly* as human beings with rights, legitimate claims and some partial demands that can enter the process of public justification. In that sense, Nagel's suggestion of a moral division of labour would be applied in another way: individuals would be the basic entities working at the improvement of institutions, the latter having then to take into account their demands and to attain the impartial justice they are supposed to guarantee and to enforce.

This proposition implies that individuals become direct co-authors of these global institutions. How? There are two factual points here that could fit this conception: first, if at the beginning it is still the states that deal directly with global institutions, their own citizens whom they are supposed to represent can express demands for justification or complaints if they act unjustly. Second, we can take into account the civil, or associative mobilization of citizens across states' boundaries: this "trans-national" involvement of individuals in political or social matters that are usually

they deliberately violate the poor's rights because they are created and imposed by and to the benefit of wealthy nations only. See Pogge, T. (2002).

dealt with by states and governments is nowadays taking a huge importance, and gains weight in the issues of global justice. Associations, petitions, non-governmental organizations, networks of benevolence, etc., at least express the individuals' will to have a voice in international matters and to support something like global justice, and at most actually concurrence the self-interested bargaining of the wealthier states. This is a phenomenon the efficiency and legitimacy of which can surely be discussed, but which tends to support Nagel's hope for a global order attained by the influence of individuals on institutions.

With this proposition, Nagel's concern for individuals, for human rights and for the interaction between people and institutions within the framework of justice becomes the lever of his search for another conception of justice, beyond the dispute between political and cosmopolitan conceptions. He keeps the political conception's insistence on institutions, but here his alternative and provocative suggestion could be taken as paralleling what has been called "pure egalitarianism": this conception considers that the relevant criteria for justice is the recognition of particular agents as human agents, whatever their political or institutional relations are (Caney: 2005). Nagel, in his thought, always insists on the recognition of particular agents as moral persons and on the necessity, for the liberal and impartial view of justice, to take into account these persons with their specific points of views. So the emphasis he places, in his own account of the political conception, on human rights, reappears here: as Nagel puts it "*The path from anarchy to justice must go through injustice*" (2010a: 91) because it is the only way first to guarantee sovereign structures of power at the global level and second to trigger the individuals' demands for legitimacy, justice and the respect of their rights. We cannot hope to implement directly, as the cosmopolitan ideal suggests, a global government; but we can hope to implement international sovereign structures that would resist destruction, yet which might be progressively transformed because of their manifest injustice. Their transformation could then give rise to a global order that would be able to answer the individuals' demands and claims, for they would actively become their co-authors.

Conclusion

There is something extremely paradoxical in Nagel's approach to the problem of global justice. While sticking to the political conception, and affirming with Rawls a multilayered morality that justifies a radical distinction

between domestic and global justice, he finally tries to extend the criteria of impartial justice to the global level. This attempt can in itself be read as a cosmopolitan aspiration, as I tried to show: why not, then, clearly assume it, especially if the political conception rather sounds like a morally dissatisfying stopgap? Nagel seems to be torn between, on one hand, a sort of pessimistic realism concerning the possibility of “moralizing” states and their appetite for political and economic power, and on the other hand a sincere hope for a moral and rational progress by which individuals could take over the issues of justice. His rejection of cosmopolitanism appears then to be founded on practical, empirical obstacles rather than on a theoretical impossibility. That is why he combines in some places his political conception with cosmopolitan elements, and finally suggests that violence is the sole way towards global justice: the implementation of unjust institutions and the moment of anarchy he considers would be the only tools we have to overthrow these political and economic obstacles. But this is obviously a dangerous path: even if we accept that these unjust institutions, which first benefit the states, would therefore not threaten their own respective sovereignties and could obtain a sort of parallel sovereignty, it does not imply that individuals could be able to short-circuit their states’ sovereignties and to directly recognize the political legitimacy of these new institutions, especially if they are manifestly unjust. Moreover, it still requires to define the kind of unjust sovereign structures that might be created at the supranational level, and to justify how these could be transformed into just institutions rather than leaving us in a state of despotism. Instead of an act of faith, one might think it is rather a very sharp risk to take here.

Whether one feels morally attracted or on the contrary dispelled by Nagel’s conception, it cannot leave one indifferent. And precisely because of the different tensions I exposed, his reasoning reveals the moral difficulties the political conception faces when it comes to the question of global justice, but also the possibility of combining it with a form of cosmopolitanism. I am inclined to consider that his alternative view might gain in strength if we reversed the terms of the equation: instead of starting from a political conception and of trying to take into account some cosmopolitan elements, we might directly assume cosmopolitan premises and then combine them with a discontinuous conception of justice. It might not transform the controversial conclusion Nagel reaches; but it could offer a moral framework that would be closer to his views on impartial justice and on egalitarianism.

References

- BEITZ, C. (1979). Bounded Morality: Justice and the State in World Politics, *International Organization*, 33, 405-424.
- CANEY, S. (2005). *Justice Beyond Borders*, Oxford: Oxford University Press.
- NAGEL, T. (1987). Moral Conflict and Political Legitimacy. *Philosophy & Public Affairs*, 16(3), 215-240.
- ____ (1994). *Égalité et partialité*, Paris: Presses Universitaires de France.
- ____ (2002). *Concealment and Exposure and Other Essays*, Oxford: Oxford University Press.
- ____ (2010a). The Problem of Global Justice, in Nagel, T., *Secular Philosophy and the Religious Temperament. Essays 2002-2008*, Oxford: Oxford University Press, pp. 61-91.
- ____ (2010b). The Limits of International Justice, in Nagel, T., *Secular Philosophy and the Religious Temperament. Essays 2002-2008*, Oxford: Oxford University Press, pp. 93-99.
- POGGE, T. (1989). *Realizing Rawls*. Ithaca: Cornell University Press.
- ____ (2002). *World Poverty and Human Rights: Cosmopolitan Responsibilities and Reforms*. London: Polity Press.
- RAWLS, J. (Éd. française 2006). *Paix et démocratie: le droit des peuples et la raison publique*. Paris: Éditions La Découverte.
- ____ (Éd. française révisée 2009). *Théorie de la justice*. Paris: Éditions du Seuil.
- SCANLON, T. M. (1982). Contractualism and Utilitarianism. In Sen, A. & Williams, B. (eds.). *Utilitarianism and Beyond*, Cambridge: Cambridge University Press & Paris: Maison des Sciences de l'homme, pp. 103-128.
- WALTON, A. (2009). Justice, authority, and the world order, *Journal of Global Ethics*, 5(3), 215-230.

[Submetido em 29 de setembro de 2015 e aceite para publicação em 27 de janeiro de 2016]

SCHELLING AND THE DIFFERENT FORMS OF STATE FROM HIS *NEW DEDUCTION OF NATURAL LAW*

SCHELLING E AS DIFERENTES FORMAS DE ESTADO A PARTIR DE SEU NOVA *DEDUÇÃO DO DIREITO NATURAL*

Miguel Ángel Ramírez Cordon*
miguelramirezcordon@gmail.com

The state is had by idealist philosophers as a single subject from which well up positive laws. It does not want anything but compliance with its provisions, and is therefore an element that ignores the universal and must be eliminated in favor of absolute freedom. State is that in which we find ourselves immediately. If so, must be given a time to State to intercede while the men acquire its entire acquiescence with the moral law. Once this is achieved, the state will be dissolved by itself without bloodshed. It will be discussed here how Schelling states this purpose in *New deduction of natural law*, and different configurations of state resulting from the text.

Keywords: State, Church, will, history, constitution.

O Estado é tido por filósofos idealistas como uma estrutura única da qual se originam leis positivas. Seu propósito é unicamente o de garantir a obediência às suas decisões, sendo assim um elemento que ignora o universal e que deve ser eliminado em favor da liberdade absoluta. Não quer qualquer coisa mas complacência com suas providências e é então um elemento que ignora o universal e deve ser eliminado a favor de liberdade absoluta. O Estado é necessário somente no estágio em que nos encontramos imediatamente. E deve existir apenas enquanto os homens ainda não adquiriram plena consciência da lei moral. Quando isso é alcançado, o Estado será dissolvido por si só sem banho de sangue. Será discutido aqui como Schelling declara este propósito em sua *Nova dedução do Direito natural* e as diferentes configurações de Estado que resultam do texto.

Palavras-chave: Estado, Igreja, vontade, história, constituição.

* Departamento Historia de la Filosofía (Universidad Complutense de Madrid), Spain.

0. Introduction

The initial approach of Schelling's text is similar to that of Kant's *Metaphysics of Morals* when in Part IV of the introduction of the first part (Kant, 224) states that to the conflict of two finite wills should prioritize the command of reason, and that the latter assume the role of a natural law that should precede any external legislation. So in this sense what Schelling does not understand yet is, first, that this natural law (moral-practical, say Kant), is basically "a proposition which contains a categorical imperative (command)" (Kant, 227), an instance therefore denying of freedom, and finally, that may be made from here a jump to a doctrine of law which is constituted by the body of laws that shapes the positive legislative apparatus ("Introduction to the doctrine of law", § A , 229). With this step we would find ourselves in the presence of the statutes of a State which is not responsible to be more than sufficient to coerce freedoms of community members who violate those laws of the legal apparatus. In this sense Schelling expressed himself in Section C of Chapter IV (system of practical philosophy according to the principles of transcendental idealism) of *System of transcendental idealism* by saying that when freedom does not operate as a "universal natural order", the States where this happens allow such freedom to deploy in a destituted way.

The postulate on which the doctrine of law is ultimately formed is the categorical imperative, which arises as restraint of the will or as negative freedom. So Kant is expressed in the first chapter of the Introduction to the doctrine of virtue (Kant, 380) when he says, "because the man is a free man (moral), the concept of duty must not be more than the self-constraint". For Schelling this is the opposite of a possible natural law deduction, where the principle of such work should not be negative, limiting, but positive or affirmative. That was stated in the *Academy Speech* of 1807 when he asserts that "In nature, form is never defined and determined as a denial but as an affirmation" (S.W. Schröter II, III, 403, trans. Schelling, 2004, 129). This negative and relevant positive law provision, which is not unique of the philosophical language of Kant, but is also used by Schelling, introduces respectively the two legal sciences analyzed by Schelling in his deduction of the law, morality and ethics, and each one exposes two models of State appearing on Schelling's work every so often, without mentioning to what scale of law they belong to. One of the tasks of this work will be to determine these two notions of State in the work of Schelling, that must correspond alternately with the moral or the negative of law, and ethics or the positive.

1. The idea of state viewed through the sciences of law of the *New deduction of natural law*

The structure of this text is divided into two chapters, the last of which is subdivided into three sections, in which can be distinguished three main internal parts, where arises the existence of two orders of disparate freedom, giving turn with the deployment of two different legal sciences. On the one hand the unlimited freedom that corresponds to the universal will and whose supreme principle is the absolute I (first part). On the other hand the limited freedom under which underlay any particular will; i.e., form and matter of freedom respectively. The science that forms in turn the limits over the different order of freedom, are ethics and morals. Traditionally, the role of ethics is to set the limits of the particular will, thereby it ends consenting freedom just only once previously has denied it. The second part of the text will intend to find out if it can be said that freedom is to the fullest, which involves analyzing whether it can be given unmediated, what precisely calls such a concept into question. This will be the foundation of natural law, concluding in the third part saying that the universal will must be the basal note of every particular will, allowing that I should not submit to the demands of the categorical imperative, because that law is already embodied in all will. Based on the same, I think that there lies the deeper conception of the State in Schelling, and that in his later philosophy will be displayed on two concepts: the state as a machine, and the state as the fundamental idea of salvation (Cf. Smid, S., 1983).

In the first chapter, "Deduction of the science of natural law in general and its supreme principle" we find a first confrontation between theoretical reason that can only be placed before objects of knowledge, in which relationship freedom appears annulled since the opposition of subject and object means a dependency where, in fact, neither party has just taken a clear primacy. Faced with this knowledge, the practical positions itself as that sawy able to aspire to a knowledge of the absolute or the unconditioned where things cease to be mere phenomena in order to be "a being in itself" (S. W. Schröter I, I, § 1-3, trans. Schelling 1993, § 1-3). Schelling says in § 4 that this "being in itself" is not something already given, but something that is on its way to constitute itself and should not be a limit to my freedom. Which would require this operation is that autonomy, freedom, let not lord to the limited, to the heteronomous, and this can occur only in the course of the action, therefore in the historical development. This is why, in the *System of transcendental idealism*, the practical part of philosophy appears

as the only means able to unblock the conflict between transcendental philosophy and philosophy of nature, standing by as much as the solvent for this difference and only warrantor for the achievement of absolute freedom (S. W. Schröter I, II, 602, trans. Schelling 2012, 118).

When the subject is seen as limited against what resists him, what is observed is the appearance of a realm of moral beings that should apply to them the same unlimited freedom. In this causality boundaries disappear, because there is no an end in the action itself, as there is one in the cause that, in nature, leads to a certain effect. In the realm of moral beings what is produced is the effort to make the unconditioned through an infinite action. Instead the ground where actions must work is not yet identical with itself, but dependent on other factors, is an empirical field, where each freedom is opposed to the freedom of another, thereby producing a conflict between unconditioned beings. The introduction of the empirical factor introduces in the treaty a point of view radically different to merely ideal where the issue of freedom was being resolved up to now.

At the same time it opens a space of fight when physics not only facilitates the operations of free subjects, but also all those carried out by subjects gifted of the same conditions, resulting in a conflict that was irrelevant from a purely abstract shot of consideration. In any case, with that conflict the causality of a particular subject is produced, i.e., a causality that does not affect by now the other moral beings, but only the first individual, isolated, and that lets him become moral individual. Now this is a requirement that must be fulfilled by every moral beings, and all must “remain individual”, Schelling says, a condition which can not be reached while the requirement of practical reason, that all become autonomous, are not complied with (S. W. Schröter I, I, § 24-23, trans. Schelling 1993, § 23-24). Therefore, introducing empirical factors in which not only the conditions that allow the subsistence of nature, but also the correlated movements of other individuals like me, it opens the specific area of morality, while not as a specific place of the encounter of many people in the order of law, but as objects that are opposed to each other. The question therefore that remains open is whether these wills may be a unit of another type. What we have prepared from now on is an ideal way to consider the relationships between individuals in a community of free beings, and a real or empirical mode, that the treaty will be organized as considering freedom from the side of the form and matter respectively, which in turn will result to the sciences of morals and ethics.

To aspire to absolute freedom should be waived empirical freedom, setting limits to empirical freedom from a different instance of the empirical

(S.W. Schröter I, I, § 25-27, trans. Schelling 1993, § 25-27). If all beings go in search of their individuality, they should limit the special effort of every human being understanding that his moral strength and his will, since every moral being is desiring, can coexist with their. This individual will, is the one that corresponds to the Moral, and demands a mandate to each individual moral being. But given that the individual lives in a realm of other moral beings, there must be a requirement which is relevant to all individuals with the same demand that targets the individual. This is now a different field, it is the field of ethics. Ethics no longer contain the voice of the individual will, but a universal will (S.W. Schröter I, I, § 28-32, trans. Schelling 1993, § 28-32). However, the universal will guarantees the support of individual will, allows an appropriation of my individual will.

This is the problem of ethics, just how I can, through the universal will, keep my own will, how can match my empirical will and the rest of empirical wills through a will not particular, but universal. Should perhaps be a concrete empirical will, mine, be identical to the other? Should I submit to a will that opposes me to be the same as mine? In a case like this the universal will won't be conditioning the individual will, but rather the opposite, so that the initial assumption of a universal will conceived as identity of wills would be contradictory. The same applies if my will should obey the will of everyone else in the form of a universal will. The only solution left open in this regard is that the will of everyone else would not be different from mine, and equally that my will were the one of everyone else. It is not therefore a matter of folding, but adhesions. It is ultimately the ethical mandate "only for the adhesion of my will to the will of all the others, his will becomes the will of each individual, the same as the unity, only by the addition of plurality, and plurality only by the addition of unity, becomes universality" (S.W. Schröter I, I, § 41, trans. Schelling 1993, § 41). A condition like this finally means abolishing the boundaries between wills, and the will thus becomes absolute. The moral in this point barter ethics (S.W. Schröter I, I, § 36-43, trans. Schelling 1993, § 36-43).

When the acting follows the universal will, what is reaffirmed is the individual will. This means no more than the first thought that may come to mind, is that I am an individual, that I am, that my freedom is opposed to that of another (S.W. Schröter I, I, § 47-48, trans. Schelling 1993, § 47-48). The particular individuality seems then to hold its own against the universal desire in the form, i.e., not according to my morality, but to the freedom in general. But it is through the universal will, after having left the finite I and have recognized myself as identical to it, that I become absolute and

determine my morality from that universal will, so the will of everyone else appears determined by the shape of my will. Only my morality (matter), my action, depends now on the universal will, not the form (freedom of will). On the other hand, individual matter no longer determines the matter of the universal will, but only the form of my will, i.e., freedom (S.W. Schröter I, I, § 49, trans. Schelling 1993, § 49), and my will gets in accordance with the universal will just to don't submit to any individual will. So I get to affirm the individuality of my will without the opposition to a will in general or any other individual wanting, to coincide rather with the universal will. Thus, becomes my will "absolute power, boundless", and ethics support my individuality according to the form (freedom), not to the matter (individual morality) (S.W. Schröter I, I, § 50-52, trans. Schelling 1993, § 50-52).

As moved only by the moral, an individual will be reached to oppose the universal will, which requires that the individual will be voided to match the universal will. This step could only happen through coercion, through a duty. That I am and that I am who I am is unquestionable, as was evidenced by the source of categorical statements (S.W. Schröter I, III, § 16, trans. Schelling 2004, § 16), if the ethics should not override this individual will, so that individual freedom has no place if at the same time can not be reconciled with that mandate of ethics (S.W. Schröter I, I, § 52-57, trans. Schelling 1993, § 52-57).

From this relationship Schelling will subtract a series of conclusions about the concepts of law and justice: 1) it can be done what is theoretically possible (*kann*). 2) Meanwhile, I am allowed to do what is practically possible (*darf*). What is theoretically possible means what should be done under the conditions imposed by the environment in which I move. Therefore, within the limits of a possible community there are certain actions that can not be performed, not because nothing prohibits me, but because I have in front of me something analogous to me, an individual as absolutely free like myself. So the interest in charting the margins of the law falls on the side of the latter, what is expected from me to do, and not the first, and so what is lawful for me, since what is at stake is not my selfhood, but the will which is likewise the will of the other, will be called law (*recht*). The law (*das Recht*) is therefore the possibility that something becomes the fair, with the understanding that what is right is not necessarily real, and therefore doesn't lay under the condition of any mandate (S.W. Schröter I, I, § 65, trans. Schelling 1993, § 65), but at the same time this what I'm allowed to do is what I must do, which is what is right. This is what means that mandate should cancel my material will (moral) in favor of the universal will thanks

to the enunciation of a practical possibility, the indication of the limits of what is expected from me to do in my relationship with the other, who does nothing but affirm the individuality of the will according to the form, as is expected the same from me. This “individuality of the will is the form of the will in general” is what is in conformity with the universal will, and thus is practically possible. The science that supports the individuality of my will is the law in general. Its principle should say: “I have a right to everything whereby I confirm the individuality of my will according to the form”. This science is therefore opposed to the science of duty. The individual will is held in opposition to the universal will, since without this opposition there would be only absolute will; e.i., there would be no space for an individual will, nor therefore any possible ethics, finally, what the fundamental problem of the philosophy of law is reduced to, that full freedom can be achieved for the union of the individual will with the universal will (S.W. Schröter I, I, § 66-71, trans. Schelling 1993, § 66-71).

The result of this union is ethics, which resolves this difficulty claiming an individual will identical to the universal, while the moral universal will expects to equate the universal will to the individual will. But the fact that there are two sciences opposite each other occupied of the same object, means that the way can not be adequately accomplished. That's why ethics has tended to organize the mandate of the law negatively saying “absolutely nothing is allowed for you that could annul the individuality of the will according to the form”. Any negative demarcation by no means has sufficient mechanisms to include an unconditional concept, because deep down any negative description of something absolute as is the requirement of a concept such like freedom, basically means to move closer to that notion in a limited way, using inadequate procedures like the work involved in reflection or understanding (S.W. Schröter I, IV, pp. 12-13, trans. Schelling 1987, 252). With this requirement opens the second chapter of this treaty, “Analysis of the supreme principle and deduction of primary rights”.

If the matter is determined by the form, it will be possible to affirm at the same time the matter, and as I have a right to the form of my will, I will have it also to the matter. Similarly, standing the matter of my will by I am reinforcing the form, because the form is the freedom of the will, of the subject, which can not be determinated by the object of desire, but the object, the matter, by the will (S.W. Schröter I, I, § 82-85, trans. Schelling 1993, § 82-85). Freedom can not be a subject to determination, something where is decided a possible positive definition of freedom. The matter, in the other hand, may become instead object to a freedom that is opposed to

mine, so that the matter of my will would be void. Thus, “the shape of my will can be overturned only while its matter is annulled, and matter of my will can not be annulled without its form being annulled at the same time” (S.W. Schröter I, I, § 87, trans. Schelling 1993, § 87).

A question like this requires to open a second section (B) in which three subsections succeed, the first of which entitles “The law in opposition to universal pleasure” (AA). The universal will is in effect determined by the shape of the individual will, so that the universal will, since it receives its breath of the individual, may not want to destroy the form of the individual will. But the form of my will, while it belongs to the universal will according to the form, in any case can be canceled. The universal will thus has no power over the matter of individual will without cancelling my freedom. So individual wills may cancel each other only from the point of view of matter, but in turn the matter of the action is compromised only while the form of individual will is reconciled with the form of the universal will. The fact that I appropriate a right to my own will against the universal will is explained by Schelling as follows: “I. Faced with the universal will, I have a right on the selfhood of the will, even as matter, while I assert my right on the selfhood of the will according to the form”. If this individual will is understood like everything that wants to violate my will like something other than my formal status as a free individual, matched in this regard to the universal will, and under this individual will we can encompass both the individual acting in a manner contrary to the limits of the law, and the State that would like to see fulfilled their particular purposes as opposed to the same limits that define what is just, then under this premise can be considered the cancellation of any actual state in which such conditions are met, as it would have invalidated itself to the idea of a perfect State in which rules prevail only for the harmonic support of a universal will.

In a second epigraph, “The law as opposed to the individual will” (B), following this indication Schelling presents the second principle of Natural Law: “II. I have a right to the matter of my will in opposition to any individual will”. That is to say, it could only oppose another individual will to the extent that it would oppose the mine. The law of universal will therefore assumes that all moral beings want, so that would not be under the law that there were two conflicting wills, and both or one of them has to be against the law (S.W. Schröter I, I, § 110-116, trans. Schelling 1993, § 110-116).

Simply a will contrary to the law under the form, would be the same according to the matter, and thus the will faithful to the law will get a right

to his will (materially) against any will (formally) contrary to the law (S.W. Schröter I, I, § 127, trans. Schelling 1993, § 127), which would lie in the fundamental difference between negative and positive that the theory of law in Kant and Schelling respectively would point to, where the movement of the will towards the affirmation of its nature as conforming to the universal will doesn't happen because of the corrective of any external institution, but only by the spontaneous maintaining of the freedom of the individual himself in his acting.

In the last of the subheadings, "The Law in opposition to the will in general" (CC), this issue is raised at the event that a particular will wouldn't be contrary to the law, but the whole society, where no wills at all had conformity with the law, and then "my will becomes absolute and unlimited power". It is the realm of nature in which there can be any wanting, where there is only heteronomy, where my will can not be opposed to any other, where I can only establish my authority in any case against nature and against any will in general. My right is absolute thanks to assert my freedom, from which the third principle of natural law follows: "III. I have a right to claim, against all will, my will selfhood through an unlimited domain of nature". Heteronomy must yield to the autonomy, every object must succumb "to the spontaneity of a moral subject". If the object is determined by the autonomy, won't be determined by an opposed autonomy, it will be the undifferentiated or absolute for any other will. If the objects do not behave instead of passively against the freedom of the will, there will be no conflict between the latter and those, nor would it be possible any action that could subject them. Freedom would not be as deprivation of this all-embracing subject, but of all and each of the individuals that comply with the law as the first (Fischbach, F., 2001, 35). Then the conflict is not between autonomy and heteronomy. When an object becomes determined by the autonomy, that heteronomy does not persist in its condition, but what appears in this case is «the autonomy of determining subject», and autonomy over another can only be limited autonomy in sight of one goal, the livelihood of freedom for all moral beings. Only in the physical world I can therefore find some opposition, never in the moral world. When my freedom is concerned with «the spontaneous determination of Things», my freedom is no longer merely individual, but unlimited freedom, "identical to freedom in general", and so my spontaneity cancel all foreign spontaneity; e.i., my willingness prevents the action of any other will that doesn't move under the aegis of ethical behavior (S.W. Schröter I, I, § 129-139, trans. Schelling 1993, § 129-139).

Since every member of the community should be understood as a particular will, must deal with the ethical principles at the cost of not giving up precisely to its autonomous nature, in short, that all individuals as moral are relative to other moral subjects, they can not help not to meet the ethical dictated in order to don't become identical to an object on which, rightfully, can overturn the force of law (or autonomy), the third section (C) is able to perform the return to the ideal point of view, where the will acquire the right to undertake anything that confirms the selfhood of this will. The matter of the universal will, after this long journey, becomes conditioned again by the form of my will, so that my will can not be determined by the universal will (S.W. Schröter I, I, § 141, trans. Schelling 1993, § 141).

Coercing is simply to condition the form of the will by matter. The moral coercion is therefore contradictory, since it is the attempt to cancel the selfhood of the will, and I must resist this coercion, coerce this coercion, to establish ultimately the selfhood of my will as the place where general or absolute freedom is given. Therefore, no one can be coerced morally, because the universal will depends on my freedom, and constructed like this, the universal will can only specify the matter of my will, and in no way should show me the way of coercion (S.W. Schröter I, I, § 147-151, trans. Schelling 1993, § 147-151), achieving the positive definition of the limits of Natural law.

This natural law on the contrary would be nullified if it would become a simple right of coercion, eliminating with this step all right. Conservation of right belongs only to the position of "physical superiority" (S.W. Schröter I, I, § 162, trans. Schelling 1993, § 162). The physical must be determined by moral laws, or going back to the beginning of the text, heteronomy should receive the bit of autonomy. So the problem of the law becomes the same as doing identical the physical power and moral power of law, that nature and freedom might become identical, where physical strength get next to Law. Only at this point we would be facing a new science, which is not Moral nor Ethics, but consummate science, full transcendental knowing which gather together all wills in absolute and full will of a Church where there is no dissent among wills (S.W. Schröter I, I, § 153-163, trans. Schelling 1993, § 153-163).

It can be concluded that the form of the will assumes the character of natural law; e.i., of freedom complete, conducted like nature; e.i., as a universal will or absolute I or indifference. This natural law is the one that forms a kind of State that is located in the ideal shot of consideration, against which opposes the state as individual capable of exerting force on citizens to com-

pel them to the mere command of morality, what happens when wills are in accordance with the merely particular behavior. This shot of consideration of the state is the real one, and is what must disappear to cede his position to the first. Nevertheless the latter is not a form of State already given. It is necessary to arrive at it for the force of the different intelligences which take common cause in the attainment of a cosmopolitan constitution, but this question is reserved to the philosophy of history. As Schelling conceives it, the history is nothing else than the content of what has occurred, therefore of what has taken place exclusively in the bosom of particular states. On the other hand this studding must serve to fix somehow the references, under the character of *anamnesis*, of the future cosmopolitan constitution under the character now of *prolepsis*, that places beyond the given time (S.W. Schröter I, II, 591-592, trans. Schelling 2012, 109).

2. Approach to the idea of the state in Schelling's Philosophy of Law

The ideal notion of the state is the first to appear in his philosophy, beginning this course with *Revelation and instruction of the people* of 1798 and continuing with *Lessons on the method of academic studies* of 1803, up to reach the work *About the relationship of plastic arts with Nature* of 1807. Hence a jump would occur up to the *Philosophy of Revelation* of the positive period. Meanwhile, criticism of the notion of actually existing state would have indeed its most important center of influence in the *Freedoms essay* of 1809 and the *Lessons of Stuttgart* the following year, concluding with *Philosophy of Mythology* of the cited positive period, but, despite everything, and questions of method, we can not get into the positive philosophy except pointing this systematic place.

2.1. Coordinates for the understanding of an ideal state

One of the conclusions reached by the *System of transcendental idealism* was that the Absolute always appeared split by a way of knowing guided for reflection. From this point, the discourse on the Absolute change of registration, becomes history (S. W. Schröter I, II, 398-399, trans. Schelling 2012, 57), so the discourse on the Absolute acquire a strictly temporary basis. Thus, when the soul should traced back to its pristine nature in which he was one with God, it should remember that past to purify itself, and thus try

to become aware of its nature. When this explanation goes about *anamnesis*, the past is the axis around which the argument is ordered. Having lost that undifferentiated condition that man shared with God (S.W. Schröter I, IV, trans. 269, Schelling 2012, 268), must, after the fall produced by the first decision (S.W. Schröter I, II, 589, trans. Schelling 2012, 107), back his steps to the center where it finds fully realized his divine nature (S.W. Schröter I, IV, 272, trans. Schelling 2012, 270). This axis implies a shift of gaze to future (Maesschalck, M. 1989). The State is organized within this fundamental behavior of the soul on two axes, present and future, where the first temporary appointment has to do with the strictly historical formation of the State until today, counting from his first appearance with the separation of the first peoples of humanity and its spread across the globe, and the second with the unity of all peoples under the universal idea of community. In this case State ceases to be the appropriate word, as the States is a specific functioning of particular communities opposing each other with respect to other national entities. Therefore that ideal community will not be called State but Church, and it means the cosmopolitan constitution which works properly speaking without any written legal text (S.W. Schröter I, II, 586-587, trans. Schelling 2012, 105). The closest idea to this form of organization is the kantian invisible community.

There are in this regard two disciplines (philosophy and history) that can lead the way and to show in tandem how this path functions. History is the field where events spread in an arbitrary way (*Geschichte*), philosophy addresses this set of events in order to structure them under a particular ideal (S.W. Schröter I, II, 588, trans. Schelling 2012, 107), and that alone can be transferred by the Philosophy (*Historie*) (Koselleck 2004). These are the essential tools that should have any rigorous science of law in order to lay the foundation, in a precise way, of a future state (S.W. Schröter I, III, 337-338, trans. Schelling 2008, 136). The purpose of this future state is the fulfillment of all requirements of the perfect ideal to achieve conditions under which the joy of living in community is extended to each individual (*Idem*). If, as Schelling says in *Lessons on the method of academic studies*, the doctrine that should be followed in pursuing a State under these features is the platonic one, we can presume, as he fails to say what from such discipline would result, that the fundamental criterion to go after this state is that of justice, fundamental concept which acts as the central skeleton of the platonic dialogue of *Republic*. A state like this will be "the immediate and visible image of absolute life itself, it will achieve all purposes" (S.W. Schröter I, III, 337-338, trans. Schelling 2008, 136-137).

The purpose to which the ideal state should conduct is to provide individuals with the possibility of a complete and finished ethical life, which is brought to bear if the State assumes the fundamental postulates of practical philosophy as their own, and the latter are not a paternalistic imposing under the premise of a remedial obligation imposed externally by governmental agencies. This complaint was constant in all the early writings of the young Schelling, from the same correspondence with Hegel through *Philosophical letters*, to a text that will happen in a year to the *New deduction of natural law*, *On revelation and instruction of the nation*. Here Schelling attacks again, as he did at the correspondence, against theologians as Görres and Paulus who assumed that could exploit the basis of Kant's practical philosophy as a direct revelation of the divine plan, and as such could be enacted in the manner of a catechism to the population. As Schelling recognizes many times, nothing could be so far from Kant's view, as the only object of practical philosophy is not the exegesis of the divine moral mandates, but provide the possibility of the practical activity of the subject based on a categorical known, a possibility that could be imagined as if it were an order from God. When this knowledge starts from the I, instead of the sacred sources of religion, it happens that the subject doesn't require orders that stipulate standards of behavior. In a society of this kind there would be "neither teachers nor students" (S.W. Schröter I, I, 404, trans. Schelling 1990, 159), it would be literally a society of equal men united on the basis of the same quality that means both the knowledge of depths of the ultimate reason of the existence of a community, which is not least more than the religious roots that allows everyone to be penetrated by a property common to everybody, the one to be able to be to the same extent affected by a truth as it is their inalienable free nature, and at the same time, the power to act up to that requirement. And with this condition, "The state can not prohibit citizens to surrender to such purification" (S.W. Schröter I, I, 404, trans. Schelling 1990, 160), because this society is the state itself, without difference, separation or possible split between the two classes.

Given, therefore, that these principles are not announced by God once and for all to resolve all conflicts, the conditions of that practice absolute freedom must be conquered progressively, and those principles need to be rescued in the history of men and religion, which is now the revelation that must be consulted for the recognition of these values as their own, and be applied by a perfect state as inevitable hallmark of every citizen (S.W. Schröter I, I, 404, trans. Schelling 1990). This should not be understood as a kind legal system that prescribes the way must relate the subjects of law

of one community, because it's rather the provision of the individuals themselves who encounter each other. This is truly the touchstone for setting an ideal political organization. The free activity of the subject itself should be directed to the outside, it must be cast to other individuals in the community, and act as a mainstay of that action, act like a kind of limit. This gives that subject awareness of what has been done, and becoming aware of his activity, it becomes as self-conscious, it is done as a free subject (S.W. Schröter I, II, 549-550, trans. Schelling 2012, 73-74). With the completion of an act crowned by a principle of pure morality, there isn't still opened a community of free individuals. The activity demands being enforced consistently and by each of the members of the political organization, because what is at issue is that each member can in each operation of this kind receive

a continuing influence to always be oriented to the new in the intellectual world, which occurs due to that through the influence of a rational being not reflected itself unconscious activity, but the conscious and free, which only manifests itself through the objective world and becomes the object as free (S.W. Schröter I, II, 551, trans. Schelling 2012, 75).

This institution of intersubjective character will be called by Schelling "education", where this influence should act as a permanent lever force which will gradually shape the awareness towards achieving full freedom sense.

A free subject alone could not reflect on the outside work its free activity; the latter needs constantly the precise influence of other individuals, so it's the whole society which must reflect this ideal activity within an objective plane that can be recognized by the community the products that generates that supreme activity of the political group, and in turn, this object expelled for the free activity has a meaning that goes even beyond the object itself, because this object is nothing but a means that leads to a specific purpose, such as the free state in which all subjects recognize each other as identical through the hallmark of freedom, which can be postulated as "the concept [of] further goal to the object added by free produce" (S.W. Schröter I, II, 553, trans. Schelling 2012, 77).

What are then these purposes that must follow any State that wishes to be true to their ideal nature? Following the syllogism of the beginning of this section the answer seems clear: to establish the conditions for the maintenance of a status quo right.

Returning to the concept of right given in § 65 of the *New deduction of natural law*, right it is what is practically possible to carry out, understanding that this practical possibility is limited under the formal con-

ditions of freedom, whereby each individuals can run from the material plane, actions that allow the survival of all actions to the consistency of the freedom of each from the formal level (S.W. Schröter I, I, § 67, trans. Schelling 1993, § 67). Right then it is the result of an equation that is the set of actions coalesced by a group of individuals that are aimed at the realization of a freedom initially unconscious, what was described as a predestination in the *Freedom's essay*, and demands to be made effective by a longing that moves to act as critical tool for the testing of the concept of freedom into reality (Hay 2011, 74-89). Therefore, if freedom must be presupposed as that fundamental and previous note to any determination; i.e. positive and not negative, it is necessary to be put the freedom on work the including in history to manifest their validity. So although perhaps not thematic, Schelling certainly can not be separated from this determination, and even being freedom in the *Freedom's essay* the theme, necessarily must have its necessary deployment in history, if there liberty wants to be more than a mere recipe.

The realization of freedom is the *telos* of history, which acts as its enabling environment itself (Marx, W. 1977, 16-19), but the fact remains that the function may have the state (real) in that role, which in this case is the necessary to conclude in a perfect church or state, is also fundamental. The development of the concept of law in the "System of practical philosophy" of *System of transcendental idealism* in this tenor is quite enlightening.

Before reaching the concept of law that begins as a series of additions to the second chapter, a number of sections which can be taken as a repetition of the main tenets of the *New deduction of natural law* are developped. There continues the opposition between free will in the form and a free will in the matter, which in turn imply freedom from the perspective of absolute self-determination, and freedom recorded in natural necessity, where what allows the synthesis between the two is precisely the will; i.e. the decision expelled out by absolute subjectivity and put it to work in the world. The will is therefore the only medium that allows the reconciliation of material freedom and formal freedom, and is this direct action what can establish the correlation between what we want absolutely and object of desire. But why is the absolute I, or put in the language of the *New deduction of natural law*, why it is the formal underlying the universal goodwill toward the will of the material will adheres and not otherwise? (S.W. Schröter I, II, 582-583, trans. Schelling 2012, 100) This opens the question for the right in the *System of transcendental idealism*, as well as the *New deduction of natural law*. Law introduced in these relations establishes the frame of pos-

sible actions that all wills would like to perform, assuming that this makes no difference from the dictation of the universal will.

What allows all wills end up wishing the same without risk to destroy one another is, Schelling says, a sort of natural law that dominates not just nature, but the behavior of the absolutely free self-determining being, which is registered as an instance predetermining what a will may come to love. Herein consist that predetermination of *Freedom's essay*, and it is where it follows that there can be no interference in the want of material will, without putting into question the formal and absolute freedom. This natural law received from this point the title of law, being a legal constitution where that absolute freedom could see their wishes fulfilled outdoors (S.W. Schröter I, II, 583, trans. Schelling 2012, 102), but this legal constitution would be simply, if it were thinkable, the reflection of reality of freedoms performing in the world. This constitution is therefore put as a mere contingent result of the desire of wills to meet under the purpose to develop the same plan.

So the law is responsible for analyzing these limits (S.W. Schröter I, I, § 65, trans. Schelling 1993, § 65), becoming more a theoretical science of universal conditions of freedom, it is a natural law that prevents to stipulate which customs should or should not be done in a society based on the jurisprudence, and therefore the constitution that emerged as a result of a perfect model of State, would be like an abrasion of the latter. By the same token, when the meaning of a constitution was the opposite to that concluded organization and should have written just as a last resort for sustenance and survival, this state would be imperfect having to safeguard its security by instituting some powers put together and artificially by some authorities that emanate in the voice of each happen to stand in front of everyone to assert their opinions regardless of possible best intentions of the people. A state with these features would not be a true reflection of the supreme idea. Such a state is a punishment from heaven to man.

2.2. Coordinates for the understanding of a real state

A state as just described is so insecure about their own pillars, which constantly would fear that sections of the population shown ruthless against each resolution launched from government institutions. The very insecurity of the statutory constitution forces to seek coalitions with other states which seek a strengthening of diplomatic type to the requirements of these particular organizations. The sovereignty of this state could be jeopardized

as soon as any other national entity would access it to violate its resources, constitutional normality, etc. It is therefore essential that all states take the law as constitutive of its own regulations so that these states can live together in peace. A combination of states under a common principle to appeals on the merits of a further State or an outside court that confer these states a general law, but the law issued by this court would not be a product of freedom, but a doctrine that would be coercively imposed for the general limits of political action of states (S.W. Schröter I, II, 586-587, trans. Schelling 2012, 105), as in the *New deduction of natural law* any ethical mandate opposed to material freedom of the individual involved the dissolution of their freedom from the universal or formal level. The only escape from this lock returns to match the resolution of that wrighting; i.e. that legality and freedom coincide not as an operative work of synthesis, but because basically to say necessity is the same as saying freedom and vice-versa, so that «blind necessity that leads objectively to freedom» makes it possible in some point of time the dissolution of the state and the emergence rather a Church in which all are identical in terms of freedom.

If we look back to *Freedom's essay*, we see that the spirit given to man is already strictly speaking the inauguration of the kingdom of history, whose course is determined either by the influence of an evil spirit or a benign one, and it plays decisions that mankind go taking. The first of all them directly involve the Fall (S.W. Schröter I, II, 589, trans. Schelling 2012, 107), and the separation of true unity is manifested by the assumption of the particular nature of man alone, and the subsequent logical separation of peoples is marked by the radical differentiation that appears in the heterogeneity of languages of the various tribes.

Said with the language of the *Stuttgart Lectures*, the free decision of man has separated him from God, and is now forced to return to his unity, but without ever being able to find it (S.W. Schröter I, IV, 353, trans. Schelling 1946, 343). Men should make a unit that allows the subsistence of the special meeting of individuals. This unit is not absolute, it is a unit that Schelling calls naturally, and that means something like second nature of man. This unit only operates in a mechanical way, as if he were dominated by the laws of physics, it will be called State. This state is useful for the establishment of the strictly moral coexistence among individuals, but the order imposed is contingent and transitory for those free spirits, resulting a hindrance rather than a profit. Therefore a state like this must perish in favor of a State such as that proposed by Plato, as had been asserted in *Lessons on the method of academic studies*, and as repeats on the *Stuttgart Lectures*. In this

other work Schelling himself ventures to say what would be the justice of platonic state. It would be a state founded on reason, might lead to the unity of freedom and innocence, identity of the will of absolute freedom and the external object that it points. As it had expressed in the *System of transcendental idealism*, a state where the legal-territorial unit had been dissolved in the bliss, or said now as the *Stuttgart Lectures*, “The true state assumed the sky descended on the earth” (S.W. Schröter I, IV, 354, trans. Schelling 1946, 344). This state represents the true unity of wills under one goal, and thus its provisions do not apply to men as an outside source as in the states that work only under a moral union that acts on the bodies and the mechanical order, acting on bodies without any discrimination. This would create a union state otherwise, a unit that does not participate because of the limitations of the exterior, but is itself the true inner unity (S.W. Schröter I, IV, 355-356, trans. Schelling 1946, 345), the ideal confederation whose purpose is the pursuit of happiness of all gathered no other purpose than being identical under the same sign of freedom.

Conclusion: coordinates for the achievement of a universal state

To which we appeal is not merely a church to pick unilaterally within it the pure desire of every soul, nor to a State which had to adhere to the bodies under a moral mandate to respect foreign property without which the body could not survive. The survival of each of these parties thus depend on the universal government of a state that was penetrated with a religious principle (S.W. Schröter I, IV, 356-357, trans. Schelling 1946, 346) under which all peoples were gather to live happily. The cosmopolitan right, from Kant to Schelling, means nothing else but this.

History is what involves a progression framework which should be able to go assembling freedom and necessity, whose final product would be a universal legal constitution conducive to building the legal guarantee for freedom, so that freedom were given so spontaneously as the exercise of the laws of nature (Marx, W. 1977, 33-34). Herein lies that say nature is the same as crease freedom and reciprocal, that free action in the subject arises in a natural way, totally unaware (S.W. Schröter I, IV, 594, trans. Schelling 2012, 111), without any mandate or recommendation, and that by acting on the outside is not necessary any police coercion, because that action would be the production, automatic realization of freedom in the community where God appears finally revealed as all in all (Maesschalck, M. 1989).

References

SCHELLING'S MAIN SOURCE

SCHELLING, F.W.J. (1927-1954). *Schellings Werke*, M. Schröter. C.H. Beck and R. Oldenburg, (eds.), München: Münchener Jubiläumsdruck.

PRIMARY SOURCES

AQUINO, Santo Tomás, (2007). *La monarquía*, Madrid: Tecnos.

ARISTÓTELES (2010). *ÉTICA A NICÓMACO*, Madrid: Alianza.

FICHTE, G. F. (1994). *Fundamento del derecho natural según los principios de la doctrina de la ciencia*. Madrid: Centro de Estudios Constitucionales.

KANT, I. (1994). *Crítica de la razón práctica*. Salamanca: Eds. Sígueme.

____ (2005). *La Metafísica de las Costumbres*, 2005, Madrid: Tecnos.

KANT, I. FICHTE, J. G. HEGEL, F. (2011). *Correspondencia. Kant, Fichte, Schelling, Hegel*, Díez, J.A. (ed.), Ochoa, H. and Gutiérrez, R. (tr.), Bogotá: Universidad Nacional de Colombia.

TRANSLATED SCHELLING'S WORKS

SCHELLING, F.W.J. (1946). *Conferences de Stuttgart*, in *Essais de Schelling*, S. Jankélévitch (tr), Paris: Eds. Aubier-Montaigne.

____ (1987). *Antología*. Barcelona: Península.

____ (1989). *Investigaciones filosóficas sobre la esencia de la libertad humana*. Barcelona: Anthropos.

____ (1990). *Experiencia e historia. Escritos de juventud*. Madrid: Tecnos.

____ (1993). Nueva deducción del derecho natural, *Thémata. Revista de Filosofía*, 11.

____ (2004). *El «Discurso de la academia»*. Madrid: Biblioteca Nueva.

____ (2004). *Del Yo como principio de la filosofía o sobre lo incondicionado en el saber humano*. Madrid: Trotta.

____ (2008). *Lecciones sobre el método de los estudios académicos*. Buenos Aires: Losada.

____ (2012). "Sistema del Idealismo trascendental", en *Schelling*. Madrid: Gredos.

SECONDARY SOURCES

CARRASCO CONDE, A. (2010). Afán de dominio: Schelling y el origen del Estado, in *Filosofía del Imperio*. Madrid: Abada.

____ (2011). «Acertadamente lo expresa el señor Schelling [...] ¡Aquí hay humanidad! El descubrimiento consciente del Otro en la Nueva Deducción del Derecho Natural o el otro elemento de distanciamiento con respecto a Fichte, *Revista de Estudios sobre Fichte*, 3, 36-73.

CHALLIOL-GILLET, M.-C. (1998). *Schelling, une philosophie de l'extase*. Paris: P.U.F.

- COURTINE, J.-F. (1990). Schelling et l'achèvement de la métaphysique, in *Extase de la raison. Essais sur Schelling*, Paris: Galilée.
- FISCHBACH, F. (2001). La pensée politique de Schelling, *Les Études philosophiques*, 1(56), 31-48.
- HAY, K. (2011). ¿Qué era yo antes de ser yo? Lecturas cruzadas de Fichte y Schelling, *Revista de Estudios sobre Fichte*, 3, 74-89.
- KOSELLECK, R. (2004). *Historia-historia (Geschichte-Historie)*. Madrid: Trotta.
- MAESSCHALCK, M. (1989). *Philosophie et révélation dans l'itinéraire de Schelling*. Leuven: Éditions de l'institut supérieur de philosophie Louvain-la-neuve-Éditions Peeters.
- ____ (1991). *L'anthropologie politique et religieuse de Schelling*. Leuven: Éditions de l'Institut Supérieur de Philosophie Louvain-la-Neuve.
- MARX, W. (1977). *Schelling: Geschichte, System, Freiheit*. München: Alber.
- SANDKÜHLER, H. J. (2001). Die Geschichte, das Recht und der Staat als «Zweite Natur». Zu Schellings politischer philosophie, *Zeitschrift für Philosophische Forschung*, 55 (2), 167-165.
- SERRANO MARÍN, V. (2008). *Absoluto y conciencia: una introducción a Schelling*, Madrid: Plaza y Valds.
- ____ (2011). Sobre la beatitudo y el mal y la diferencia última entre Fichte y Schelling en torno a lo absoluto, *Revista de Estudios sobre Fichte*, 3, 6-35.
- SMID, S. (1983). Staatliche Organisation und menschliche Freiheit, Zur Dialektik von Vernunft und Offenbarungsglaube in F.W.J. Schellings praktischer Philosophie, *Archiv für Rechts – und Sozialphilosophie*, 69, 165-186.
- TILLIETTE, X. (1970). *Schelling. Une philosophie en devenir*. Vol. I. *Le système vivant 1794-1821*, Paris: Vrin.
- VILLACAÑAS BERLANGA, J.L. (2001). *La filosofía del idealismo alemán. Vol I, Del sistema de la libertad en Fichte al primado de la teología en Schelling*, Madrid: Síntesis.

[Submetido em 26 de setembro de 2015 e aceite para publicação em 27 de janeiro de 2016]

THE CONCEPT OF *VOLK* IN HEIDEGGER AS AN EXPONENT OF THE FUNDAMENTAL ONTOLOGICAL STRUCTURE OF *MIT-SEIN*

O CONCEITO DE *VOLK* EM HEIDEGGER COMO EXPOENTE DA ESTRUTURA ONTOLÓGICA DO *MIT-SEIN*

Fernando Gilabert*

fernando.gilabert.bello@gmail.com

Our proposal is to develop a political theory from Martin Heidegger's thinking. In Heidegger's biography, the link that he has with politics passes through being a member of the Nazi Party (NSDAP) but in his philosophy he just makes a few explicit references to the question of community life. However, what we intend is that from concepts like *Volk* (people) and from the fundamental ontological structure of *Mit-sein* (Being-with) can be established a Heidegger's political philosophy, quite far from the political barbarism that entail the Nazism. For this we have to thresh Heideggerian terminology and clearly define what *Volk* is and its relation with *Dasein*, the particular individual, and the structure earlier indicated as *Mit-sein*. The general idea is that the collective, the community, is called *Volk* and it is that *Volk* which endow with Being that entity so particular called *Dasein*.

Keywords: Heidegger, *Volk* (people), community, tradition, spirit.

A nossa proposta consiste em desenvolver uma teoria política a partir da filosofia de Heidegger. No que diz respeito à sua biografia, a ligação de Heidegger à política consiste no facto de ter sido membro do Partido Nazi, mas na sua filosofia ele faz apenas algumas referências explícitas em relação à vida em comunidade. No entanto, aquilo que queremos mostrar é que a filosofia política de Heidegger pode ser determinada a partir de conceitos como *Volk* (povo) e da estrutura ontológica fundamental do *Mit-sein*. Ficará claro que esta teoria está bastante distante da barbárie política do nazismo. Para este fim, temos que abandonar a terminologia heideggeriana e definir claramente conceitos como *Volk*, a relação deste com o indivíduo particular ou *Dasein*, e também com a estrutura já referida do *Mit-sein*. A

* Universidad de Sevilla, Spain.

ideia geral é que o colectivo ou comunidade, é designada como *Volk*, e é este *Volk* que concede Ser à entidade particular a que chamamos *Dasein*.

Palavras-chave: Heidegger, *Volk* (povo), comunidade, tradição, espírito.

0. Introduction

When we talk about Heidegger and politics we must keep in mind the stigma that flies around the life and work of the thinker of Freiburg. In 1933, the first of May, the International Worker's Day, that the Nazis took from his socialist branch as the main party, Heidegger joined the NDSAP, the National-Socialist Party, and a little earlier, the 21th of April, he had been appointed rector of the University of Freiburg in the rise of Nazism (Xolocotzi, 2013).

What it was what Heidegger expected joining the Nazis still today continues to be a subject of debate. In 1987 was published the Victor Fariás' book *Heidegger et le nazisme* (Fariás, 1987), who revived a controversy that lay asleep since the late Fifties, with Heidegger rehabilitated in his cathedra and with the recognition of being a crucial thinker to the philosophy of the twentieth century. The publication of Farias is the beginning of that controversy. While Heidegger's accession to National-Socialism was always public, it is from the publication of this work, eleven years after the death of Heidegger, when the bibliography about the topic explodes, radicalizing the issue and facing two factions. On one hand are the anti-heideggerian followers of the theories launched in the book of Farias, that shows us a Heidegger participant in the horror of Nazism and even, as is the case of Faye, present him in some cases as placed under suspicion by the Nazi regime for wanting to take to the extreme Hitler's theories to link them with his own, which would make him more Nazi than the Nazis themselves (Faye, 2007). On the other hand are the heideggerians contrary to these theories, like Ángel Xolocotzi (Xolocotzi, 2013) or Marcel Conche (Conche, 2004), who intend to show a more human Heidegger, full of faults and mistakes, among those stand the fatal error of joining the NSDAP and the acceptance of the appointment as Rector, but they show that it was far from his intention to participate in the barbarity.

But we will not go into detail about it, because our purpose is different. There is already an extensive literature about Heidegger and the Nazism, from the works of the authors we have cited to other important books like the splendid biography of Heidegger written by Rüdiger Safranski (Safranski, 1994) or the work of the historian Hugo Ott about the period

of rectorship of Heidegger (Ott, 1988). But although we are not going into details, we cannot avoid, if we want to propose the development of a political philosophy from the thinking of Heidegger, allude to the question of the link that he had with Nazism for two reasons: The first is the proposed at the beginning of our work and is the stigma surrounding Heidegger because of his involvement in National-Socialism. The second is because the thoughts that serve as a basis for this work are developed by Heidegger since the late Twenties to the Thirties, a time marked by the rise of National-Socialism in Germany and that wasn't indifferent to Heidegger.

1. The period between the wars was a quite fruitful time in the cultural aspect. The horror of the Great War gave room to a reflection about what mankind does in the world, the modern reason had entered in wreck and was questioned practically from all fields of culture. Examples of this are the avant-garde art or existentialism in literature, so in vogue in those years^[1]. In the Golden Twenties was imposed in thought, art and culture a “metaphysical-poetical speech about the chaos” (Steiner, 1991), especially in Germany, who it had been quite affected both financially and spiritually after the First World War. Thus arise in Germany a series of works characterized, in addition to their volume, by the theory that starting from the chaos may arise a rebirth from that same decadence in which the German people are plunged. I quote a few: *Geist der Utopie* (Bloch, 1918), *Der Untergang des Abendlandes* (Spengler, 1918), *Der Römerbrief I* (Barth, 1922), *Mein Kampf* (Hitler, 1924) and, of course, *Sein und Zeit* by Martin Heidegger. These books are also a point of inflection in the German language: they use a violent language, full of neologisms. The originality of *Sein und Zeit* (Heidegger, 1927) is unquestionable, but it can only be understood within this constellation, it cannot be separated from its historical context (Steiner 1991: 14).

Sein und Zeit contributes the novelty to the philosophical scene that combines Edmund Husserl's phenomenology, to whom Heidegger considers himself a disciple and to whom the work is dedicated, with the study of selfness through *Angst* which it had begun to bloom with the Kierkegaard's existentialism. The question of Being is what guides all the work of Heidegger. But what happens when we are asking about Being? César Moreno well exposes that in his study about the phenomenologists:

1 I would like point out that although Heidegger is a thinker of existential cut, is far away from that existentialism in literature, typical of French thinkers and writers, like Camus and Sartre, since as by his own judgment he stands for a return to humanism proper of the Modernism. see *Brief über den Humanismus*, (Heidegger, 1946)

“Every philosopher must for once in life let challenge by the anguish that all abyss by being causes (that being who is finite, time, mortality), as an occasion it would be foolish to overlook: the lucid consciousness of existence, faced with the human drama” (Moreno, 2000). Being causes *Angst*. The tone of philosophy isn’t the astonishment, as the ancients said, isn’t the surprise, but it’s the startling. The *Angst* of existence is what has originated thinking, this *Angst* has mobilized all thought in the twentieth century from Heidegger on. Perhaps in Modernity there was no place for *Angst*, the important thing was the truth of science and taking this as a basis in order to look for a model that would allow the apprehension of reality. But the answer that the man, the philosopher, is looking for after the catastrophe has nothing to do with the objectual world, but with himself, with his existence. The problem is not in the alien world in which I live, but precisely in that resident that resides in a world of that he cannot break off; he cannot change the house because the house goes with him. Thus, the purpose of *Sein und Zeit* is a hermeneutic of itself; it is about self-care from *Angst*. All the work of Heidegger in the Twenties revolves around *Sein und Zeit* and therefore around this hermeneutics of itself, around this existential analysis.

But from the Thirties on occurs what has been called the *Kehre* in Heidegger’s thought. A turnaround on the road, a swerve to other possibilities of the question of being. In a first instance, in the period of *Sein und Zeit*, under the influence of phenomenology, Heidegger asks about selfness, that what in his philosophy can be called *Dasein*. But since *Sein und Zeit*, even at end of it this already shows (Heidegger 1927: par. 74), the question changes to a sort of collective *Dasein*. According to the analysis of *Dasein* that Heidegger makes in *Sein und Zeit*, this *Dasein* has been thrown into a world in which it is not alone, but it is with others, in a community. This community will then be the interest of Heidegger, the *Volk* (people, community, collective). So we could say that the interest of Heidegger passes from me-*Dasein* to us-*Volk*.

2. This concept of *Volk* clashes with the concept of cosmopolitanism. Heidegger nationalist trends are clear, moreover, his relationship with Nazism is given by their nationalist ideas. Heidegger thought, just as other German philosophers and intellectuals, including Hegel, that the German people was sort of chosen people who had inherited the Greek spirit, while the rest of Europa had adopted the legacy of Rome. Rome was the cosmopolis of Antiquity, who had forged an empire that encompassed different peoples under the same statute of justice, Roman law. The Greeks, mean-

while, were united in the polis following principles of synoecism, based on a local tradition. It's normal to see echoes of the Greek city-state in the spirit in which Heidegger wants to impregnate the German Volk.

Obviously, when Heidegger makes reference to *Volk*, he refers to the German people. *Volk* is a concept that can be translated as people or community. But in the thought of Heidegger the notion of *Volk* implies more than that. The German word *Volk* has its equivalent in English language in *folk*. *Folk* has connotations of people or nation, but in German this word has a meaning of community not as strong as in English. The English word *folk* has a further meaning of social class, group or even family (OED, 2015). *Folk* has derived internationally in a word that many languages have adopted, have taken over them, including German: *Folklore*. The Oxford English Dictionary defines folklore as “*The traditional beliefs, customs, and stories of a community, passed through the generations by word of mouth*” (OED, 2015). In a philological discussion, *Folklore* comes from *Folk* (People) and *Lore* (traditional knowledge), namely, a science of the traditions of people. Either way, we found a keyword in Heidegger's intentions: Tradition.

The idea of tradition is important for Heidegger. The link of Heidegger with the Nazism is given from extreme and staunch nationalism that he professed and rootedness to the land, the German land. And the land, the ground, the people, the *Volk*, is in conformity to tradition. This tradition is linked to the spirit of people. As happens with *Dasein*, the *Volk* is projected into a future but does not come from nothing, the *Volk*, somehow, already *is-in-the-world*. There are differences of course with the being-in-the-world of *Dasein*, partly because that *Volk* constitutes precisely that world where *Dasein* is, but we won't anticipate events.

The *Volk* is the ensemble of traditions in which the *Dasein* is immersed in, that shape its view of the world. The reason for the importance of the tradition in Heidegger is located in another concept that he uses continually in his texts of this time: spirit (*Geist*). The *Geist* is subject to the temporalization. It is not something that is inherited, although it may seem, but it is *Zeitgeist*, is spirit of the time. This has to be clarified in accordance with the modern binomial tradition-progress. The modern spirit has established this pairing as antithetical. According Modernity, the tradition would look back while the progressive would look to the future. Thus it can oppose an archeological philosophy against a teleological philosophy^[2]. The basis of this rule

2 An excellent work that opposes these two philosophical theories would be the essay of Paul Ricour about Freud, where he proposes that what the psychoanalyst does is a regression to the past in

of Modernity is shown in the differentiation made in the English parliamentarism (remember that the parliamentarism is one of the cornerstones on which rest Modernity) between Whigs, linked to progress, and Tories, linked to tradition; the two rival political groups (Kearney 1970; Toulmin 1990).

In Heidegger, the tradition is rather a where-we-come-from that serves to project a where-we-are-going-to. The tradition is inherited but the spirit is not. The spirit goes according to time and is the one who looks at and judges the tradition and based on that judgment he has issued, acts in one way or another. So the *Volk* who is immersed in tradition is first and foremost spirit, because the community is the one that judges its own tradition according to their own projective interests. It cannot deny the past but there are periods more critical than others with their own tradition and likewise there are periods that are looking at the past with nostalgia and they have the pretension to recover it.

3. The *Volk* stands on three aspects: tradition, spirit and language. We have already mentioned the tradition and the spirit but... What happens to the language? The language is what enables the relationship of the other two aspects. The language involves everything that encompasses the *Volk*. But to clarify the reason of the importance of language for the *Volk*, first it is necessary that we review the *Dasein* and the importance of the language in his constitution.

This is not at all the definitive work that shows like a revelation the meaning of *Dasein*. We will just point out what Heidegger in *Sein und Zeit* says about it: *Dasein* is the entity to which the question of being has to be made to. Heidegger says: “*Welches Seiende innerhalb der Seinsfrage die vorzügliche Rolle übernimmt, wurde erörtert (Which being it is that takes over the major role within the question of being)*” (Heidegger 1927: 15). The interpretation of *Dasein* implies peculiar difficulties which are based on their way of being and their behavior. Heidegger says about it: “*Weil nun aber zum Dasein nicht nur Seinsverständnis gehört, sondern dieses sich mit der jeweiligen Seinsart des Daseins selbst ausbildet oder zerfällt, kann es über eine reiche Ausgelegtheit verfügen (Not only does an understanding of being belong to Dasein, but this understanding also develops or decays according to the actual manner of Being of Dasein any given time; for this reason it has a wealth of interpretations at its disposal)*” (Heidegger 1927: 16). As for

order to project to the future, against Hegel's philosophy, according to which everything done and to be done is made with the intention of future, represented by the Absolute (Ricoeur 1965).

the who of Dasein, Heidegger is precise: „*Das Seiende, dessen Analyse zur Aufgabe steht, sind wir je selbst. Das Sein dieses Seienden ist je meines (The being whose analysis our task is, is always we ourselves. The Being of this being is always mine)*” (Heidegger 1927: 41). We have pointed out earlier that the studies of Heidegger in the twenties, among which is situated *Sein und Zeit*, are a hermeneutic of selfness and here’s the proof. Now, as we also had shown previously, if we understand the *Volk* as the plural of *Dasein*, the step from “me” to “us”, we have to show certain particularities of *Dasein* regarding that “us”. The basic particularities on which we will focus are the world and the language.

The *Dasein* has a kind of fundamental structures that are exposed by Heidegger in *Sein und Zeit* and in the conference of 1924 *Der Begriff der Zeit* (Heidegger, 1924). The first and most important of these features is *Being-in-the-world* (*In-der-Welt-sein*). In the quoted conference, Heidegger says “*Das menschliche Leben ist nicht irgendein Subjekt, das irgendein Kunststück machen muss, um die Welt zu kommen (Human life is not something like a subject that has to do some skillful feat to reach the world)*” (Heidegger 1924: 112). We are thrown into the world, we are in the world, we had not to do anything to get there, not even birth because our birth and conception are not our work. Everyone has been found in the world, *is-in-the-world*. We are in a situation and we have to know to manage us in the same. Heidegger says it clearly in the same conference: “*Das In-der-Welt-sein ist charakterisiert als Besorgen (The Being-in-the-world is characterized as a care “* (Heidegger 1924: 112). For this *Sorge*, for this care we can understand a make, a worry and a handle in the world. Within the philosophy of Heidegger, the *In-der-Welt-sein* can be considered the existence of *Dasein* itself and it is therefore that it is the primary structure. Every existence, every *Dasein*, is found in the world, *is-in-the-world*.

But the *In-der-Welt-sein* implies a variety of circumstantial categories in which the *Dasein* that is found thrown into the world, is located. These circumstances in which the *Dasein* is situated, are out of its control, of control of the *Dasein*. The existence and the circumstances in which it is given determine our own possibilities within the human. Every *Dasein* is made regarding the culture in which it lives, in which it exists. In these circumstances is where the *Volk* is important for the *Dasein*, because it configures these circumstances. We live thrown into a culture, a culture from which we learn all behaviors that make us to be *Dasein*. What everyone does is regulated in advance by his social environment, his culture, by the *Volk*. But each particular world of each specific *Dasein* is composed of many fac-

tors, the world of one *Dasein* is not same to the world of another *Dasein*, or should I say the world is the same, is shared, but the circumstances around that *In-der-Welt-sein*, causes that the vision that it has of its own, is different from one to another. The *Dasein* has possibilities in so far as it is-in-the-world, that is, it is in the world but at the same time “is” thanks to the world itself to which it belongs.

Let us return to the third fundamental aspect that we have indicated after the tradition and the spirit: the language. The language is a fundamental structure of *Dasein*, allows that the *Dasein* shares its world with others. Heidegger says textually at the conference *Der Begriff der Zeit*, conference that we have not detached: “*Im Sprechen spielt sich vorwiegend das In-der-Welt-sein des Menschen ab (Especially in the speaking stakes being-in-the-world of man)*” (Heidegger 1924: 113). This indicates the possibility that the language is allowing that the *Dasein* can establish itself as a focal point of the world that it inhabits because this language is the mode of interacting with this world. What I am saying is that establishing itself as a focal point does not imply that it is legitimately. In the thinking of Heidegger, the *Dasein* only has preeminence in so far as it is the entity for the question for being, but not that it is the center of the world in so far as human, just as understood by the anthropocentrism, being then the linguistic element the object that must be analyzed to clarify the relationship of *Dasein* with its world. And this language, as we have said, is configured by the *Volk*. And this is made through the common language. It may seem that we are considering the language as an instrument, a tool used by the *Dasein* to interact with the world in so far as it inhabits this world. But for Heidegger, talking is a fundamental structure of the *Dasein*, something inherent to itself, it is not an object that it can take or leave at will. The need of the use of the language is always inherent to *Dasein*, talking is something determined ontologically.

The language has, in a manner of speaking, two dimensions, the first linked to the *In-der-Welt-sein* in so far as it enables the self-understanding of the *Dasein* in so far as that it is in the world. Only to the extent that the *Dasein* interprets through language what happens in its own being, thus it is the way in which *Dasein* can become aware of itself. The second dimension is about the strict sense of the meaning of *Volk*, the others that surround us.

4. To explain the *Dasein* we have made a kind of abstraction and we have detached two fundamental structures from the rest in order to present the *Dasein* as an individual entity. We want to clarify that this is not possible because all fundamental structures of the *Dasein* are given jointly, they can-

not be separated one from another. Provide the *Dasein* with this individuality would cause it to fall into the error of solipsism, but it was advisable for us to do so in order to expose our interests. And these interests lay in the others. The others that surround us and are given as a group, together with ourselves constitute the *Volk*.

The fundamental structure of the *Dasein* that is having a radical interest to our research is the *Mit-sein*, the Being-with. Just since the *Dasein* is in a world, this *Dasein* interrelates with similars. Regarding this Heidegger shows: “*Das Dasein als dieses In-der-Welt-sein ist in eins damit Mit-einander-sein, mit Anderen sein* (The *Dasein*, as Being-in-the-world, is just a being-with, a being with others)” (Heidegger 1924: 113). The term used by Heidegger in *Der Begriff der Zeit* is *Mit-einander-sein* while in *Sein und Zeit* is *Mit-sein*. In this paper, we will simply use both as *Mit-sein*, we use this term indistinctly, since all -with (*Mit-*) implies someone or something. Heidegger wants to highlight the Being with others, but these others are under the influence of the *Dasein* in the existential analysis, that is who “is” with them. But the -with has a reciprocal character, the other, although it may appear to have a secondary role, “is” also. For Heidegger, the meaning of this *Mit-einander-sein* is “*Mit Anderen dieselbe Welt dahaben, einander begegnen, miteinander sein der Weise des Für-einander-seins* (Have with others the same world, meet each other, be with others in the mode of being-one-to-one)” (Heidegger 1924: 113). Thus we realize that this *Mit-sein* contain inside what we might call a sharing. This sharing is very far away from the character of voluntariness, so in it is rather reflected the character of the *Dasein* in so far as thrown into the world. As was the case of the *In-der-Welt-sein*, the *Mit-sein* cannot choose this sharing but rather is lead to that sharing by the particular circumstances it shares. The sharing is a matter of necessity, is not voluntary. If the *Dasein* shares the world with others is not by sheer choice, but is the direct consequence of been thrown into the world.

In-der-Welt-sein and *Mit-sein* go hand in hand because the world in which we are, in which we are born or fallen, the world into which is thrown the *Dasein* is a populated world which already has others that interact with the *Dasein* throughout its life. These others aren’t there by and for the *Dasein*, but rather are with the *Dasein*, they have own entity and own identity. These others among which the *Dasein* has been thrown, establish the *Volk*. The paradox of the *Dasein* is that although the *Dasein* is unique each time, there doesn’t exist a unique *Dasein*, in that case we would fall into the trap of solipsism. There are other *Dasein* that contemplate the *Dasein* in the

same way that this *Dasein* contemplates them, that is, in the way that they are others. There is only one *Dasein* from the perspective of the *Dasein*, but the different *Daseins* coexist in the world.

Our link with the world passes through the others. The other, in opposite of the things, of the tools, is an entity that has the form of such *Dasein* and like it is-in-the-world, but appears worldly, that is, appears in the world of the *Dasein*. Heidegger, in paragraph 26 of *Sein und Zeit* (Heidegger, 1927), shows that dealing with the other is no being-there-with-others in a world, but rather the -with (*Mit-*) has the mode of being of the *Dasein*. The *In-der-Welt-sein* is determined by the *Mit-*, so the world is always what I share with the others. The world of the *Dasein* is a common world. The being-in is a being-with the others, the worldly being-in-selfness is the coexistence.

5. But nevertheless, the other does not appear in a apprehension of itself that starts distinguishing a subject from other subjects, as it could be interpreted from a theory of knowledge of Modernity. The others appear from the world in which the *Dasein* is, where the circumspection busy *Dasein* moves by its very essence. It is not that I identify myself first, I know my selfness, and later I know the others. First I see the others, identify them and later I question about me. The other as such isn't an object, isn't a tool, I can treat him as such but as we said also, somehow, is a *Dasein*. My doing is conditioned more to this than to other things, than to the tools, using the language of *Sein und Zeit*. However, my difference regarding the others does not prevent me of my own identification. I am not something previous, since I am thrown into a world. Before I understand myself, I have watched the others and it's from there how I establish what differentiates me from the rest, although they are truisms. The proper *Dasein* only can find itself if it ceases to look at his own life experiences, if it doesn't see them. The *Dasein* find itself in what it does. The determination as "me" has to be understood from the existential spatiality of the *Dasein*, that is, this "me", as we announced previously regarding non-preeminence of the *Dasein*, is not a privileged point in space, but is a Being-in. The *Dasein* understands itself from its world, that is, from the *Volk* that it has been thrown into. Thus, the co-existence with the other appears in multiple forms. The *Mit-sein* opens for the *Dasein* worldly and also for those others that coexist with it because the *Dasein* is in itself *Mit-sein*. The *Mit-sein* confirms that I'm not factually alone, but also are-there others of my own kind. The *Mit-sein* is not an existential determination but a condition that arises every time from the pres-

ence of the other. This *Mit-sein* determines the *Dasein* existentially even when there aren't others who are factually there and are perceived. In this way, in solitude there is also a *Mit-sein* because we are never alone, because we are determined by the others, in this case by absence of the others. We are determined both in the history of each other and in the projection. It is even more, even moving away from the similar, as happens in the case of the anchorite, he is conditioned by that other.

The *Mit-sein* and the cohabitation aren't only a mere encounter of various individuals. The *Mit-sein* characterizes the *Dasein* of the others in so far as that *Dasein* is set into liberty for a coexistence through the world. The proper *Dasein* only is coexistence as so far as it appears to others and therefore the coexistence must be interpreted from the care (*Sorge*). The others aren't a tool, but have also the features of the *Dasein*, as we have seen. In *Sein und Zeit*, is mentioned that the other is the subject of care (*Fürsorge*) (Heidegger 1927: par. 26). The care implies the other in so far as it helps him to make himself transparent in his care and free for it. For the care, the *Mit-sein* is based upon what rests the common occupation. What the common occupation is, we have already seen regarding the *Volk*: Tradition, spirit and language. Coexisting with others who are dedicated to the same thing often is nourished by distrust, but the common commitment to the same thing is decided from the existence assumed on purpose. The solidarity enables the meaning of things (Heidegger 1927: par. 26). Thus, the *Mit-sein* is the one allowing the release. This may be one of the bases for the future approach of left-winged Heideggerianism.

The world can free the others in the co-existence, in the *Mit-sein*. The *Dasein* in its *Mit-sein* is because of the others. In the *Mit-sein*, the others are already open in their *Dasein* (*daseinity*). That opening to the other implies that in the understanding of being of *Dasein* already is given the understanding of the other. The reciprocal knowledge is based on that coexistence. There is a relationship between the *Dasein* and the other that is constitutive of every *Dasein*. The *Mit-sein* turns into projection to other of the proper Being to itself.

In some texts of Heidegger from the Thirties, the character of the *Volk* is linked to common destiny. As an example of this see the speech of rectorship in 1933: *Die Selbsthauptung der deutschen Universität* (Heidegger, 1933). The destiny is the original event of the *Dasein* that takes place in the own resolution, where the *Dasein* surrenders to itself in an inherited possibility, that it also has chosen (Heidegger 1927: par 74). The *Dasein* is reached by the blows of fate because it is destiny in itself, existing in its

destiny it opens to host the circumstances. But if the destinal *Dasein* exists in its *Mit-sein*, its event is therefore a co-event, so it is determined as a common destiny, that is, the event of a community, of a folk (*Volk*). The common destiny is not the sum of individual destinies, but, coexisting, these individual destinies are guided in advance. The common destinal destiny of the *Dasein* in and with its generation is what constitutes the full and proper event of *Dasein*.

Conclusion

To finalize, the conclusions we extract from our research can be summarized in the title of the paper: The *Volk* is an exponent of the fundamental ontological structure of the *Dasein*. *Volk* is the plural of *Dasein*. In the Thirties, Heidegger pointed out that the *Volk* is *Dasein* in big (Heidegger, 1934). *Dasein* and *Volk* go hand in hand in so far as Heidegger exposes the fundamental structure of the *Mit-sein* as *Volk* in so far as others but also linked to the fundamental structure of the *In-der-Wel-sein* in so far as it constitutes the world that it has been thrown into. So we have a double base of the *Volk*: It is the world that I have been thrown into, but is also the others among which I have been thrown into.

Our work has threshed the notion of *Volk* in a triad that we believe is critical in order to understand this notion in Heidegger's thought in the first half of the Thirties, the years following to *Sein und Zeit*: tradition, spirit and language. The collective, the *Volk*, the people, has proved to be that who, somehow, endows being to that entity so particular that is the *Dasein*, in so far as it endows it of world and therefore of meaning to what "is" that *Dasein*. The *Dasein* has been thrown into the world and the world gains the appearance of *Volk*, of a community where the *Dasein* coexist with others that, choose it or not, teach it to deal with that world, even though this teaching is not a master, it's something that *Dasein* is endowed by the mere fact of being in the *Volk*. In the union of the previously mentioned triad, in the union of tradition, language and spirit, is where the *Dasein* coexist with the others, exhibiting the fundamental ontological structure of *Mit-sein*.

From this idea of *Mit-sein* in so far as *Volk* is where we believe that emerges the possibility of a political theory from Heidegger's thinking which causes a theory and a practice of community life away from the political barbarism that was Nazism.

References

WORKS OF MARTIN HEIDEGGER

- HEIDEGGER, M. (1924). "Der Begriff der Zeit (Vortrag 1924)". GB 64 *Der Begriff der Zeit*. Ed. F. W. von Herrmann. (2004) Frankfurt am Main, Vittorio Klostermann Gmbh.
- ____ (1927). *Sein und Zeit*. GB 2. Ed. F. W. von Herrmann (1977). Frankfurt am Main, Vittorio Klostermann Gmbh.
- ____ (1933). "Die Selbsthauptung der deutschen Universität." GB 16. *Reden und andere Zeugnisse eines Lebensweges* (1910-1976). Ed. H. Heidegger (2000). Frankfurt am Main, Vittorio Klostermann Gmbh.
- ____ (1934). *Logik als die Frage nach dem Wesen der Sprache. Sommersemester 1934*. GB 38 (1998). Frankfurt am Main, Vittorio Klostermann Gmbh.
- ____ (1946). "Brief über den Humanismus". GB 9. *Wegmarken*. Ed. F. W. von Herrmann (1976). Frankfurt am Main. Vittorio Klostermann Gmbh.

SECONDARY BIBLIOGRAPHY

- BARTH, K. (2010). *Der Römerbrief I*. Zürich, Theologischer Verlag Zürich.
- BLOCH, E. (1923). *Geist der Utopie*. Berlin, Paul Cassirer Verlag.
- CONCHE, M. (2004). *Heidegger par Gros temps*. Paris, Cahiers de L'Egare.
- FARIAS, V. (1987). *Heidegger et le nazisme*. Paris, Verdier.
- FAYE, E. (2007). *Heidegger, l'introduction du nazisme dans la philosophie: autour des séminaires inédits de 1933-1935*. Paris, Livre de Poche.
- HITLER, A. (1925). *Mein Kampf*. München, Franz Eher Nachfolger.
- KEARNEY, H. (1970). *Science and change 1500-1700*. Weidenfield, Worl University Library.
- MORENO MÁRQUEZ, C. A. (2000). *Fenomenología y filosofía existencial*. Madrid, Síntesis.
- OTT, H. (1988). *Martin Heidegger*. Frankfur am Main, Campus Verlag.
- OXFORD UNIVERSITY PRESS (2015). *Oxford English Dictionary (OED)*. Oxford, Oxford University Press.
- RICOEUR, P. (1965). *De l'interprétation. Essay sur Sigmund Freud*. Paris, Le Seuil.
- SAFRANSKI, R. (1994). *Ein Meister aus Deutschland. Martin Heidegger und seine Zeit*. München, Carl Hanser Verlag.
- STEINER, G. (1991). *Heidegger*. Chicago, University of Chicago Press.
- SPENGLER, O. (1918). *Der Untergang des Abendlandes. Umriss einer Morphologie der Weltgeschichte*. Wiën, Braumüller Verlag.
- TOULMIN, S. (1990). *Cosmopolis: The hidden agenda of Modernity*. Chicago, University of Chicago Press.
- XOLOCOTZI, Á. (2013). *Heidegger y el nacionalsocialismo. Una crónica*. México D. F. Plaza y Valdés.

CARING FOR STRANGERS: CAN PARTIALITY SUPPORT COSMOPOLITANISM?

IMPORTANDO-SE COM DESCONHECIDOS: PODE A PARCIALIDADE SUSTENTAR O COSMOPOLITISMO?

Pilar Lopez-Cantero*

pilar.lopezcantero@postgrad.manchester.ac.uk

In their strife for designing a moral system where everyone is given equal consideration, cosmopolitan theorists have merely tolerated partiality as a necessary evil (insofar it means that we give priority to our kin opposite the distant needy). As a result, the cosmopolitan ideal has long departed from our moral psychologies and our social realities. Here I put forward *partial cosmopolitanism* as an alternative to save that obstacle. Instead of demanding impartial universal action, it requires from us that we are equally responsive in all the relationships we stand in. That goes from the local to the cosmopolitan sphere, since I defend that we are related with strangers as co-members of the global community. Thus, partiality not only is accommodated by cosmopolitanism, but actually supports it: only by having meaningful personal relationships we become able to care for distant strangers.

Keywords: cosmopolitanism, global justice, ethics of care, partiality, agent-centered ethics.

Em sua luta para projetar um sistema moral onde prevaleça a igualdade, teóricos cosmopolitistas consideram a parcialidade como nada mais que um mal necessário (considerando que nós damos prioridade aqueles que são próximos ao invés de priorizar os mais necessitados). Como resultado, o ideal cosmopolitista há muito se distanciou de nossa psicologia moral e nossas realidades sociais. Aqui, eu apresento o *cosmopolitismo parcial* como uma forma de transpor essa barreira. Ao invés de exigir uma ação universal imparcial, essa forma de pensar exige que estejamos em nível de igualdade em todas as relações em que nos encontramos. Isso vai da esfera local até a esfera cosmopolitista, uma vez que eu defendo que estamos relacionados à desconhecidos como co-membros da comunidade global. Dessa forma, a parcialidade é não só aceita pelo cosmopolitismo, como também sustentada por ele:

* University of Manchester, United Kingdom.

apenas tendo relacionamentos pessoais significativos, nos tornamos capazes de nos importar com aqueles que não conhecemos.

Palavras-chave: cosmopolitismo, justiça global, ética do cuidado, parcialidade, ética centrada no agente.

0. Introduction

Partial relationships have long stood as a threat to cosmopolitanism, which requires us to treat everyone equally in our moral considerations regardless of their distance to us (physical or emotional). Cosmopolitan theorists, realizing that censoring partiality as immoral would give rise to a too demanding conception of morality, have conceded that partiality is morally permissible because of its contribution to global justice. However, most of us regard our personal relationships not as merely permissible but as something meaningful for us. We care about our kin, and it is precisely such care which grounds our belief that our partial relationships deserve priority in our moral considerations. Does then embracing the meaningfulness of personal relationships entail a rejection of cosmopolitanism? In this paper I will argue not only that it does not, but that partiality can actually support cosmopolitanism.

I will reconcile partiality with cosmopolitanism by articulating a partialist version of the cosmopolitan ideal. Firstly, I will show that traditional forms of cosmopolitanism are unrealistic, unmotivating and incompatible with meaningful personal relationships. I will suggest a different cosmopolitan approach which targets not abstract duties we have towards strangers, but the relationship we have with them. Such an approach leads to a moral system where cosmopolitanism is a type of bounded partiality. I will discuss the character of our relationship with strangers, and how this new focus changes the cosmopolitan demand from action towards global justice to seeking active emotional engagement with strangers. In that sense, meaningful partial relationships are incorporated into my view as necessary for cosmopolitanism. Finally, I will deal with some objections: whether there is really a relationship with strangers, whether my view could be called cosmopolitan and whether I have erased the limits between partiality and impartiality.

1. The Challenges to Impartialist Cosmopolitanism

The most prominent forms of cosmopolitanism focus on the achievement of global justice and the distinction between right and wrong actions. It is focused on impartial principles so I will refer to it as ‘impartial cosmopolitanism’, exemplified at its best in Singer and Pogge (with, respectively, a consequentialist and a neo-Kantian version of cosmopolitanism). According to impartial cosmopolitanism, being a cosmopolitan is to treat everyone equally; treating everyone equally, for those who adhere to this view (Singer, Pogge, Unger, Caney, Tan, Brock, Murphy among others), amounts to aspire and act to get to a just world.

Their ideal is articulated around a conception of justice, and ultimately of morality, grounded in the application of impartial principles by an autonomous agent. For example, Singer’s grounding principle is the prevention of suffering, Pogge’s is respect for human rights. If the agent is applying the principles correctly (i.e. rationally), being a cosmopolitan is a moral requirement unless she is irrational or immoral. This route to arrive at cosmopolitanism puts the great majority of people under the label of immorality or irrationality. Singer has no problem in doing so: “our traditional moral categories are upset”, he laments (1972: 235).

They also share a practical orientation, since both views make very specific demands to individuals. Singer asks from us to give up anything that is of no comparable moral significance to the suffering of others in order to avoid as much harm as possible. Aiming to make what he considers a realistic demand, he suggests that we donate 10 per cent of our income. Pogge considers that we should engage actively in creating fairer institutions or make up for the benefits we obtain from an unfair political and economic global order (1992: 50).

Their emphasis on principles means that their theory is directed at an ideal observer, understood as a person who makes moral judgments without being influenced by any bias, including proximity –including those who are nearest to her and with whom she is involved in personal relationships. However, the practical demands seen above are made to actual, not ideal, agents. My aim here is to show that their cosmopolitan proposal is unrealistic and unmotivating due to two challenges they are unable to meet, making their demands not apt for being imposed on real agents. On one hand, they face a *motivational challenge* because their route the cosmopolitan ideal ignores the motivational force of emotions for action in partial relationships. On the other, they face a *partiality challenge* because their view

cannot accommodate meaningful partial relationships. Since they make very practical demands to individuals on how they should live their lives, and meaningful relationships are inseparable from a good life for most people, their proposal is unrealistic. I will develop these challenges next and show how they call for a reinterpretation of cosmopolitanism, which I offer in the second part of the paper.

1.1. Partialist challenges to impartialism

Most criticisms to impartialist cosmopolitanism have focused on the demandingness of the moral system they defend. Indeed, according to the description set out above, most citizens in affluent countries are either immoral or irrational. Since ought implies can and morality should be attainable, it seems impartialism is condemned for making demands no one can comply with. I do not want to pursue the demandingness line of criticism, because my view will also show that many people are somehow at moral fault. My objection to impartialism will focus instead in their route to arrive at the cosmopolitan ideal.

Impartialists see people as followers of rules. The individual in their theories is a mere moral agent, an ideal observer whose only mission is to apply impartial principles at all times and do moral calculations. He is an “archangel” with moral superpowers, in Hare’s words (1974: 182.). I am not against ideal theory, but the problem is that the authors seen above are not trying to do ideal theory. They have practical demands, directly addressed to citizens of affluent nations. ‘Why do people not donate their money to Oxfam despite knowing they are being irrational? Why do they not understand people should have their human rights respected equally?’ they could be pictured wondering.

The answer to these questions lies in their mistake of not accepting that variations in moral concern are a fundamental part of how human psychology works. Let us move from the traditional drowning scenario^[1] to personal relationships. If one’s relative is suffering and a distant person is suffering, to put it in Singer’s terms, we do not feel motivated to help them in the same way. We give priority to our relative. This priority in

1 In his trademark example, Singer asked whether one would have a moral obligation to save a drowning child at the cost of getting her clothes muddy (1972). From there, he made the utilitarian move to say that one should then donate to famine relief since in both cases we are morally obliged to prevent suffering at little cost to us.

moral consideration is what has usually put cosmopolitanism against partiality: for the cosmopolitan, distance is not morally relevant. Partiality has then been an important matter of debate within cosmopolitanism, with most of the discussions focusing on the so-called associative duties (Scheffler 2002: 51) we acquire when entering partial relationships. Communitarian critics argue that these duties are incompatible with cosmopolitanism (Miller 2004: 67) but that criticism is not the locus of the debate I am focusing on.

I am looking, instead, at the ways impartialists have tried to accommodate personal relationships in their theory. After all, very few people would accept to stop feeding their own children in order to save more lives in another country where currency has more value. Singer accepts that families provide for dependents like children or the elderly (1972: 241). In that sense, partial relationships contribute to a more just world since they prevent potential suffering. Pogge made a similar argument, since he sees partial relationships as actors in the global order, a type of institution that is up for assessment in the pursuing of global justice. Partial relationships, in Pogge's words, "permissibly compromis[e] cosmopolitan justice" (2007: n.p.). They are allowed by impartial principles.

I have stated before that impartialists misassess partiality. Personal relationships, for a start, do not motivate us to act because they contribute to some bigger goal. They are valuable to us because they are meaningful to us, part of what we are and part of our identity; aside from any normative consideration. Impartialists fail to take this into account. Surely impartialists could argue that the only personal relationships they deem permissible are meaningful ones. But still, if another institution could do the work that families do for global justice (say, a dystopian parentless education system where children learn to apply impartial principles correctly) then families would be of no use.

An impartialist could also argue that such meaningfulness is not morally relevant. Here is where their first challenge lies: they have to either give a purely instrumental account of partiality (which is wrong) or to say that it is irrelevant whether they are meaningful. But that would be, in my opinion, an incongruence in their argument. Let us remember that Singer made us arrive at the cosmopolitan ideal by appealing to our intuitions regarding a distant starving child and a close drowning child. Being motivated to help the second and not the first one would be irrational or immoral because both have the same moral status. We are right to be motivated to help the close child then, but mistaken in not being so to help the distant

one. In other words: we should do with strangers *what we already do with our close ones*. If the aim is expanding what we do with our kin to the whole of humanity, then a precise and full appreciation of the value of personal relationships is needed. Their meaningfulness for us cannot be overlooked because it is precisely what prompts us to prioritize them in our moral considerations. In other words, it is our affection for them that makes us act.

Having a better grasp of what motivates us to act in partial relationships illuminates why there is an asymmetry in most people's moral considerations, i.e. why they cannot give equal moral weight to everyone. The key is that we do care for our kin, but we do not care for strangers. Impartialist accounts fail to see that emotion-based motivational gap, or fail to acknowledge its importance. Our lack of care is what prevents us from being cosmopolitans. It is not our lack of care *for principles* (the ones that demand from us to treat everyone equally), but our lack of care *for people* (distant strangers) the obstacle that cosmopolitanism has to overcome.

Such obstacle is what I call the *motivational challenge*: cosmopolitanism cannot be motivating if it fails to engage with strangers the motivation we have towards our kin. The cosmopolitan ideal has to be rooted in emotional motivation and not in application of principles, because it is the former that motivates in partiality. This mistake has been used by communitarians to reject cosmopolitanism, and that approach has been in turn criticized by impartialists. Caney was perhaps the one who deals with the motivational issue the most, criticizing national partiality because it "relies on an impoverished moral psychology, assuming that people are motivated solely by loyalties and attachments to members of their community" (2005: 133). It is doubtful that communitarians say that we are motivated exclusively by affections and not by moral principles. I do not think they do, but they can defend themselves. As far as I am concerned, I do not reject that impartial principles like duty can motivate us to act, both globally and in our personal relationships. But emotions also motivate us. The motivational challenge is indeed the need to include emotional motivation in the cosmopolitan demand, because emotions are the main motivational force towards our kin and cosmopolitanism intends to expand our behaviour in partiality to the global sphere.

Including that emotional motivation into an ethical system would be impossible if partiality is assessed from impartial principles, just a merely permissible feature. Incorporating the emotions that motivate us in our partial relationships is inalienable from recognizing their meaningfulness. Impartialists fail to do that, so they also have to meet a second obstacle, the

partiality challenge. That is to be able to incorporate personal relationships as meaningful features of people's lives aside from any instrumental value they have for justice.

I have shown then the two challenges partiality sets out for impartialist cosmopolitanism. It is possible to offer a cosmopolitan view that meets both challenges, but doing so requires a shift at the evaluative level.

1.2. Changing the evaluative outlook

The impartialists' mistake, I believe, stems from the adoption of a top-down approach to cosmopolitanism. From a global perspective where all and every individual ought to be treated equally, they have tried to accommodate partiality in terms of application of principles, which has led them to overlook the true motivational force of partial relationships. I suggest in this paper that the direction of the debate should be the inverse: we should not be looking for cosmopolitanism to allow partiality, but for partiality to allow cosmopolitanism. People are not global in their partial relationships, if that even makes sense. They are local and particular. However, I believe people can be partial to an extent in their global outlook. I will be looking then for partial motivation in cosmopolitanism through a change in the evaluative level.

I suggest that instead of looking at the principles violated by global injustices, we look at the relationship we have with strangers. Although it seems counterintuitive to say that we could stand in a relationship with someone we do not know, I will show how it is not only plausible, but the way to articulating a more realistic and motivating cosmopolitan ideal.

In my move from principles to the specific target of the relationship with strangers, I am rejecting that the "moral point of view" (Singer 1972: 231) can ever lead us to engage actively with global justice, which is the impartialists' main goal. I am abandoning Singer and Pogge's ideal agent for the agent suggested by the ethics of care: it is not "abstract, autonomous and impartial" but "embodied, vulnerable and relational" (Robinson 2013: 133). The key is in the latter term, 'relational'; meaning that agents cannot be understood in isolation from what has formed their identity (living in a society with certain values, within a particular family, being exposed to determinate stimuli). I will direct cosmopolitanism towards agents who are fundamentally social and develop their identities in social practices (Friedman 2000, quoted in Held 2005: 48). Cosmopolitanism will be concerned with a relationship with strangers that is added to the other partial

relationships we have, not confronted with it. That change will result in a cosmopolitan ideal that is much more realistic.

I believe I have shown that the current mainstream cosmopolitan accounts face a double challenge: they cannot accommodate partiality without reducing it to the purely normative and they are not motivating enough. But if they recognized the motivational strength of partiality, which is its engagement of emotions, they might have a better tool to articulate a motivating cosmopolitan ideal. By explaining cosmopolitanism through partiality, I hope to give an account that overcomes both objections. The outlook shifts then from assessing our obligations in respect to needy strangers to assessing our relationship with them as what can motivate us to act, thanks to the introduction of an affective element into the cosmopolitan ideal. Cosmopolitanism, in my view, becomes partial.

2. Partial Cosmopolitanism

I have anticipated that I will offer a partialist take on cosmopolitanism which is grounded on emotional motivation and embraces the meaningfulness of partial relationships. I have suggested that it will be focused on the relationship that binds us with strangers. In order to achieve my aim, I will describe first the nature of our relationship with strangers and its place in a moral system that admits prioritisation of our kin. I will defend a moral system which is grounded on partiality but is still cosmopolitan, hence the denomination ‘partial cosmopolitanism’.^[2] Then, I will explain the emotional component that helps my proposal meet the motivational challenge. Finally, I will explain the role of personal relationships in the cosmopolitan moral system in order to overcome the partiality challenge.

2.1. Nature of our relationship with strangers

Since Diogenes explained cosmopolitanism in such way, many theorists have said the cosmopolitan individual is a citizen of the world (Nussbaum

2 My proposal of ‘partial cosmopolitanism’ is distinct from Erskine’s ‘embedded cosmopolitanism’ (2002). She also articulated a cosmopolitan ideal which embraces partial relationships and acknowledges their meaningfulness aside any instrumental value. However, Erskine focused on duties to strangers and I define the cosmopolitan ideal in terms of the character of the relationship we have with them. Hence my chosen name ‘partial cosmopolitanism’. My view does have though many points in common with Erskine’s and I am highly indebted to her and other authors who have tried to reconcile partiality and cosmopolitanism, especially Gould and Held.

2002:6). However, that is not the term I would like to use to refer the relationship with strangers, the one of co-citizens. The concept 'citizenship' is problematic due to its political implications –namely, the need of a state as a shared set of institutionalized rules, which does not exist at a global level. So, instead of 'citizen of the world' I will refer to members of a global community (mirroring a move made by Dower 1998:74). Members of communities are bound to each other by different ties, affective and non-affective. To cite some examples, families (understood as microcommunities) are bound by filial love and biological ties; national communities are bound by shared institutions and cultural identification.

In the case of the global community, many cosmopolitan thinkers see globalisation as an indisputable reason supporting its existence. Gould, for example, considers that emotional ties built through social media and other Internet forums have created the adequate framework for moral consideration to be expanded outside closed groups towards the global community (2007:148). I think, following Nussbaum, that the emotional tie with strangers is of compassion, understood in the Aristotelian sense as an emotion we feel when a serious bad thing has happened to someone else, such event was not (or not entirely) the person's fault, and we ourselves are vulnerable in similar ways (2002:xi). The non-emotional tie is then our common vulnerability, since all members of the human community are equally vulnerable to ill fate –including global injustices.

These ties are created in parallel to the shaping of the own identity. In some relationships, care for particular individuals is automatic –in general we instantly care for our own new born child – and in others it is built through time –in the case of friendship, both the relationship and the affection develop together from the moment of acquaintance. In other relationships, one comes to care not about individuals but for a group made of individuals, like in the case of co-nationality. In the case of the relationship with other members of the human community, I think care is built in the same way it is in co-nationality, as a way of identity building.

Some authors have identified nationality as an inalienable part of what one is (McIntyre, 1984:14). The tie is forged as one achieves self-knowledge narratively (Held 2005:47). Through the process, one realizes the importance of nationality for one's identity and comes to care for co-nationals as her equals, through a weak emotional tie that takes, in Gould's terms, the form of national solidarity. I believe the same process takes place for people for whom being a member of the global community is part of what defines their identities; but the grounding emotion, as I said, is compassion.

Another question about the relationship with strangers would be whether we have this relationship with particular individuals or with humanity as a whole. My answer is that the relationship is established with a collective, as co-nationality is. In this case, there is not a 'collective of strangers' but a community of fellow human beings. However, although the relationship is established with a group, like in the case of co-nationality the motivation is aroused by particular individuals. This phenomenon can be easily seen in cases of national disasters. One is aware of the tie that links her with her co-nationals in a subconscious way, and without directing her care to any co-national in particular. However, if we take events like the hurricane Katrina, an American feels compassion towards the people she sees suffering on TV as individuals. She feels compassion towards them *qua* fellow Americans, that is, in function of the relationship that binds her with them. Proof of this is that a similar tragedy in Indonesia fails to move her in an equal way. Similarly, in our relationship with strangers we feel compassion towards them *qua* fellow members of the global community (which might seem in contradiction with the Indonesia example, but I have already said that we do not currently act as cosmopolitans).

I have provided then with the emotional tie that can ground the motivation for the cosmopolitan ideal, overcoming the motivational challenge I set to impartialists. If we are to respond to the needs of strangers, it will be by the engaging of compassion grounded in common vulnerability. I have yet to explain how this relationship fits in a moral system that is indeed cosmopolitan.

2.2. Bounded partiality as a cosmopolitan system

The moral system I suggest is based on a bounded partiality, with our affective and moral world structured as a series of concentric circles (Nussbaum 2002:9). Also a term coined by the Stoics, the first one encircles the bounds of the self, the last is the bound of humanity as a whole; in the middle there are different allegiances. For them, and for authors like Nussbaum, being a cosmopolitan was to bring the people from the outer circle to the centre. Rorty has offered a different interpretation, an expansion of allegiances from the centre to the outer circle, so strangers become "people like us" (1993:123).^[3] My view shares a lot with the Rortyan 'rooted cosmopolitanism'. But, unlike Rorty, I will insist on the importance of variable degrees of

3 I am grateful to an anonymous reviewer for this reference.

concern. I will never love the Ugandan woman as much as I love my sister. That is why I will use the same image of concentric circles, but I will accept that the further we go, the fewer affective ties we have, hence the motivation to act also decreases the further we go from the inner circle. However, that does not mean that we do not care for the people in the outer circle. We just care less, so we are less motivated to attend to their needs.

That is a more realistic picture of our moral psychology, which enables me to make demands –which I will detail later – to actual agents and not to ideal ones. Nevertheless, in order to keep the cosmopolitan character of the described system, I have to explain how I articulate the equality requirement of the cosmopolitan ideal. The requirement of cosmopolitanism, if we remember, was that everyone should be treated equally regardless of their distance to us. Despite saying that distance is relevant, I can still offer a cosmopolitan theory.

My view preserves its cosmopolitan character insofar there is still a demand of treating everyone equally. Only that the equality requirement is contextualized. To be explicit, treating everyone equally means being *equally responsive* to strangers *in the context of our relationship* with them. Distant people are strangers and thus our relationship with them is different to the one we have with our kin. The demands in each relationship are different but we ought to comply with all the demands we have towards every individual. Explaining the partial cosmopolitan demand in more detail will be my next task.

2.3. Responsiveness in the new cosmopolitan demand

In the first part of the paper, I have argued that impartialist cosmopolitanism does not work because it aims at expanding our moral thought in partial relationships to all individuals, but fails to recognize emotions as our main source of motivation towards our kin. We are morally motivated by our kin because we care for them, I argued. The cosmopolitan should care about strangers. I suggest now that the cosmopolitan demand should be re-defined in order to require from us that we make that relationship more caring so that it is equally caring to our relationship to our kin. Being equally caring in all our relationships can also be defined as being a caring person.

Curzer has defined the caring person as “disposed to make and maintain the right sort of relationships, with the right people, in the right way, at the right times, for the right motives, etc. The caring person must also feel the right level and sort of fondness and responsibility for people standing

in various different relationships to him or her.” (Curzer 2002, quoted in Held, 2005:51). The demand of partial cosmopolitanism stems from the latter premise, namely our fondness and responsibility for strangers.

In my view, being adequately fond to people we do not know is defined in a minimal way as openness and imagination to their lives. In a practical sense, what is demanded from me when I see the Ugandan woman on television is that I open myself to her story and to feel emotions of compassion towards her; emotions that will arise from our ties of compassion. This caring relationship is based on what I call *active awareness*. Being actively aware is being actually engaged in what we see, feeling the emotions that come (or should come) by an appreciation of other members of the human community to whom we are partially linked. People who fail to be cosmopolitans are either unaware or passively aware of strangers and of social injustices. As I have mentioned in an uncontroversial empirical observation, we are exposed to lives of others constantly through media, so most of us fall into the second category. We are often passively aware observers, since we lack any emotional reaction to such exposure. Singer and Pogge think we are irrational, I think we are insufficiently caring in our relationship with strangers.

I admit that calling for active awareness is a very weak cosmopolitan demand. I will defend it as the most urgent task for global justice when I deal with objections later. Now, once the nature of the relationship with strangers and the new cosmopolitan ideal has been explained in a way it engages emotional motivation, it is time to show how my proposal meets the partiality challenge.

2.4. Partial relationships as a cosmopolitan necessity

I have argued that if we understand partiality as bounded and equality as responsiveness in relationships, I can articulate a cosmopolitan ideal by acknowledging the existence of a relationship with strangers and requiring from individuals that they make it a caring one. That is, I have established, a way of making cosmopolitanism partial. However, it seems that such move merely incorporates partiality to the cosmopolitan ideal formally, but it does not justify why it is precisely our relationships with family and friends that are at the centre of concentric circles. I have not, in other words, responded for the meaningfulness of traditionally partial relationships I censored impartialists for not recognizing. I shall finish the exposition of my account responding to that matter.

The cosmopolitan ideal as I have presented it, in the form of a relationship, cannot be understood without an emotional component. We have to care about strangers. However, emotions involved in our relationship with strangers are complex, fine-tuned ones and we learn to master them with our kin. Compassion and care are learnt in small groups. Nussbaum points out that all agents have encountered such emotions from their parents or guardians: family relations are a sort of 'training field' to other relationships we build through life, including our relationship with strangers. Hence, meaningful relationships, are necessary for cosmopolitanism since it is in partiality where we learn how demanding care is. Take motherhood. Having a child means to accept that one will plausibly be involved in situations one does not like; having a level of concern that it is usually at par, or sometimes above, one's own; being emotionally open; and changing the parameters of self-identification to include the new person and the new role. At least, that could be a gloss to what Western societies consider a stereotype of a caring mother. Caring for strangers is quite demanding too, at least in a world with so great global injustices. Watching the news and being open to be emotionally engaged by what one sees – to feel compassion for the other – is neither easy nor pleasant. That is the level of the demandingness of our relationship with strangers, which can only be learnt in meaningful and caring personal relationships.

In partial relationships we also learn the limits of care. Namely, caring for someone is very demanding, but it does not entail that we have to respond for all the needs someone has. This is a crucial element of the cosmopolitanism I am suggesting; being caring in our relationship with strangers means that we are responsible for some of their needs, but it does not mean that we are responsible for covering all their needs. My moral system of concentric circles entails that the scope of demands of each relationship and the motivational power of those demands vary. That already happens in the relationships that have been traditionally considered partial: the demands and motivation in a daughter, sister, cousin or work colleague relationships are quite different. Personal relationships are where we learn it first and where we learn it best.

What I have done though is giving partiality an instrumental value for cosmopolitanism: we learn to show compassion in our partial relationships, and we need such compassion to make our relationship with strangers caring. How is this different to the instrumental value I criticize impartialist cosmopolitanism gave to partial relationships, saying they are a means to global justice? Firstly, I do not deny that partial relationships can have a role

in global justice. Actually, since care is needed for people to be motivated to act as cosmopolitans and I have embraced global justice as a cosmopolitan goal, it follows that care in partial relationships is necessary for global justice. Secondly and more importantly, I admit I have, like the impartialists, given instrumental value to partial relationships. They are valuable because they teach us to be cosmopolitans. But I do, unlike impartialists, embrace the meaningfulness of relationships aside from any instrumental value they might have.

An individual with no meaningful relationships cannot be a cosmopolitan because fitting personal relationships are supposed to be meaningful. I have mentioned before that we are not global in our relationships: we love our family, our partners, our friends –even our pets – and we do not love them because it can get us to something; let alone because it can get us to bring about a fairer world. Such aimless love is needed for my theory because what I have described before as the demandingness and limits of care cannot be learnt in shallow, merely useful relationships. In such sense my instrumental account of partial relationships is very different from the one impartialists suggest and does not share the flaws of their view. I believe then that my account does not have to face a partiality challenge as the one I set for impartialists.

On that note, I have articulated a cosmopolitan ideal that is fully supported by partiality. It recognizes traditional partial relationships and uses the emotional motivation engaged in them to extend our moral concern towards strangers. The cosmopolitan demand is also partial, since it consists in making our relationship of co-membership with fellow members of the global community more caring. This is a reformulation of cosmopolitanism that might nevertheless meet challenges of its own.

3. Facing objections

The view I have presented here overcomes the obstacles impartialist cosmopolitans face. It is also a partialist moral view that deserves to be called cosmopolitan. However, it relies on the acceptance of my two cornerstones: the existence of a relationship with strangers and the cosmopolitan character of my view. I can advance that sceptics could object to both of them. My final task will be to anticipate my answer to them.

3.1. Scepticism about our relationship with strangers

Firstly, I will deal with scepticism regarding our relationship with strangers. Objections could take two forms: against the existence of the relationship or regarding its motivational power for people who are unaware of it. I will start with the former.

The relationship we have with strangers, I shall remind, is of co-membership of a global community. I think then that the emphasis should be put not in the existence of the relationship itself, but of the community. I have already discarded the term 'citizen of the world' because of the lack of a world state. The world community is not bound by legal ties as the national community is. But legal ties are nor necessary for national communities either: there have existed plenty of stateless national identities which are bound solely by cultural ties and common history. It is arguable whether the global community has minimal cultural and historical ties, but for the sake of the argument I will assume they do not. Is common vulnerability or common humanity enough to bind a community? I believe it is.

Let us come back to the hurricane Katrina example. The woman sitting in front of her television feels a swarm of compassion for the people she sees because they are fellow Americans. But the basic ground to that compassion is not that they share a renowned Constitution, neither is it the stars and stripes flag or the overcoming of the Great Depression. It is not a legal bound or a cultural bound: it is their common vulnerability that moves her. The legal and cultural ties are what make her feel such compassion more intensely than she would if she was watching a Ugandan woman in the same situation. In other words, common vulnerability grounds the arousing of emotions, legal and cultural ties ground the scope of such emotions. It is then the minimal affective tie that can link two people. As our relationship with strangers is in the outer circle, and I argued that the intensity of affective attachment decreases the further we go from the centre, it seems fair that our emotional tie has to be minimal. The global community can then be bound by common vulnerability.

But these emotions, a critic looking at 'the real world' would insist, do not actually arise when people see distant strangers suffering in their television. My theory is directed to actual agents, so I could be accused of demanding emotional superpowers where impartialists required moral superpowers. That is not the case. What happens when people fail to be moved by distant strangers is that they are unaware of the relationship. That is, the relationship is as little caring as it could be (since the equivalent of

a caring relationship was active awareness). That brings me to the second objection, whether we can be motivated by a relationship we are not aware of. I will articulate that point in more detail.

I have defined the cosmopolitan demand as being caring in our relationship with strangers, and being caring as being actively aware of them. The reason most people are not actively aware – the reason they do not act as cosmopolitans – is because they are unaware of the existence of such relationship in the first place. That is due to our education. We are educated to be aware and responsive in our relationships with family, friends and co-nationals. But there is little teaching regarding the common vulnerability that links us with strangers. Here I take from Rorty his call for sentimental education, which is made specifically to institutions by Nussbaum. My demand is, then, two-fold. There is an individual demand of active awareness, and an institutional demand of educating people in such way and promoting a critical culture of open citizens (Nussbaum 2002:6). The ways to promote such culture are many, including promotion of interculturalism and even creation of open spaces that engage emotions in walkers-by (2014:n.p.). As I have said though, mine is fundamentally a claim to individuals to make their relationship with strangers more caring. However, it is primarily in the hands of institutions that individuals are in the position to actually comply with the claim. In that sense, I admit that individuals cannot be motivated by their relationship to strangers if they are not aware of it, but there is a way to bring that awareness about.

In summary, I believe I have responded to possible criticisms regarding the relationship we have with strangers. In consequence, my view cannot be dismissed on the basis of scepticism regarding such relationship.

3.2. Is this really a cosmopolitan view?

Now I will turn to the second possible objection. Since the moment I explained my cosmopolitan view, I warned I could be accused of having articulated a moral system that is not cosmopolitan at all. After all, cosmopolitanism necessarily entails equality in moral treatment to all human beings and I admit variations in moral concern. I have already defended that my cosmopolitan ideal contextualizes the equality requirement and reformulates it, so treating everyone equally amounts to being adequately responsive in the different relationships we have with them. The Ugandan woman, I shall insist, does not have the same moral claims my sister has on me because I have different relationships with each of them. Being

responsive means different things in different relationships. So I am not discriminating against her morally if I do not treat her as my sister, as long as my relationship with her is caring in the way and in the scope relationships with strangers should be.

However, that might not satisfy critics. The point of emphasizing the requirement of equality is to challenge common-sense views of morality, because under such views we never have a reason to attend the needs of strangers if our kin has conflicting needs. To illustrate that objection with an example, a Singer-style cosmopolitan could challenge me to apply my view to the following situation. Let us imagine our own child asked for some new, expensive trainers. We are able to buy them but then we will not be able to give that money to charity, and the second action will contribute more to global justice – which I have accepted as a legitimate goal of cosmopolitanism. Since the strangers who would benefit from charity donations are in the outer circle of care and our child is one of the innermost (and apparently he needs the trainers) we will buy our child the trainers. We will repeat that behaviour in all similar situations, because we never care for strangers as much as we care for our own children. In other words, in my system of concentric circles, strangers are always in a position of disadvantage. My view is then not cosmopolitan, it could be argued.

I would recommend to such critics to have another look at my proposal. It is targeted at the relationship with strangers, not at our active contributions to global justice understood as the application of an impartial principle (in this case, avoiding suffering). I would respond again that the critic's consequentialist approach is void of motivation if he does not incorporate an affective tie. Since the view that arrives at the conclusion that a cosmopolitan view has to give necessarily a mechanism that prevents us from prioritizing our kin always is a view that misunderstands moral psychology, I call as well for a redefinition of that formal requirement for cosmopolitan ideals. It should not aim at giving formulas that we can apply, but at constructing a critical society of cosmopolitan citizens. If we all learn that we are connected with strangers because they are fellow members of the global community, we will be motivated to be actively aware of them. Once we make our relationship with them more caring, juggling priorities will be a matter again not of applying principles, but of critical reflection. Such is the way our moral psychologies function: sometimes a friend calls us to visit her at the hospital, but we also have to attend to a cousin's wedding, and our mother has asked us to help her move houses. In the system of concentric circles, we do not act like impartialists trying to find some moral formula

so the closer the person is, the more she deserves from us automatically. We use our critical ability and have to take into account many variables in order to make a decision about different levels of partiality.

In that sense, I believe I have responded to the second objection: my view does not indeed provide us with a mechanism that teaches us when not to prioritize our kin, but we are not currently lacking a mechanism of that nature, we are lacking critical ability. My view has then to be accepted as a cosmopolitan one, if we overcome the hijacking of the term impartialists have carried out for the last forty years.

Conclusion

I hope I have thrown doubt on what has been traditionally seen as a confrontation between partiality and cosmopolitanism, by showing that articulating the cosmopolitan ideal through partiality can solve some of the obstacles the proponents of a global moral community have encountered. Being cosmopolitan in my account means to work on making our relationship with strangers, which is somehow partial, more caring; the emotions in play in such a relationship can only be learned in partial relationships, and that makes partiality necessary for cosmopolitanism. The equality demand in cosmopolitanism takes the form of contextualized equality, since the ideal acquires a new content: to treat everyone equally is to be equally responsive in the relationship we have with them. That admits degrees of attachments and obligations; which is the way most people do live their lives. What I have done is not to derive an ought from an is, but to show how we can articulate the “oughts” in the face of the “is”; thus offering a way cosmopolitanism can be more engaging for people who are more motivated by what engages them emotionally. Partiality can, in that way, support cosmopolitanism.

References

- CANEY, S. (2005). *Justice Beyond Borders: A Global Political Theory*, Oxford: Oxford University Press.
- DOBSON, A. (2006). Thick Cosmopolitanism. *Political Studies*, 54, 165–184.
- DOWER, N. (1998). *World Ethics: The New Agenda*. Edinburgh: Edinburgh University Press.
- ERSKINE, T. (2002). ‘Citizen of nowhere’ or ‘the point where circles intersect’? Impartialist and embedded cosmopolitanisms. *Review of International Studies*, 28 (3), 457 – 478.

- GOULD, C. (2007). Transnational solidarities. *Journal of Social Philosophy*, 38 (1), 148–164.
- HARE, R.M. (1981). *Moral Thinking: Its Levels, Method and Point*. Oxford: Clarendon Press.
- HELD, V. (2005). *The Ethics of Care: Personal, Political, and Global*. Oxford: Oxford University Press.
- MACINTYRE, A. (1984). Is Patriotism a Virtue? In: University of Kansas, The Lindley Lecture, 26 March 1984. Lawrence: The University of Kansas.
- MILLER, D. (2005). Reasonable Partiality Towards Compatriots. *Ethical Theory and Moral Practice*, 8, 63–81.
- NUSSBAUM, M. (2013). *Political Emotions: Why Love Matters for Justice*. Cambridge: Harvard University Press.
- ____ et al. (2014). *Why Love Matters for Justice: Workshop on Martha Nussbaum's 'Political Emotions'*, 31 May 2014. London: UCL.
- ____ and COHEN, J. (Eds.) (2002). *For Love of Country?* Boston: Beacon Press.
- POGGE, T. (2002a). Cosmopolitanism: a defence. *Critical Review of International Social and Political Philosophy*, 5(3), 86-91.
- ____ (2002b). Moral Universalism and Global Economic Justice. *Politics, Philosophy & Economics*, 1, 29-58.
- RORTY, R. (1988). Human Rights, Rationality and Sentimentality. In: Shurpe, S. and Hurley, S., (eds.). (1993). *On Human Rights: The Oxford Amnesty Lectures 1993*. New York: Basic Books.
- SCHEFFLER, S. (2002). *Boundaries and Allegiances: Problems of Justice and Responsibility in Liberal Thought*. Oxford: Oxford University Press.
- SINGER, P. (1972). Famine, Affluence and Morality. *Philosophy and Public Affairs*, 1 (3), 229-243.

[Submetido em 29 de setembro de 2015 e aceite para publicação em 28 de janeiro de 2016]

500 anos de utopia

UTOPIA, OU A FUNÇÃO POLÍTICA DO IMAGINÁRIO

UTOPY, OR THE POLITICAL FUNCTION OF THE IMAGINARY

Acílio da Silva Estanqueiro Rocha*
acilio@ilch.uminho.pt

A *Utopia* de Tomás Moro (1516), publicada há 500 anos, não somente tipifica a novidade de um género literário patente em múltiplas obras que se sucederam até aos nossos dias, mas está na génese de uma conceptualização política original: a narrativa da ilha feliz – lugar de um não-lugar –, qual ficção de uma história alternativa, além de obra literária peculiar que é, desenvolve-se mediante um plexo de categorias próprias que expressam uma ética e uma filosofia política em que a destinação humana não está nunca pré-determinada e é assumida para lhe modificar o curso. A estratégia utópica manifesta-se por esse jogo lógico, afora das nossas coordenadas de espaço e tempo, cuja estrutura processual é inédita no plano político, mas em que a esperança é força motriz da história.

Palavras-chave: Utopia, Tomás Moro, ética, política, esperança.

Thomas More's *Utopia*, published 500 hundred years ago, typifies the new literary genre that would since then be manifested in multiple works throughout history and up to our days. But it is also the source of an original way of conceptualizing politics: the narrative of the happy island – the place of the non-place. More's fiction of an alternative history is not just a singular literary work. It develops through a plexus of categories that are specific to it and express an ethics and a political philosophy according to which human destiny is never predefined and is there to be always newly oriented. The utopian strategy manifests itself in a logical game, outside our space and time coordinates, that has a procedural structure which is new in the political sphere, and in which hope is the moving force of history.

Keywords: Utopia, Thomas More, ethics, politics, hope.

* CEHUM, Universidade do Minho, Portugal.

Publicada em 1516 – há precisamente quinhentos anos –, da autoria de Tomás Moro (1478-1535), *Utopia ou a melhor forma de governo*, ou simplesmente *Utopia*, é um livro que atravessou séculos, suscitando novas ideias e inspirando reformas sociais, sendo portanto obra de um determinado tempo, mas também de todos os tempos: se, por um lado, o tema já vinha dos gregos (recorde-se a *República* de Platão, e outros textos), por outro, a crítica então feita à sociedade do tempo aplica-se como uma luva à sociedade hodierna, tão profunda e acutilante foi, há cinco séculos, a mensagem transmitida por Moro.

1. A *Utopia* como paradigma

O termo *utopia* é polissémico, usado desde a literatura à história, da filosofia à política, percorrendo todos os domínios, comumente associado aos significados de “quimérico” ou de “irrealizável”. Ora, como afirma Roger Mucchielli, a formação e uma utopia comporta um processo complexo, surgindo muitas vezes de um sentimento de revolta perante uma situação histórica injusta, por uma “observação lúcida e metódica da sociedade contemporânea considerada como um caso patológico”^[1], acompanhada de um grande pessimismo sobre as possibilidades de intervenção; desta tensão dolorosa surge, por necessidade compensatória, a idealização de uma cidade imaginária, logicamente concebida fora das coordenadas de espaço e do tempo, da geografia e da história, de molde a alterar injustiças da realidade em juízo, presente em filigrana. Daí que o discurso utópico desenvolva o máximo de agressão e globalize a crítica pela confrontação entre a coerência da cidade feliz e a irracionalidade radical do mundo falsamente real, em que a “lógica da utopia força a pensar o ilogismo do *topos*”^[2]. Daí que o imaginário presente nas utopias seja não somente constituído por situações, mas *constituente* de situações^[3]: neste sentido, se a história faz as utopias, também as utopias fazem a história.

1 MUCCHIELLI, Roger (1960), *Le mythe de la Cité idéale*, p. 62.

2 ANSART, Pierre (1978), “De l’utopie à l’action”, p. 284.

3 Cf. ROCHA, Acílio da Silva Estanqueiro (1994), “A política como vontade e representação”, p. 10.

1.1. Utopia e sociedade política

Utopia – a obra homônima de Moro – desenvolve-se numa narrativa que se caracteriza por múltiplas correlações lógicas e remissões conceptuais, contendo duas partes: a primeira (Livro I) – *pars destruens* – uma crítica acerba e mordaz à Inglaterra do seu tempo: a realeza locupletava-se de riquezas e estava ávida de mais guerra, a injustiça era cruel e abatia-se sobre os mais fracos, proliferava a corrupção e a rapina campeava e devorava o Estado, o povo era duramente oprimido e obrigado a sustentar a realeza e o exército, as perseguições religiosas eram constantes, a desigualdade cada vez mais clamorosa; assim, esta obra de ficção constitui uma crítica social, política e religiosa à sua época – a Inglaterra dominada por Henrique VIII. Em contraste, a segunda parte (Livro II) – *pars construens* – descreve uma Ilha alternativa – a Utopia –, cujos habitantes viviam felizes numa sociedade igualitária, assente em novas instituições que eficazmente para isso contribuíam, em que a paz era a situação mais comum (óbvia crítica a Henrique VIII) e que desfrutavam de ampla margem de tolerância e da liberdade religiosa; este Livro II caracteriza-se pela exaustão descritiva, com recurso constante a múltiplos detalhes – uma das características textuais do “discurso utópico”.

Se a crise e os conflitos da passagem da Idade Média para o Renascimento constituem o pano de fundo da *Utopia*, a personagem central, Rafael Hitlodeu – o navegador português que acompanhara Américo Vespúcio em três das suas viagens, e esteve na ilha da Utopia –, entra em ameno diálogo e debate com os vários interlocutores da obra, nada escapando à análise percuciente da sociedade. É aí patente a crítica às instituições vigentes: “(...) de todos aqueles que pertencem ao Conselho dos reis, não há ninguém que procure aconselhar-se, seja porque alguém é de verdade altamente competente, seja porque lhe parece que é tão competente que não lhe apetece confrontar-se com o conselho de outrem, a não ser dos que aplaudem as opiniões mais que absurdas e vivem do parasitismo daqueles que procuram apenas ganhar para si as boas graças do príncipe com o seu aplauso”^[4]. Na continuação, Moro expressa a recusa em integrar-se, ele próprio, em tais instituições.

Sobre a realidade política, um dos interlocutores faz-se ouvir, denunciando as mazelas sociais de que são cúmplices protagonistas políticos e seus conselheiros: “Ao menos todos se põem de acordo (...) [que] um príncipe que tem de sustentar um exército nunca tem ouro que lhe baste. Aliás,

4 MORUS, Thomas (1516), *Utopia ou A melhor forma de governo* Livro I, pp. 240-241.

um rei não pode nunca cometer injustiça (...); é que tudo o que é de todos a ele pertence, mesmo que sejam as pessoas, ao passo que cada um só tem de seu o que a benignidade do rei não lhe retira; a sua [rei] segurança assenta no facto de o povo não poder usufruir de riqueza e liberdade, pois estas dão azo a não suportar com suficiente resignação um governo duro e falho de justiça, ao passo que a miséria e a falta de meios amansa os espíritos, torna-os passivos e retira aos oprimidos o ímpeto de espírito que os levaria a revoltarem-se”^[5]. Não escapa a crítica ao clero da época: “– Não te verás livre dos mendigos se não nos tiveres em conta a nós, os frades. – Disso já se tomou cuidado (...), quando se previu medidas sobre os vagabundos que haviam se ser encarcerados e obrigados a trabalhar; é que vós sois vagabundos de primeiro grau”^[6]. Todos os papéis sociais relevantes são passados pelo crivo da crítica.

Também o sistema penal é claramente verberado: “(...) nem o roubo simples é realmente um delito assim tão desmedido que deva pagar com a pena capital nem, por outro lado, há pena alguma que chegue para evitar que cometa latrocínios quem não tem qualquer meio de ganhar a vida”^[7]. E a rapina é condenada: “(...) para deixarem que um só glutão, insaciável e peste cruel da pátria, cerque com uma única sebe de alguns milhares de jeiras os seus campos todos juntos, expulsa-se um número infindo de agricultores, espoliam-nos, ora levando-os ao engano no que é deles ora fazendo-lhes violência, ou cobrem-nos de injúrias e levam-nos a vender os seus bens”^[8]. E a solução a tais males praticava-se na Ilha: “Enquanto ela [propriedade privada] subsistir, estou convencido de que há-de continuar sempre a haver, entre grandíssima parte da humanidade e entre a melhor parte dela, o fardo angustiante e inelutável da pobreza e da miséria”^[9]. E a leitura da obra mostra que a crítica percorre todos os meandros da sociedade.

1.2. Utopia e narrativa

Ao invés, na *Utopia*, é clara a crítica à sociedade inglesa, como o ilustram várias referências ao peculiar modo de vida britânico: “Nas traseiras das casas, a todo o comprimento da rua, há um jardim contíguo, espaçoso e

5 *Ib.*, L. I, pp. 273-274.

6 *Ib.*, L. I, pp. 262-263.

7 *Ib.*, L. I, p. 244.

8 *Ib.*, L. I, p. 249.

9 *Ib.*, L. I, p. 284.

fechado de todos os lados nas traseiras das ruas. Não há nenhuma casa que não tenha uma porta para a rua e um postigo para o quintal; são de dois batentes, abrem facilmente com um empurrão de mão e logo de seguida fecham-se por si próprias; deixam entrar qualquer um, por tal forma que nada há de totalmente privado”^[10]. A Ilha caracteriza-se por ter uma organização administrativa com órgãos electivos: “Cada trinta famílias elege, todos os anos, um representante que designam na sua primitiva língua por *sifroganto* e em língua mais recente *filarco*. A cada dez *sifrogantos*, com as suas famílias, preside um *traníboro* na língua de antigamente, hoje chamado *protofilarco*. (...)”^[11]. E assim continua a descrição, com eleição das diferentes instâncias, até que, “em votos secretos elegem como príncipe um de entre quatro que o povo tiver designado”^[12], culminando uma ambiência de cunho democrático.

Sobre a organização económica, as diferenças são também óbvias: “Havendo seis horas apenas para trabalhar, talvez alguém pense que daí decorre provavelmente uma certa falta de bens de primeira necessidade. Isso está longe de acontecer, pois esse tempo é suficiente para produzir bens abundantes que bastem para as necessidades e que cheguem não apenas para remediar, mas até sobrem”. E continua: “Isso se compreenderá melhor se pensarmos que noutros povos há grande parte da população que passa a vida sem fazer nada”^[13] – a seguir enumerada na obra. Outro aspecto curioso é que “cada chefe de família vai buscar [ao mercado] o que necessita para si e para os seus, sem pagar, sem prestar qualquer contrapartida – quanto precisar assim retira. Por que razão, aliás, se havia de recusar alguma coisa, quando há abundância de tudo e não há qualquer receio de que alguém pretenda solicitar mais do que necessita?”^[14]. Por isso, na Utopia, “não se servem de dinheiro, não o guardam senão para dele se servirem em determinada eventualidade”, e “o ouro e a prata (com que o dinheiro se fabrica) são guardados na sua posse com tal desapego que o seu valor não é considerado superior”, até “abaixo do ferro, sem o qual os mortais (santo Deus!) não conseguem viver da mesma maneira que não podem passar sem o fogo e sem a água”^[15]. A *Utopia* de Moro é, pois, claramente, um “manifesto antimercantilista.

10 *Ib.*, L. II, pp. 297-298.

11 *Ib.*, L. II, p. 300.

12 *Ib.*

13 *Ib.*, L. II, p. 305.

14 *Ib.*, L. II, p. 311.

15 *Ib.*, L. II, p. 321.

A mentalidade, também essa é diferente, “(...) tanto mais que a governação coloca como primeiro objectivo que, sem faltar à satisfação das necessidades de interesse público, a maior parte do tempo se dê a todos os cidadãos a oportunidade de se libertarem da servidão corporal para cultivarem livremente o espírito. É nisso que consideram situar-se a felicidade da vida”^[16]. No próprio clero, a mudança é manifesta, para que “cargo que actualmente goza de tanto respeito não perca a dignidade nem se degrade por se alargar a muitos outros”^[17], pois “os sacerdotes escolhem esposas entre a elite da população; isso não acontece no caso de a função ser desempenhada por mulheres – a razão é que estas não estão excluídas, mas só bastante raramente se admite alguma, de entre as viúvas e já maiores de idade”^[18], preanunciando reformas que não estão ainda hoje realizadas.

Como dissemos, é uma característica do discurso utópico ater-se aos detalhes mais minuciosos; por exemplo, “quanto à roupa, se exceptuarmos as diferenças de vestuário para homens e para mulheres ou para solteiros e para casados, a forma é única para toda ilha e é idêntica sempre ao longo dos tempos; o corte não é deselegante à vista e é ajustado ao movimento do corpo, tão conveniente para o frio como para o calor”^[19]. Quanto aos casamentos, “a mulher, seja ela virgem ou viúva, é apresentada desnuda ao seu pretendente por uma outra mulher, entrada em idade e de bons costumes; o pretendente, por sua vez, é posto também desnudo perante a donzela por um homem de probidade”^[20]. Quanto ao divórcio, lê-se: “(...) separando-se um do outro por comum acordo, contraem novos matrimónios, mas não sem entretanto receberem autorização do senado, o qual, todavia, não admite o divórcio senão depois de ter sido instruída cuidadosamente a causa pelos próprios interessados com as suas esposas”^[21].

Pode ainda estranhar-se que seja um advogado – e Moro era-o – a escrever que na Utopia “as leis são muito poucas, pois bastam umas tantas para quem possui tais instituições. Aliás, aos outros povos os utopienses cesuram principalmente o facto de precisarem de um sem número de livro de leis e de comentários”^[22]. Não admira, pois, que “cada um defenda a sua causa e que seja cada um a apresentar ao juiz o que deveria ter contado a

16 *Ib.*, L. II, p. 309.

17 *Ib.*, L. II, p. 401.

18 *Ib.*

19 *Ib.*, L. II, p. 302.

20 *Ib.*, L. II, pp. 358-359.

21 *Ib.*, L. II, p. 361.

22 *Ib.*, L. II, p. 365.

um advogado. São assim menos os rodeios e mais facilmente se deduz a verdade, pois enquanto ele fala, por não ter andado a aprender os floreios de advogado, um juiz perspicaz consegue advertir nas situações individuais e acode aos espíritos mais simples contra as acusações dos habilitados”^[23]. A crítica é, pois, sistemática e global.

2. Estratégias semânticas da *Utopia*

Há que prestar atenção à escolha frequente de vocábulos negativos, que têm por efeito levar o leitor a perceber mais de um lado da questão^[24]. Desde logo, o termo *utopia* que significa “em nenhum lugar”, que é o próprio título do livro: do grego “*ou+topos*”, “*não lugar*”, ilha ideal, imaginária – tal foi o modo irónico como Moro, com este neologismo, denominou essa sociedade feliz. Aliás, no livro de Moro, todas as personagens e lugares têm nomes que se contradizem a si mesmos: a capital da Utopia, Amaurota, significa “cidade fantasma”, “cidade sombra”; o rio que a atravessa, “Anidro”, significa “sem águas”; o Rei é Ademos, que, literalmente, é “sem povo”; os cidadãos, Aleopolitas, que, à letra, significa “sem cidade” (hoje, diríamos “apátridas”). Por seu turno, a personagem principal da peça, o viajante português que esteve na ilha Utopia – homenagem de Tomás Moro ao génio lusitano dos Descobrimentos^[25] –, Moro deu-lhe, com humor, o nome de Rafael Hitlodeu: se Rafael recorda o Arcanjo que traz a “cura divina”, já Hitlodeu significa etimologicamente “vendedor de balelas”, mas que, em contrapartida, é quem, na *Utopia*, diz as coisas mais verdadeiras. Os nomes negam-se, pois, a si mesmos. Segundo alguns intérpretes, isso deve-se ao facto de Moro saber da impossibilidade da instauração de uma utopia e pretender assim expressar a negação do que afirmava; segundo outros, tal estratégia semântica expressa o humor proverbial de Moro, que deste modo questiona tal sistema; há ainda quem sustente que os nomes, ao negarem-se a si mesmos, evidenciam um inverso, uma alternativa, uma sociedade ideal.

Neste aspecto, se prestarmos atenção à dimensão satírica peculiar da *Utopia*, trata-se, como enfatizou R. C. Elliott, de uma “jóia da arte de escrever esquecida”, tão “mais preciosa quanto se encaixa na forma da sátira

23 *Ib.*, L. II, pp. 365-366.

24 Cf. McCUTCHEON, Elizabeth (1975), “Denying the contrary: More’s use of litotes in the *Utopia*”, pp. 224-230.

25 Cf. José V. de Pina Martins, “Estudo introdutório: Thomas More e a Utopia”, in MORUS, Thomas, *Utopia*, p. 32.

romana, mas renovando-lhe a forma”, pois junta aí a questão do melhor regime; a originalidade de tal recurso a um procedimento clássico está em que o autor, Tomás Moro, se entrega ele mesmo aos efeitos destruidores da ironia satírica, e portanto a invalidar o seu próprio juízo^[26]. Ressalta, pois, que *Utopia* é a crítica de uma sociedade que se faz em contraposição a um modelo antitético ideal.

Uma das questões que comprova isso é a própria situação geográfica da Utopia, e do acesso entre ela e o mundo conhecido, que põem também o problema da relação entre o *real* e o *utópico*. A situação exacta da Utopia não nos é facultada por Moro; circunstancialmente, um serviçal tossiu, e Moro não ouviu a localização de Hitlodeu. É possível traçar a rota de Hitlodeu, segundo o seu próprio relato: a viagem fizera-se entre Portugal-América-Ceilão-Calcutá-Portugal. A Utopia deveria situar-se, pois, entre a América e o Ceilão, ou, segundo outros, a Utopia seria “o homólogo de Portugal e da Inglaterra, pertencendo ao mesmo hemisfério que Ceilão e América, projecção, mas outra, não de um anti-mundo, não de novo mundo, mas de Outro Mundo”^[27]. De facto, entre a América e o Ceilão situa-se a linha que segmenta em duas partes simétricas a narrativa – o equador: esse é o ponto zero para cada lado do qual a linha de viagem do navegador se distribui numa progressão equivalente à cultura, vegetação, complexidade organizativa.

Assim, Utopia existe, mas fora do espaço conhecido, numa intersecção entre o Velho Continente e o Novo Mundo; é, portanto, um “outro mundo” que se contrapõe ao velho mundo. O livro *Utopia* surge do encontro desses dois mundos operado pela saga dos Descobrimentos, mas situando-se fora de qualquer um deles. Torna-se ainda evidente, pela narrativa, a diferença de acessos entre a Utopia e o mundo conhecido: aquela está sempre pronta a assimilar todas as conquistas do mundo conhecido, pois aceitou a cultura egípcia e a técnica romana, aquando de um naufrágio, conforme se lê: “Da parte deles, bastou um único encontro para que aquilo que nós inventámos para bem da civilização, eles o assumissem”; todavia, “se um acaso semelhante, no passado, atirou alguém de lá para aqui, tão completamente isso foi esquecido”^[28] – o que significa que a Utopia se nutre do mundo conhecido, enquanto este rejeita por norma quanto aquela lhe poderia ensinar.

26 Cf. ELLIOTT Robert C. (1975), “The shape of *Utopia*”, in *Thomas More Utopia*, pp. 177-192.

27 MARIN, Louis (1973), *Utopiques: jeux d'espaces*, p. 71.

28 MORUS, Thomas, L. I, p. 287.

3. O “modo utópico”

Ora, “os narradores na *Utopia*, quer seja Moro ou Hitlodeu, não contam um mito e não se reclamam de verdade revelada. Não são nem profetas nem iluminados, mas “filósofos” que inventam, que *constroem*, pelo seu trabalho intelectual, representações, igualmente *artefactos*”^[29]. Nesta sequência, podemos caracterizar a utopia como a descrição de um mundo, fora das coordenadas do espaço e tempo, dalgum modo do espaço e tempo histórico e geográfico; ou, se quisermos, constituído por princípios diferentes daqueles que actuam no mundo real. Como género literário, a estratégia utópica manifesta-se por um jogo lógico de categorias que se entrecruzam, originando um dispositivo retórico novo: se o romancista coloca personagens e aventuras imaginárias no nosso mundo, no entanto o que ele cria respeita os quadros do mundo ordinário; aliás, o romance científico, bem difícil de distinguir por vezes da utopia, apresenta um *possível* bem definido – um “possível técnico” –, mas cujos efeitos permanecem nos quadros do nosso mundo. Já mais difícil poderá ser contrastar a utopia do conto fantástico ou sobrenatural, mas também se distinguem, já que, nestes, trata-se menos de um outro mundo que de uma outra natureza: o conto fantástico ou sobrenatural situa-se numa outra visão da natureza, quase um sonho, não fazendo apelo à acção; ora, a utopia é um jogo, mas não se afasta da nossa noção de natureza: não tem o carácter infantil do conto de fadas, nem o carácter mórbido do conto fantástico, que, sem mudar de mundo, joga com a transgressão do sobrenatural.

Ainda menos a utopia se confunde com o mito; se há um elemento teórico tanto no mito como na utopia, sobretudo no mito etiológico, que pretende explicar a origem de um fenómeno ou a origem de todas as coisas, porém a utopia é teórica num outro sentido: ela não explica, ela *inventa*: é especulativa e prática. O mito, dizia Schelling, é um filosofema, pois responde a uma curiosidade metafísica e religiosa; pense-se, por exemplo, no mito etiológico da criação, ou noutros, como a origem do mal, do sofrimento, etc. De certo modo, as mitologias prepararam os primeiros metafísicos^[30]. Todavia, o mito interessa-se pela origem das técnicas e das artes, e não, como a utopia, com as possibilidades das artes e das técnicas.

Já com a ideologia, a demarcação da utopia é de outra ordem: por muito polissémica e complexa que seja aquela – e o nosso objectivo não é essa

29 BACZKO, Bronislaw (1984), *Les imaginaires sociaux: mémoires et espoirs collectifs*, p. 80.

30 Cf. RUYER, Raymond (1950), *L'utopie et les utopies*, pp. 3-5.

contrastação –, ela mantém sempre a referência com o passado, já que a função de conservação social lhe é inerente; ora, a utopia é mais projectada para o futuro, pois dessa inquirição da realidade desponta uma perspectiva que parece revolucionária. Assim, em princípio, uma utopia é isolável da época em que foi escrita e do interesse de classe, mantendo a frescura de seu conteúdo, pois guarda sempre uma aptidão para isolar-se do seu suporte circunstancial, o que já não se verifica nas ideologias: estas, quais pseudoteorias, sistemas expressivos e portadores da vontade colectiva de justificação, militância ou propaganda, de partidos ou associações, revelam-se na aceitação de sistemas e conexões de ideias, não propriamente no debate de ideias.

Para Ricoeur, se podemos imaginar uma sociedade em que tudo está realizado, isso seria a sociedade da congruência (onde portanto o domínio simbólico estaria isento de ideologias e de utopias); mas isso seria também uma sociedade morta, que não teria mais nem distância, nem ideais, nem projectos de nenhuma espécie^[31]. Assim, quando a utopia se degrada em ideologia, o presente que pensávamos suprimir faz retorno, mas ornado com a perspectiva desejável que se atribui comumente ao futuro utópico. A ideologia apresenta-se então como um poder de legitimação do “sistema de autoridade tal como é”, isto é, como uma interpretação do presente cuja função é produzir adesão e consentimento; ela é o inverso da utopia^[32], tanto mais eficaz quanto guarda desta o brilho.

Indo mais fundo nesta indagação, o procedimento utópico é próximo dos processos ordinários da invenção científica; mais ainda, o modo utópico, em matéria social, é um caso particular do método científico geral: há, assim, uma convergência entre a utopia e a hipótese; todavia, há também, entre elas, uma diferença notória: ambas são experiências mentais rigorosas, mas a hipótese científica busca a verdade, e uma hipótese falsa é logo abandonada. O utopista, como o cientista, abandonam-se à experiência mental, mas o cientista serve-se da hipótese e da experiência mental como meio para a verdade: imagina para em seguida verificar.

É na senda de Ruyer que poderemos apreender melhor o princípio comum da multiplicidade das utopias, isto é, a essência do *utópico*, tal como, apesar da imensa variedade de comédias e tragédias, há a essência do cómico e do trágico. O modo utópico é sempre um projecto imaginário de uma realidade outra, de uma sociedade outra. Não deve subestimar-se

31 Cf. RICCEUR, Paul (1985), *L'idéologie et l'utopie*, p. 240.

32 *Ib.*, p. 34.

a existência e o número de utopias técnicas (aeronáuticas, arquiteturas, médicas, etc.), e os catálogos de utopias atingem títulos sem fim, cujo tratamento metódico está sempre em aberto. No entanto, poderíamos assim caracterizar a essência do utópico – o *modo utópico* –, como “o exercício mental acerca dos possíveis laterais”^[33]. Quer dizer: não trata daquilo que é, mas dos possíveis laterais da realidade.

Para clarificar, vejamos: a série dos números inteiros, por exemplo, é já um resultado de idealização relativamente às pluralidades concretas; mas as matemáticas transbordaram utopicamente os números inteiros, por exemplo, com os números negativos, os fraccionários, os irracionais, quais “essências laterais” do número inteiro; esta metáfora convém de modo especial aos números complexos, que significativamente se denominam “imaginários”, e que poderiam dizer-se também “laterais”. Aliás, as geometrias a n dimensões, ou as geometrias não-euclidianas, têm um carácter análogo; há alguma afinidade entre a quarta dimensão e a utopia, e mesmo os matemáticos, quando querem expor aos profanos a geometria de Riemann, apresentam elaborações imaginárias que recordam as utopias, como Henri Poincaré: “Imaginemos um mundo povoado de seres privados de espessura; e suponhamos que estes animais “infinitamente planos” estão todos num mesmo plano, do qual não podem sair (...)”^[34]. Se também as utopias não são simples ilustrações, elas servem-se de proporções não para figurar mas para criar um outro mundo^[35]. O modo utópico inscreve-se, pois, no nível do teórico e da especulação, mas, em lugar de buscar o conhecimento do que é, como a teoria, é o exercício ou jogo acerca de possíveis laterais à realidade. No entanto, utopia difere do método científico: aquela não aborda o real para lhe apreender as leis e estruturas imanentes, mas para o julgar em nome de um certo número de exigências fundamentais, sem as quais é rigorosamente impossível ao ser humano viver uma vida humana. O que a utopia introduz, prioritariamente, é um certo tipo de exigências com o qual o real deve ser medido, confrontado, julgado; e o real que a isso não corresponda é denunciado como falso. A organização do mundo político não é portanto compreendida em si mesma, mas a partir desta referência: assim, o pensamento utópico inscreve-se na órbita da finalidade – qual o fim desta organização social?

33 RUYER, Raymond (1950), *L'utopie et les utopies*, p. 9.

34 POINCARÉ, Henri (1902), *La science et l'hypothèse* (1902), p. 65 ss.

35 Cf. RUYER, Raymond (1950), *L'utopie et les utopies*, pp. 9-11.

Na verdade, uma constante unifica esta longa plêiade de pensadores políticos, que designamos por *utopistas*: eles são pensadores da política, teóricos da política, menos politólogos que pensadores éticos; portanto, o olhar que o pensamento utópico lança sobre o mundo e o real, não é um olhar científico, é um olhar ético. Então, o ponto de vista utópico, ao contrário do científico, constitui-se mediante o desvio relativamente ao real; ora, este desvio entre o real e o pensamento não deixou de ser traduzido como uma fuga perante a complexidade do real; porém, o pensamento que subjaz às utopias não foge à história, pois esta somente pode ser compreendida em relação com um modelo, ou seja, a história pode ser confrontada com esse paradigma feliz.

4. Jogo conceptual da *Utopia*

Daí o carácter sinóptico da *Utopia*, que exige um modo particular de leitura; esta não obedece mais ao princípio de linearidade da cadeia sintagmática, mas a uma espécie de sincro-diacronismo que procede da totalidade para a parte, do conjunto para o detalhe – um tipo de leitura que é precisamente a da representação icónica da co-presença dos elementos^[36]; aí, os eixos da sucessividade e da simultaneidade lêem-se correlativamente. Neste aspecto, é interessante que a Utopia seja descrita com uma realidade omni-compreensiva, que “apresenta a forma de um crescente”, de índole totalizante, descrita de modo pormenorizado, em graus de minúcia progressiva, do global para o singular: se ela começa por ser descrita como uma amplitude máxima no centro, que se contrai nas extremidades, passa, depois, a sê-lo como um círculo, e, por fim, é-o como dois círculos, que forma uma lua em quarto crescente; é o círculo que domina – um círculo com um centro –, o que representa a totalidade da Utopia, expressando a sua completude: o círculo é símbolo universal do Uno, e este é a representação do Universo, como sua totalização simbólica.

Utopia aparece também como uma tentativa de reintegração do homem no todo cósmico, que será “cosmos culturalizado”: passa-se do estado de natureza, ou do cósmico sobre o humano, à reintegração do humano num cosmos humanizado, um cosmos feito à medida do homem. Assim, o homem participa do universo e este tem características humanas: o espaço cultural da Utopia fará a união do homem com o cosmos: não admira, pois, que o golfo interior apareça descrito como um ventre, ou que Amaurota (a capital) seja descrita como o umbigo da ilha. Novamente, *utopia* surge em

36 MARIN, Louis (1973), *Utopiques: jeux d'espaces*, p. 76.

oposição ao *real* – qual asseveração de um ideal histórico –, mediante um jogo de negações com vista a estabelecer uma identidade positiva.

A própria organização administrativa da Utopia, que se separa de um continente, mostra uma certa analogia com a Inglaterra: o rio Anidro com o Tamisa, o número de 54 cidades da Utopia com o total dos condados ingleses no tempo de Moro – alusões e exemplos suficientes para legitimar essa analogia com a idiossincrasia inglesa. Há ainda toda uma série de remissões a padrões culturais de uma Inglaterra burguesa, a começar na escala das cidades e casas, estas com os respectivos jardins, e a acabar nas relações cidade-campo e na organização económica, que não deixam dúvidas quanto a tais referências, pois era essa Inglaterra que *Utopia* descreve e critica; mais uma prova clara da conexão entre o discurso utópico e a realidade, por antítese, evidenciando as contradições entre o ideal positivo prefigurado e a realidade negativa de uma sociedade desigualitária, pelo que, novamente, *Utopia* é um manifesto antimercantilista.

Como dissemos, *Utopia* tem duas faces, já que é crítica do *que é* (I) e representação do *que deve ser* (II): a sua significação surge dessa primeira parte, pois é a situação de um povo, com todas as suas desditas e aspirações, que o generoso Chanceler descreve; porém, é inerente à utopia a projecção do conteúdo e de seus anelos num além que é já real, embora idealmente. Deste modo, as utopias do Renascimento surgem como a secularização do céu da Idade Média, com a sua representação num aqui em baixo imaginário, onde se pode entrar vivo – qual mutação radical com a época em que só a morte podia fazer entrar o pobre na felicidade.

Neste aspecto, a *Utopia* de Moro, como as obras ulteriores desse género literário, traduz, segundo Lucien Febvre, as necessidades de evasão fora das realidades presentes e de arranjo das realidades futuras: “Antecipações e constatações misturadas; os delineamentos do mundo que vemos; os traços que adivinhamos e profetizamos do mundo de amanhã ou depois de amanhã. É nas épocas de inquietação e de transição que fazem carreira os adivinhos e os profetas. (...) Eles falam quando a humanidade, inquieta, busca precisar as grandes linhas de mudanças sociais e morais, que cada um sente inevitáveis e ameaçadoras. Por isso, as suas obras são, para o historiador, testemunhos patéticos, sempre interessantes, não somente de fantasia e de imaginação de alguns precursores mas do estado íntimo da sociedade”^[37]. Tais projecções fornecem ao historiador um modelo, referências da realidade de um meio e de uma época e da sua transmutação ideal.

37 Cf. FEBVRE, Lucien (1962), *Pour une histoire à part entière*, pp. 736-742.

No caso das utopias renascentistas, estas surgem como necessidade de passagem de um regime de autarcia económica para o da comunidade de produção e consumo, permitindo a acumulação de reservas de segurança social e a manutenção da assistência aos incapacitados (“a cada um segundo as suas necessidades”). Para os utopistas, se o lucro é motor do comércio, desencadeia também inúmeras condições opressivas: de um lado, concentra-se a exploração das relações de trabalho, do outro, a indigência, fome e miséria; perante estas novas relações, os utopistas reagem: a causa é a propriedade, o ouro é um metal poluente, etc., e, na cidade, existem unidades básicas de produção, os bairros e unidades de consumo, cuja interligação se processa através do mercado: Para Moro e Campanella, a religião era o Graal que, perante a miséria real dos trabalhadores, conservava pura a exigência da equidade, qual intuito de secularização – realizar na terra a comunhão dos santos.

5. *Utopia* e as utopias

Então, desde Tomás Moro, chama-se *utopia* a toda a descrição duma sociedade que se supõe perfeita, com a descrição de um mundo imaginário, tal como *distopia* significa uma sociedade concentracionária – a de tipo inverso. Ora, há muitos exemplos de utopias, entre as quais, antes, a *República* de Platão, ou *A Cidade de Deus* de Santo Agostinho; e, no tempo da *Utopia* (1516) de Thomas Morus, *A Cidade do Sol* (1602) de Tommaso Campanella, *A Nova Atlântida* (1624) de Francis Bacon. A *Utopia* de Moro, como vimos, aproxima-se mais de uma comunidade de cidadãos livres, com eleição das várias instâncias organizacionais. Já *A Cidade do Sol* de Tommaso Campanella está próxima do modelo das ordens monásticas medievais. O trabalho, excepto para os criminosos, é obrigatório: para Moro, bastam seis horas de trabalho por dia, oito de sono; para Campanella, são suficientes quatro horas diárias de labor. Se a *Utopia* é mais humana, mais liberal, mais esclarecida e mais inglesa que *A Cidade do Sol*, esta, por seu lado, prevê máquinas modernas, antecipando-se um pouco a Francis Bacon, que, em *A Nova Atlântida*, e com mais incidência, reconheceu as possibilidades oferecidas pelo progresso das ciências e o influxo do progresso científico e técnico na sociedade. Moro e Campanella estão convencidos que os bens necessários à sociedade se encontrarão em abundância se o trabalho estiver organizado racionalmente e se a produção se fizer para satisfazer as necessidades comunitárias, e não em ordem ao desenfreado lucro mercantil.

As concepções dos utopistas do Renascimento não se poderiam basear numa concepção da natureza humana, tal como se explicitará em Hobbes; se, para este, o homem é “o lobo do homem”, para os utopistas ele não é mau por natureza; se ele se torna mau, isso acontece pela falta de instituições temporais apropriadas. Os utopistas antecipam, sim, a teoria de Rousseau: os homens, bons por natureza, foram corrompidos pela propriedade; mas há também uma oposição importante entre eles e Rousseau: este não defendia um retorno a um estado histórico anterior, ou melhor, a uma repartição igual imediata da propriedade; os utopistas, porém, faziam o projecto de uma sociedade sem propriedade privada, cuja realização lhes aparecia de maneira fantástica como possível com os meios do presente. Repercute-se aqui a noção de poluição, que o ouro, na *Utopia*, exprime, classificado como sujidade, impureza, factor de desagregação da identidade daquele que o possui; por isso, apenas os seres poluídos poderão ter contacto com esse metal, isto é, os escravos, os não-cidadãos.

Devem invocar-se também os socialistas utópicos (séc. XIX), desde os escritos de C. H. Saint-Simon (1760-1825) sobre o socialismo de produção, aos falanstérios de Charles Fourier (1772-1837), e a Robert Owen (1771-1858), gestor de empresas, que empreendeu uma reforma inolvidável nesse campo, ilustrada em *Uma Nova Visão da Sociedade* (1813), ou ainda as obras de Proudhon (1809-1865), que tiveram manifesto influxo entre nós, na Geração de 70 (Antero de Quental, Eça de Queirós, Oliveira Martins). Incluem-se também na tipologia das utopias, obras como *Voyage en Icarie* de Étienne Cabet (1788-1856), *O Paraíso Terrestre* (1870) e *Notícias de Nenhum Lugar* (1890) de William Morris, *A Moderna Utopia* (1905) de H. G. Wells.

Já, entre as distopias modernas, ou utopias negativas, há que referir o escrito intitulado *Nós*, do russo Zamiatine (de 1920, só autorizado na Rússia após a “perestroika”), onde descreve um mundo futuro subjugado ao produtivismo, desprovido de emoção, em que os indivíduos, em vez de nomes, têm números, até os apartamentos são transparentes, afinal um sistema em que cada um perde a sua individualidade para se dissolver num todo; ou o livro muito divulgado, *Admirável Mundo Novo* (1930), de Aldous Huxley, que narra um hipotético futuro de pessoas que vivem pré-condicionadas biologicamente (crítica das possibilidades do determinismo genético), ou a ficção *Walden Dois* (1948), de Skinner, que visa melhorar a convivência dos humanos por processos de engenharia biológica, reduzindo os instintos, ou a obra muito conhecida, intitulada *1984* (1948), de George Orwell (inspirado em Zamiatine), que retrata o quotidiano de um regime totalitário

e repressivo (um processo ao estalinismo), em que a dissidência é ferozmente reprimida, pretendendo-se uma unanimidade totalitária (daí vulgarizaram-se alguns termos, como “big brother”, “duplipensar”, “novilíngua”). Ao invés das utopias renascentistas, que emergem quando Europa inventa o individualismo humanista e o universalismo, as distopias tem por alvo a socialização forçada dos vários tipos de colectivismo modernos.

6. Utopias, política e esperança

De algum modo, Friedrich Engels, em *Do socialismo utópico ao socialismo científico* (1890), contribuiu para desvalorizar o discurso utópico, porque incapaz de convergir com o real da história: não será, então, o utopista aquele que, porque não consegue habitar de um modo efectivo o real, mascara a sua impotência em efabulações que parecerão sedutoras e coloridas, mas sempre tão longe do real que a distância é intransponível? Será que é no socialismo científico – o marxismo – que confluem as aspirações expressas em autores conhecidos como socialistas utópicos? De facto, para o marxismo, e sobretudo a partir dessa distinção engelsiana entre “socialismo utópico” e “socialismo científico”, *utopia* ficou afectada por uma conotação pejorativa: “utópico” seria o irrealizável, o ilusório, e, por isso mesmo, o reacccionário.

Partindo da crítica do utopismo, mas valorizando-o, Sánchez Vásquez inverte o título de Engels, *Do socialismo científico ao socialismo utópico* (1975): “o utópico não é só sintoma ou índice revelador de uma crise, ou expressão de uma perda de contacto com a realidade, ou de uma carência do conhecimento do real, mas também indicação de um possível que hoje todavia não podemos fundar nem realizar”^[38]. Aliás, na própria tradição marxista, alguns autores esforçaram-se por desenvolver uma visão positiva da utopia. Entre vários, refira-se Herbert Marcuse (1898-1979), que entende o marxismo mais como uma filosofia da práxis, uma doutrina ética, em que a noção de utópico se identifica com a alternativa radical ao existente e é estímulo para a transformação revolucionária. Também o filósofo marxista alemão Ernst Bloch (1885-1977), na sua obra *O Princípio Esperança* (3 volumes, escrita durante o seu exílio no Estados Unidos, de 1938 à 1947, revista em 1953 e 1959, com publicação definitiva em 1959), mostra que o “espírito utópico”, embora pareça divorciado da realidade, não o é, pois reclama o porvir, e a utopia incita à crítica do presente. Esta obra

38 SÁNCHEZ VÁZQUEZ, Adolfo (1975), *Del socialismo científico al socialismo utópico*, p. 77.

contribuiu para a valorização da utopia, para tal percorrendo as críticas dos utopistas do Renascimento e indagando as aspirações filosófico-políticas dos socialistas utópicos, mostrando sempre que a utopia não é um simples produto da imaginação, mas possui uma base real pelo afã que transporta para a transformação social.

Na verdade, segundo Ernst Bloch, “pensar é transcender”, e se ninguém pode retirar a liberdade de pensamento, também não pode extirpar a liberdade de esperar. Para este autor, também o imaginário está insito no real, e a esperança, sem a utopia, é uma virtude vazia; ela desenvolve-se pela imaginação, sem a qual a esperança não poderia existir, e isso seria negar a especificidade do ser humano – a criatividade. O futuro no presente é, pois, utopia; e esta assenta na esperança, a virtude capaz de prolongar o real na direcção do futuro, das suas possibilidades, capaz de antecipar o futuro, enquanto projecção de um presente, a partir daquilo que neste existe e é passível de ser melhorado: a esperança torna presente o não-acontecido, o futuro utópico, pois, na utopia, subjaz sempre uma tensão entre projecto e realidade, isto é, uma relação dialéctica entre teoria e práxis; se quisermos, entre a pura teorização abstracta e o processo histórico concreto: é o que Bloch denomina *topos* interno e externo: o interno, é a esfera povoada de desejos, a capacidade de imaginar a plenitude; o externo, é a capacidade de antecipação, o caminho de resposta histórica à esperança suscitada.

Ora, se “pensar significa transcender”^[39], e “transcender” é acto necessário em toda a filosofia, a parte subjectiva da ontologia de Bloch funda-se na ideia que existe uma “tendência pulsional para o fim que transforma o desejo puro e instintual em desejo geral”; e, na medida em que o desejo se transforma em “aspiração”, adquire a representação mais ou menos determinada de alguma coisa de “melhor”^[40]. Esta é a original concepção de pulção e do desejo, que Bloch contrapõe à psicanálise, que apenas apreende o que está volvido e sedimentado no inconsciente.

O “não-ainda consciente” é um conceito axial da ontologia de Bloch, que expressa o que o ser humano pode tornar-se, contrariamente ao inconsciente freudiano que está sempre remetido para as experiências passadas. Então a psique está projectada para diante: é “aí onde há representação de uma coisa melhor e finalmente perfeita que surge a aspiração, misturada de impaciência, de exigência”^[41]; por outras palavras, as representações

39 BLOCH, Ernst (1959), *Le Principe Espérance*, t. I, p. 12.

40 MÜNSTER, Arno (1985) *Figures de l'utopie dans la pensée d'Ernst Bloch*, p. 77.

41 BLOCH, Ernst (1959), *Le Principe Espérance*, t. I, p. 63.

não-ainda ocorridas na psique seriam a matéria-prima da imaginação, pois tais representações tendem a ser possibilidades concretas e objectivas – a imaginação propriamente utópica. Para Bloch, o fundamento da utopia é mesmo este: o sujeito é ontologicamente impulsionado para o porvir, naturalmente inclinado à esperança, e a aspirações a que é impelido pela necessidade (a fome, por exemplo), que se contrapõe à existência de possibilidades objectivas e materiais para desenvolver a sua capacidade subjectiva de aspirar à mudança. Para Bloch, no caso das utopias de Moro e de Campanella, elas manifestam a tensão entre autoritarismo e libertarismo; e a *Utopia* de Moro seria a primeira imagem “da democracia tomada no seu sentido humano, no sentido de liberdade e tolerância abertamente reconhecidas e aplicadas (...) ligada à economia colectiva”^[42], na mundivisão própria do Renascimento.

No entanto, se na acção humana convergem várias forças, elas concentram-se numa só pulsão – a da autopreservação –, que as envolve e está também orientada para o exterior, como campo de aspirações e de esperança. A imaginação propriamente utópica manifesta-se na necessidade que leva a desejar uma coisa possível, e a utopia é precisamente a aspiração que toma forma no “não-ainda-consciente”, ou “imagem-aspiração” (nos termos de Bloch), e que, impulsionado para diante, tal necessidade (a fome, etc.) origina um “não-ser-ainda” possível de realização, que “não erra numa possível aparência enganosa, mas antecipa psiquicamente um possível real”^[43]. A utopia tem, pois, na ontologia de Bloch uma função de charneira, como instância em que a subjectividade está em contacto com as condições materiais, e é neste contacto entre esses dois correlativos da imaginação utópica que se desenvolve o real impulso no mundo, para diante. A utopia é o não-ainda-consciente que espera o não-ainda-realizado, cuja implementação é provável, dadas as condições materiais objectivas. Sujeito e objecto estão, pois, imbricados na imaginação utópica: primeiramente, porque é somente quando a aspiração subjectiva encontra os seus reflexos nas condições materiais, que pode aí haver utopismo verdadeiro; depois, porque psique e matéria partilham uma mesma pulsão para diante, para o novo – a marca do *utopismo*. Para Bloch, o não-ainda-consciente e o não-ainda-realizado são da mesma natureza e, portanto, “todo o elemento antecipador é um componente da própria realidade. Estamos em condições de ligar a vontade de utopia com a tendência objectal, que a confirma e a

42 BLOCH, Ernst (1959), *Le Principe Espérance: les épures d'un monde meilleur*, t. II, p. 92.

43 *Ib.*, p. 76.

acolhe como sua”^[44]. Se o “possível-real” é a dimensão objectiva do “não-ainda-consciente” da vontade subjectiva, o seu correlativo concreto, para Bloch, a matéria, como a psique, é literalmente lugar do surgimento de possíveis novos. Esta visão da matéria como constituída de possibilidades inspira-se na ideia aristotélica de potência, desenvolvida por Bloch num sentido peculiar.

Os autores utopistas acreditaram que a sociedade utópica descrita não é realizável – alguns enfatizaram até o facto de ser irrealizável –, e, por isso, o desejo que os moveu foi o de criticar a sociedade do tempo e propor, por excesso, mudanças, apenas para que elas se tornassem óbvias, não para que se fizesse a realidade conforme ao texto. Há um vaivém perpétuo não somente entre a realidade determinante e a consciência utópica, mas também entre esta consciência e as realidades que ela determina. O que a utopia introduz, prioritariamente, são critérios éticos com os quais julgar o real; e o real que lhe não corresponde é denunciado como falso. Assim, a utopia potencializa ao máximo a dialéctica entre o real e o ideal.

7. Utopia, violência, projecções

Essa longa plêiade de pensadores políticos, que designamos por *utopistas*, são menos politólogos que pensadores da política: o olhar que lançam sobre o mundo e o real, não é científico mas um *olhar ético*; a sua perspectiva, ao contrário da científica, constitui-se no desvio relativamente ao real, que não é fuga à história, mas que pensa a política e a sociedade mediante um modelo ideal; quer dizer, apreende-se melhor o real por essa confrontação com valores constitutivos de um paradigma definido por tais exigências, sem as quais é rigorosamente impossível ao ser humano viver uma vida digna. O que a utopia introduz é, *prima facie*, uma certa constelação axiológica com a qual a realidade é aferida; e o real que se afaste é denunciado como desumano. A política não é portanto compreendida em si mesma, mas a partir desses referenciais: a utopia não quer alterar simplesmente o *como* da organização, precisamente porque primeiramente quer mudar-lhe o *fim*, e este implica a totalidade do jogo social.

Para isso, as utopias estão peçadas de instituições ideais que garantem a consecução de objectivos últimos, disseminando na vida social determinados valores morais tidos como incontornáveis. Assim, numa utopia, todos os homens são solidários, desaparecem as diferenças sociais, o poder

44 *Ib.*, p. 239.

exerce-se por processos democráticos, etc.: em geral, são propostas de inspiração para organizar as sociedades concretas, modelos globais da sociedade, embora expressando *qua tale* a impossibilidade da sua realização; por isso mesmo, as utopias são compatíveis com diversos programas concretos de acção, inspirados por tais narrativas, sabendo que os objectivos ideais de acção não são para serem transpostos como tais, mas para melhorar a sociedade.

Segundo Bronislaw Baczko, “as utopias participam das realidades históricas e intervêm aí de um modo diferente que seja prefigurando o *futuro possível*. Como disse Renan, o utopista é “o amigo do impossível”^[45]. Daí que a utopia releve mais como método que como escopo: ao existente, ela oferece uma alternativa, que os seus inventores devem incansavelmente, rigorosamente, verificar, pôr em causa, renovando-a; se a utopia não pode realizar-se tal como surgiu na sua fonte, ela é, todavia, prolífica de reformas: é preciso sonhar, mas também destruir os sonhos, até que, sobrevivendo, modelado pela análise e o debate, um de entre eles nos diga o caminho^[46]. O utopista, ao transcender os limites do possível, quer clarificar o premente.

Muito distintas entre si, as utopias têm isto em comum: descrevem uma sociedade ideal, feliz e perfeita, e descrevem-na com abundância de detalhes; por isso mesmo, as utopias são, por sua própria natureza, *irrealizáveis*; propõem modelos simplificados e globais de uma sociedade, definem instituições ideais que garantem a consecução de alguns objectivos últimos ou a incorporação na vida social de determinados valores morais que se consideram fundamentais; mas não facultam o desenho completo de uma instituição real. Não compartilhamos, portanto, da conexão que Karl Popper (1902-1994) apresentou entre “utopia” e “violência” (“Utopia e violência”, publicado em 1948)^[47], pois pressupõe que as utopias são realizáveis; por isso, escreve: “onde reside, pois, a diferença entre esses benévolos planos utópicos, aos quais me oponho, porque conduzem à violência, e essas outras reformas políticas importantes e de largo alcance que me inclino a recomendar? Se eu tivesse que dar uma fórmula simples ou uma receita para distinguir entre os que considero planos admissíveis de reforma social e projectos utópicos inadmissíveis, diria: Trabalhai para a eliminação de males concretos, mais que para a realização de bens abstractos. Não pretendam estabelecer a felicidade por meios políticos; antes, há que ter como

45 *Apud* BACZKO, Bronislaw (1978), *Lumières de l'utopie*, p. 17.

46 PISANI, Edgar (2001), *Une certaine idée du monde: l'utopie comme méthode*, p. 26.

47 Cf. POPPER, Karl R. (1948), “Utopia and Violence”, pp. 355-363.

meta eliminar as misérias concretas. (...) Há que escolher o mal que se considere mais urgente na sociedade em que se vive, e tentar convencer pacientemente as pessoas de que é possível desfazer-se dele”. Se concordo com o que Popper escreve, questiono tão-somente o significado que atribui a “utopia”: esta não é imaginada para ser realizada, mas para mostrar o des-nível entre o real e o ideal. O próprio Moro enfatizou isso mesmo, já que incorporou na *Utopia* os ingredientes semânticos necessários para tornar isso patente, em que os termos são negados na própria nomenclatura, a começar pelo próprio neologismo *utopia*. E hoje, as utopias continuam a fazer sentido, quando prolifera a desigualdade e modos de exploração mais subtis, exigindo novos recursos imagéticos que façam pensar alternativas realistas ao sistema vigente.

Ao proporem modelos simplificados e globais duma sociedade, que definem instituições ideais que garantem a consecução de alguns objectivos últimos ou a incorporação na vida social de determinados valores morais tidos como fundamentais, as utopias são, enquanto tais, irrealizáveis, pois não facultam o desenho completo duma instituição real; por isso mesmo, as utopias são compatíveis com diversos programas concretos de acção, mas não oferecem mecanismos para conectar de forma unívoca esses objectivos com tais programas. Em suma, o utópico apresenta-se como projecto de transformação a três níveis: primeiro, das estruturas, e para isso requer-se uma outra finalidade da organização social; segundo, do ser humano: é preciso instituir a sua existência tanto colectiva como individual segundo outras bases e regras diferentes; terceiro, uma transformação do devir, organizando o destino de seres humanos livres e responsáveis.

Neste sentido, “o pensamento utópico é o pensamento do possível que se anuncia no real e aí encontra um começo de realização, na falta do que ele não tem sentido nem atracção. Eis porque o utópico tem a sua verdade e a sua eficacidade num tempo da história: o lema Liberdade, Igualdade, Fraternidade cessou de ser utópico quando foi recuperado para ser inscrito nas paredes oficiais; (...) Reivindicar para a utopia uma universalidade trans-histórica, é renunciar a compreender que ela se enraíza no real, sem que para isso se submeta ao princípio de realidade, e sobretudo nas sociedades onde, como diz Marcuse, o princípio de realidade se tornou o princípio de rendimento”^[48]. O utopista, ao invés, do reformista, nunca está satisfeito com as melhorias introduzidas; o *ideal* reclama sempre um *real* mais próximo.

48 DUFRENNE, Mikel (1974) “L’utopie”, p. 175.

Se o discurso *reformista* aceita situar-se no terreno do que critica, e o que critica pode verificar-se no interior do sistema dado, o *utopista* recusa tal jogo, e recusa-o porque põe o problema fundamental num terreno diferente: ao abordar a questão num enfoque *ético*, o escopo é pensar o real noutras fundamentos: não é portador de uma contra-cultura, porque é arauto de *outra* cultura. Não se trata, pois, de provocar uma simples variante de organização, ou uma diversa modificação na repartição dos papéis; são os princípios que presidem à organização do mundo económico e social que estão em questão. Então, se a política não é compreendida como a simples gestão do mundo social, mas como o meio fundamental da transformação de estruturas nas quais o homem vive, é porque a *educação* é vista como o pilar essencial que opera tal transformação: a política é também *paideia*, isto é, desígnio racional de um projecto ético global.

Bibliografia

- ABENSOUR, Miguel (2000), *L'utopie de Thomas More à Walter Benjamin*. Paris: Sens et Tonka.
- AINSA, Fernando (1997), *La reconstruction de l'utopie: essai*. Paris: Arcantères/UNESCO.
- ANSART, Pierre (1978), "De l'utopie à l'action", in Maurice Gandillac et Catherine Piron (dir.), *Le discours utopique* (Colloque de Cerisy). Paris: U. G. E. (10/18, 889) pp. 282-288.
- BACZKO, Bronislaw (1978), *Lumières de l'utopie*. Paris : Éditions Payot & Rivages (2001).
- ____ (1984), *Les imaginaires sociaux: mémoires et espoirs collectifs*. Paris: Payot.
- BALDINI, Massimo (1974), *Il pensiero utopico*. Roma: Città Nuova Editrice.
- BLOCH, Ernst (1977). *L'esprit de l'utopie* (1918), trad. Anne-Marie Lang, Catherine Pirou-Andard. Paris: Gallimard.
- ____ (1959), *Le Principe Espérance*, t. I, trad. Françoise Wuilmart. Paris: Gallimard (1976).
- ____ (1959), *Le Principe Espérance: les épures d'un monde meilleur*, t. II, (1959). Paris: Gallimard (1976).
- ____ (1959), *Le Principe Espérance: les images-souhaits de l'instant exaucé*, t. III. Paris: Gallimard (1991).
- BRETON, Philippe (1995), *L'utopie de la communication: le mythe du "village planétaire"*. Paris: La Découverte.
- DUFRENNE, Mikel (1974), "L'utopie", in ID., *Art et politique*. Paris: U.G.E. (10/18, 1200), pp. 172-216.
- ELLIOTT, Robert C. (1975), "The shape of Utopia", in *Thomas More Utopia*. New York: Norton Critical Edition, 1975, pp. 177-192.

- ENGELS, Friedrich (1890), *Do socialismo utópico ao socialismo científico*. Lisboa: Editorial Estampa (s.d.).
- FEBVRE, Lucien (1962), *Pour une histoire à part entire*. Paris: SEVPEN.
- FURTER, Pierre et Gérard RAULET (1979), *Stratégies de l'utopie* (Colloque organisé au centre Thomas More). Paris: Éditions Galilée.
- LASKY, Melvin J. (1976), *Utopía y revolución*, trad. Juan José Utrilla. México: Fondo de Cultura Económica.
- MARIN, Louis (1973), *Utopiques: jeux d'espaces*. Paris: Les Éditions de Minuit.
- MCCUTCHEON, Elizabeth (1975), "Denying the contrary: More's use of litotes in the Utopia", in *Thomas More Utopia*. New York: A. Norton critical edition, pp. 224-230.
- MORUS, Thomas (1516), *Utopia ou A melhor forma de governo*, tradução, com prefácio e notas de comentário de Aires A. Nascimento. Estudo introdutório de José V. de Pina Martins. Lisboa: Fundação Calouste Gulbenkian (2009).
- MUCCHIELLI, Roger (1960), *Le mythe de la Cité idéale*. Paris: P.U.F.
- MÜNSTER, Arno (1985), *Figures de l'utopie dans la pensée d'Ernst Bloch*. Paris: Éditions Aubier.
- POINCARÉ, Henri (1902), *La science et l'hypothèse*, préface de Jules Vuilleman. Paris: Flammarion (1968).
- RICOEUR, Paul (1985), *L'idéologie et l'utopie*, traduit de l'américain par Myriam Revault d'Allonnes et Joël Roman. Paris: Seuil (1997).
- ROCHA, Acílio da Silva Estanqueiro (1994), "A política como vontade e representação", in Vítor Aguiar e Silva, Acílio Rocha e Norberto Cunha (org.), *Homenagem a Lúcio Craveiro da Silva*. Braga: Centro de Estudos Humanísticos da Universidade do Minho.
- RUYER, Raymond (1950), *L'utopie et les utopies*. Paris: P. U. F.
- PISANI, Edgar (2001), *Une certaine idée du monde: l'utopie comme méthode*. Paris: Seuil.
- POPPER, Karl R. (1948), "Utopia and Violence", *Conjectures and Refutations: the growth of scientific knowledge* (1963). London: Routledge and Kegan Paul (1974), chapter 18, pp. 355-363.
- SÁNCHEZ VÁZQUEZ, Adolfo (1975), *Del socialismo científico al socialismo utópico*. México: Ediciones Era.
- SARGENT, Lyman Tower et Roland SCHAER (dir.), (2000), *Utopie: la quête de la société idéale en Occident*. Paris, Bibliothèque Nationale de France / Fayard.

Homenagem a René Girard

THÉORIE MIMÉTIQUE ET PHILOSOPHIE. HOMMAGE À RENÉ GIRARD

MIMETIC THEORY AND PHILOSOPHY. TRIBUTE TO RENÉ GIRARD

Charles Ramond*
charles.ramond@univ-paris8.fr

Dans le présent article, nous nous proposons de déterminer si la Théorie Mimétique de René Girard peut être ou non considérée comme une philosophie. Ces analyses sont en même temps un hommage au grand penseur récemment décédé. Elles supposent un questionnement non seulement sur la nature de la Théorie Mimétique, mais également sur la définition de la Philosophie. Nous mettons d'abord en évidence les points communs entre la Théorie Mimétique et les grandes philosophies de la tradition : Recherche de la vérité, Amour de la sagesse (ou recherche du salut), Construction d'un système. Nous montrons ensuite les limites de ce rapprochement, en étudiant les déclarations de René Girard sur la philosophie, la place que prend la philosophie dans sa culture personnelle, et le rapport qu'il entretient avec les problèmes classiques (par exemple, ontologiques et métaphysiques) de la tradition philosophique. Nous proposons en conclusion une lecture Mimétique de l'*Allégorie de la caverne*, le texte peut-être le plus célèbre de toute la philosophie. Nous faisons l'hypothèse que seule la Théorie Mimétique permet de comprendre le retentissement universel de ce texte.

Mots clés : Théorie Mimétique, Philosophie, Recherche de la Vérité, Salut, Allégorie de la caverne.

In this article, we propose, as a tribute to the recently deceased great thinker, to determine whether René Girard's Mimetic Theory may or may not be regarded as a philosophy. This requires analyzing not only the nature of mimetic theory, but also the definition of philosophy. We first highlight the similarities between Mimetic Theory and great traditional philosophies : the search for truth, the love of wisdom (or the search for salvation), the construction of a system. We then show the limits

* Département de Philosophie, Université Paris-8 Vincennes Saint-Denis.

of this similarities, by studying the statements of René Girard on philosophy, the place of philosophy in his own personal culture, and the relationship it maintains with classic problems (e.g. ontological and metaphysical) of the philosophical tradition. In conclusion, we propose a mimetic reading the *Allegory of the Cave*, perhaps the most famous text of all philosophy. We assume that only the Mimetic Theory allows us to make sense of the universal importance of this text.^[1]

Keywords: Mimetic Theory, Philosophy, Search for Truth, Salvation, Allegory of the Cave.

Neste artigo, propomo-nos determinar se a Teoria Mimética de René Girard pode ou não ser considerada uma filosofia, ao mesmo tempo que prestamos homenagem ao grande pensador recentemente falecido. As nossas análises supõem um questionamento não apenas sobre a natureza da Teoria Mimética mas também sobre a definição da filosofia. Começamos por evidenciar os pontos comuns entre a Teoria Mimética e as grandes filosofias da tradição : Procura da verdade, Amor da sagesa (ou procura da salvação), Construção de um sistema. Mostramos seguidamente os limites destas convergências, estudando as declarações de René Girard sobre a filosofia, o lugar da filosofia na sua cultura pessoal e a sua abordagem dos problemas clássicos (ontológicos e metafísicos, por exemplo) da tradição filosófica. Para concluir, propomos uma leitura mimética da Alegoria da Caverna, porventura o texto mais célebre de toda a filosofia, formulando a hipótese de que só a Teoria Mimética permite compreender o impacto universal deste texto.

Palavras-chave: Teoria Mimética, Filosofia, Procura da Verdade, Salvação, Alegoria da caverna.

0. Introduction : la « bonne vieille philosophie des Lumières ».

La question du rapport entre la « Théorie Mimétique » de René Girard^[2] et « la philosophie » (à supposer qu'on puisse employer un tel singulier), de façon assez surprenante, n'a pas été tellement traitée pour elle-même, même si l'on doit mentionner les conférences COV&R de Anvers en 2011 sur « *The place of Girard's mimetic theory in the history of philosophy* », et de

1 J'adresse mes remerciements à Jack STETTER, Chargé de cours à l'Université Paris 8, pour avoir relu et corrigé la version anglaise de ce résumé.

2 René Girard, né à Avignon le 25 décembre 1923, est décédé le 4 novembre 2015 à Stanford en Californie. Le présent texte est la version rédigée d'une conférence inédite donnée en 2014 lors de l'Université d'été René Girard *Comprendre un Monde en Crise*, Organisée par Benoît CHANTRE (Fondation *Imitatio*, Centre Culturel et Artistique du Moulin d'Andé-Eure), du 06 au 12 juillet 2014.

de 2014 sur *The Escalation of Violence and Victimization : René Girard and Jean-Luc Marion*, et même s'il existe des analyses, livres ou articles mettant en rapport Girard et différents philosophes, par exemple de Stéphane Vinolo sur les rapports entre Girard et Derrida ou Sartre^[3], ou de Christian Lazzeri sur les rapports entre Girard et Spinoza ou Girard et Honneth^[4], qui seraient d'ailleurs à distinguer des lectures girardiennes que l'on peut faire de certains philosophes, comme celle de Hobbes par Paul Dumouchel.^[5] On ne trouve pas d'article « philosophie » dans mon *Vocabulaire de René Girard*^[6], ce qui m'a d'autant plus frappé rétrospectivement qu'il ne s'agissait en rien, de ma part, d'une omission délibérée ou intentionnelle. Bien plus, le terme « philosophie » n'y apparaît que trois fois, dont une seule significative, dans un passage où Girard emploie le terme avec une connotation assez nettement dépréciative, ou, pour le moins, distante :

Ou bien la violence passe pour divine, et ce sont les mythes, ou bien on l'attribue à la nature humaine, et c'est la biologie, ou bien on la réserve à certains hommes seulement (qui font alors d'excellents boucs émissaires), et ce sont les idéologies, ou bien encore on la tient pour trop accidentelle et imprévisible pour que le savoir humain puisse en tenir compte : *c'est notre bonne vieille philosophie des Lumières*.^[7]

Bien sûr on ne peut pas se fonder sur un sondage aussi bref, dans un si petit ouvrage. Pourtant, comme entrée en matière, je ne le crois pas entièrement dépourvu de valeur ni de signification. Comme je suis, à l'Université, Professeur « de philosophie », j'ai certainement, consciemment ou non, prêté attention à tous les passages où Girard parlait de la philosophie. Et si je n'ai pas trouvé matière à en faire un article du « vocabulaire », ce ne peut pas être entièrement par hasard puisque, à la différence de bon nombre de mes collègues en philosophie (à l'université, en France, en ce début de

3 Voir Stéphane VINOLO, *René Girard : du mimétisme à l'hominisation, la violence « différante »*, Paris : L'Harmattan, 2005 ; *René Girard : Épistémologie du Sacré*, Paris : L'Harmattan, 2007 ; « Critique de la raison mimétique : Girard lecteur de Sartre », in *René Girard, La Théorie Mimétique – De l'apprentissage à l'apocalypse*, Charles RAMOND éd., Paris : PUF, 2010, p. 59-104.

4 Voir Christian LAZZERI, « Désir mimétique et reconnaissance » in *René Girard, La Théorie Mimétique – De l'apprentissage à l'apocalypse*, op. cit., p. 15-57.

5 Voir Paul DUMOUCHEL, « Girard et le Politique », in *Cités* (Paris : PUF), n°53, 2013, p. 17-32, entre nombreux autres textes.

6 Charles RAMOND, *Le Vocabulaire de René Girard*, 2^{ème} édition revue et augmentée, Paris : Ellipses, 2009.

7 René GIRARD, *Je vois Satan tomber comme l'éclair*, p. 284. [Souligné CR]. Cité in *Le Vocabulaire de René Girard*, op. cit., art. « Violence », p. 102.

XXI^{ème} siècle), je n'ai aucun préjugé négatif, tout au contraire, à l'encontre de la Théorie Mimétique.

La « bonne vieille philosophie des Lumières » désigne, chez Girard, non pas une sorte de mysticisme rationnel comme on en trouve parfois chez Plotin, Platon ou Spinoza, ni une vision du monde fataliste à la manière des stoïciens (ou de Spinoza encore) telle qu'elle est popularisée dans le langage ordinaire (« prendre les choses avec philosophie » signifiant « être résigné », « consentir », « prendre le monde tel qu'il est »), mais une activité à la fois « rationaliste », « critique » et pleine de « bons sentiments » (par exemple « l'optimisme », la « croyance au progrès », ou encore l'hypothèse d'un « contrat social »). Pour caractériser la Théorie Mimétique, Girard n'utilise donc pas le terme de « philosophie », mais parle plutôt de « logique du sacré », de « rationalité religieuse », de « pensée » ou de « raison » « apocalyptique », ou encore, de façon plus classique, « d'anthropologie fondamentale », ou de « science de l'homme »,^[8] auxquelles il faut ajouter l'expression de « sagesse mimétique », par laquelle la Théorie Mimétique se pose en rivale de la philosophie qui est traditionnellement et pas seulement étymologiquement « l'amour de la sagesse ».^[9] Toutes ces expressions consistent en des sortes d'oxymores par lesquels Girard associe toujours un substantif qui pourrait tirer vers la philosophie (« logique », « rationalité », « pensée », « raison ») avec un qualificatif qui tire dans l'autre sens, vers la croyance, vers l'irrationnel, ou vers la religion (« sacré », « religieux », « apocalypse »). De telles associations soulignent le fait que, aux yeux de Girard, la « philosophie », entendue au sens d'une « rationalité » des « Lumières » et de la « modernité », est tout à fait incapable de saisir les objets qu'elle prétend saisir : à savoir l'individu, ses affects et ses désirs, les phénomènes collectifs, et l'histoire du monde. Ce que Girard désigne péjorativement comme « bonne vieille philosophie des Lumières », c'est donc un rationalisme mal défini, étrié, inadéquat car mutilé et confus, un rationalisme qui n'est pas « toute » la raison parce qu'il n'est « que » la raison.

La « rationalité des Lumières », selon Girard, est en effet limitée en ce que, obéissant au principe du tiers exclu, il lui est interdit d'adopter des positions intrinsèquement paradoxales. La philosophie comme « rationalité des Lumières » se rend en cela incapable de comprendre les comportements

8 « Logique du sacré » : voir *Achever Clausewitz*, p. 10, 258 ; « raison apocalyptique » : *ibid.*, p. 214 ; « pensée apocalyptique » : *ibid.*, p. 98 ; « rationalité religieuse » : *ibid.*, p. 152 ; « anthropologie fondamentale » : titre de la première partie des *Choses cachées depuis la fondation du monde*.

9 « Sagesse mimétique » : voir *Achever Clausewitz*, p. 330.

humains, qui sont le plus souvent intrinsèquement paradoxaux aux yeux de Girard : l'amour sain, normal et fidèle n'exclut pas la jalousie, mais l'enveloppe ; le désir sain et normal du succès n'exclut pas le désir de l'échec, mais l'enveloppe ; l'amour du fils pour le père n'exclut pas la haine du fils pour le père, mais l'enveloppe ; le narcissisme n'exclut pas le souci des autres, mais l'enveloppe ; et le déchaînement apocalyptique de la violence dans les sociétés modernes n'exclut pas la diminution de la violence sacrificielle dans ces mêmes sociétés, mais l'enveloppe.

Girard évite ainsi le terme de « philosophie », d'une part parce qu'il désigne à ses yeux une activité trop unilatéralement et platement rationnelle, incapable de saisir ce que seule une paradoxale « logique religieuse » ou « logique du sacré » est capable de saisir ; et d'autre part parce qu'il considère la « Théorie Mimétique » comme une « science », ou plutôt comme « la » science unifiée de l'homme cherchée en vain par ses prédécesseurs :

À l'époque de *La Violence et le Sacré*, certains lecteurs me soupçonnaient d'un goût morbide pour la violence. Aujourd'hui, on m'attribue plutôt une grande ferveur pour la non-violence. C'est plus aimable, mais ce n'est pas moins faux. Ce qui m'a orienté vers la violence, c'est l'espoir de réussir l'entreprise manquée par la vieille anthropologie, la *systématisation* des mythes et des rites.^[10]

Dans les oxymores du rationnel et du sacré, Girard adopte une posture pascalienne, contre une philosophie rationaliste jugée trop étroite et incapable de saisir les paradoxes de la réalité. Dans sa description des métamorphoses du désir, il adopte une posture leibnizienne, contre une philosophie rationaliste jugée trop raide et incapable de saisir la souplesse de la réalité. Dans les deux cas, Descartes est l'adversaire. C'est parfois Platon. Pour Girard, le « platonisme culturel » fige et fixe les essences, rendant la pensée incapable de « recoudre » le réel qu'elle a d'abord déchiré.^[11] La philosophie, entendue comme rationalisme logique et unilatéral, se trouve ainsi prise en tenaille, voire « expulsée » de sa place dominante, par une Théorie Mimétique caractérisée simultanément, sans crainte du paradoxe, comme démarche de science et démarche de foi.

10 René GIRARD, *Celui par qui le scandale arrive*, p. 62. [Souligné CR].

11 Toutes ces continuités, tous ces « processus » rétablis permettent selon Girard d'éviter le « platonisme culturel », l'essentialisme ou le « statisme » qui encombrant selon lui les sciences de l'homme de fantômes inertes et abstraits (*La Violence et le Sacré*, p. 181 ; *Choses cachées*, p. 84-85, 95, 483, 487-488, 501 ; *La Route antique des hommes pervers*, p. 111, 115) ; voir aussi *Shakespeare*, p. 64 : « les psychiatres et psychanalystes déchirent en mille morceaux inutilisables la robe sans coutures du désir mimétique ».

1. Les trois perspectives communes.

Malgré tout cela, le philosophe lecteur de Girard ne pourra s'empêcher de considérer que, par bien des aspects, la Théorie Mimétique ressemble à une philosophie. Trois grandes caractéristiques traditionnelles de la philosophie se retrouvent en effet dans la Théorie Mimétique : la recherche de la vérité, la systématique, et l'amour de la sagesse.

1.1. La recherche de la vérité.

Le mot « vérité » figure dans le titre du premier livre de Girard, *Mensonge romantique et vérité romanesque*. Girard a toujours cherché la vérité – et qui plus est, dans bien des cas, il donne souvent à son lecteur la sensation presque palpable de l'avoir découverte. Aucun des paradoxes qu'il révèle ou éclaire dans et par le mécanisme du désir mimétique ne le conduit en effet à remettre en cause la recherche de la vérité, entendue au sens le plus simple et le plus usuel d'un discours conforme à la réalité. La Théorie Mimétique reste éloignée de tout scepticisme^[12]. La réalité elle-même demande des catégories paradoxales pour pouvoir être décrite correctement, c'est-à-dire en vérité. À l'exemple du *pharmakon* derridien, indifféremment « poison » et « remède », le « bouc émissaire » girardien est à la fois celui qui a mis en danger la Cité et celui qui l'a sauvée. Les hommes peuvent donc être plongés dans des croyances ou des attentes contradictoires, et il est même sans doute nécessaire que cela se produise dans de nombreux cas. Mais dire cela, c'est dire *la vérité* sur l'homme ou sur les hommes. Ainsi, chez Girard comme chez Freud, le fait de mettre à jour la prééminence originaire de comportements irrationnels, et à la limite contradictoires dans l'humanité comme dans l'individu, n'empêche aucunement de poursuivre la vérité scientifique en matière d'anthropologie, avec la simplicité et la ténacité d'un enquêteur criminel ou scientifique.

12 Cette position vériste ou réaliste amène Girard à critiquer parfois l'épistémologie de Karl Popper, bien qu'elle ne puisse pas être définie, à proprement parler, comme un « scepticisme » (au contraire) ; Voir *Celui par qui le Scandale arrive*, p. 170 : « La thèse de Karl Popper selon laquelle toute théorie scientifique doit être falsifiable ne tient pas la route. Le fait que la terre tourne autour du soleil, plutôt que le contraire, ne sera plus remis en question. Même chose pour la circulation du sang. Ce sont là, plutôt que des hypothèses scientifiques, presque le fruit d'expériences. [...] Vous n'avez pas besoin d'hypothèse scientifique parce que les indices sont trop nombreux. Le fait que parfois au Moyen Âge on tuait des Juifs « sans raison » n'est pas une thèse discutable. Vous n'allez pas vous demander tout à coup si les juifs n'apportaient pas la peste [...] ; vous savez que vous avez affaire à un phénomène mimétique de bouc émissaire ; voir aussi *Les Origines de la culture*, p. 214.

Toutes les thèses de Girard ne sont d'ailleurs pas paradoxales, loin de là. Son hypothèse sur l'hominisation est au contraire la seule qui évite les paradoxes, ou plutôt les contradictions, des hypothèses concurrentes (comme celles du « contrat social »), qui présupposent manifestement l'homme dont elles veulent expliquer l'apparition. De ce point de vue, l'hypothèse de la « crise mimétique », suivie du « lynchage du bouc émissaire », comme fondement de la culture sous tous ses aspects (rites et interdits) est au contraire d'une parfaite plausibilité, puisqu'elle s'appuie sur les deux seules données qu'on peut logiquement supposer au moment de la transition entre l'animal et l'homme : un animal soumis à la peur comme tous les animaux, mais plus mimétique que les autres, donc plus sujet à entrer dans des conflits de rivalité mimétique. La description de l'hominisation par la Théorie Mimétique ne s'appuie ainsi sur aucune hypothèse inutile ou *ad hoc*, et rend compte en revanche (de façon saisissante) des caractéristiques des fêtes les plus archaïques (par exemple les fêtes de carnaval), dans lesquelles les traces de la scène primitive de l'hominisation deviennent alors visibles, pour ainsi dire, comme le nez au milieu de la figure, comme par exemple dans le début du film *Amarcord*, de Fellini.

Tout cela permet de résoudre une difficulté classique, mais bien réelle, de la position de Girard sur la vérité et le réalisme. Son rapport à la « réalité » semble en effet écartelé entre deux thèses divergentes. D'un côté en effet, le « désir mimétique » est un « désir sans objet »^[13]. Dire en effet que mon désir naît de l'imitation du désir d'autrui revient bien à dire qu'il ne naît pas de la considération d'un objet, et que, par conséquent, l'objet en lui-même y est indifférent, voire négligeable. La thèse du « désir mimétique » enveloppe ainsi une « déréalisation » des objets du désir, qui s'accorde d'ailleurs en profondeur avec la critique par Girard de toute « essentialisation » des caractères et des comportements humains (c'est-à-dire de toutes les formes du « platonisme culturel »). D'un autre côté cependant, Girard ne cesse d'insister sur la dimension « réaliste » de sa lecture des mythes et du religieux^[14], et fustige parfois la « furie de déréalisation » qui s'est emparée selon lui, de nos jours, des philosophes et des mythologues^[15]. Selon lui en effet, et contrairement à ce que pose par exemple l'anthropologie structurale, les mythes racontent de façon déguisée des lynchages bien réels, qui

13 Voir *Choses cachées* partie III, chap. II ; et également *Conversion de l'art*, p. 162-163 (« aménagement de l'objet », « aucun objet particulier » ; p. 167 : ce « néant pour lequel les hommes s'entreteignent »).

14 Voir *Quand ces choses*, p. 85.

15 Voir *Je vois Satan*, p. 121, et *Achever Clausewitz*, p. 125.

ont eu lieu historiquement. Et la Théorie Mimétique, à la différence des autres sciences humaines, se veut un discours « vrai » au sens le plus commun, c'est-à-dire un discours qui traite de faits « réels »^[16]. Mais le paradoxe n'est qu'apparent : ce n'est pas parce que les hommes en viennent aux mains, et au meurtre, pour n'importe quel prétexte ou n'importe quel « objet », que le meurtre lui-même n'a pas « réellement » eu lieu. Ainsi, la déréalisation de l'objet du désir n'entre pas en contradiction avec la réalité du meurtre fondateur, mais au contraire fait système avec elle.

1.2. La perspective sotériologique

La Théorie Mimétique s'inscrit dans la grande tradition de la philosophie comme itinéraire existentiel qui mène, par une véritable conversion, à une forme de délivrance, de sagesse ou de salut. C'est d'ailleurs plutôt surprenant, à la réflexion : car Girard, par la foi qui est la sienne, et qui a une si grande importance dans toute sa vision du monde, semblait ne pas avoir particulièrement besoin des lumières ou des secours de la philosophie (ou de la pensée ou de la théorie, comme on voudra) pour opérer une telle conversion, et atteindre un tel type de salut. Par une sorte de méta-paradoxe, la Théorie Mimétique prend ici le risque de se voir délégitimée du mouvement même par lequel elle se voit légitimée, un peu à la façon dont, à l'intérieur de la Théorie Mimétique elle-même, l'expansion de la religion d'amour qu'est le christianisme nous expose chaque jour un peu plus, paradoxalement, au déchaînement de la violence et de la haine. En effet, selon un paradoxe typiquement derridien (selon lequel « les conditions de possibilité sont en même temps des conditions d'impossibilité »^[17]), plus la Théorie Mimétique trouve à se conforter par les résultats d'enquêtes empiriques (psychologiques, anthropologiques, économiques, politiques, sociales, littéraires, artistiques, etc.), ou philosophiques, et plus il apparaît clairement qu'elle pouvait être, qu'elle aurait pu être découverte sans le secours d'une révélation ou de la foi. Il revenait à René Girard au XX^{ème} siècle, sans doute, d'accomplir la synthèse que nous connaissons sous le nom de « Théorie Mimétique ». Mais d'autres que Girard auraient pu le faire, à d'autres moments. Comme une découverte scientifique, la Théorie Mimétique permet de regrouper et de donner sens à tant de phénomènes

16 Voir aussi *Christianisme et modernité*, p. 127 : « la séquence interprétative qui caractérise mon travail [...] est terre à terre, référentielle jusqu'à la nausée ».

17 Voir Derrida, *Force de loi*, notamment p. 54.

humains qu'elle ne pouvait manquer un jour d'apparaître. D'ailleurs, comme certaines fameuses *Figurae Christi* (ou « Figures du Christ ») annonçaient, anticipaient, donnaient déjà une idée de Celui qui allait venir (par exemple la « vraie mère » dans le Jugement de Salomon, ou Job lui-même, pour reprendre des exemples bien connus dans la Théorie Mimétique), il y a eu aussi, dans l'histoire, des *Figurae Girardi*, des annonciateurs de la Théorie Mimétique, au premier rang desquels Shakespeare, bien sûr, qui semble selon Girard avoir anticipé dans une sorte d'intuition à la fois aveugle et infaillible la quasi-totalité de ce que lui-même n'exposera que de nombreux siècles après l'écrivain anglais ; mais aussi les écrivains dont Girard analyse les œuvres (Cervantès, Stendhal, Flaubert, Dostoïevski, Proust) et certains théoriciens (comme Tocqueville). Ainsi la Théorie Mimétique, dont le cœur est la révélation par le Christ de l'innocence des boucs émissaires, pivot du passage, pour l'humanité, des temps archaïques aux temps bénéfiques, *ne semble pas avoir besoin de la révélation* pour être connue, au moment même où elle explique que la révélation est le cœur de ce dévoilement. Autrement dit, plus la Théorie Mimétique se légitime comme théorie scientifique, validée, acceptée, reconnue, dans tous les champs du savoir et de la pensée, plus elle se délégitime comme théorie qui place une révélation en son centre, c'est-à-dire au milieu de l'histoire de l'humanité.

On touche ici du doigt les conséquences de la très grande proximité, chez Girard, entre le discours de la foi (ou sur la foi) et le discours de la raison (ou sur la raison). Une des thèses les plus inattendues et les plus originales de Girard est en effet que, contrairement à ce qu'on a très longtemps cru et tenu pour une évidence, la science moderne ne s'oppose pas à la religion chrétienne, mais en est au contraire la conséquence directe. Le christianisme renonce à la punition des coupables pour se consacrer à la recherche des causes, et ouvre par conséquent le passage du monde de la culpabilité vers celui de la causalité. Au fur et à mesure qu'on lit et qu'on comprend Girard, on a de moins en moins besoin du soutien ou de l'étai de la religion, comme si peu à peu le domaine de la foi se trouvait chez lui progressivement rétréci, réduit finalement à peu de choses. Spinoza, qu'on a souvent rapproché de Girard pour sa théorie de l'imitation des affections^[18], et qu'on a souvent considéré comme un des fossoyeurs de la religion révélée dans son *Traité Théologico-Politique*, laisse en réalité bien plus de place que ne le fait Girard à la révélation dans l'économie de son système. Pour

18 Voir ci-dessus la référence aux analyses de Christian LAZZERI.

Spinoza, le « salut des ignorants » est absolument incompréhensible par la philosophie. Les ignorants ne devraient pas être sauvés. Ils devraient vivre, pour employer les mots appropriés, dans l'impuissance et l'inconscience « d'eux-mêmes, de Dieu et des choses »^[19], c'est-à-dire, en termes girardiens, vivre en enfer, être damnés. Mais Spinoza, étudiant à fond, avec toutes les ressources philologiques et historiques dont son temps était capable, le message fondamental des Écritures, découvre et montre que les Écritures délivrent un seul et unique message, à savoir que « les ignorants seront sauvés par l'obéissance à la vraie règle de vie ». La raison ne peut pas comprendre ce message, encore moins le démontrer^[20], mais elle peut l'admettre, au moins à titre de « certitude morale ». Un bon chrétien devrait se mettre à l'abri du spinozisme, tandis que, dans la Théorie Mimétique, la révélation se voit terriblement exposée au vent de la raison...

Quoi qu'il en soit de ce paradoxe sur le fond de la Théorie Mimétique et sur le rapport qu'elle installe entre vérités scientifiques et vérités révélées, on trouve chez Girard une théorie constante de la conversion du regard, dont il vaut la peine de souligner la force, l'originalité, et même l'utilité sociale, en ce que cette conversion du regard, indissociable de nos recherches académiques et scientifiques, nous rend tout de même meilleurs, plus humains, moins violents, et en cela ressemble de très près aux expériences de conversion, d'amélioration spirituelle, de libération ou d'émancipation, propres à la philosophie. Cette « conversion du regard » provoquée par la Théorie Mimétique, cette « sagesse mimétique », si tant est qu'on puisse à l'exemple de Girard^[21] recourir à un tel oxymore^[22], nous permet d'abord d'échapper au règne ou au régime des « doubles ». La société moderne en effet, qui valorise l'innovation et le culte de la différence, n'échappe pas pour autant aux « doubles ». Les individus modernes se font en effet, selon Girard, les « doubles » les uns des autres dans le geste même par lequel ils essaient d'être « différents » les uns des autres^[23]. L'individu moderne, protégé de la réac-

19 Ce sont les toutes dernières lignes de l'*Éthique* (Partie V, Proposition 42, *scolie*).

20 Comme l'a montré Alexandre MATHERON, in *Le Christ et le salut des ignorants dans la philosophie de Spinoza*, Paris : Aubier, 1969.

21 Voir Achever Clausewitz, p. 330 : « Le judéo christianisme et la tradition prophétique peuvent seuls rendre compte du monde dans lequel nous sommes entrés. Il y a une *sagesse mimétique* – que je ne prétends pas incarner – et c'est dans le christianisme que nous allons tous la chercher. Peu importe si nous le savons ou non ». [Souligné CR].

22 Il s'agit bien d'un oxymore, car le plus souvent, le « mimétisme », chez Girard, bien loin de nous conduire à la « sagesse », nous conduit à la souffrance, au malheur, à la folie, à la haine, parfois à la violence et au meurtre.

23 Voir *Choses cachées*, p. 425.

tion en chaîne qu'est la « crise mimétique » par l'institution de la justice, par la pratique de la science, et par la connaissance même du processus mimétique, reste néanmoins gouverné par une « fascination haineuse » pour les « doubles » qui prolifèrent autour de lui (puisque en démocratie, chacun a autant de droits que les autres, et peut donc légitimement prétendre aux mêmes objets)^[24]. Selon Girard, la seule façon d'échapper à ce tourment est de reconnaître que les autres sont comme nous, au lieu de chercher désespérément à nous distinguer d'eux. On n'échapperait donc à l'emprise des « doubles » qu'en renonçant à essayer d'y échapper. Tel serait le parcours, telle serait la leçon, psychologique et sociale à la fois, des grands romans. Tandis que les « critiques » ne voient généralement même pas les doubles, tandis que certains écrivains (Rousseau, Hugo, Nietzsche par exemple) se contentent de les « refléter » dans leur œuvre, jusqu'à souffrir à la folie de leur rivalité stérile, les plus grands des écrivains (Cervantès, Shakespeare, Proust, Dostoïevski, Camus) les « révèlent » et de ce fait s'en libèrent en montrant à leurs lecteurs la voie de cette libération – car le chemin de l'expérience créatrice, poussé jusqu'à son terme, ne diffère pas, selon Girard, de l'expérience religieuse de la « conversion » par laquelle on renonce à croire que l'on est différent des autres^[25].

Cette pratique de la « conversion du regard », qui accompagne de véritables conversions existentielles, est à la racine de l'une des innovations majeures de la Théorie Mimétique, à savoir la création de ce que Girard appelle les « textes de persécution ». Les « textes de persécution » tiennent une place importante dans la théorie girardienne d'interprétation des textes. Ils sont d'abord des exemples frappants du fait qu'un texte peut comporter à la fois des éléments mythiques et des éléments réalistes, que nous savons fort bien distinguer les uns des autres. Pour les lire, nous n'adoptons ni un point de vue rigide « historique » (qui conduirait, par exemple, à se demander sérieusement si au milieu du Moyen Âge il arrivait qu'il pleuve des pierres), ni rigide « mythologique » (qui nous conduirait à considérer comme purement imaginaires le récit de massacres de juifs dont nous savons par ailleurs qu'ils sont attestés historiquement). Les textes de persécution sont donc, en quelque sorte, le chaînon manquant entre les

24 Voir *Mensonge romantique et vérité romanesque*, p. 54.

25 C'est ce qui permet à Girard de distinguer, chez un même auteur, de véritables progrès (par exemple chez Camus, entre *L'Étranger* et *La Chute* (voir *Critiques dans un souterrain*, p. 141 et suiv.), ou chez Proust, entre *Jean Santeuil* et *À la Recherche du temps perdu* (voir *Conversion de l'art*, p. 99 et suiv., et p. 187 et suiv.).

mythes et les récits historiques^[26]. De ce fait, ils doivent nous aider à discerner la part de vérité et de réalité enveloppée dans les mythes. Il n'y a en effet aucune différence de structure, du point de vue du récit, entre un procès totalitaire et un mythe comme celui d'Œdipe. Et Girard s'est toujours étonné du fait que nous sachions si bien reconnaître la persécution dans le premier cas, alors que nous nous obstinons à ne pas la voir dans le second (comme si nous persécutons les textes de persécution). Les « textes de persécution » sont donc une sorte de propédeutique, d'éducation, d'acoutumance à la démystification générale du sacré archaïque et violent qui est le cœur des thèses de Girard. Comme toujours chez Girard, l'herméneutique y a d'ailleurs une dimension morale : car, ne pas voir la réalité de la persécution dans les textes de persécution (reproche que Girard pense pouvoir légitimement adresser aussi bien au structuralisme qu'à la psychanalyse, qu'à toute étude qui se présenterait comme « positiviste », « neutre », « seulement scientifique », des mythes et de la mythologie), c'est perpétuer cette persécution et cette indifférence aux victimes (il arrive à Girard de rapprocher cette attitude du « négationnisme » contemporain^[27]) ; et inversement, déceler cette persécution, et s'exercer à la reconnaître et à la dénoncer dans tous les textes, y compris dans les mythes, c'est se donner l'occasion et les moyens d'échapper au mécanisme de bouc émissaire, au lieu de le perpétuer. L'interprétation des textes n'est donc pas une science neutre du point de vue moral et personnel. Ainsi, le rapport que l'on peut avoir avec la Théorie Mimétique ne peut pas rester extérieur : comme les grandes religions, comme nombre de grandes philosophies, la Théorie Mimétique enveloppe un appel à une profonde modification de soi, et possède une dimension existentielle. La pente naturelle de la Théorie Mimétique aurait ainsi pu conduire Girard à une posture existentielle de plus en plus proche du bouddhisme. Le désir étant, dans le bouddhisme, la source de toutes les souffrances, la seule issue pour échapper à la souffrance ne peut être que le renoncement pur et simple au désir (c'est-à-dire, en termes girardiens, au désir mimétique – mais y en a-t-il d'autres ?). Girard a d'ailleurs donné des signes d'intérêt pour les philosophies orientales^[28].

26 Voir *Choses cachées*, p. 191.

27 Voir *Le Bouc émissaire*, p. 148 et suiv.

28 Voir *Le Sacrifice*, Paris : Bibliothèque Nationale de France, 2003.

1.3. Théorie Mimétique et systématique.

Le troisième point qui rapprocherait la Théorie Mimétique des grands systèmes de la tradition philosophique, après le rapport à la vérité et le rapport à la sagesse, serait la systématique de la doctrine et son ambition totalisante. C'est un des aspects les plus frappants de la Théorie Mimétique, et aussi, sans doute, parmi les plus satisfaisants. Cette liaison des parties permet d'entrer dans le système par plusieurs entrées sans que sa cohérence en semble affectée. Si on suit l'ordre chronologique, Girard commence, avec *Mensonge romantique et vérité romanesque*, par une théorie du désir mimétique, qui est en même temps une théorie de l'histoire du monde moderne (passage progressif et douloureux de la « médiation externe » à la « médiation interne », passage d'une société de caste, ou qualitative et aristocratique, à une société quantitative-démocratique). *La violence et le sacré*, ensuite, présente une anthropologie fondamentale systématique limitée aux religions archaïques ; le basculement, ou renversement chrétien, n'apparaît dans toute son ampleur que par la suite, dans les *Choses cachées depuis la fondation du monde*. Par la suite, la Théorie Mimétique se développe dans divers champs, y compris l'esthétique, et aborde, à la fin, la théorie de l'histoire mimétique universelle et la pensée apocalyptique dans *Achever Clausewitz*.

De façon assez frappante, l'exposé systématique de la Théorie Mimétique proposé dans les *Choses cachées depuis la fondation du monde* ne reprend pas l'ordre chronologique du développement de la doctrine. L'ouvrage commence en effet par « l'anthropologie fondamentale », qui est une réflexion sur l'hominisation et la naissance de la culture ; puis il consacre tout une importante partie à « l'Écriture judéo-chrétienne », dans laquelle se trouve la fameuse « lecture non-sacrificielle du texte évangélique » ; enfin la troisième partie du livre, intitulée « psychologie interindividuelle », revient sur le désir mimétique, le « désir sans objet », le masochisme fondamental, la psychanalyse, et la conversion littéraire (en l'occurrence Proust). La théorie du « désir mimétique » se retrouve ainsi à la fin de l'exposé systématique de la Théorie Mimétique, alors qu'elle était première dans l'ordre chronologique. De là un petit problème de construction de l'ouvrage, puisque le tout débute de la première partie (l'« anthropologie fondamentale ») est obligé d'anticiper la troisième partie sur le désir, en posant des analyses assez détaillées et percutantes de la « *mimesis* d'appropriation », source de la rivalité entre les hommes. Les protagonistes de cette discussion (l'ouvrage en son entier étant présenté sous la forme d'un dialogue à trois personnages) déclarent d'ailleurs leur frustration dès les premières lignes de l'ouvrage :

Jean-Michel OUGHOURLIAN : *En tant que Psychiatres, notre première interrogation portait sur la problématique du désir. Vous l'avez récusée comme prématurée. Vous affirmez qu'il faut commencer par l'anthropologie et que le secret de l'homme, seul le religieux peut le livrer.*

On sent ici qu'il y a eu un petit conflit sur la question du point de départ de l'exposé (la proposition des interlocuteurs de Girard, qui était certainement de commencer par l'analyse du « désir mimétique » ayant été « récusée » par Girard « comme prématurée »). Girard a préféré adopter d'emblée une position très offensive, comme dans toute la suite du livre, sur la prééminence du « religieux » et de la question « religieuse », comme s'il s'était rendu compte que l'ancrage littéraire et historique de la Théorie Mimétique, dans *Mensonge Romantique et Vérité Romanesque*, avait quelque chose d'un peu trop « profane », et qu'il était nécessaire d'orienter maintenant l'exposé d'abord vers la dimension « religieuse » de la doctrine.

Ce petit désaccord initial sur la question de la « bonne entrée » dans la Théorie Mimétique (par le désir ? par le religieux ?) est un indice de sa dimension systématique, et une raison de plus de rapprocher la Théorie Mimétique des systèmes philosophiques. Il est très difficile, lorsqu'on enseigne la Théorie Mimétique, de ne pas anticiper d'une façon ou d'une autre, car les diverses parties en sont tellement imbriquées et enveloppées les unes dans les autres que les présenter de façon linéaire et continue garde toujours quelque chose d'artificiel et d'insatisfaisant. On rencontre là le même problème que lorsqu'il faut présenter des systèmes classiques de la philosophie, comme ceux des Stoïciens, de Spinoza ou de Hegel. Hegel lui-même, dans la préface de la *Phénoménologie de l'esprit*, avait souligné ce problème du cercle de la présentation de soi du système, et Derrida a beaucoup joué, dans *La vérité en peinture*, de cette précedence à soi typique du hégélianisme circulaire.

2. Les questionnements de la philosophie

Entre la Théorie Mimétique et la Philosophie, une rivalité mimétique ne pouvait donc guère manquer de s'élever... Nous avons déjà vu comment Girard prenait ses distances avec la « bonne vieille philosophie des Lumières », ou avec le « platonisme culturel ». Dans les *Choses cachées depuis la fondation du monde*, Girard se montre souvent assez sévère avec la philosophie, principalement avec Platon et Heidegger, qu'il a tendance à considérer comme des représentants par excellence de « la philosophie ».

Du point de vue de la Théorie Mimétique, la « bonne veille philosophie des lumières » apparaissait, nous l'avons vu, comme une pensée inadéquate, c'est-à-dire « mutilée et confuse » (pour reprendre la fameuse définition spinoziste de « l'inadéquat » comme « mutilé et confus »^[29]). Or ce registre de la « mutilation » apparaît sous la plume de Girard dès les premières pages des *Choses cachées*, dès qu'il est question de l'imitation chez Platon, toujours décrit de façon très péjorative :

Chez Platon, déjà, la problématique de l'imitation est *amputée* [Souligné CR] d'une dimension essentielle. Lorsque Platon parle de l'imitation, il le fait dans un style qui annonce toute la pensée occidentale postérieure. [...] C'est Platon qui a déterminé une fois pour toutes la problématique culturelle de l'imitation et c'est une problématique *mutilée, amputée* [Souligné CR] d'une dimension essentielle, la dimension acquisitive qui est aussi la dimension conflictuelle^[30].

L'idée générale de Girard est que Platon (c'est-à-dire, sous sa plume, « la » philosophie ou « la » métaphysique), ne pourra être « déconstruit » (Girard emploie le mot dans *Choses cachées*, p. 18, avec des guillemets, montrant par là très clairement qu'il se situe en rivalité mimétique avec Derrida, qu'il cite sans le nommer) que par l'ethnologie ou par une théorie du religieux :

Dans *La République*, au moment où Platon décrit les effets indifférenciateurs et violents de la mimésis, on voit surgir le thème des jumeaux et aussi le thème du miroir. Il faut avouer qu'il y a là quelque chose de bien remarquable, mais personne n'a encore essayé de lire Platon à la lumière de l'ethnologie. Et pourtant c'est cela qu'il faut faire pour « déconstruire » vraiment toute « métaphysique ». En deçà des présocratiques vers lesquels remontent Heidegger et le heideggerianisme contemporains, il n'y a que le religieux, et c'est le religieux qu'il faut comprendre pour comprendre la philosophie. Puisqu'on n'a pas réussi à comprendre le religieux à partir de la philosophie, il faut inverser la méthode et lire le philosophique à partir du religieux. [...]. Ce qui fait défaut à Platon, [...] c'est l'origine de la rivalité mimétique dans la mimésis d'appropriation, c'est ce point de départ dans l'objet sur lequel nous n'insisterons jamais assez, c'est

29 L'expression « idées mutilées et confuses » <*mutilatae et confusae ideae*>, qui caractérise toujours les idées « inadéquates » chez Spinoza, apparaît en *Éthique partie II prop. 35*, II 29 *corollaire et scolie*, II 49 *sc.*, III 1 *démonstration*, IV *appendice 2*, et V 28 *dém.* ; on trouve également chez Spinoza la forme adverbiale « concevoir de façon mutilée et confuse » <*mutilate et confuse*> (*Éthique* II 40 *sc 2*, IV 73 *sc.*, V 20 *sc.*).

30 René GIRARD, *Choses cachées*, p. 16.

cela que personne, semble-t-il, ne comprend, et c'est cela qu'il faut comprendre pour voir que *ce n'est pas de la philosophie ici que nous faisons*.^[31] [Souligné CR].

Dans la deuxième partie du livre, Heidegger sera assez rudement pris à partie par Girard, pour n'avoir pas compris la différence entre le « *logos* d'Héraclite » et le « *logos* de Jean », à savoir entre la raison qui déifie, divinise ou hypostasie la violence, et la raison (ou le verbe) qui au contraire, « révèle la vérité de la violence en se faisant expulser »^[32]. De ce point de vue, Heidegger, comme Platon, comme « la philosophie » occidentale dans son ensemble, sont vus par Girard comme les complices objectifs d'une vaste entreprise de dissimulation non seulement de la violence archaïque, mais également de la rupture entre la violence archaïque et le message évangélique. L'ensemble des sciences humaines, de l'anthropologie structurale à la psychanalyse, participe également à cette vaste entreprise de dissimulation (ou d'expulsion) de la vérité. Toutes ces sciences, ou pseudosciences, toutes ces pensées « mutilées » se trouvent selon Girard dans l'incapacité de chercher la vérité là où elle se trouve, à savoir dans l'interprétation du religieux :

C'est la traduction philosophique de la situation où se trouve l'intelligence occidentale. Heidegger la reflète d'autant mieux qu'il ne croit plus la refléter. Si on définit la philosophie occidentale par l'assimilation des deux Logos, il n'y a pas de doute que Heidegger s'inscrit encore dans cette tradition ; il ne peut pas vraiment *conclure* la philosophie puisqu'il ne peut pas montrer de différence réelle entre le Logos héraclitéen et le Logos johannique. [...] Parce qu'il s'enferme dans *la philosophie* [Souligné CR], et parce qu'il en fait le dernier et ultime refuge du sacré, Heidegger ne peut pas dépasser certaines limites, celles justement de la philosophie. Pour comprendre Heidegger, il faut voir qu'il doit être lu, comme les présocratiques avant lui, dans la perspective radicalement anthropologique de la victime émissaire^[33].

Si nous voulons être tout à fait honnêtes et objectifs, nous ne devrions pas essayer de réduire à toute force cette distance que Girard souhaite maintenir entre la Théorie Mimétique et la philosophie. De fait, sur le plan systématique comme sur le rapport à la discipline, et malgré toutes les proximités qui ont déjà pu être repérées, et qui le seront encore certainement, entre

31 René GIRARD, *Choses cachées*, p. 26-27.

32 René GIRARD, *Choses cachées*, p. 386.

33 René GIRARD, *Choses cachées*, p. 380-381.

la Théorie Mimétique et la philosophie, un certain nombre de traits distinguent tout de même ces deux manières de penser.

D'abord, Girard n'a pas une relation très intime avec l'histoire de la philosophie. Sans doute il écrit sur Platon, sur Heidegger, sur la philosophie des Lumières. Il a aussi écrit un texte sur Nietzsche (« Le meurtre fondateur dans la pensée de Nietzsche »), en conclusion du grand colloque de Cerisy *Violence et vérité – autour de René Girard*^[34]. Mais il n'est pas véritablement nourri d'histoire de la philosophie, et n'entretient pas de discussions serrées et suivies avec les philosophes de la tradition. Qu'il s'agisse de Spinoza (dont la théorie de « l'imitation des affects », la place centrale accordée au « désir », et l'abandon progressif de la référence à un « contrat social » auraient dû retenir l'attention de Girard) ; qu'il s'agisse de Descartes, et de toutes les difficultés de la théorie moderne de l'anthropologie (au premier rang desquelles la séparation âme / corps) ; qu'il s'agisse de Kant, de Hegel et de tout l'idéalisme allemand, ou encore, par la suite, de Bergson, de Sartre, et de toute la belle floraison philosophique française de l'après-guerre (Derrida, Deleuze, Badiou, Rancière, Latour, Serres, Lévinas...) : Girard connaît sans doute ces philosophes, mais ils ne sont pas ses premiers interlocuteurs. Il a même été parfois à leur égard d'une étonnante injustice, par exemple en s'étant montré sévère à l'égard de Derrida dans son discours de réception à l'Académie Française, alors que Derrida par bien des points était extrêmement proche de Girard, comme l'a très bien montré Stéphane Vinolo. La théorie du *Pharmakon*, mais aussi du « supplément », et la critique féroce de Lévi-Strauss, tout cela aurait dû faire de Derrida un allié, voire un complice, en tout cas un interlocuteur pour Girard. Mais cela ne se produit pas. Girard, en un mot, ne baigne pas principalement dans la tradition philosophique, et ça le distingue tout de même des philosophes de profession, quels que soient les points qui peuvent rapprocher par ailleurs la Théorie Mimétique et la philosophie.

Par ailleurs, la Théorie Mimétique, si proche soit-elle de la philosophie, par ses ambitions fondamentales en matière de vérité, de sagesse et de systématisme, laisse tout de même de côté un certain nombre de ces questions ou des problèmes que les philosophies prennent traditionnellement en charge, sinon toutes à la fois, du moins le plus souvent et en grande partie.

La Théorie Mimétique, ainsi, pourrait certainement revendiquer le titre de « métaphysique » (puisqu'elle pose toujours et partout les questions de l'origine et du destin de l'humanité, et puisqu'elle accorde par définition une

34 Sous la direction de Paul DUMOUCHEL, Paris : Grasset, 1985.

transcendance divine à l'œuvre dans notre monde). En revanche, elle reste assez silencieuse sur les questions d'ontologie qui sont le passage obligé de toute philosophie, et qui sont tellement fondamentales qu'on ne peut guère asseoir un système sans passer par elles. Sans doute Stéphane Vinolo a-t-il montré qu'il y avait chez Girard une ontologie relationnelle, plutôt que substantielle, et c'est déjà un trait à considérer. Mais que répondre par exemple à la question classique des « degrés de réalité ? ». C'est une question importante pour Girard, puisque, dans *Mensonge Romantique et vérité romanesque*, le désir est défini, de façon ontologique, comme « désir de s'approprier l'être d'autrui », ou symptôme de « manque d'être » (Girard appelant cela, de façon plutôt inattendue, « désir métaphysique »^[35] et non pas « désir ontologique »). Mais la question demanderait des précisions : les hommes ont-ils tous le même « degré d'être » ou de « manque d'être » ? Et pouvons-nous dire légitimement que nous « manquons d'être » ? En quoi en manquerions-nous ? Pourrait-on mesurer, comparer, hiérarchiser, ces « manques d'être » ou ces « degrés de réalité » ? Toutes ces questions, qui sont au cœur de la philosophie de Spinoza, comme elles sont au cœur des grandes ontologies classiques, restent un peu extérieures à la Théorie Mimétique.

Par ailleurs, il est toujours intéressant de savoir si un philosophe, ou une philosophie, sait donner et justifier ses réponses aux questions ontologiques aristotéliennes : « l'être se dit-il en un seul sens ou en plusieurs ? » « Doit-on distinguer des qualités premières et secondes ? » « Doit-on croire aux modalités (possible, réel, nécessaire) ? » Et faut-il accorder, de ce fait, des « dispositions » ou des « facultés » ou un « caractère » aux individus ? Girard répond partiellement à ces questions, puisque toute la théorie du « désir sans objet » et de ses métamorphoses lorsqu'il passe du modèle au sujet désirant, puis dans les foules, etc., revient à critiquer, comme le fait Sartre, et comme le faisait déjà Spinoza, la doctrine des « facultés » (toujours rejetée pour sa dimension essentialisante et raide). Pour Girard, ainsi, il n'existe pas plus de « caractère homosexuel » ou de « caractère féminin » qu'il n'existe de « désir de tel ou tel objet ». Il y aurait d'ailleurs à se demander, dans un tel cadre, s'il y aurait lieu de reconnaître une spécificité du désir humain par rapport au désir animal, ou par rapport à une « Volonté dans la nature » de type schopenhauerien, ou à un « Élan vital » de type bergsonien. Mais il est difficile de savoir, même dans le cadre de l'anthropologie

35 Voir René GIRARD, *Mensonge romantique*, chp. 3, début : « Le désir selon l'Autre est toujours le désir d'être un Autre » ; et, *ibid.*, « Il en est de même de l'objet dans le désir métaphysique ».

fondamentale, si l'homme a, ou n'a pas, dans la Théorie Mimétique, des « affects », une « imagination », une « volonté », une « liberté », de « l'intuition », une « pensée », un « entendement », et comment tout cela se compose ou ne se compose pas avec ses « désirs ». Sur ce plan, rien n'aurait été plus intéressant qu'une discussion approfondie entre l'anthropologie fondamentale de la Théorie Mimétique et l'anthropologie transcendante développée par Kant dans la *Critique de la raison pure* : « avons-nous » des « formes *a priori* de la sensibilité » ? Deux ou plusieurs ? L'espace et le temps ? Et douze catégories ? Et le schématisme de l'imagination ? Ou sinon, comment devons-nous concevoir cet « homme » de l'anthropologie fondamentale ? Par exemple, la construction d'une distinction solide entre « penser » et « croire » (en un mot, une théorie de la nature de la croyance, et si on doit ou non la replier sur la foi) semblerait absolument indispensable dans une théorie qui fait une telle place au religieux. D'autres questions arriveraient aussitôt en rafale, dans la suite d'une tradition philosophique séculaire : cet « homme », devons-nous lui accorder une âme et un corps, distincts comme chez Descartes, voire incommensurables comme chez Spinoza ? Ou au contraire devrions-nous chercher le passage du corps à l'âme et de l'âme au corps (passage plus mystérieux encore que le « passage du Nord-Ouest » tant exploré par le girardien Michel Serres) par le biais de la mémoire (à la manière de Bergson ?), et nous appuyer sur une ontologie de la contraction et de la détente des choses, en continu ? L'homme pense-t-il avec son cerveau ? Sinon, avec quoi ? La pensée est-elle indépendante du cerveau, voire du corps ? Sinon, pourquoi ?

Ou encore : Les foules doivent-elles être conçues comme des compositions d'individus, à la manière de Spinoza ? Une telle question pourrait intéresser le théoricien des mouvements de foule et des lynchages. Elle intéresse Girard, bien sûr, mais on ne trouve pas chez lui de préoccupation ontologique sur la nature d'une foule, c'est-à-dire, en réalité, sur le vieux problème des universaux : la réalité est-elle dans l'individu et l'abstraction dans le groupe, ou le contraire ? Voilà des façons typiquement philosophiques de poser de telles questions d'anthropologie ou de sociologie fondamentales, et qui distinguent quelque peu de telles approches de celles de la Théorie Mimétique. René Girard, enfin, est chartiste, et chacun peut mesurer la richesse, la subtilité et l'originalité de son style, de ses créations verbales et conceptuelles. Pour autant, on ne peut pas dire qu'il entretienne une véritable discussion avec les « philosophies du langage » pourtant si florissantes au XX^{ème} siècle. Le « langage ordinaire » est-il fiable ou non ? Une théorie systématique peut-elle se fier, et jusqu'où, aux façons usuelles de parler, ou

doit-elle commencer par rectifier les termes, voire les expressions ? Girard a sur ces sujets de magnifiques déclarations, comme lorsqu'il insiste sur le fait que « mythe » signifie d'abord « mensonge » dans le langage ordinaire^[36], et que c'est ainsi qu'il entend le prendre, ou le reprendre. Pour autant on ne trouve pas chez lui de discussion approfondie sur le degré de confiance qu'on peut accorder aux tournures usuelles, ni avec les théoriciens du langage ordinaire. On pourrait certainement encore allonger beaucoup cette liste. En l'état, elle suffit à prendre conscience de l'écart qui demeure entre la Théorie Mimétique et ses rivales philosophiques.

Rien de cela n'a cependant empêché des rapprochements extrêmement frappants, par lesquels la Théorie Mimétique s'est rendue capable d'apporter une grande lumière et une grande cohérence à des théories philosophiques qui sans elle seraient restées dans une sorte de pénombre, d'inconscience d'elles-mêmes et de leurs propres intuitions. Je pense par exemple, sur le plan politique, à la lumière qu'apporte la Théorie Mimétique sur le fait que les doctrines du « contrat social » présupposent toutes, d'une façon ou d'une autre, le passage par une crise particulièrement grave, dans laquelle l'humanité se trouve plongée dans un péril mortel, si bien que la constitution ou la construction de la culture résultent toujours, plus ou moins obscurément chez les philosophes (Spinoza, Hobbes, Rousseau, Sartre) de crises potentiellement mortelles, et donc d'une terreur primitive toujours plus ou moins entrevue. J'ai pu ainsi proposer une lecture en partie girardienne de la théorie des promesses chez Hobbes et Spinoza.^[37] L'approche girardienne m'avait permis de comprendre l'importance fondamentale et fondatrice, dans la politique classique, de l'épisode « du voleur à qui je promets une rançon pour avoir la vie sauve », scène primitive de la politique chez Hobbes comme chez Spinoza, et dont la lecture de Girard m'a seule permis, je pense, de décrypter la dimension véritablement constitutive. J'avais d'ailleurs proposé auparavant une lecture girardienne de la théorie des promesses chez Descartes^[38], alors qu'à première vue on ne voyait pas du tout ce que Girard pouvait apporter à une telle entreprise. Mais

36 René Girard, *Je vois Satan tomber comme l'éclair*, p. 182 ; *Les origines de la culture*, p. 277.

37 Voir Charles RAMOND, « Ces mots qui nous engagent, ces mots qui nous dégagent – Promesses et excuses d'une vie humaine (Spinoza-Austin) », in « *Une vie humaine...* » – *Récits biographiques et anthropologie philosophique*, Charles RAMOND éd., Bordeaux : Presses Universitaires de Bordeaux (Publications du Centre de Recherches *Lumières, Nature, Sociétés*), 2009, p. 145-164 ; et « L'irrévocabilité des promesses chez Hobbes », in *Liberté et nécessité chez Hobbes et ses contemporains – Descartes, Cudworth, Spinoza, Leibniz*, sous la direction de Yves-Charles ZARKA, Paris : Vrin, 2012, p. 25-45.

38 Charles RAMOND, *Descartes, Promesses et Paradoxes*, Paris : Vrin, 2011.

le point de vue de la Théorie Mimétique permettait de comprendre et de relier chez Descartes des points de sa vie comme de sa philosophie qui sans cela étaient restés séparés les uns des autres chez tous ses interprètes. L'idée selon laquelle qu'on ne pouvait pas séparer, chez un philosophe comme chez un écrivain de fiction, une évolution intellectuelle d'une évolution existentielle, permettait de tisser des liens nouveaux entre la biographie de Descartes et toutes ses thèses sur la promesse – démarche au fond naturelle et normale, car les promesses ont, pour chacun de nous, une valeur d'abord existentielle, et obligent à faire le passage du biographique au philosophique. Il n'y pas de philosophie possible en effet, et c'est tout particulièrement visible chez Descartes, sans héroïques promesses (ou serments, ou vœux) faites à soi-même comme aux lecteurs. Sans cela, qui oserait de tels combats, contre de tels adversaires ?

4. Conclusion : une lecture Mimétique de l'*allégorie de la caverne*

En conclusion de cet exposé, et pour prendre la question dans toute son ampleur, je souhaiterais donc proposer une lecture girardienne du texte le plus célèbre peut-être de toute la philosophie, à savoir « l'allégorie de la caverne » dans *La République* de Platon. Cette lecture s'est peu à peu imposée à moi avec une telle évidence que je me suis souvent demandé pourquoi Girard ne l'avait pas faite lui-même. Elle est une très belle illustration, me semble-t-il, du pouvoir éclairant que garde la Théorie Mimétique vis-à-vis de la philosophie, et en ce sens me semble une bonne mise en perspective de mon propos général.

Nous assistons, dans le cadre d'une religion solaire, donc très archaïque, à un meurtre rituel, ou plutôt à un sacrifice humain rituel, encore très proche des scènes primitives, et tout à fait comparable à ce que l'on trouve dans les monarchies africaines décrites dans *La violence et le sacré*. La victime, prisonnière et maintenue en vie (avec quelques compagnons d'infortune) en prévision du sacrifice, est arrachée de nuit à la prison à laquelle elle avait fini par s'habituer. Visiblement elle s'inquiète de ce qui l'attend, car elle ne manifeste aucun plaisir à cet arrachement. Elle est ensuite contrainte à parcourir une ascension par étapes dont le texte souligne l'aspect violent et douloureux, une sorte de chemin de croix vers la lumière. Vient alors, avec le jour, le supplice, dont on trouve l'exemple ou la trace dans certaines coutumes attribuées aux indiens d'Amérique : la victime est forcée (pauvres coupées ?) à regarder le soleil en face jusqu'au moment où, aveuglée

et folle de douleur, elle se met à délirer et divaguer en adoptant de façon exaltée le discours de ses persécuteurs, par dénégaration de ce qui est en train de lui arriver : que la source de son supplice (le soleil) est la source de toute vie, de toute réalité comme de toute vérité et de tout bien. Après cette séquence, relativement longue, le supplicié, renvoyé à sa prison, est mis à mort à mains nues (car le texte les a décrits comme enchaînés et donc certainement sans armes) par la foule de ses anciens compagnons, qui ne lui épargnent d'abord aucune moquerie ni aucune humiliation.

Les séquences fondatrices de la Théorie Mimétique sont bien présentes ici, quoique inversées dans le temps. La fondation de la pensée comme des lois par le supplicié intervient avant sa mise à mort par la foule, et non pas après. Mais l'allégorie platonicienne présente, à n'en pas douter, la figure du lynché-fondateur-divin. Platon ne dit rien des organisateurs de la cérémonie ; sans doute des grands prêtres aristocratiques, que rien ne peut vraiment émouvoir. Quoiqu'il en soit, la Théorie Mimétique, me semble-t-il, permet seule de comprendre l'impact universel de ce texte, qui ne peut pas tenir au fait qu'il présenterait une image de la philosophie (comme si la question de « l'image de la philosophie » pouvait être une préoccupation pour l'humanité !) ; ni au fait qu'il serait une préfiguration du christianisme (problème trop localisé, et préoccupation rétroactive contestable d'un point de vue méthodologique). Non : la seule hypothèse permettant d'expliquer de façon plausible l'extraordinaire impact de « l'allégorie de la caverne » est que ce texte montre aux hommes ce qui les intéresse et les préoccupe au plus haut point, qu'ils en soient ou non conscients : à savoir l'origine de l'humanité dans le massacre des victimes émissaires, leur humiliation et leur divinisation presque simultanées, comme dans toutes les religions archaïques. La Théorie Mimétique n'explique pas le texte, ne le rend pas plus beau, mais permet de comprendre son impact. Platon, obscurément, nous parlait de la naissance de l'humanité au moment où il disait et croyait nous parler de la naissance de la philosophie. Il est particulièrement frappant, me semble-t-il, de voir ainsi la Théorie Mimétique entièrement présente dans la scène originaire de la philosophie.

Bibliographie

DERRIDA, Jacques

La Vérité en peinture, Paris : Flammarion, 1978.

Mémoires d'aveugles – L'autoportrait et autres ruines, Paris : RMN, 1990.

Force de Loi, Paris : Galilée, 1994.

DUMOUCHEL, Paul

« Girard et le Politique », in *Cités* (Paris : PUF), n°53, 2013, p. 17-32.

GIRARD, René

Mensonge romantique et vérité romanesque, Paris : Grasset, 1961 (« Pluriel »).

La Violence et le sacré, Paris : Grasset, 1972 (« Pluriel »).

Critique dans un souterrain, Lausanne : l'Âge d'Homme, 1976 (Édition utilisée : Le livre de poche, « biblio-essais »).

Des Choses cachées depuis la fondation du monde – Recherches avec Jean-Michel Oughourlian et Guy Lefort, Paris : Grasset, 1978 (Édition utilisée : Le livre de poche, « biblio-essais »).

Le Bouc émissaire, Paris : Grasset, 1982 (Édition utilisée : Le livre de poche, « biblio-essais »).

La Route antique des hommes pervers, Paris : Grasset, 1985 (Édition utilisée : Le livre de poche, « biblio-essais »).

Shakespeare, les Feux de l'envie, Paris : Grasset, 1990.

Quand ces choses commenceront, Paris : Arléa, 1994.

Je vois Satan tomber comme l'éclair, Paris : Grasset, 1999.

Celui par qui le Scandale arrive, Paris : Desclée de Brouwer, 2001.

Le Sacrifice, Paris : Bibliothèque Nationale de France, 2003.

Les Origines de la culture, Paris : Desclée de Brouwer, 2004.

Christianisme et modernité, Entretiens entre René GIRARD et Gianni VATTIMO, menés par Pierpaolo ANTONELLO, Paris : Flammarion (« ChampsActuel »), 2009. Traduction, par Renaud TEMPERINI, de René GIRARD et Gianni VATTIMO, *Verità o fede debole ? dialogo su cristianesimo e relativismo ; a cura di Pierpaolo Antonello*. Massa (Italie) : Transeuropa Edizioni di Pier Vittorio e Associati, 2006.

Achever Clausewitz, entretiens avec Benoît CHANTRE. Paris : Carnets Nord, 2007.

La Conversion de l'art – textes rassemblés par Benoît Chantre et Trevor Cribben Merrill (en coffret, avec le DVD d'un film d'entretiens avec Benoît CHANTRE, *Le Sens de l'histoire*, réalisé en 2007 au centre Georges Pompidou), Paris : Carnets Nord, 2008.

LAZZERI, Christian

« Désir mimétique et reconnaissance » in René Girard, *La Théorie Mimétique – De l'apprentissage à l'apocalypse*, p. 15-57

MATHERON, Alexandre

Le Christ et le salut des ignorants dans la philosophie de Spinoza, Paris : Aubier, 1969.

RAMOND, Charles

« Spinoza : vie, immortalité, éternité (pour une 'immortalité vulgaire') », in *Kairos* (Toulouse : Presses Universitaires du Mirail), n°28, 2006 (*Spinoza et les philosophies de la vie*, Jean-Marie VAYSSE éd.), p. 7-26 ; repris et augmenté in Charles RAMOND, *Spinoza Contemporain*, p. 223-238.

« Ces mots qui nous engagent, ces mots qui nous dégagent – Promesses et excuses d'une vie humaine (Spinoza-Austin) », in « *Une vie humaine...* » – *Récits biographiques et anthropologie philosophique*, Charles RAMOND éd., Bordeaux : Presses Universitaires de Bordeaux (Publications du Centre de Recherches *Lumières, Nature, Sociétés*), 2009, p. 145-164.

Le Vocabulaire de René Girard, 2^{ème} édition revue et augmentée, Paris : Ellipses, 2009.

« L'irrévocabilité des promesses chez Hobbes », in *Liberté et nécessité chez Hobbes et ses contemporains – Descartes, Cudworth, Spinoza, Leibniz*, sous la direction de Yves-Charles Zarka, Paris : Vrin, 2012, p. 25-45.

Descartes, Promesses et Paradoxes, Paris : Vrin, 2011.

Spinoza Contemporain, Paris : L'Harmattan, 2016.

René Girard, La Théorie Mimétique – De l'apprentissage à l'apocalypse, Charles RAMOND éd., Paris : PUF, 2010.

SPINOZA, B. de

Éthique, traduction de Bernard PAUTRAT, Paris : Seuil, 2010.

VINOLO, Stéphane

René Girard : du mimétisme à l'humanisation, la violence « différante », Paris : L'Harmattan, 2005 ;

René Girard : Épistémologie du Sacré, Paris : L'Harmattan, 2007 ;

« Critique de la raison mimétique : Girard lecteur de Sartre », in *René Girard, La Théorie Mimétique – De l'apprentissage à l'apocalypse*, p. 59-104.

Violence et vérité – Autour de René Girard, Colloque de Cerisy, Sous la direction de Paul DUMOUCHEL, Paris : Grasset, 1985.

Vária

**A LÓGICA DO DESMEDIDO
COMO TRAUMATOLOGIA DO SER
– MARTIN HEIDEGGER E GÜNTHER ANDERS**
THE LOGIC OF DISMEASURE
AS ONTOLOGICAL TRAUMATOLOGY
– MARTIN HEIDEGGER AND GÜNTHER ANDERS

Bernhard Sylla*
bernhard@ilch.uminho.pt

Segundo Heidegger, a orientação no desmedido é uma consequência da história da metafísica e, daí, uma consequência do crescente esquecimento do Ser. Mais especificamente, a orientação no desmedido é a manifestação por assim dizer lógica da falta de medida que, a meu ver, se prende essencialmente com o topos da ‘quadrindade’ e o eminente perigo da sua ‘desarticulação’ e assim com a consequente impossibilitação do seu acontecer. Sintoma desta desarticulação é o crescente esvaziamento da quadrindade, i.e. o aparecimento da falta dos seus quatro elementos. Embora Günther Anders seja um leitor crítico de Heidegger, penso que é frutífero ler algumas partes da sua obra como um complemento interessante da análise do fenómeno do desmedido e da falta de medida, principalmente no que diz respeito à falta dos mortais. Segundo Anders, o desmedido que se manifesta nos sintomas da ‘vergonha prometeica’ e da criação da bomba atómica conduz precisamente à aniquilação do homem como ser mortal.

A justaposição e comparação das reflexões de Heidegger e Anders têm o intuito de lançar alguma luz sobre a ‘lógica oculta’ do fenómeno do desmedido e da falta de medida. Defender-se-á a tese da traumatologia inerente ao combate entre desmedido e medida, uma traumatologia que mais se assemelha a uma traumatologia do ser do que uma traumatologia psicológica.

Palavras-chave: Heidegger, Anders, medida, traumatologia, ontologia

According to Heidegger, the guidance in ‘dismeasure’ is a consequence of the history of metaphysics and, hence, a consequence of the growing forgetfulness of Being.

* Universidade do Minho / Portugal.

More specifically, the guidance in dismeasure is the logical manifestation of the lack of measure that, in my view, mainly relates to the topic of the 'fourfold' and the imminent danger of its 'disarticulation', and, by that, to the consequent disabling of its happening. The symptom of this disarticulation is the increasing emptying of the fourfold, i.e. the appearance of the lack of all its four elements.

Although Günther Anders is a critical reader of Heidegger, I think it is fruitful to read parts of his work as an interesting complement to the analysis of the phenomenon of dismeasure and lack of measure, especially with regard to the lack of the mortals. According to Anders, the dismeasure manifested in the symptoms of 'Promethean shame' and the production of the atomic bomb leads precisely to the annihilation of man as a mortal.

The juxtaposition and comparison of Heidegger's and Anders' reflexions shall throw some light on the 'hidden logic' of the phenomenon of the excessive and the lack of measure. I shall defend the thesis of an inherent traumatology in the combat between measure and dismeasure, a traumatology that resembles more an ontological than a psychological traumatology.

Keywords: Heidegger, Anders, measure, traumatology, ontology

Introdução

Segundo Heidegger, a orientação no desmedido é uma consequência da história da metafísica e, daí, uma consequência do crescente esquecimento do Ser. Mais especificamente, a orientação no desmedido é a manifestação da falta de medida que, a meu ver, se prende essencialmente com o *topos* da 'quadrindade' e o eminente perigo da sua 'desarticulação'.

Embora Günther Anders seja um leitor crítico de Heidegger, penso que é frutífero ler algumas partes da sua obra como um complemento interessante da análise do fenómeno do desmedido e da falta de medida, principalmente no que diz respeito à falta dos mortais.

A justaposição e comparação das reflexões de Heidegger e Anders têm o intuito de lançar alguma luz sobre a 'lógica oculta' do fenómeno do desmedido e da falta de medida. Defenderei a tese de que inere, ao desmedido, uma lógica do trauma que mais se assemelha a uma traumatologia do ser do que a uma traumatologia psicológica.

Quero, antes de começar com a análise de Heidegger e Anders, delinear algumas linhas orientadoras do meu entendimento e uso do termo 'traumatologia':

- (i) Hoje em dia, o fenómeno denominado 'trauma' é assunto e tema de inúmeros escritos e obras em ciências tão diversas como a

psicologia, a psiquiatria, a sociologia, as ciências políticas, as ciências da literatura, e também a filosofia. No que respeita à filosofia, menciono aqui apenas Heidegger, Lacan, Derrida, Adorno, Sloterdijk, Žižek e Günther Anders, mas esta lista é tudo menos completa. Na minha opinião, não há um simples denominador comum para pensamentos traumatologicamente relevantes, antes pelo contrário, penso que estamos perante um cenário de surpreendente complexidade e diversidade.

- (ii) Orientar-me-ei em aspetos aptos a serem associados aos pensamentos de Heidegger e Anders. Não discutirei as relações que existem ou possam existir entre estas reflexões e a demais literatura sobre o fenómeno do trauma.
- (iii) Os aspetos fundamentais que quero salientar são os seguintes:
 - (1) Ao fenómeno do trauma está associada uma *ameaça de morte*.
 - (2) Ao fenómeno do trauma está associada a violação de uma entidade, revelando essa violação a *incapacidade total* desta entidade de se proteger contra a ameaça, levando em última consequência ao colapso da sua imunidade, ao desamparo total, ou à morte.
 - (3) Transpondo isto para uma reflexão mais precisamente ontológica, significa isto que o ser – quer enquanto ser, quer enquanto ser-aí – está exposto ao nada, ao incontável ou inquietante, ou a uma ameaça existencial. Todas estas três instâncias – i.e. o nada, o inquietante, a ameaça – *fazem parte do próprio ser*.
 - (4) Existe uma *dialética negativa* da supostamente mais prometedora reação a esta ameaça: excluir ou combater, coletivamente e com violência, tudo aquilo que já ameaçou ou que potencialmente é capaz de ameaçar o espaço imunológico do ser ou do ser-aí é suposto ser uma estratégia prometedora e capaz de eliminar a ameaça. Mas é o contrário que acontece. Quanto mais se luta pela imunidade, mais frágil ela própria se torna, ou seja, a excessiva proteção da imunidade leva à sua destruição.
 - (5) É comum haver uma ignorância total ou quase total destes mecanismos.

No que se segue, focar-me-ei primeiro nas reflexões de Heidegger sobre a medida e o desmedido e tento evidenciar, a seguir, a traumatologia subjacente e inerente a estas reflexões. Seguirei o mesmo procedimento na abordagem de Günther Anders.

1. Heidegger sobre a medida e o desmedido

1.1. A medida

Em vários textos dos anos 50, nomeadamente em “... dichterisch wohnet der Mensch ...” (Heidegger 2000a), “Das Ding” (Heidegger 2000b), “Bauen Wohnen Denken” (Heidegger 2000c), Heidegger relaciona a questão da medida e da sua falta com a ‘quadrindade’.^[1] Até mesmo nos *Beiträge zur Philosophie* (Heidegger 1994) e em outros textos dessa altura, quando o pensamento da quadrindade se encontrava ainda em construção, não associava a medida a apenas *um* elemento da posterior quadrindade, mas sempre ao relacionamento entre *todos* os seus quatro elementos.^[2]

A importância do relacionamento surge com toda a nitidez no texto “... dichterisch wohnet der Mensch...”, por duas razões. Primeiro, porque Heidegger realça que não pode haver medida se esta for associada, única e exclusivamente, a um único elemento da quadrindade, neste caso à terra. Segundo, porque a medida é “dimensão”^[3], e sob ‘dimensão’ não se deve entender uma medida abstrata ou numérica, mas o perpassar, o ir e vir, a experiência inflexiva do caminho entre os elementos relacionados. Nos anos 50, Heidegger considera que são quatro os elementos cuja relação recíproca constitui a assim chamada quadrindade: a terra, o céu, os mortais e os divinos. Em “Das Ding”, Heidegger diz: “Um mundar do mundo *com medida* é um mundar do mundo da quadrindade, e não pode ser substituído por nenhum outro; tudo que seja diferente é sem medida”^[4]; daí, só o ‘mundar’ da quadrindade é um mundar com medida, basta faltar um único dos quatro elementos para que se perca a medida.

1 Cf. a discussão ‘clássica’ da questão da medida em Heidegger, sob forma da pergunta hölderliniana “Há uma medida sobre a terra?”, em Marx (1986), Gadamer (1987), Biemel (1988), Pöggeler (1988). Uma breve síntese deste debate, relacionada com a temática do ‘morar’, apresenta Hahn (2010).

2 De maior importância é, neste âmbito, uma nota acrescentada por Heidegger ao seu próprio texto, transcrita nesta edição como nota ‘e’ (Heidegger 2000a: 198), segundo a qual não há uma medida sobre a terra porque não pode haver medida *meramente* na terra (“bloß auf der Erde”, i.e. tendo em consideração só e somente a terra).

3 Cf. Heidegger (2000a: 198-202), onde Heidegger ‘desconstrói’ o conceito de dimensão. Dimensão, assim Heidegger, significa sempre o mensurar que perpassa um determinado caminho e que pressupõe a ligação entre pelo menos duas instâncias, o que se manifestará mais claramente se decomposmos a palavra dimensão nos componentes *di* e *mensão*.

4 “ein *gemäßes* Welten von Welt ist ein *geviertliches* Welten von Welt, und kann durch kein anderes ersetzt werden, alles andere ist ungemäß.” (Heidegger 2000b: 181).

Ademais, a medida é relacionada com o dizer, com a linguagem, e nomeadamente com o poetar. Dizer e poetar, dando eco à linguagem apropriada, deixam aparecer a quadrindade. Só assim é possível um autêntico morar e habitar, pois o verdadeiro habitar congrega os quatro elementos da quadrindade. Os textos heideggerianos procedem assim a uma imbricação densa entre poetar, dizer, habitar e edificar, imbricação essa que é sustentada pela quadrindade. Muitas das frases pelas quais Heidegger pretende dizer a verdadeira essência do dizer, do poetar, do habitar e do edificar salientam esta remissão à quadrindade, e isso já acontece nos *Beiträge*, onde encontramos a famosa frase: “A linguagem acontece quando os deuses chamam a terra e quando daí ressoa um mundo. Acontece então que a linguagem é medida.”^[5]

O verdadeiro dizer, poetar e habitar, segundo Heidegger, é também um *schonen*, um preservar cuidadoso, um respeitar e deixar-aparecer-a-quadrindade. Também este preservar é medida, pois significa, como Heidegger diz em “Bauen Wohnen Denken”, que algo é guardado e preservado em conformidade com o seu ‘essenciar’, o que faz com que a coisa preservada possa entrar no seu essenciar.^[6]

O contrário acontece quando não cuidamos desta maneira das coisas, e em geral, dos quatro elementos da quadrindade. Nesse caso, a medida começa a fazer falta, ela retrai-se, reinando, ao invés, o desmedido.

1.2. O desmedido

Já no texto *Besinnung* (Heidegger 1997), escrito na altura dos *Beiträge*, Heidegger esboçou uma oposição exclusiva entre medida e desmedido: ou acontecerá o cruzamento entre as duas confrontações fundamentais que ocorrem na quadrindade, entre mortais e divinos e entre terra e mundo, ou reinará só e exclusivamente a não medida ou desmedida da maquinaria (*Ibid.*: 15). O posterior desenvolvimento do fenómeno do desmedido não sai deste esquema fundamental que opõe a quadrindade ao desmedido, apenas o vai articulando com mais precisão. Em 1970, no texto “Das Wohnen des Menschen” (Heidegger 1983a), Heidegger relaciona a falta de medida com a substituição da orientação no *quale* pela exclusiva orientação

5 “Sprache ist dann, wenn die Götter die Erde rufen und eine Welt wiederklingt. Sprache ist dann das Maß, (...)” (Heidegger 1994: 510).

6 “Verbunden mit Wohnen ist Schonen. Schonen heißt, etwas in sein Wesen einlassen, es nicht zu vergewaltigen, es nicht herauszufordern, sondern gemäß seinem Wesen zu hüten.” (Heidegger 2000c: 151).

no *quantum* (*Ibid.*: 219). Tomar apenas a quantidade como medida significa destruir a verdadeira medida, deixar reinar o *Unmaß* (a não medida) e o *Maßlose* (o desmedido). O desmedido é a redução da quadridimensionalidade da quadrindade à unidimensionalidade da mera quantidade, e é devido à ausência de uma qualquer relação que a lógica do número desmedido (*Unzahl*), da massificação (*das Massenhafte*) (Heidegger 2000c: 183), do gigantesco (*das Riesenhafte*) (Heidegger 1994: 135 e *passim*), da indiferença (*die Gleichgültigkeit*) (Heidegger 2000c: 183s.), do ilimitado (*die Grenzenlosigkeit*) (Heidegger 1997: 34) se vai impor.

O domínio total do número quantificável está indissociavelmente ligado a outros dois aspetos fundamentais inerentes à maquinaria: o da *Machbarkeit*, da *exequibilidade*, e o da *correção*. Ambos os aspetos surgiram em fases anteriores da ‘História da Metafísica’, mas vão-se intensificando nos tempos hodiernos da maquinaria. O princípio da correção, que tem vindo a substituir a verdade enquanto *alétheia*, considera as coisas sob a medida da sua adequação à nossa representação. Uma consequência mediata deste princípio é a subjugação das coisas ao nosso cálculo, um cálculo cujo único critério é a quantidade. A exequibilidade, por sua vez, corresponde ao cálculo sobre os limites daquilo que se pode exigir das coisas e que se pode fazer com as coisas. Nesta constelação metafísica reúnem-se a ‘vontade da vontade’ de Nietzsche e o domínio da técnica enquanto *Gestell*. A técnica *gestellica*, assim Heidegger em “Die Frage nach der Technik” (Heidegger 2000d), é um modo específico de desencobrir, um modo de desencobrir que deixa de ser um trazer-à-luz e passa a ser um exigir, um forçar algo a adequar-se às nossas exigências (*Ibid.*: 13-21). Segundo Heidegger, estamos a viver na fase histórica da Metafísica em que este modo de desencobrir se tornou predominante e exclusivo. As consequências ônticas manifestas deste desenvolvimento são a degradação e desertificação total do planeta (Heidegger 1994: 409), a destruição da terra (*Ibid.*: 277), a destruição do ser humano através da modificação e fabricação tecnológica da matéria prima ‘homem’ e a falta dos deuses.

O crescente domínio do desmedido e a crescente falta de medida são o acontecimento primordial da História do Ser. Este acontecimento tem a sua origem na Antiguidade e subjaz a toda a História do Ser. Ele mostra-se a dois níveis, ôntica e ontologicamente. As consequências ônticas da falta de medida são visíveis e tocáveis, as ontológicas não. Ademais, as consequências ônticas podem disfarçar o verdadeiro acontecimento ontológico, mas podem também funcionar como sintoma. Embora o sintoma ainda possa ser também disfarce daquilo que verdadeiramente acontece, tem a

vantagem de ser capaz de indicar, de servir de apelo e de guião para aceder ao verdadeiro problema. Esta diferença torna-se patente nos parágrafos introdutórios da conferência de Heidegger “Das Ding”. Heidegger menciona aí dois fenómenos ônticos da falta de medida, a televisão e a rádio por um lado, a bomba atômica por outro. Televisão e rádio apresentam uma aparência falsa, a da superação do tempo e do espaço e da aproximação total de todas as coisas, distorcendo e encobrindo assim aquilo que verdadeira e ontologicamente acontece, a crescente falta de proximidade. A bomba atômica, por outro lado, apresenta uma aparência verdadeira, se bem que ocultamente. A bomba atômica é como que uma imagem, um símile da destruição da terra e do homem; contudo, na verdade é apenas um sintoma ôntico do acontecimento ontológico (Heidegger 2000b: 167s.). Não são apenas as coisas, mas antes o modo de desencobrir da técnica que conduz à morte das coisas e à nossa morte.

2. A traumatologia em Heidegger

É justamente nesta imbricação do ôntico no ontológico que se nos revelam traços característicos da lógica do trauma. A orientação dominante ou até mesmo exclusiva na maquinaria e no modo de desencobrir da técnica *gestellica* conduz, inevitavelmente, não só à destruição visível no patamar ôntico, mas ao esvaziamento do próprio ser, à ameaça da morte do ser. Característico para esta situação de ameaça é ainda a questão da culpa ou responsabilidade para a existência desta ameaça. Em “Die Frage nach der Technik”, Heidegger deixa claro que o homem *não tem o poder nem a habilidade* de dispor sobre o modo de desencobrir da técnica, pois este modo não acontece *só* no homem nem *decisivamente* (*maßgebend*) nele (Heidegger 2000d: 24). Mas não se descarta de modo nenhum o facto de que o homem *participa* na responsabilidade pelas consequências devastadoras deste modo de desencobrir. A conjugação destes dois aspetos, *ter de enfrentar uma ameaça de morte e não possuir nem o conhecimento nem a habilidade para a combater ou dominar*, é um traço importante da lógica do trauma. O que no entanto agrava ainda mais a impotência e o desamparo do homem, é que a própria constelação traumática está *escondida*, envolta numa cegueira total. O homem não apenas não vê o que acontece, mas, pior ainda, ele *colabora* com as forças destruidoras daquilo que ameaça o seu ser e o ser. Quanto mais se entrega à falsa convicção de ser dono soberano da natureza e de que tudo que existe, existe à mercê do homem, mais eficientemente colabora na destruição do ser e na destruição de si próprio.

Como Heidegger diz em “Die Frage nach der Technik”: “E é justamente este homem assim ameaçado que se alardeia na figura de senhor da terra. Cresce a aparência de que tudo que nos vem ao encontro só existe à medida que é um feito do homem.”^[7] É, aliás, precisamente esta figura de pensamento que apresenta maiores semelhanças com o pensamento da Escola de Frankfurt, com a ‘dialética negativa’ de Adorno e a ‘eclipse da razão’ de Horkheimer. Mas, continuando na lógica de Heidegger, o que constitui o verdadeiro escândalo do nosso ser e a verdadeira desmedida reside na cegueira ou incompreensão total do verdadeiro perigo, que consiste na dupla ameaça da aniquilação do *Dasein* e da aniquilação do ser, ambas traumatológicas e imbricadas uma na outra, como se se tratasse de uma fuga mortal polifônica.

O momento traumatológico da ameaça da morte do *Dasein* consiste numa aporia incompreendida e na aparente incapacidade de superá-la. Em “Die Frage nach der Technik” e em “Das Ding”^[8] Heidegger distingue duas ameaças da morte do homem. A primeira ameaça, a da aniquilação do homem pelo que ele próprio produz – i.e. a bomba atômica, a destruição do planeta, a destruição do ecossistema, etc. – é apenas sintoma de uma outra ameaça mais fundamental, a da perda da essência do homem. Esta essência reside na sua faculdade ‘existenciária’ de ‘ser capaz’ da morte (*den Tod vermögen*). É esta a faculdade que está em jogo quando o homem se torna capaz de produzir, com o auxílio da tecnologia genética, seres humanos, ou seja, andróides. Pois a *suposta superação do fenómeno da morte torna-se numa outra morte*, a da essência do ser humano. Esta aporia, de estar duplamente ameaçado pela morte ôntica da espécie (a sua aniquilação) e pela morte ontológica da espécie (a superação da morte ôntica), e o facto de não compreender esta aporia, constitui o verdadeiro fardo traumático, não só devido ao carácter dilemático da própria situação, mas também devido à ignorância da mesma e devido à consequente incapacidade factual de lhe fazer frente.

Partindo do pressuposto da total ignorância do homem desta sua situação traumática, reveste-se da maior importância refletir sobre possíveis vias para sair desta ignorância. Nesse âmbito, são fulcrais as análises heideggerianas sobre a angústia e o tédio. A angústia e o tédio são fenómenos altamente ambíguos. Por um lado, são sintomas incompreendidos do

7 Heidegger (2012: 29). O texto original versa: “Indessen spreizt sich gerade der so bedrohte Mensch in der Gestalt des Herrn der Erde auf. Dadurch macht sich der Anschein breit, alles was begegne, bestehe nur insofern, als es ein Gemächte des Menschen sei.” (Heidegger 2000d: 27s.).

8 Heidegger (2000d: 28ss.; 2000b: 180).

verdadeiro trauma, pois confrontam o homem pela via dos afetos com a sua própria total impotência. Nas análises heideggerianas da angústia e do tédio evidencia-se com toda a nitidez um sintoma traumatológico clássico, o *colapso total* do anseio humano de assegurar pelas suas próprias forças e habilidades a segurança e proteção do seu ser, através da domesticação da esfera do ôntico pela técnica. Angústia e tédio manifestam-se assim – e Heidegger diz isso explicitamente em “O que é a Metafísica?”^[9] – como desvelamento do sentimento da impotência total. Por outro lado, tédio e angústia indicam ainda uma via capaz de colocar o homem em contacto com a verdade, i.e. com a presença incompreendida do nada, e com a necessidade de refletir sobre a sua incapacidade de garantir a sua segurança e imunidade.

A traumatologia patente nas reflexões heideggerianas não se esgota, porém, na dupla ameaça de morte do ser humano. Ela diz respeito também à ameaça de morte do próprio ser. Referirei apenas um aspeto desta ameaça que, no entanto, me parece ser de maior importância. Este aspeto tem a ver com uma possibilidade essencial do ser humano enfrentar a questão do ser.

Em *Introdução à Metafísica* (Heidegger 1983b), em torno da análise do canto dos velhos tebanos da *Antígona* de Sófocles, Heidegger debruça-se sobre o ato violento que é ciente do inquietante (*das Unheimliche*) que se esconde no seio do mais familiar (*das Heimliche*). Este ato violento, impedido pelo desejo de tornar o inquietante em algo familiar e de vencer assim o poder excessivo do ser, chegará necessariamente aos limites daquilo que está no seu poder, e com isso ao verdadeiro fundamento do seu agir violento.^[10] Na sua luta contra a força subjugadora do ser, e sabendo que esta jamais se superará definitivamente, resta ao ser-aí uma possibilidade ulterior e extrema, i.e. recusar conscientemente, e não cegamente, a abertura ao ser: “Recusar uma tal abertura ao ser e face ao ser, significa para o ser-aí nada menos do que abdicar do seu ser. Isto exige: sair do ser ou jamais entrar no ser-aí.”^[11] Seja como for que interpretemos esta passagem,

9 Heidegger caracteriza aqui a angústia como “völlige Ohnmacht gegenüber dem Ganzen des Seienden” (“impotência total face ao ente na sua totalidade”), e o tédio com sentimento inquietante de uma indiferença total face ao ente na sua totalidade (Heidegger 1976: 113, 111).

10 Também Trawny (2003: 135) estabelece uma relação nítida entre a análise do canto dos velhos tebanos de *Antígona* de Sófocles e a compreensão do fenómeno do desmedido em Heidegger.

11 “Versagung solcher Offenheit gegenüber dem Sein heißt aber für das Dasein nichts anderes als: Aufgeben seines Wesens. Dies verlangt: aus dem Sein heraustreten oder aber nie in das Dasein eintreten.” (Heidegger 1983b: 185).

como niilismo que resulta do esquecimento total do ser, como niilismo à maneira de Cioran, como decisão deliberada para o suicídio, como rendição consciente perante a impotência total – certo é que não se poderá apagar nesta passagem a forte alusão a uma situação traumática, a da inevitabilidade da derrota mortal. Parece-me que se está aqui perante a mais extrema violência do *Dasein* que sabe que é capaz, num esforço de extrema radicalidade, recusar-se de tal maneira ao ser que este não acontece e jamais acontecerá. Em *Metaphysik und Nihilismus* (Heidegger 1999), encontramos uma passagem que bem poderá ser lida como comentário a este assunto. A ameaça da morte do ser, assim Heidegger, “não se prende apenas nem em primeiro lugar com que o pensar, ao confrontar o ser, cai no logicamente impossível, mas antes com o facto de que o *Dasein*, virando as costas ao ser, está empenhado em abdicar deliberadamente da possibilidade essencial do homem, empenho que apesar da sua absurdez e impossibilidade lógica se pode tornar num destino real, ou pode estar a ser, já agora, real.”^[12] Estamos aqui perante um trauma duplo, ou seja, uma traumatologia complexa. O ser, embora seja aparentemente uma instância onnipotente, tem todas as razões para temer do *Dasein* um ato de revolta suicida que teria como consequência a morte do próprio ser. Fazendo o nada parte do ser, a própria onnipotência não tem o poder de excluir logicamente o germe da sua própria aniquilação. Ao invés, cabe ao *Dasein*, excluído categoricamente do domínio da onnipotência do ser, o papel do potencial aniquilador do ser. É esta ‘absurdez’, esta ‘lógica do impossível’, o sinal de que não se pode erradicar, em última instância, o motivo da angústia profunda, uma vez que os papéis de todo-poderoso e da vítima impotente não se deixam determinar claramente, pois oscilam entre os dois polos. Ser e *Dasein*, ser-aí, nunca conseguirão dominar definitivamente a dialética entre ser e nada, dialética que ‘acontece’ a dois níveis diferentes, a do ser-aí e a do ser. Mesmo que se tome em consideração as meditações heideggerianas sobre a salvação do ser e do homem, será impossível libertar tanto o ser como o homem da sombra desta dupla ameaça.

12 “Nicht daran liegt es zuerst und nur, daß das Denken im Angehen gegen das Sein selbst in das logisch Unmögliche fällt, sondern daß es in solchem Angehen gegen das Sein selbst in die Abkehr vom Sein selbst aufsteht und die Preisgabe der Wesensmöglichkeit des Menschen betreibt, welches Betreiben trotz seiner Absurdität und logischen Unmöglichkeit geschichtlich wirklich werden oder gar schon sein kann.” (Heidegger 1999: 250).

3. Anders sobre o desmedido

Referi no início deste artigo que existe uma grande variedade de discursos sobre o trauma e a sua lógica, não só a nível das várias disciplinas e áreas do saber, mas também na própria filosofia. Escolhi Günther Anders^[13] para demonstrar uma das demais possibilidades de encarar filosoficamente a questão do trauma, porque há vários pontos de contacto entre as posições de Heidegger e Anders, se bem que Anders, publicamente, se tenha declarado, frequentemente, como anti-heideggeriano. Refiro-me, no que se segue, predominantemente aos dois volumes de *Die Antiquiertheit des Menschen*, traduzível^[14] por *A obsolescência do homem*, publicados em 1ª edição em 1956^[15] e, respetivamente, em 1979^[16].

À primeira vista, o pensamento de Anders parece preocupar-se obsessivamente com uma única temática, a de que o homem se tornou capaz de produzir os meios que lhe outorgam o poder absoluto de aniquilação definitiva e irreversível de toda a humanidade. Basta possuir o *know-how* desta produção para que a ameaça da morte definitiva se instale na humanidade. É esta a ideia que está na base de uma traumatologia simples e autoevidente, que reside na impotência do homem remover esta ameaça. Mas a filosofia de Anders vai mais longe, e é isso que pretendo esclarecer no que se segue.

A impotência do homem que se situa neste primeiro nível ôntico e que parece ser mais que óbvia, mesmo assim escapa ao entendimento do homem, devido em primeira linha a um fenómeno ao qual Anders chamou de *declive prometeico* (cf. Anders 1988: 267ss.). O declive prometeico reside numa desproporção abismal entre tipos ou categorias de habilidades: nós somos capazes, enquanto *homines fabri*, de produzir algo cujos efeitos e cuja essência não somos capazes nem de representar nem de sentir adequadamente. Daí não estarmos em condições de nos relacionar ética e moralmente com o produto do nosso fazer. Por esta razão, o homem contemporâneo vive, assim Anders, numa permanente esquizofrenia, faz algo que já não entende afetivamente e que nem sequer é capaz de representar adequadamente. Esta desconexão das faculdades humanas alicerça-se, pois,

13 Anders nasceu em 1902 em Breslau, que na altura pertencia à Áustria, passou uma grande parte da sua vida nos Estados Unidos, e faleceu em 1992 em Viena. Foi aluno de Cassirer, Husserl e Heidegger, casado, de 1929-1936, com Hannah Arendt e era um dos mais fervorosos adversários do armamento nuclear.

14 Ainda não foi traduzido para o português.

15 Uso a 7ª edição de 1988 (Anders 1988).

16 Uso a 4ª edição de 1992 (Anders 1992).

numa *desmedida* crescente. Enquanto o fazer e o produzir podem aumentar ilimitadamente, não o podem as faculdades do sentir, do representar, do cuidar. Daí que o fosso entre as faculdades se vá abrindo cada vez mais e irreversivelmente.

Anders, no entanto, não evoca apenas esta ameaça ôntica da aniquilação do homem, relacionada com a bomba atômica. Por detrás desta ameaça há uma outra, menos evidente, mais oculta, e se falássemos a partir da velha distinção entre existência e essência, seria uma ameaça da essência do homem. Esta ameaça está vinculada a um comportamento do homem que, falando heideggerianamente, acontece na esfera do *Man*. No primeiro volume de *Die Antiquiertheit des Menschen*, Anders aborda, num capítulo separado, a assim chamada vergonha prometeica (Anders 1992: 21-95). Esta vergonha reside, mais uma vez, numa desmedida, ou seja, numa desproporção. Face à cada vez maior perfeição dos seus produtos, o homem sente algo como um complexo de inferioridade. Ele mede-se com a medida dos seus produtos tecnologicamente cada vez mais poderosos e perfeitos, o que lhe inculca o sentimento de não poder concorrer com estes, tendo consequentemente uma profunda vergonha da sua condição humana física, psíquica e intelectual, vergonha de, em vez de ser um ser produzido, apenas ser um ser nascido. Uma maneira de combater esta vergonha reside na idealização do não atingível: O homem quer tornar-se igual às máquinas, e se não conseguir isso, quer pelo menos criar a falsa aparência de ser tão perfeito como os seus produtos. Anders julga detectar este fenómeno nas mais diversas áreas do nosso dia-a-dia, nas práticas da maquilhagem, na nossa reação ao trabalho automatizado, no vício obsessivo pela fotografia e outros modos de representação, etc.

O desejo de se tornar igual aos produtos é de tal forma interiorizado no comportamento do homem hodierno que não só não entende o que está a acontecer, como também não quer ser confrontado com esta suspeita. Muito pelo contrário, investe toda a sua energia, todo o seu empenho para alcançar o ideal inatingível. As respetivas abordagens deste fenómeno revelam algumas paralelas com as de Sloterdijk sobre os exercícios antropotécnicos, e poderão de facto ter influenciado Sloterdijk diretamente, uma vez que este refere a obra de Anders explicitamente.^[17] Anders usa o termo *Human Engineering* para estes exercícios aparentemente inocuíssimos e

17 E.g., no artigo “Die Domestikation des Seins” (Sloterdijk 2001, 208), onde já aparece o núcleo da ideia das antropotécnicas, desenvolvida largamente apenas mais tarde, em *Du mußt dein Leben ändern. Über Anthropotechnik* (Sloterdijk 2012).

socialmente valorizados. Todavia, o que com eles acontece, é o começo do esvaziamento do ser do homem, justamente porque põe em prática a equiparação dos homens às máquinas. O rumo deste caminho conduz direta e irresistivelmente à produção tecnologicamente planeada do homem, algo que segundo Anders já está a acontecer (Anders 1988: 20).

A adequação do homem às máquinas que conduz à substituição do homem pelas máquinas revela-se, segundo Anders, aos mais diversos níveis, dos quais mencionarei aqui apenas alguns.

Os fundamentos da ética, da política, da economia, etc., são, assim Anders, minados e corrompidos pela lógica da superioridade do aparelho. São os aparelhos que fazem exigências ao homem, são eles que perguntam o que o homem tem para oferecer para que eles possam mostrar e realizar todas as suas potencialidades, o leque total das suas qualidades. Quando há que tomar decisões políticas e económicas a nível nacional e internacional, não se pode confiar nas capacidades limitadas do homem, devendo-se antes outorgar as decisões à racionalidade e ao cálculo dos aparelhos de processamento de dados. É altamente arriscado confiar ao homem a decisão sobre o lançamento de armas nucleares, e já no século passado foram programas de computação aos quais se delegava a competência desta decisão. No que diz respeito ao consumismo, Anders sublinha, tal como Heidegger o faz, que são os próprios produtos que exigem uma atitude de consumo rápido, uma atitude de *Schonungslosigkeit*, i.e. de uma deliberada falta de cuidado com as coisas. Preservar, consertar, reparar aparelhos e coisas é mais caro do que deitá-los fora e comprar novos.

4. A traumatologia em Anders

Por detrás desta fenomenologia do descuidado e do fosso abismal entre aparelho e homem esconde-se no entanto algo mais, e este mais conduz-nos novamente à lógica do trauma. Salientarei quatro aspetos fundamentais pelos quais esta traumatologia se manifesta.

(i) *O homem empenha-se em superar ameaças evidentemente graves e existenciais, porém, ao fazê-lo, colabora na sua própria aniquilação. Isto não apenas se relaciona com as armas nucleares e a sobrevivência ôntica do homem, mas no fundo com a sua essência.*

O querer-ser-igual-às-máquinas revela uma falta de medida sob várias perspetivas: é uma falsa *Anmaßung*, uma *superbia* ou presunção falsa que anseia a própria perfeição, veiculada por uma falsa *Anmessung*, uma

adequação falsa que toma como medida a lógica do produto, o tecnicamente realizável. Numa dialética despercebida, a perfeição ansiada revela-se como humilhação autoinfligida que desemboca na própria extinção. Esta extinção é de uma nova e inaudita espécie, que supera um qualquer suicídio e uma qualquer morte provocada pelo destino. A substituíbilidade exata que existe no mundo dos produtos – e que o homem inveja aos produtos, sentindo a sua ‘unicidade’ como falha – encobre em si a ideia da superação da ‘morte’ natural, e daí a superação de uma necessidade, possibilidade e ‘capacidade’ existencial do ser humano. Não saber e não poder morrer, no sentido já esboçado também por Heidegger, acontece quando o fenómeno da morte já não se encontra na esfera do possível, ou seja, quando a sua modalidade, no sentido tríplice kantiano, parece ser outorgada, indelevelmente, à deliberação arbitrária do ‘novo’ homem. Daí que a superação da morte pelo homem conduza – não só nos olhos de Heidegger, mas também nos de Anders – à morte da essência da espécie humana (cf. Anders 1988: 47-56) e, conseqüentemente, à morte da espécie humana enquanto tal.

(ii) *A ignorância quase total destes acontecimentos*

Tal como Heidegger, também Anders diagnostica uma tremenda falta de consciência sobre o crescente esvaziamento do ser do homem. Perdemos, assim Anders, a capacidade de sentir medo, e mais fundamentalmente, a capacidade da angústia. A ausência da angústia relaciona-se com o facto da incapacidade de acompanhar *afetivamente* o mundo dos aparelhos fabricados; esta falta ganha dimensões outrora inimagináveis quanto mais avança o esvaziamento do ser humano. O niilismo, assim Anders, entrou numa nova fase, não é nem apocalíptico nem suicidário, mas antes, como Samuel Beckett o mostrou magistralmente, um niilismo que ele mesmo é incapaz de ser niilismo.^[18] É um estado em que o homem, no profundo sentimento da falta de sentido, se tornou incapaz de sentir medo e tédio. Quando o homem ainda mostra sinais residuais da sua natureza própria, quando, por exemplo, sente um impulso forte de revolta, de raiva contra as máquinas ou contra as condições de trabalho, não costuma descarregar esta raiva diretamente nos causadores, mas entrega-se antes àquelas outras máquinas ou ofertas tecnológico-sociais feitas para este efeito – jogos de vídeo, salas de jogos, etc. – ou automutila-se para obter a prova da sua existência em carne e osso.^[19]

18 Cf., a este respeito, o capítulo intitulado “Sein ohne Zeit. Zu Becketts Stück <En attendant Godot>” [“Ser sem Tempo. Sobre <En attendant Godot> de Beckett”] (Anders 1988, 213-231).

19 Slavoj Žižek apresenta-nos, *en passant*, uma interpretação quase idêntica do fenómeno da automutilação, cf. Žižek, Daly (2006: 147).

(iii) A incapacidade do homem de enfrentar a ameaça de morte pertence à sua natureza. Combater esta incapacidade é uma empresa condenada ao fracasso, pois leva ainda mais seguramente à morte.

A vergonha prometeica não é uma vergonha sentida por um ou outro indivíduo. É a vergonha da humanidade, ou seja, do homem enquanto tal. Tal como a criança que se esconde atrás da mãe quando vêm visitas, sente a vergonha e ao mesmo tempo o medo de ser exposta ao mundo como indivíduo, de não se poder esconder no ser-com-os-outros, a vergonha prometeica é a vergonha e o medo de não poder fazer nada contra o facto de não ser o não-Eu. Freud dava ao fenómeno da ânsia de libertação da egocidade o nome de instinto da morte; porém, não relacionava este instinto com a ânsia de se tornar aparelho, como acontece em Anders.

(iv) A fuga para o quotidiano agrava a nossa ignorância.

As reflexões de Anders sobre este aspeto assemelham-se bastante às de Heidegger. A fuga para o quotidiano, a adaptação perfeita às opiniões vigentes e aos comportamentos estereotipados agravam a ignorância da traumatologia. Uma das estruturas traumatológicas que se relaciona com o quotidiano reside na aporia irresolúvel de os produtos exigirem de nós algo impossível de cumprir: ou, seguindo a corrente da opinião dominante, cedemos às suas exigências, o que, porém, resulta, a longo prazo, na nossa extinção enquanto seres humanos; ou não cedemos, mas aí somos reduzidos a nada, a uma entidade destituída de valor que não merece nem auto nem hetero-estima. Traumático é o vago sentimento de não ser capaz de lidar com esta situação, de ser seu refém (cf. Anders 1988: 17). A panorâmica dos que criticam o consumismo, as doutrinas sobre a necessidade do progresso e os avanços maravilhosos da tecnologia é vasta e conhecida. Anders, no entanto, julga haver, cada vez mais frequentemente, uma tendência de imunização contra estas críticas inquietantes. Vozes que alertam para a crescente perda da realidade devido à crescente submersão no mundo dos aparelhos tecnológicos e nos imperativos que estes promulgam, seriam expostas ao escárnio e à ridicularização (cf. Anders 1992: 44). O que talvez seja, neste aspeto, específico em Anders é o realce da crescente tabuização e sancionamento desta crítica. E nos casos em que esta é aceite e seriamente considerada, parte-se do princípio que bastam medidas tecnológica ou politicamente controláveis para resolver o problema. Uma discussão que chegasse ao verdadeiro cerne da questão é no entanto, segundo Anders, como que interdita, ou simplesmente ridicularizada.

5. Conclusão

Não quero terminar as minhas análises sem umas palavras sobre o problema de como sair da traumatologia. Não posso deter-me aqui na análise e apreciação das medidas que Heidegger e Anders sugerem para fazer frente às ameaças da morte do homem e da morte do ser. Parecem-me, no entanto, de maior importância duas observações: (a) O resgate da ‘quadrindade’ em Heidegger e a ‘ginástica’ emocional e representacional em Anders^[20] são duas respostas, que decerto têm as suas fragilidades. Convinha não só averiguar a especificidade peculiar de cada uma destas respostas, mas antes e também considerá-las no conjunto das respostas à mesma pergunta, que outros filósofos como Derrida, Levinas, Žižek, Sloterdijk, para mencionar alguns, deram. (b) Por outro lado, creio que qualquer que seja a resposta, esta pode sempre revelar-se, no futuro, como demasiado prematura. Os grandes problemas relacionados com a traumatologia descrita ainda estão por vir, e as nossas antecipações são porventura demasiado provisórias e tateantes para prever a verdadeira envergadura dos dilemas e dificuldades vindouros.

Estas incertezas, no entanto, não devem ser motivo para ignorar a problemática em si. Mantê-la viva, torná-la consciente, enfrentá-la é algo que se deve fazer, e não vejo outro lugar para fazer isso a não ser na própria filosofia.

Bibliografia

- ANDERS, Günther (1988). *Die Antiquiertheit des Menschen*. Vol. 1: *Über die Seele im Zeitalter der zweiten technischen Revolution*. 7ª ed., München: Beck [1956]
- ANDERS, Günther (1992). *Die Antiquiertheit des Menschen*. Vol. 2: *Über die Zerstörung des Lebens im Zeitalter der dritten industriellen Revolution*. 4ª ed., München: Beck [1979]
- BIEMEL, Walter (1988). Maß und Maßlosigkeit der Sterblichen. In Walter Brüstle, Ludwig Siep (Ed.). *Sterblichkeitserfahrung und Ethikbegründung* (pp. 22-37). Essen: Die blaue Eule
- GADAMER, Hans-Georg (1987). „Gibt es auf Erden ein Maß?“ (W. Marx). In: *Idem. Neuere Philosophie I: Hegel, Husserl, Heidegger*. GW Vol. 3 (pp. 333-349). Tübingen: Mohr

20 Cf., a título de exemplo, Anders (1988: 274s.; 308-313), onde Anders usa deliberadamente o vocabulário do domínio desportivo, transpondo-o para a esfera da arte que é considerada o domínio onde ainda se poderia travar o processo do crescente esvaziamento do ser humano.

- HAHN, Achim (2010). Übersicht zu einer Philosophie des Wohnens. Consultado em julho 13, 2015, em <http://www.cloud-cuckoo.net/journal1996-2013/inhalt/de/heft/ausgaben/110/Hahn/hahn.php#ednref21>
- HEIDEGGER, Martin (1976). Was ist Metaphysik ? In Martin Heidegger, *Wegmarken* (pp. 103-122). Ed. p. Friedrich-Wilhelm von Herrmann. Frankfurt/M.: Klostermann [1929] [GA vol. 9]
- HEIDEGGER, Martin (1983a). Das Wohnen des Menschen. In Martin Heidegger, *Aus der Erfahrung des Denkens 1910 – 1976* (pp. 213-220). Ed. p. Hermann Heidegger. Frankfurt/M.: Klostermann [1970] [GA vol. 13]
- HEIDEGGER, Martin (1983b). *Einführung in die Metaphysik*. Ed. p. Petra Jaeger. Frankfurt/M.: Klostermann [1935] [GA vol. 40]
- HEIDEGGER, Martin (1994). *Beiträge zur Philosophie (Vom Ereignis)*. 2ª edição revista. Ed. p. Friedrich-Wilhelm von Herrmann. Frankfurt/M.: Klostermann [1989/1936-38] [GA vol. 65]
- HEIDEGGER, Martin (1997). *Besinnung*. Ed. p. Friedrich-Wilhelm von Herrmann. Frankfurt/M.: Klostermann [1937/38] [GA vol. 66]
- HEIDEGGER, Martin (1999). *Metaphysik und Nihilismus. 1. Die Überwindung der Metaphysik; 2. Das Wesen des Nihilismus*. Ed. p. Hans-Joachim Friedrich. Frankfurt/M.: Klostermann [1938-1948] [GA vol. 67].
- HEIDEGGER, Martin (2000a). « ...dichterisch wohnet der Mensch... ». In Martin Heidegger, *Vorträge und Aufsätze* (pp. 189-208). Ed. p. Friedrich-Wilhelm von Herrmann. Frankfurt/M.: Klostermann [1951] [GA vol. 7]
- HEIDEGGER, Martin (2000b). Das Ding. In Martin Heidegger, *Vorträge und Aufsätze* (pp. 165-188). Ed. p. Friedrich-Wilhelm von Herrmann. Frankfurt/M.: Klostermann [1950] [GA vol. 7]
- HEIDEGGER, Martin (2000c). Bauen Wohnen Denken. In Martin Heidegger, *Vorträge und Aufsätze* (pp. 145-164). Ed. p. Friedrich-Wilhelm von Herrmann. Frankfurt/M.: Klostermann [1951] [GA vol. 7]
- HEIDEGGER, Martin (2000d). Die Frage nach der Technik. In Martin Heidegger, *Vorträge und Aufsätze* (pp. 5-36). Ed. p. Friedrich-Wilhelm von Herrmann. Frankfurt/M.: Klostermann [1953] [GA vol. 7]
- HEIDEGGER, Martin (2012). *Ensaio e conferências*. Trad. Emmanuel Carneiro Leão, Gilvan Fogel, Márcia Sá Cavalcante-Schuback. Petrópolis: Editora Vozes
- MARX, Werner (1986). *Gibt es auf Erden ein Maß? Grundbestimmungen einer nichtmetaphysischen Ethik*. Frankfurt/M.: Fischer
- PÖGGELER, Otto (1988). Gibt es auf Erden ein Maß? In Walter Brüstle, Ludwig Siep (Ed.). *Sterblichkeitserfahrung und Ethikbegründung* (pp. 127-163). Essen: Die blaue Eule
- SLOTERDIJK, Peter (2001). *Nicht gerettet. Versuche nach Heidegger*. Frankfurt/M.: Suhrkamp

- SLOTERDIJK, Peter (2012). *Du mußt dein Leben ändern. Über Anthropotechnik*. Frankfurt/M.: Suhrkamp
- TRAWNY, Peter (2003). *Martin Heidegger*. Frankfurt/M.: Campus
- ŽIŽEK, Slavoj / DALY, Glyn (2006). *Arriscar o impossível. Conversas com Žižek*. Trad. Vera Ribeiro. São Paulo: Martins Fontes [2004]

[Submetido em 29 de janeiro de 2016 e aceite para publicação em 19 de junho de 2016]

BENJAMIN Y EL PROBLEMA DE LA REPRODUCIBILIDAD TÉCNICA

BENJAMIN AND THE PROBLEM OF TECHNOLOGICAL REPRODUCIBILITY

Marco Marian*

marcomarian@hotmail.it

Este artículo tiene el objetivo de reflexionar sobre la llegada de las nuevas tecnologías desde su inicio. Walter Benjamin representa al autor que, fascinado en principio por tales innovaciones, se encontrará analizando de nuevo este fenómeno que tiene su origen durante la era de la reproducibilidad técnica. La decepción aportada por los acontecimientos tecnológicos abre paso a una reflexión profunda y actual sobre en lo que la técnica se ha convertido, permitiendo no olvidar los aspectos iniciales de su nacimiento y las transformaciones aportadas en las vidas de los individuos. Se puede notar como Benjamin es uno de los precursores de la actual teoría de la desaparición de la realidad como Jacques Ellul y Jean Baudrillard.

Palabras clave: Benjamin, reproducibilidad técnica, realidad, pasajes.

This article has the purpose of reflecting the new technologies arrival from its beginning. Benjamin represents the author that, first fascinated by these innovations, starts over to analyze this phenomenon that begins with the technique reproduction's upbringing. The disappointment caused by technological events opens the doors to a deep and updated reflection about what technic has been converted into, allowing not to forget the original aspects of its birth and the transformations produced on individual's lives. It's possible to note as Benjamin is one of the pioneers of the current theory, talking about the disappearance of the reality, like Jacques Ellul and Jean Baudrillard.

Keywords: Benjamin, technique reproduction, reality, passages.

* Universidade de Santiago de Compostela, Espanha.

Walter Benjamin analizó la condición de la vida de los seres humanos bajo el cambio aportado por la era de la industrialización masiva y de la industria de la cultura. Benjamin es un crítico del progreso tecnológico. En sus estudios y colaboraciones con Adorno y Horkheimer se nota una fuerte esperanza en la función emancipadora de los instrumentos tecnológicos, que como podremos ver se convertirá en una falsa utopía. Perdida la unidad original, la cultura occidental se encuentra interrogándose a sí misma sobre el sentido de la vida y de la verdad en un entorno hecho de grandes metrópolis, de nuevos medios de comunicación y tecnologías y de un radical consumismo industrial. Benjamin no comparte la idea del tiempo producida por el progreso, la de un tiempo lineal que mira a un futuro progresista. Las repercusiones del progreso y la llegada de las nuevas tecnologías industriales están analizadas por Benjamin en sus escritos. A través de ellos podemos comprender mejor la crisis del individuo contemporáneo descrita también por Adorno y Horkheimer. En su escrito *París, capital del siglo XIX*^[1] describe el nacimiento de nuevos lugares donde la mercancía podía ser expuesta y vendida. Los Pasajes eran este lugar mágico donde la industria cultural tenía sus almacenes. Estos altares formaban visiones de abundancia y estaban contruidos con material frío, sus techos eran de hierro y vidrio:

“Esos Pasajes, una nueva invención del lujo industrial, son pasos, techados de vidrio y enlosados de mármol, a través de bloques de casas cuyos propietarios se han unido para semejantes especulaciones. A ambos lados de esos pasos, que reciben su luz de arriba, discurren las tiendas más elegantes, de tal modo que un pasaje es una ciudad, incluso un mundo en pequeño.” (Benjamin, 1998, p. 174)

Benjamin nos da la imagen de París como ejemplo de transformación de la sociedad por medio de la llegada de la industria cultural, del capitalismo y de las nuevas tecnologías. París es el lugar donde los acontecimientos que asolaron Europa, como por ejemplo la llegada del nazismo a Alemania, ahí aún no han mostrado su cara más terrible; París es una ciudad que desconfía de la técnica. La burguesía es vista por Benjamin de forma ambigua; aquello que crea, al final no lo quiere. En los Pasajes o galerías el arte empieza su proceso de mercantilización. París, contruida en estilo gótico, clásico, viene a ser envuelta de material frío, como el hierro

1 En principio editado como *exposé* de su proyecto de 1935 y originalmente escrito para obtener un salario del Instituto de Frankfurt.

y el vidrio que asombran al mismo tiempo que asustan a la burguesía. La técnica de los Pasajes es impersonal. Estas “realizaciones arquitectónicas en metal y vidrio funcionarían a modo de metáforas de la solidez y la transparencia, como hijas necesarias de una época de estabilidad avalada por el parlamentarismo y el saber científico” (De Luelmo Jareño, 2008, p. 132)

La arquitectura se vuelve anónima, el trabajo creativo se convierte en gráfica publicitaria, al servicio de la mercancía, la literatura se convierte en periodismo. Si bien en París aún todo esto no ha tomado su forma final para Benjamin. Los edificios de las Exposiciones Universales (que irán sustituyendo los Pasajes) se convierten en lugares de peregrinaje, lugares sagrados donde la técnica puede ser venerada. Las masas van a estas exposiciones para involucrarse en el mundo de la técnica, que se configura como buena, útil, e indispensable. La clase obrera es el primer cliente de esas exposiciones, que van convirtiéndose en ferias, fiestas tradicionales y parques de atracciones. Las mercancías quieren ser vinculadas a la felicidad de los individuos, a la industria de la diversión, en la cual las personas bajan sus defensas para poder pasar y gozar de su propio extrañamiento. La técnica, hecha espectáculo, se convierte en una fantasmagoría^[2] y en su productora. Se construye así la idea de que técnica y naturaleza están en sintonía. Estos lugares donde la mercancía era el verdadero ser viviente estaban abiertos a ricos y pobres por igual. La figura de referencia de los Pasajes era el *Flâneur*, el paseante que observa el ritmo frenético de la ciudad y de los Pasajes, quedando en una dimensión de contemplación por el shock que este ritmo lleva aparejado. Pero los principios acelerados de la producción en masa se habían derramado sobre las calles, haciéndole la guerra a la *flânerie*. El *flâneur* con la era de cambio industrial va desapareciendo; la ciudad con sus ritmos lo hace desaparecer. La figura del *flâneur* ve con el cambio de la sociedad algo utópico que pueda aportar una transformación positiva. Su presencia en la ciudad es algo dialéctico, el *flâneur* ve la masa como un colectivo, pero al mismo tiempo toma distancia de ella porque tiene miedo de desaparecer en su anonimato. Benjamin ve en Baudelaire el representante de esta figura de transición. Baudelaire y su poesía describen el recorrido hacia la modernidad, hacia la cosificación del individuo, del artista y del letrado. Él es el primer escritor que encarna la desaparición del aura, de la autenticidad de la experiencia artístico-estética, antes de que Benjamin la

2 Este término tuvo su origen en Inglaterra en 1802, como el nombre de una exhibición de ilusiones ópticas producidas por linternas mágicas. Marx hizo famoso el término “fantasmagoría”, utilizándolo para describir el mundo de las mercancías que, en su mera presencia visible, oculta todo rastro del trabajo que las produjo.

teorice. La de Baudelaire representa la lírica del choque de la grande metrópolis; él encarna el tiempo de la metrópolis y el tiempo aurático, interior. El tiempo de la ciudad es un tiempo de repetición continua y la llegada de nuevas formas de tecnología industrial permite la proliferación del choque, aportado por la metrópolis, en todas formas de existencia. En la cita de Paul Valéry, con la que Benjamin inicia su trabajo sobre la obra de arte en la época de su reproducibilidad técnica, se afirma:

“Ni la materia, ni el espacio, ni el tiempo son, desde hace veinte años, lo que han venido siendo desde siempre.” (Benjamin, 1973, p. 17)

Así empieza Benjamin su análisis sobre la reproducibilidad de la que la técnica se hace portadora. La reproducción de una obra de arte significa la pérdida de la autenticidad ligada a un aquí y a un ahora, es decir a sus orígenes espacio-temporales. En esta repetición causada por la técnica se pierde el carácter irrepetible de la obra de arte y de todo lo que está sujeto a procesos de reproducibilidad. La reproducción técnica acerca a las masas los productos, multiplicándolos, e igualando de la misma manera, también a los seres humanos. La copia es la pérdida del original. En principio esta pérdida del valor cultural de las obras de arte es visto de forma positiva para Benjamin, que confía en un valor subversivo y revolucionario de las nuevas formas de expresión como el cine, la fotografía, la radio. El poder de acercamiento de las obras de arte a las masas para Benjamin es algo positivo, revolucionario; las obras de arte se emancipan de su valor cultural y cultural burgués y se abren al mundo entero. Ahora no es sólo una élite la que puede contemplar las obras de arte. Pero esta para Benjamin quedó como una ilusión dado que todas formas de reproducibilidad técnica acabaron siendo postas al servicio del capital, del mercado, de la política, de la economía, manipulando a los seres humanos y encerrándolos aún más en el círculo del capitalismo.

“Como el afán de lucro de la clase dominante pensaba satisfacer su deseo en ella, la técnica traicionó a la humanidad.” (Benjamin, 1987, p. 97)

Los seres humanos acaban siendo equivalentes a las mercancías que alimentan sus existencias. La masiva producción de imágenes nacida con la reproducibilidad técnica, convertía a la fotografía en una verdadera industria. “La fotografía comercial habría impuesto sus clichés monocordes y restrictivos a una comunidad de individuos ansiosos por verse reflejados en imágenes e incluso por crearlas.” (De Luelmo Jareño, 2008, p. 126)

La reproducibilidad técnica es productora de fantasmagorías, las cuales producen una apariencia de realidad que engaña a los sentidos por medio de la manipulación artificial. “Las fantasmagorías son una tecnoestética” (Buck-Morss, 2005, p. 196), las percepciones que suministran son la copia exacta de las reales. “La metrópolis industrial se convirtió en un paisaje de tecno-estética, un mundo de ensueño deslumbrante, grato a las masas, que suministra un ambiente total para envolver a la multitud.” (*Ibid.*, p. 226)

Se puede decir que las fantasmagorías darán el paso a lo que serán los simulacros. Según Susan Buck-Morss “la tecnología tendría, en el plano de lo colectivo, la función anestésica que tiene una droga en el plano individual.” (Belén Ciano, 2010)

El progreso que la tecnología lleva consigo es representado por Benjamin con la imagen pintada por Paul Klee del *Angelus Novus* en su obra *Sobre el concepto de la historia*. El progreso tecno-científico hace perder la dimensión de originalidad del objeto para convertirlo en una copia. Esta pérdida de las características de original es el aura, esa manifestación irrepetible de una lejanía. El viento que viene del paraíso maldito, desde un pasado hecho de ruinas a las cuales mira el ángel de la historia de Benjamin, empuja contra su voluntad a ese ángel hacia el progreso técnico, hacia el futuro tecnológico. Este futuro, que nos es posible conocer, es causado por una creencia ingenua del positivismo en los hechos, que siempre tienen que ser comprobables. El futuro buscado por el progreso para Benjamin es la nada, es “un adelante que en cada momento es declarado existente por las necesidades de la forma de reproducción capitalista, por la dinámica de la autoconservación, que en esta sociedad es totalitaria.” (Gandler, 2009, p. 62)

El Ángel, descrito por Benjamin, avanza sin poder controlar sus pasos, contra su voluntad.

Esta es la condición del mundo actual creada por la reproducción capitalista, un avance incontrolado hasta el progreso tecnológico que no permite ningún control de los seres humanos sobre sus cuerpos. Como el Ángel no puede cerrar sus alas para moverse en la dirección en la que quiere, así son los individuos de la sociedad moderna y contemporánea; fuerzas exteriores impiden la libertad de movimiento físico e intelectual. Lo que la sociedad occidental llama progreso es el factor mismo que impide el control sobre sí mismos de los individuos y de la sociedad. El progreso técnico ayuda a avanzar sin tener un destino. Este avance en lo tecnológico y productivo es un retroceder en lo social. Es lo que he llamado dialéctica de la tecnología, donde el Ángel de la historia de Benjamin hace de ejemplo; el avanzar y retroceder al mismo instante practicado por la Ilustración, es

el movimiento mismo practicado ahora por el progreso tecnológico. “El ángel de la historia que camina de espaldas, es la sociedad burguesa con su formación de producción capitalista: con cada paso del avance del progreso tecnológico, industrial y organizativo (en el sentido de una organización fuera de control de la sociedad, solamente en manos de algunos, es decir una organización *instrumental*) se aleja de sus viejas promesas de *liberté, égalité y fraternité*.” (*Ibid.* p. 66)

“Pero un huracán sopla del paraíso y se arremolina en sus alas, y es tan fuerte que el ángel ya no puede plegarlas. Este huracán lo arrastra irresistiblemente hacia el futuro, al cual vuelve la espalda, mientras el cúmulo de ruinas crece ante él hasta el cielo. *Este* huracán es lo que nosotros llamamos progreso.” (Benjamin, 2006, p.202)

El ángel está mirando al pasado, quiere detener la ruina, remediar la catástrofe, pero el viento del progreso le empuja hacia el futuro. “La imposibilidad de levantar las ruinas, de detener la catástrofe, de parar la historia, hace que todo documento suyo de cultura sea inevitablemente un documento de barbarie.” (Molinuevo, 2006, p.49)

La historia de la modernidad para Benjamin es la historia de dominio del progreso racionalista, científico y capitalista sobre los individuos de masas. Benjamin tiene una visión determinista de las tecnologías, “el pasado, el progreso, la ideología de la Ilustración, avanza imparable hacia el futuro a través de los desastres de la técnica, producto suyo.” (*Ibid.*, p. 50)

La repetición, la reproducibilidad técnica convierte a la copia en algo más perfecto que el propio original. Esta pérdida del original, de la autenticidad es a la que mira el ángel de Benjamin y a la cual no puede volver. Lo que queda en el pasado son las ruinas del original, la modernidad lleva con su viento la tempestad de las copias, de lo inauténtico. Lo que se va perdiendo es el concepto de irrepetibilidad. En el relato del Génesis podemos encontrar los primeros ejemplos de copia, los seres humanos mismos. El libro sagrado dice que el hombre es la imagen de Dios y que tiene que dominar en su nombre todas las cosas que ha creado. Imagen y poder según Molinuevo están aquí ya indisolublemente unidos. Pero “a la imagen le acompaña desde sus comienzos un pecado original: tener que verse como copia sin saber lo que es realmente un original.” (Molinuevo, 2004, p.18)

La pérdida del original, del aura por la reproducción en Benjamin es similar al castigo dado por Dios a sus traidores, de abandonar el paraíso y de reproducirse, como copias infelices. Las tecnologías destruyen la distancia

(aquella lejanía que determina el aura) entre el sujeto y el objeto, que desde la era de la modernidad comenzaran a fundirse entre ellos. El castigo dado por Dios a sus copias humanas implica la reproducibilidad. El viento que empuja al Ángel de Benjamin es el de la reproducibilidad, que viene del paraíso, el cual ya ha contaminado y transformado en ruinas. En el siglo XX hay una gran transformación del espacio urbano, las grandes metrópolis representan el lugar de la vida nueva, donde el progreso puede reproducirse en todas sus perversiones. Benjamin siente que la cultura occidental ha llegado a su final y ese final es representado por la era de la modernidad tecnológica. Los nuevos analfabetos de su era en adelante serán los ignorantes de la fotografía, de las imágenes, algo que llegará hasta al día de hoy, en el cual la vida digitalizada es la única forma de sobrevivir.

La técnica actúa y modifica la percepción sensorial de la existencia hasta permitir a los individuos el poder mirar gozando su propia autodestrucción:

“La humanidad, que antaño, en Homero, era un objeto de espectáculo para los dioses olímpicos, se ha convertido ahora en espectáculo de sí misma. Su autoalienación ha alcanzado un grado que le permite vivir su propia destrucción como un goce estético de primer orden. Este es el esteticismo de la política que el fascismo propugna.” (Benjamin, 1973, p.57)

Las imágenes tecnológicas empiezan a ser creadoras de la realidad, no se limitan a reflejarla. El montaje analizado por Benjamin del cine es el principio de la construcción de las realidades virtuales. El cine es otro ejemplo de copia sin original. Todo es artificial, la fragmentación de la realidad en su momentos no auténticos crea otra realidad que sirve al mercado para alimentarse y reproducir sus ideologías. El carácter revolucionario-utópico que para Benjamin habría podido tener el uso de las nuevas tecnologías, en manos del capital se ve convertido en su alienación y en el poder reproductor de la ideología mitológica de la industria cultural. Lo que el fascismo y el nazismo hacían era crear verdades a través de los nuevos medios tecnológicos; manipular las conciencias. La verdad empieza a ser la de la ficción, servida como ficción de la realidad. La paradoja de la industria cultural es la de que los mismos individuos estén encantados de saber que son engañados, y que el mundo en el cual viven es ficticio.

Referencias

- BELÉN CIANCIO, M. (2010). Benjamin y otras miradas. Sobre algunas mutaciones del concepto de fantasmagoría, *Constelaciones. Revista de Teoría Crítica*, Vol. 2, 206-218
- BENJAMIN, W. (1998). *Poesía y capitalismo*. Madrid: Taurus Ediciones
- BENJAMIN, W. (1973). *Discursos interrumpidos I*. Madrid: Taurus Ediciones
- BENJAMIN, W. (1987). *Dirección única*. Madrid: Alfaguara
- BENJAMIN, W. (2006). *Obras*. Madrid: Abada
- BUCK-MORSS, S. (2005). *Walter Benjamin, escritor revolucionario*. Buenos Aires: Interzona Editora
- DE LUELMO JAREÑO, J. M. (2008). Ahora pero nunca: Walter Benjamin y los avatares de la técnica, *Agora: papeles de Filosofía*, Vol. 27 (nº 1), 132.
- GANDLER, S. (2009). *Fragmentos de Frankfurt: ensayos sobre la teoría crítica*. Mexico: Siglo XXI Editores
- MOLINUEVO, J.L. (2006). *La vida en tiempo real. La crisis de las utopías digitales*. Madrid: Biblioteca Nueva
- MOLINUEVO, J.L. (2004). *Humanismo y nuevas tecnologías*. Madrid: Alianza Editorial

[Submetido em 19 de janeiro de 2016 e aceite para publicação em 22 de junho de 2016]

PLAYING THE TRANSATLANTIC CARD: THE BRITISH ANTI-LYNCHING CAMPAIGNS OF IDA B. WELLS

JOGANDO A CARTADA TRANSATLÂNTICA: AS CAMPANHAS
ANTI-LINCHAMENTO BRITÂNICAS DE IDA B. WELLS

Joanne Paisana*
jpaisana@ilch.uminho.pt

This paper shows the effectiveness of nineteenth-century transatlantic social campaigns, highlighting the usefulness of using existing reform networks for one black American female agitator in particular, Ida B. Wells. Wells' 1893 and 1894 British anti-lynching campaigns aimed to raise public awareness and consequently support in Britain for stamping out lynching in America and thereafter to galvanize Americans into doing the same. She was supported by Catherine Impey and temperance campaigners, among others. The very popular American temperance and woman's rights advocate, Frances Willard, convalescing in England at the time of Wells' campaigns, was accused by Wells of not speaking out sufficiently against lynching in the American South. Supported by her stalwart friend and host Lady Henry Somerset, the Willard/Somerset partnership countered Wells and her British supporters. The dispute had consequences in Britain and America.

Keywords: Lynching; temperance; Ida B. Wells; Frances Willard; Catherine Impey; Lady Henry Somerset.

Este ensaio demonstra a eficácia das campanhas transatlânticas conduzidas por mulheres em finais do século dezanove, sublinhando a utilidade do recurso a redes reformistas previamente existentes para as causas duma ativista negra americana em particular, Ida B. Wells. As campanhas britânicas contra o linchamento conduzidas por Wells em 1893 e 1894 tinham como objetivo chamar a atenção do público britânico, e consequentemente conseguir apoio, para a causa da abolição da prática de linchamento nos Estados Unidos e assim encorajar os cidadãos americanos a fazer o mesmo. Wells contou com o apoio de Catherine Impey e outros ativistas do

* Dept. English and N. American Studies, University of Minho, Portugal.

movimento pro-*temperance*. A ativista americana a favor dos direitos das mulheres e pro-*temperance* Frances Willard, figura muito popular que, na altura das duas campanhas de Wells, se encontrava a convalescer em Inglaterra, foi criticada pela última por não denunciar de modo mais veemente o linchamento no Sul dos Estados Unidos. Apoiada pela sua amiga e anfitriã de longa data Lady Henry Somerset, a parceria Willard/Somerset ripostou a argumentação de Wells e seus apoiantes. Esta disputa teve consequências tanto na Grã-Bretanha como nos Estados Unidos.

Palavras-chave: Linchamento; movimento *temperance*; Ida B. Wells; Frances Willard; Catherine Impey; Lady Henry Somerset.

Introduction

The putting to death, especially by hanging, by mob action and without legal authority (lynching) was rife in the USA in the late nineteenth and early twentieth centuries. This paper will explore the interaction between the most prominent American anti-lynching campaigner of her time, Ida B. Wells (later Wells-Barnett, 1862-1931), her supporter, the English journalist and human rights activist Catherine Impey (1847-1923), and the American women's advocate and temperance reformer Frances Willard (1839-1898), in the context of Wells' two anti-lynching campaigns in Britain. It will be shown that although the British public sphere was still a disputed place for women in the 1890s, female networks like the British Women's Temperance Association, women's suffrage groups and readers/subscribers to campaigning journals like Impey's *Anti-Caste*, provided important support for visiting female speakers. The pros and cons of campaigning abroad will also be considered in the context of public disagreements on policy between the two American compatriots.

Campaigning and fact-finding abroad, particularly in a transatlantic context, has a long history. Relevant examples for this paper are the British anti-slavery tours of the American Frederick Douglass,^[1] and the slavery fact-finding trips in America of the English writer and political economist

1 A supporter of Wells and Willard and of Impey's *Anti-Caste* journal, Douglass spent from August 1845-April 1847 in England, Scotland and Ireland, on a very popular and well reported anti-slavery lecturing tour. He spoke for temperance in August 1846 at the World Temperance Convention, Covent Garden Theatre, London, although he was accused of hijacking the platform for anti-slavery rather than temperance ends. There was a second, less controversial visit in 1859, and a third in 1886-7 when he argued that although the Civil War had brought abolition, black men and women had not won true freedom (a point Wells would reiterate strongly).

Harriet Martineau,^[2] plus the temperance tours of Britain by the American temperance orator John B. Gough and the Irish priest Father Theobald Mathew's high-profile temperance tour of the USA from 1849-1851.^[3] These people were publicly acclaimed as they travelled and spread their respective words on either side of the Atlantic.^[4] The reasons for international campaigning are summed up by Frederick Douglass.

Slavery is a system of wrong, so blinding to all around, so hardening to the heart, so corrupting to the morals, so deleterious to religion, so sapping to all the principles of justice, in its immediate vicinity, that the community surrounding it lacks the moral stamina necessary to its removal. [...] no one nation is equal to its removal (Douglass: 16).

"Lynching" can easily substitute "slavery" here, for Douglass' rationale is exactly that of Ida B. Wells. It is no wonder that he actively supported her anti-lynching campaign. Black Americans in Reconstructionist and post-Reconstructionist America suffered from inequalities originating from racial prejudice in all aspects of social and cultural life. Hard-won political, employment and education rights, for example, were gradually eroded in the South. In addition, Southern black Americans in particular were the victims of horrific organized violence by lynching, often accompanied by other sadistic violence.^[5]

Lynching

In 1919, the National Association for the Advancement of Colored People (NAACP, established 1909) published *Thirty Years of Lynching in the United States, 1889-1918*. This report indicated that 3,224 people were lynched in

2 First trip 1834-6. The events she witnessed unfolding in Boston in the autumn of 1835 made a vivid impression on her. She subsequently wrote *The Martyr Age of the United States*, 1838, acknowledging her high regard for abolitionist Americans. It was based on Maria Weston Chapman's compilation of Boston Female Anti-Slavery Society annual reports.

3 On Gough's death in 1886, the *New York Times* wrote that he "was probably better known in this country and in Great Britain than any other public speaker." (18 Feb., 1886); Feted in New York and elsewhere, guest at the White House, Father Mathew lost the friendship of Frederick Douglass by reneging on his support for the abolition of chattel slavery during his American tour, so as not to upset his slave-owning hosts. His defence was the absence of references to slavery in the Bible. Douglass vowed to denounce and expose Mathew.

4 Note, however, that Martineau received hate-mail from America after her return to England in 1836. Her insistence on race, gender, and class equality set the tone for a lifetime of controversy.

5 White, Jewish, Mexican, and indigenous American men and women were also lynched, in much smaller numbers.

the thirty-year period – one lynching approximately every three days. Of these, 702 were white and 2,522 black. Among the justifications given for lynching were petty offenses such as using offensive language, refusal to give up one's seat on public transport, refusal to give up land, illicit distilling, or even marriage to a white woman. The usual justification, however, was violence and/or rape of a white woman by a black man. Many of these accusations were circumstantial. Reporting on the historic 2005 Senate apology for lynching, staff writer Avis Thomas-Lester, of *The Washington Post* claimed that between 1892 and 1968 more than 4,700 people, most of them black men, were lynched.^[6]

21st century exhibitions in America and Britain of collections of lynching memorabilia, mostly commemorative postcards showing authentic photographs of the lynched *in situ*, usually surrounded by a large (admir-ing) white crowd of mixed age and sex, have only recently touched on this horrendous phenomenon.^[7]

Ida B. Wells

Ida B. Wells, born to slaves in Holly Springs, Mississippi, was a journalist who wrote regularly for the Baptist publication *The Living Way*, *The American Baptist*, *The Evening Star* (Memphis, editor), *Free Speech and Headlight* (Memphis, editor and part owner), *The New York Age*, and *Inter-Ocean* (Chicago). She was also a women's and civil rights activist, "the best-known black female leader of her day" (Bay: 191). Her parents were religious, politically aware, forthright and ambitious, and after their deaths in 1878 the 16-year-old Wells brought up her five younger siblings. A horrible triple lynching occurred in her home town of Memphis, Tennessee in May 1892. Two of the three were friends of hers. The three were Tommie Moss, Calvin McDowell and Henry Stewart. With no perpetrators brought to justice, she expressed her outrage in an editorial published a few months later in the Memphis newspaper *Free Speech and Headlight* where she questioned the persistent accusation that black men raped white women and this justified

6 *The Washington Post*, June 14, 2005. Not all senators supported the apology, however. 80 out of 100 senators signed as co-sponsors, signalling their support. "Missing from that list were senators from the state that reported the most lynching incidents: Mississippi Republicans Trent Lott and Thad Cochran."

7 See, for example, 'Without Sanctuary. Lynching Photography in America', Cincinnati, January-May 2010.

their murder;^[8] “Somebody must show that the African-American race is more sinned against than sinning, and it seems to have fallen upon me to do so” (Wells-Barnett: 1). Wells regarded lynch law as a way for the white southerners to control the formerly enslaved black communities: “It was a tool of violent oppression borne out of slavery, and resentment of the black American’s freedom, right to the ballot box and civil rights” (*apud* Bressey (b): 4). The subsequent burning of the newspaper premises of *Free Speech* by an angry white mob, and the fact that she herself only escaped lynching because she was out of town, caused her to move north and to advocate the mass exodus of all black people from Memphis. She accepted a position as a reporter for the *New York Age* and continued her campaigns to improve the civil rights of women and blacks from a base in Northern states.

My used, ex-library copy of *To Tell the Truth Freely, The Life of Ida B. Wells* by Mia Bay, 2009, has the following stamped on the inside cover: “Discarded: Outdated, Redundant Material”. One wonders what Wells would think of this. Her militancy and fiery temperament worked against her at times. She was unusually fierce and uncompromising defending her ideals and clashed with some contemporaries along ideological lines, for example, Booker T. Washington. She desired equal treatment before the law for black and white. She encouraged church groups and women’s clubs to be more aggressive in demanding political and civil rights and helped to create a number of national organizations, including the NAACP, which would strengthen awareness of racial issues. She travelled widely and used the horrific lynching cases that came to her attention to shock her audiences into action. The oft-heard narratives that lynching and mob violence were isolated incidents of passion and not a systematic “race” problem, and that the US being a champion of truth, justice, and equality in the world protected all its citizens at home, were challenged (Royster: 34).

A Red Record (1895) and *Southern Horrors* (1892) are Wells’ major critiques of the Southern white leaders who argued that black men were a threat to white women and lynching was a justifiable response/deterrent to this. She used data from white newspapers to support her claims about mob violence and gave specific ideas on how to address lynching through informed, principled activism. She suggested people should disseminate the facts for when they knew the true horror of lynching they would act against it. Statistics were abundantly supplied. During slavery, these accusations had not been made, but emancipation had engendered identity and citizenship

8 Later reprinted as *Southern Horrors: Lynch Law in all its Phases*, October 1892.

issues which, according to Wells, caused extreme anxiety in white American men. She argued that white women were often willing sexual partners of black men and wondered why, if the honour of women was being protected, that of black women was forgotten. Her research showed that rape had never been alleged in two-thirds of the lynchings, and when it was, the “rape” was often alleged after a secret, consensual relationship had been discovered or following nothing more than a suggestive look. Her allegation of consensual liaisons of white women with black men caused a furore in the South. *The Appeal-Avalanche* declared threateningly, “Chivalrous men in the neighbourhood will forget that there are such things as courts” (*apud* Bay: 99). *Southern Horrors* was re-published in London in 1892 as *U.S. Atrocities*, proving there was an interest in Wells’ thorough, investigative work. Following Wells’ campaign, the number of lynchings went down from a peak of 235 in 1892, to 107 by 1899, and anti-lynching legislation was enacted in parts of the South. She would campaign in Britain in 1893 and 1894.

Catherine Impey

Wells worked closely with the English activist Catherine Impey. Impey was a Quaker, daughter of Robert and Mary Impey of Street, Somerset. Her parents were generous hosts to important people, especially visitors from abroad, and she was enriched by listening to lively discussions. She never married, devoting her life to public work. She was interested in temperance, anti-militarism and animal rights, being a committed vegetarian. She specialized, however, in fighting global racial prejudice, persecution and violence. She signed the temperance pledge as a teenager and was a member of the Band of Hope, (an organization for juvenile temperance supporters), and then the International Order of Good Templars (IOGT). Despite falling out with the Templars over a race issue, it was through contributing articles to the temperance magazine *Temperance Watchword*, participating in temperance meetings and holding high office that Impey honed skills which would later be useful in her international anti-racism campaign.^[9]

On Impey’s initial visit to America to attend the IOGT conference in 1878, she met former leaders of the anti-slavery movement. By travelling

9 Impey disagreed with the refusal of IOGT Southern USA lodges to alter their racial segregation policy for establishing new lodges. She demanded this in order for the reuniting of the two factions of the IOGT to take place. She was outvoted by all other delegates and resigned thereafter, abandoning the Grand Lodge of England in 1889.

extensively she learnt of the trampling of the rights of black people such as the colour bars on public transport and in jobs. Impressed by the educated blacks she met and their desire for equality, the commonly held stereotypical image of the inferior black man puzzled her: "if English people knew one-hundredth of what I have learned ... America would be stung into activity by the indignation that England would give voice to" (McMurray: 189). In 1892, after attending meetings of the National Press Association convention in Philadelphia, hearing Wells speak and then meeting her at a mutual friend's house, she pledged to help the anti-lynching cause (*ibid*: 170).

The journal *Anti-Caste*, credited as the first British anti-racist periodical, was founded by Impey in March 1888. It had a largely British readership – only 350 subscribing households at its peak. Distribution of free copies at home and abroad meant a readership of around 3,500 per month. The subscribers were "vegetarians, early feminists, early socialists, pacifists and international students based in Britain and anti-slavery campaigners" (Bressey (a): 70). The Quakers in particular were strong early supporters. 35 of *Anti-Caste's* 1890 subscribers were based overseas. Many prominent newspaper editors were supporters, but few MPs. The journal's primary aim was to inform on the evils of caste and let those suffering under it be heard, wherever they were in the world. It was "devoted to the interests of the coloured races", and focused largely, but not exclusively, on race questions in America.^[10]

In the first issue, Impey proclaimed it was unchristian to make distinctions based on differences in social rank or physical characteristics such as sex, nationality, complexion or race. Gender, disability and religion were part of *Anti-Caste's* discussions of inequality and Australia, Brazil, Canada, India, Caribbean and African colonies were all addressed in the first six editions. The use of newspaper clippings sent from correspondents abroad meant less editorial work for the hard-pressed Impey, and enabled her to transmit examples of different racial prejudice practices and successful strategies used against them, not only to the British readers but also to those abroad. This methodology was similar to that used by temperance journals like *Bulletin of World News* which also had an international readership.^[11]

Impey collected the reported cases of "atrocities" committed by organized bands of white Americans. By giving voice to news sourced from black

10 The masthead was altered after a few months to: *Anti-Caste: Advocates the Brotherhood of Mankind Irrespective of Colour or Descent*.

11 Founded by Agnes E. Slack Saunders in 1896 and edited by her until her death in 1946.

American media instead of the usual white sources used for the foreign news sections of British newspapers, the white editors of *Anti-Caste* supplied a largely white readership with news. Impey dared to reproduce a graphic lynching photograph on the cover of the January 1893 issue, 'A Lynching Scene in Alabama'. Designed to shock, this particular publication was polemical. After six years, the larger journal *Fraternity* replaced *Anti-Caste* under the editorship of Celestine Edwards. Its content was broader but many women contributors remained.

Wells' anti-lynching campaigns in Britain

Wells and Impey first met in late 1892. Their common interests led Impey and her temperance co-worker Isabelle Fyvie Mayo to invite Wells to tour Britain the following year to gather support for Wells' anti-lynching campaign and also to help establish a society which would challenge prejudice across the British Empire and the USA. Mayo, a successful novelist, agreed to pay Wells' speaking tour expenses.^[12] For Wells, the invitation was fortuitous for the Northern American newspapers were at that time largely ignoring her and she saw an opportunity to awaken them to the lynching situation. She set sail for Britain on 5 April 1893. The ensuing glowing reports of her speaking tour in the British newspapers made Wells "possibly the most discussed individual in the [American] black press— aside from Frederick Douglass" (McMurray: 189).

The Society for the Furtherance of the Brotherhood of Man (SFBM) was founded during this first visit. Branches were established throughout Britain, helped by Wells' very successful speaking engagements. The society accepted those who agreed to "secure to every member of the human family, Freedom, Equal Opportunity, and Brotherly Consideration" (*apud* Bressey (a): 88). Membership was secured by signing a pledge, very reminiscent of the temperance procedure. The American public was informed by the SFBM that Britain abhorred the barbaric practices of lynching. As to it being a purely American issue, Impey said, 'where evils of such magnitude exist – & helpless people suffer wrongs unspeakable – we can't stand on ceremony' (McMurray: 187). There were over 2,000 enrolled by September 1894.

The importance of the female network can be seen, for example, when Mayo took Wells to speak to 1,500 men in Aberdeen – the Pleasant Sunday

12 Mayo supported pacifism, antiracism and vegetarianism.

Evening meeting (McMurray: 190). She talked about lynching, captivating an audience she would have had great difficulty accessing without Mayo's help. However, during this first speaking tour Wells was unwittingly involved in a row between Impey and Mayo over the former's personal indiscretion in sending a love letter to a young, black lodger of Mayo's. Wells was caught in the middle and felt she should side with Impey, rejecting Mayo's demands that she should abandon her. The speaking tour was affected by Mayo's withdrawal of support, although she made good on her promised financial backing. Impey eventually retreated into the background on Mayo's insistence and Wells was left struggling to get engagements. The Women's Christian Temperance Union (WCTU), headed in Britain by Lady Henry Somerset, did put Wells on the platform and invited her to speak on temperance. She chose to speak on the "lynch law" however, and secured an important anti-lynching resolution.

The objective of both Wells' tours of Britain (1893 and 1894), as aforementioned, was to make the American government take a more active role in the elimination of lynching and she believed pressure from other countries would help achieve this end. Throughout her travels Wells met prominent Britons, attended meetings, gave a great number of lectures and was widely acclaimed in the British press. Support was not unanimous, however. There were those such as a Birmingham city councillor who resented the imposition on his time entailed in attending Wells' lectures and such like, and thought campaigning abroad was not as valuable as campaigning at home. English interference in a civilized country's affairs [America's] could be construed as 'impertinence,' he stated. Wells explained why she acted in such a fashion:

The pulpit and press of our own country remains silent on these continued outrages and the voice of my race thus tortured and outraged is stifled or ignored whenever it is lifted in America in demand for justice. It is to the righteous and moral sentiment of Great Britain that we must now turn. These can arouse the public sentiment of Americans so necessary for the enforcement of law. [...] America cannot and will not ignore the voice of a nation that is her superior in civilization (*Birmingham Daily Post*, 13 May, 1893 *apud* McMurray: 193).

The churches did not escape her criticism, and it is clear that she hoped for support from this quarter too. In fact, it was the Rev. Aked and his wife, of Liverpool, who supported her when she experienced financial difficulties in 1894:

She has been handicapped by faulty arrangements, but a very wide and generous interest has been aroused as well as a just and terrible resentment against the apathy of those of influence in the North (Letter from Aked to Frederick Douglass, 12 April 1894).

The first British tour was a little disappointing regarding concrete results, but she was invited a second time. This time the invitation was from Celestine Edwards, editor of the newspaper *Fraternity*, member of the executive council of the SRBM. Before leaving America on this second speaking tour she called on William Penn Nixon, the editor of the Chicago *Daily Inter-Ocean*, the only paper in the USA that persistently denounced lynching. On his request, she sent him information on her progress in Britain, thus becoming the first black woman to be a paid correspondent for a mainstream white American newspaper while providing a valuable international perspective on lynching. The tour was successful, providing ample publicity for the anti-lynching cause, but it was blighted by financial difficulties. Mayo's withdrawal of all support because of the Impey scandal and Impey being kept in the background because of the embarrassing events of the previous year, coupled with the absence of the sick SRBM leader Celestine Edwards meant Wells had to ask Frederick Douglass for a letter of recommendation in order to secure speaking engagements. He was suspicious, but was eventually convinced of her good faith.

All in all, she delivered more than a hundred lectures and gave numerous interviews. She met influential people and was widely reported in the British press. (*Daily News*, *Daily Chronicle*, *Westminster Gazette*, *the Sun*, *the Star*, *London Echo*, *Methodist Times* ...). It is obvious that the British press was largely a positive instrument for Wells and her supporters during 1894. She records in her autobiography that each morning, copies of the papers with the best review of her presentation of the previous day would be bought and sent across the Atlantic with letters to the President of the United States, state governors, leading ministers in large cities, and leading newspapers. However, although most of the fifty plus British newspaper accounts praised and supported Wells some also reprinted derogatory articles they received from their American newspaper sources, without comment (*The Appeal-Avalanche*, *The Atlanta Constitution*, *The Telegraph* and *The Washington Post*).

Although many American papers echoed the praise for Wells seen in the British press, (the *Conservator* and the *New York Age* published her long letters, and the London correspondent of the *New York Times*

frequently featured her, concluding she was having a triumphant tour), some complained bitterly for many reasons, among them resentment for the negative and biased image of America being portrayed in Britain (McMurray: 214).

The English Anti-lynching Committee

The English Anti-lynching Committee was established in London on the last night of Wells' second British tour. Its founding members were mostly of the liberal elite and included such notables as the Duke of Argyll, the Archbishop of Canterbury, Lady Henry Somerset and almost twenty members of Parliament. The honorary secretary was the women's and temperance activist, (British Women's Temperance Association – BWTA – executive council member), Florence Balgarnie. The public announcement of the new Committee was made in *The Times* by Balgarnie herself. She proclaimed that the committee had been formed in response to the appeal for help which had reached Britain from the Negro population of the United States, although Wells was not mentioned by name. The committee's objectives were "to obtain reliable information on the subject of lynching and mob outrages in America, to make the facts known, and to give expression to public opinion, in condemnation of such outrages in whatever way assisted the cause of humanity and civilization." (Bressey (a): 195) To discover the truth about lynching in America, the Duke and his committee visited the United States in the summer of 1894. The mere presence of the British visitors, who threatened a boycott of American goods, infuriated some white Americans. Governor John Altgeld of Illinois said Southerners should retaliate by visiting Ireland to stop the outrages there.

The Wells / Willard Quarrel

Wells was in Britain at the same time as her compatriot Frances Elizabeth Willard. They had met during Wells' first British tour. Willard had strong religious beliefs like Impey and Wells, having become a fervent Methodist. She was a writer, an educator, editor, brilliant platform orator, and generally an "organizer" of things and people who travelled thousands of miles campaigning worldwide. Dean of the Woman's College attached to the Northwestern University, Illinois; she founded the magazine *The Union Signal*, and was its editor from 1892 – 8. Her initial and overriding crusade

was for temperance (namely, Prohibition). She became actively involved with the Woman's Christian Temperance Union (WCTU, established 1874), whose stated purpose was to create a "sober and pure world". It had an all-female leadership, membership and almost exclusively female support system. It concentrated on missionary work, social reform and women's suffrage, believing that prohibition would ensure achieving these desired goals. The WCTU was the largest women's organization in the USA by the 1890s with nearly 200,000 paid members, having branches in every state. As head of the WCTU from 1879 until her death, Willard changed it from a conservative temperance organization into a broader woman's rights movement with a range of social concerns, including the right to vote. She coined the phrase "Home Protection" to encourage women to expand their influence beyond the family circle. This was her multi-pronged "Do Everything" policy. She was founder of the off-shoot international wing of the WCTU, the World Woman's Christian Temperance Association (WWCTU) in 1883.

Lady Henry Somerset, also known as Isabel Somerset, the second President of the BWTA, met Frances Willard at the WWCTU annual meeting in Boston, 1891, when an intense and mutually rewarding friendship ensued.^[13] On the death of Willard's mother in 1891, and suffering from chronic anaemia, Willard accepted Somerset's invitation to stay at her stately English home, Eastnor Castle. Willard's long stay with Somerset coincided with Wells' campaigning visits to Britain, as aforementioned. Wells admired Willard's "wonderful addresses in the interest of temperance" (Duster: 201) but she accused Willard, the "Uncrowned Queen of American Democracy" (W. T. Stead *apud* Duster: 202) of never having spoken out explicitly against lynching, despite the WCTU having recruited black women and included them in their membership.^[14] Wells disliked Willard's acquiescence in the segregation policies of the Southern sections of the WCTU and disagreed that black people were the cause of temperance's relative failure in the South. In May 1894, she gave a copy of an 1890 article Willard had given to New York's temperance journal *The Voice* to the editor of *Fraternity*, stating that Miss Willard, "our great temperance leader", and the WCTU had been seduced by Southern leaders. This was published on 23 October, 1890.

13 Willard was President from 1891.

14 For a full account of this dispute see Wells' autobiography, edited by Duster: 201-11.

State organisers were appointed that year, [during the national meeting in Georgia, 1890] who have gone through the Southern States since then, but in obedience to Southern prejudices have confined their work to white persons only. It is only after negroes are in prison for crimes that the efforts of these temperance women are exerted without regard to "race, colour, or previous condition" (Duster: 206).

Willard claimed she supported the South and stated she regretted that the ballot had not been limited everywhere to literate nationals, keeping power from all drinkers and the plantation negroes "who can neither read nor write, whose ideas are bounded by the fence of his own field and the price of his own mule". (*Ibid.*: 207). A hastily contrived explanatory interview with Willard conducted by a furious Lady Henry Somerset entitled 'White and Black in America', published in the *Westminster Gazette* about two weeks later, refuted Wells' allegations and threatened to damage her speaking tour. The 1890 views were reiterated by Willard in this interview but the following offensive remark was left out: "The problem on [the Southerners'] hands is immeasurable. The colored race multiplies like the locusts of Egypt. The grog-shop is its centre of power". Wells did not forgive the brandishing of all Negroes as drink-dependent, as can be seen in 'The Afro-American is not a bestial race', in *Southern Horrors*. She succeeded in getting a rejoinder published in the same paper the following day, criticising Willard's silence on lynching and stating it was the first time she was aware Willard had said "one single word in denouncing lynching or demand for law" (*Ibid.*: 209). Wells claimed her outburst was her only way of letting the English people know of the 'drawing of the color line by Miss Willard's organization [WCTU]' (*Ibid.*: 210).

Willard replied with a letter to *Fraternity*, published on 1 October, 1895, maintaining that her primary focus was on empowering and protecting women, and denying the charges made against her and the WCTU.

In 1895, at the BWTA and WWCTU convention in London, Lady Henry Somerset accused Wells of alienating some of the white Americans who might have helped her (Somerset's) temperance campaign in the USA. Clearly the jibes made in Britain were having an effect in America. Wells had previously commented on the Willard-Somerset partnership:

Here are two prominent white women, each in their own country at the head of a great national organization, with undisputed power and influence in every section of their respective countries, seeming to have joined hands in the effort to crush an insignificant colored woman who had neither money

nor influence nor following – nothing but the power of truth to fight her battles (*Ibid.*: 210).

Wells appears with this comment to be making herself into a victim. Florence Balgarnie eloquently defended the absent Wells at the BWTA and WWCTU convention and informed the delegates about lynching, calling on the American sisters, led by Willard, to be more forthright in denouncing the outrages. An anti-lynching resolution was passed, supported by 65 branches of the BWTA. A second resolution, however, declared meekly that the WCTU of America had the correct Christian attitude to lynching: “namely, that under no circumstances must human life be taken without due process of law” (*Anti-Caste* June/July 1895: 6 *apud* Bressey (a): 214). *The Daily News*, a strong supporter of Impey’s anti-lynching work and thus of Wells, declared ironically that Willard thought Wells’ very graphic lynching testimony insufficient. The editor, Peter Clayden, declared that more needed to be done in Britain than shaking heads and exclaiming human life should only be taken by due process of law.

Balgarnie proposed a resolution at the BWTA National Executive Council (NEC) meeting in March 1895, exhorting their “American sisters of the WCTU to speak out in unmistakable terms in denunciation of this terrible evil [lynching]”.^[15] This implicitly criticised Willard’s inaction. After the spat was made public through *Fraternity*, Balgarnie was blocked from re-election to the executive committee by the powerful President Lady Henry Somerset and her friends. Resenting that the personal attacks on Willard and the WCTU had been brought to their table, (not lynching, for that was soundly condemned), the BWTA had had the business “forced upon us by Miss Florence Balgarnie” who had allegedly threatened them with sending a letter to *The Daily News* if the matter were not discussed. Being willing to resort to those lengths against the BWTA, she was told to reconsider whether she should put herself forward as for re-election to the NEC.^[16] During her speech to the NEC Balgarnie took off her White Ribbon [temperance] badge because she felt it to be stained and “hypocritical”.^[17]

15 Minutes of BWTA National Executive Council meeting, Leeds, 19 March, 1895.

16 See the private communication of the BWTA executive to its members, signed by Gertrude Hunt, secretary, 1896, and the appeal for arbitration from Balgarnie’s supporters in the Hull branch, in the BWTA archives (now White Ribbon Association), Solihull, England. Also, see minutes of the National Executive Committee, 20 June, 1895 and 25 March, 1896.

17 NEC minutes, June 20, 1895: 206 of annual bound copy in the White Ribbon Association archives.

It is interesting to note that gender considerations outweighed lynching concerns at least once in the official journal of the BWTA, *Woman's Herald*, 27 Feb. 1892. An anonymous letter commented on the criticism of two lynchings as reported in the British press. The first lynching was instigated by a betrayed husband and involved the lynching of the wife's lover; the second involved a "loathsome specimen of negro humanity" (10) who was burnt alive for dishonouring a young wife and mother. The woman had helped with the lynching by setting fire to the alleged rapist, on the instigation of the mob, for the "miscreant had rendered all her future life one long martyrdom and hideous nightmare" (*id. ibid.*). The female correspondent criticised the condemnatory male opinion expressed in the British newspaper reports, believing women's lives and honour to be held cheaply "by the administrators of our laws" (*id. ibid.*). Giving the vote to women would remedy this, she wrote. However, support for the anti-lynching crusade is shown in the 13 April 1893 edition of the same journal. A news snippet entitled "The Race Question" stated that negro freedom was only "half achieved", justifying news of Impey's quest for more "even-handed justice" for the coloured man, and her appeal for campaigners to unite in Britain: "The American public is sensitive to British criticism, and she wants English opinion brought to bear upon our cousins over the waters. We wish her success (my underscore)."

The dispute between Wells and Willard in Britain intensified the vicious campaign against Wells in sections of the American Press. The *New York Times* published an article on 2 August 1894, 'British Anti-Lynchers', that derided the recent Wells-inspired formation of the English Anti-Lynching Committee, which was perceived as an inexcusable meddling in American affairs. Wells was labelled a "mulatto refugee" and a "slandorous and nasty-minded mulatress, who does not scruple to represent the victims of black brutes in the South as willing victims" (4). These vitriolic attacks in the American press boosted Wells' popularity in Britain, however, and a sympathetic pro-Wells readership emerged, horrified by the lynching episodes, although attacks on Wells were also reprinted *verbatim*, as aforementioned.

Conclusion

The three strong, campaigning women, Impey, Wells and Willard, moved in a largely woman's world of activism, supporting but also hindering each other. The personal empathy between Impey and Wells certainly helped the latter initially, Impey providing Wells with a public

platform, access to important movers and shakers, and extensive media coverage. However, the animosity engendered by Mayo's disapproval of Impey's "improper" conduct equally caused Wells difficulties, both logistical and financial. In other words, the largest British female temperance association was both a positive and a negative network for Wells. The American Frances Willard benefitted in a similar way from the extensive British female temperance network. She was feted wherever she went although eventually the adoption of a multifaceted approach to improving women's lives similar to Willard's American one did cause a split in the BWTA.^[18] Willard was championed by her good friend Lady Henry Somerset when attacked by Wells and Balgarnie. It seems highly likely that Wells engineered the public rebuke of Willard in order to gain coverage for her anti-lynching campaign in Britain and America.

It is clear that campaigning abroad opened doors and could bring pressure to bear on public opinion and policy-makers at home. Vociferous public opinion, encouraged by the press, served to highlight both the anti-lynching and the temperance campaigns on both sides of the Atlantic. On the positive side, exposing an American disgrace abroad served to galvanize support for its abolition there. It also enhanced the reputation of the campaigner at home. There was a down side, however, in that a patriotic backlash meant that entrenched opposition in America was intensified in some areas. When there is a public disagreement between compatriots abroad, as occurred between Wells and Willard, the best interests of the causes are not always served. On the whole, the conclusion to be drawn is that in these cases campaigning abroad had more advantages than disadvantages.

References

- ANON. (1894). 'British Anti-Lynchers.' *New York Times*. Retrieved 25 August 2016 from <http://timesmachine.nytimes.com/timesmachine/1894/08/02/issue.html>
- BAY, M. (2009). *To Tell The Truth Freely. The Life of Ida B. Wells*. New York, NY: Hill and Wang.
- BRESSEY, C. (a), (2013). *Empire, Race and the Politics of Anti-Caste*. London and New York, NY: Bloomsbury Academic.

18 Somerset and others argued that the multipronged approach had actually been practised long before it was formally adopted, especially with regard to supporting votes for women, see BWTA support for the pamphlet 'The Temperance Question and Woman's Suffrage' in *Woman's Herald*, 20 Feb. 1892.

- BRESSEY, C. (b), (n.d.). A Strange and Bitter Crop: Ida B Wells' Anti-Lynching Tours, Britain 1893 and 1894. Retrieved 29 June 2014 from http://www.westminster.ac.uk/__data/assets/pdf_file/0013/43402/Occasional_1.pdf
- DECOSTA-WILLIS, M. (1995). *The Memphis Diary of Ida B. Wells*. Boston, MA: Beacon Press.
- DUSTER, A. M. (1970). (ed.). *Crusade For Justice. The Autobiography of Ida B. Wells*. Chicago, IL and London: University of Chicago Press.
- DOUGLASS, F. (1846). 'American slavery. Report of a public meeting held at Finsbury Chapel, Moorfields, to receive Frederick Douglass, the American slave, on Friday, May 22, 1846. Joseph Sturge, Esq., in the chair'. London: C.B. Christian and Co. Retrieved 29 June 2014, from <https://clio.columbia.edu/catalog/5520836>
- LETTER FROM AKED TO FREDERICK DOUGLASS (1894, 12 April). In White Ribbon Association Archive, Rosalind Carlisle House, Solihull, England.
- McMURRAY, L. O. (1998). *To Keep The Waters Troubled. The Life of Ida B. Wells*. New York, NY and Oxford: OUP.
- NATIONAL ASSOCIATION FOR THE ADVANCEMENT OF COLORED PEOPLE. (2012). *Thirty Years of Lynching in the United States, 1889-1918*. New York, NY: The Lawbook Exchange, Ltd.
- NATIONAL EXECUTIVE COUNCIL OF THE BRITISH WOMEN'S TEMPERANCE ASSOCIATION MINUTES. (19 March 1895). Leeds. In White Ribbon Association Archive, Rosalind Carlisle House, Solihull, England.
- ROYSTER, J. J. (1997). (ed.). *Southern Horrors and Other Writings. The Anti-Lynching Campaign of Ida B. Wells, 1892-1900*. Boston & New York: Bedford/St. Martin's.
- TEMPERANCE LEAFLETS. WOMAN'S HERALD (20 Feb. 1892). In White Ribbon Association Archive, Rosalind Carlisle House, Solihull, England.
- THOMAS-LESTER, A. (2005). A Senate Apology for History on Lynching. *The Washington Post*. Retrieved 29 June 2014 from <http://www.washingtonpost.com/wpdyn/content/article/2005/06/13/AR2005061301720.html>
- WELLS-BARNETT, I. B. (n.d.). [1892], *Southern Horrors: Lynch Law in All Its Phases*. USA: CPSIA.

DESAFIOS DA SOCIEDADE GLOBAL: A REFLEXÃO IRÓNICA DE DAVID LODGE

CHALLENGES OF THE GLOBAL SOCIETY: DAVID LODGE'S IRONICAL MEDITATION

Maria do Carmo Cardoso Mendes*
mcpinheiro@ilch.uminho.pt

A vasta obra literária e ensaística de David Lodge acolhe diversos temas e problemas atuais. Em *The British Museum is Falling Down* (1975) o autor interessou-se por dilemas religiosos vividos por um estudante de pós-graduação (nos anos da década de 1960). Em *Therapy* (1995), observou as crises de um escritor de séries televisivas inconformado com a sua condição mediana. Os dilemas morais são associados – na trilogia *Changing Places* (1975), *Small World* (1984) e *Nice Work* (1988) – inquietações típicas que definem “the campus novel”: o desencanto perante alguns aspetos do sistema de educação universitário; o desconforto causado pelas “guerras da ciência” – ciências sociais e ciências naturais; o confronto entre as duas culturas – humanidades e ciências; o conflito entre o saber académico e outros saberes (sobretudo o dos meios de comunicação social). Tais questões são aprofundadas no mais recente romance de Lodge, *Deaf Sentence* (2008).

Palavras-chave: Lodge (David), sociedade global, crise

The vast literary and essayistic work of David Lodge harbors various topics and contemporary issues. In *The British Museum is Falling Down* (1975) the author examined religious dilemmas experienced by a post-graduate student (in the 1960s). In *Therapy* (1995) he analyzed the crisis of a TV series' writer unable to overcome his everyday condition. The moral dilemmas are related – in the trilogy *Changing Places* (1975), *Small World* (1984) and *Nice Work* (1988) – to typical concerns that define “the campus novel”: the disappointment towards some aspects of the university education system; the distress caused by the “science wars” – the clash between the two cultures – science and humanities; the conflict between

* Universidade do Minho, Portugal.

academic and extra-academic knowledge (especially the media). These issues are further addressed in the latest novel published by Lodge, *Deaf Sentence* (2008).

Keywords: Lodge (David), global society, crisis

1. Introdução

Protagonizado por Desmond Bates, professor universitário aposentado de Linguística, *Deaf Sentence* (publicado em 2008 e traduzido para português com o título *A vida em surdina* – 2009), apresenta temas que marcam constantemente a obra do escritor, ensaísta e professor universitário britânico David Lodge. Tais temas revelam uma visão crítica sobre fenômenos sociais e culturais, designadamente aqueles que se relacionam com os valores da sociedade ocidental contemporânea, a religião, o ensino universitário, e os conflitos entre gerações e entre gêneros.

Considero, portanto, que antes de uma análise desses temas em *Deaf Sentence*, é pertinente uma breve reflexão sobre as inquietações mais relevantes que se identificam no conjunto das ficções do escritor britânico.

2. Reflexões irônicas

Em termos genéricos, pode dizer-se que as narrativas de Lodge identificam situações unidas por um denominador comum: a crise. É de crise religiosa que trata o romance *How Far Can We Go?* A interrogação do título revelará o dissídio que o texto estabelece entre princípios (dogmas) e a sua concretização por uma geração que, ao longo da década de 1960, vive o dilema de cumprimento rigoroso das disposições do Concílio Vaticano II.

É de crise de um processo de envelhecimento que trata o romance *Therapy*, cujo protagonista, Laurence Passmore, vive o sofrimento da calvície, da difícil relação com a aproximação dos sessenta anos, do peso excessivo e da ausência de autoestima, que o conduzirão a uma profunda depressão, a patologia aparentemente insanável da atualidade.

É de crise do sistema de ensino superior britânico e, sobretudo, do lugar que nele ocupam as Humanidades e os seus professores, umas e outros cada vez menos prestigiados dentro e fora da Academia, que trata a trilogia de “romances académicos” composta por *Changing Places*, *Small World* e *Nice Work*. Mais recentemente, com *Thinks...*, Lodge retoma tais reflexões que definem a “campus novel”: o desconforto provocado pela clivagem entre ciências exatas e ciências humanas; o confronto entre o saber académico e

outros saberes (em particular, o dos meios de comunicação social), a precariedade institucional e social do professor universitário.

O humor que acompanha cada um destes temas não constitui um modo de desvalorização de preocupações que, pela sua recorrência, provam a atenção do ficcionista a alguns dos mais importantes elementos que definem a civilização ocidental e que, em razão da reconhecida crise que ela vive, se manifestam no romance publicado em 2008.

3. “A surdez é cómica, e a morte trágica”

Esta afirmação de Desmond Bates, protagonista de *Deaf Sentence*, resulta de uma reapreciação de uma declaração que registou na primeira indicação do seu diário (que preenche um período localizado entre 1 de novembro de 2006 e 7 de março de 2007): “A surdez é cómica, da mesma maneira que a cegueira é trágica” (Lodge, 2009: 20).

A surdez é a principal dificuldade com que o professor universitário aposentado se debate ao longo do romance. Seja de modo melancólico, seja em registos humorísticos, o motivo – autobiográfico, como o autor esclarece na nota final – torna-se um pretexto para uma reflexão sobre a condição humana e a sua dependência de um artefacto tecnológico.

A surdez de Bates permite ainda duas reflexões fundamentais em *Deaf Sentence*: em primeiro lugar, Lodge transfere para o sentido da audição o valor que, desde o pensamento grego, é atribuído à visão. O protagonista discorre sobre as implicações da perda de visão e da perda de audição e conclui que “não é só em termos de grau de privação sensorial que elas se distinguem. Culturalmente, simbolicamente, são a antítese uma da outra. Trágico *versus* cómico. Poético *versus* prosaico. Sublime *versus* ridículo” (*idem*, 20-21). Analisa também os efeitos que a surdez e a cegueira desencadeiam: se “os cegos têm *páthos*” pois são encarados “com compaixão”, socorridos, alertados para a presença de obstáculos e por vezes auxiliados por cães-guia, os surdos não apresentam “nenhum sinal de alerta que instigue compaixão” (*idem*, 21). Sem abandonar o registo humorístico, Desmond considera que se o Sansão de Milton se lastimasse “Ó surdez, surdez, surdez, ...” em vez, como acontece, de proferir “Ó escuridão, escuridão, escuridão” (*idem*, 20), perderia toda a compaixão que desperta junto do leitor.

Dito de outro modo, se a cegueira infunde solidariedade, a surdez, na experiência relatada por Bates, não é de imediato percebida por um interlocutor e, quando tal acontece, o sentimento que o assola é “de irritação e não de dó” (*idem*, 21-22).

Cultural e socialmente, sustenta Bates,

A concorrência entre os dois órgãos é extremamente desigual. Os olhos são a janela da alma, exprimem sentimentos, existem em cores e tonalidades subtis e sedutoras, enchem-se de lágrimas, brilham, reluzem e cintilam. Quanto às orelhas... bom, na realidade não passam de umas coisas com um ar esquisito (...), feitas de pele e cartilagem, que produzem cera e pêlos, não é de admirar que as mulheres pendurem brincos nos lóbulos e os homens também, claro – em determinadas sociedades e épocas, para desviar o olhar do buraco peludo que conduz ao cérebro (*idem*, 22).

A surdez do protagonista – ironicamente, professor de Linguística Aplicada – transforma-o em mero espetador de muitos acontecimentos e vivências: a relação com a segunda mulher, Winifred, é condicionada por esta limitação; os diálogos telefónicos com o pai são também por ela dificultados; os eventos sociais em que participa, sobretudo pelo facto de a sua mulher ter uma vida profissional muito ativa – em contraste com a do próprio Desmond – são constrangidos e, por vezes, muito constrangedores, acabando o professor por se ver destituído da base do que significa ser humano: a comunicação.

Esta consciência aparece claramente revelada no momento em que Desmond Bates afirma que “Muitas vezes, a única coisa que me permite distinguir *deaf* (“surdez”) de *death* (“morte” ou “morto”) é o contexto e, por vezes, as três palavras parecem intercambiáveis. A surdez é uma espécie de pré-morte, uma lenta introdução ao longo silêncio em que todos acabaremos por mergulhar” (*idem*, 28).

A surdez neutraliza-o, torna-o com frequência passivo e incompreendido social e familiarmente. A descrição da surdez que afetou o pintor espanhol Goya e o compositor germânico Ludwig van Beethoven torna-se, por isso, um modelo desta perda de humanidade de que Bates toma consciência. Mas é também uma tentativa de reabilitação cultural e social dos surdos. Logo depois de lançar três interrogações no seu diário – “Haverá alguma coisa a dizer em favor da surdez? Alguma qualidade que a redima? Algo que sublime os outros sentidos?” (*idem*, 95) –, Bates reconstrói os percursos biográficos de Goya e de Beethoven: no primeiro caso, a perda de audição aos quarenta e poucos anos terá sido responsável pelo nascimento de um grande artista: “Todas as suas principais obras pertencem ao período surdo da sua vida” (*idem*, 96). O quadro *O Cão*, considerado por Bates a mais extraordinária obra do pintor espanhol, é interpretado como “uma imagem da surdez, a surdez representada como uma iminente, inevitável, inexorável

asfixia” (*ibidem*). Com algum sentido de humor, o professor conclui que a surdez pode mesmo tornar-se para um pintor “uma vantagem, um incentivo à concentração”, porque entre outros benefícios, o desobriga de “fazer conversa com os modelos” (*idem*, 97).

A perda de audição que afetou o compositor germânico aos vinte e oito anos é encarada sob um prisma muito diferente: Beethoven terá imposto sigilo aos poucos amigos a quem revelou o seu sofrimento, terá amaldiçoado o Criador e terá mesmo equacionado o suicídio (cf. *idem*, 98). A surdez terá ainda contribuído decisivamente para construir uma imagem social do homem antipático e esquivo ao contacto público. De algum modo, o que Bates procura é uma espécie de regeneração da imagem do compositor alemão e um apelo mudo à solidariedade. De facto, por diversas vezes, a surdez conduz a uma imagem de autocomiseração:

Perdido em todas as conversas. Em casa, um companheiro silencioso, introvertido, apático, na melhor das hipóteses e, na pior, um choramingas carrancudo com pena de si próprio. Um desmancha-prazeres em qualquer festa, um espantalho em qualquer jantar. Um avô incapaz de comunicar com os netos cada vez mais crescidos, que têm de fazer um esforço enorme para conter o riso perante os olhares de incompreensão do velhote e os seus equívocos idiotas (*idem*, 176).

Se Bates procurava conforto nestes dois exemplos de artistas cuja surdez não perturbou a criação, tornando-se, pelo contrário, “uma espécie de compensação pelo mal que os afligia”, acaba por concluir que o conhecimento destas duas biografias não lhe traz conforto, mas agudiza o seu sofrimento, pois não é génio nem artista. A surdez desencadeia um estado de inércia, que atinge outros campos da humanidade de Bates, tal como se pode concluir da interrogação: “que incentivo tenho eu para viver, quando as relações sociais e sexuais também estão efectivamente a chegar ao fim?” (*idem*, 99). Frustração, humilhação e isolamento são sentimentos constantes na vida do professor. A literatura não lhe oferece modelos de conforto, mas sim de aproximação – que o próprio provoca – entre a surdez e a morte: pelo recurso a várias citações (maioritariamente adulteradas), Bates procura destacar o valor da surdez, culturalmente desmerecida diante do sentido da visão.

Considero apenas alguns exemplos: Desmond altera dois versos da autoria do poeta e historiador do século XIX Thomas Macaulay – “Todo o homem à face da terra / Acabará por morrer, mais cedo ou mais tarde” – transformando-os em “Todo o homem à face da terra / Acabará surdo, mais cedo ou mais tarde” (*idem*, 28).

Recorre ao mesmo processo na adulteração da citação do verso do poeta novecentista Dylan Thomas – “After the first death there is no other”, modificando-o para “Depois da primeira surdez, não há mais nenhuma” (*ibidem*).

Um novo exemplo de citação adulterada ocorre na alteração de um verso da “Ode a um Rouxinol”, de John Keats – “I have been half in love with easeful death”. A afirmação dá lugar a uma interrogação: “Estarei eu enamorado pela calma surdez?” (*idem*, 139).

O capítulo 16 do romance converte o título do livro de Hemingway *Death in the Afternoon* em “Surdo à Tarde” (*idem*, 245).

Numa citação distorcida do Novo Testamento, Bates transforma a interrogação da Carta aos Coríntios (15:55) – “Onde está, ó morte, o teu aguilhão?” – perguntando: “Onde está, ó surdez, o teu aguilhão?” (*idem*, 22).

Sendo certo que em todos os casos de citações adulteradas se procura estabelecer uma proximidade profunda entre a surdez e a morte, parece-me também verdadeiro que se assiste a uma redignificação da perda de audição, pouco valorizada cultural e literariamente.

Não obstante o sentido de humor destas passagens, o simples exercício de longa reflexão sobre a perda da audição revela a angústia que ela provoca ao professor. A comparação com a perda de visão tem como propósitos relativizar a dor da surdez e chamar a atenção para a hipervalorização cultural do olhar e da perda de visão.

Pode dizer-se que a Natureza impõe a Bates o pesado fardo da perda progressiva e acelerada da audição. Mas a utilização de uma prótese permite ao protagonista – como a a todo o ser humano – escapar aos ditames da Natureza. Creio que se impõe uma reflexão sobre a importância da prótese em *Deaf Sentence*. Não me concentrarei na especificidade auditiva deste mecanismo, mas sim nas suas implicações tecnológicas e no facto de a cultura atual tornar a tecnologia ubíqua.

A ciência e a tecnologia permitem ao ser humano escapar aos limites da Natureza. Dito de outro modo, a prótese (à qual o narrador heterodiegético e o diário de Bates dedicam numerosos comentários) contribui para que o protagonista mantenha a humanidade.

O uso da prótese auditiva desloca ou transfere o princípio de produzir falas para a capacidade de as ouvir e, em última instância, faculta ao ser humano a interação, a comunicação – fundamento do que significa ser humano.

Se o romance nos interpela a refletirmos sobre as verdadeiras consequências de estar surdo, estimula ao mesmo tempo uma ponderação sobre o valor da tecnologia na sociedade atual.

A prótese auditiva de Bates é uma metonímia dessa importância da tecnologia e do seu contributo para subverter fronteiras entre o humano e o não humano, o natural e o artificial.

No ensaio *A Cyborg Manifesto. Science, Technology and Socialist-Feminism in the Late Twentieth Century* (1985), Donna Haraway, professora emérita de História da Consciência, recusa “representations of nature and humanity as unadulterated phenomena independent of technological ‘contagion’” (Graham, 2002: 200). O ciborgue constitui para Haraway “a metaphor for the deep dependence of Western culture on technologies, the increasing significance for late capitalism of the processing and circulation of information rather than production and consumption; and a malleability of human genetic constitution” (*idem*, 202).

O que Haraway exercita no ensaio, sublinha Elaine Graham, é

(...) a hermeneutics of suspicion towards the axiomatic boundaries and categories by which modernity is ordered, and questioning the discursive and representational practices by which coherent accounts of ‘human’, ‘animal’ and ‘machine’ are engendered” (*idem*, 202-203).

Tal como o ciborgue de Haraway, também as próteses auditivas de Bates abalam a definição do humano e a definição do par natural/artificial. Aquilo que nos habituamos a definir como humano – tendo como base os limites do nosso próprio corpo – é questionado se pensarmos no significado da prótese. Hoje, o ser humano não se esgota no seu corpo; o indivíduo tem uma parte natural ou humana e uma parte artificial que é uma extensão da primeira.

A dimensão humana de Desmond Bates obriga, com efeito, a repensar os conceitos humano/não humano, natural/artificial. A sua dependência da prótese revela, em síntese, que a audição ocupa um lugar preponderante na interação humana e que a tecnologia contribui para superar limitações impostas pela Natureza.

4. Reptos universitários

Deaf Sentence não é um romance académico. São-no, como foi antes referido, *Changing Places*, *Small World*, *Nice Work* e *Thinks...* Neles se encontram os traços que definem este género literário e que o próprio Lodge identificou no ensaio “Nabokov and the campus novel”: as críticas ao sistema educativo, em particular ao universitário; a viagem; o desconforto causado pela diferença de estatuto entre ciências humanas e ciências

exatas e tecnológicas – um desconforto que tem por fundamento a falta de utilidade prática imediata do saber acadêmico, sobretudo do saber das Humanidades; a fragilidade econômica do “Professor” ou “Scholar”; o confronto entre o saber acadêmico e outros – em particular o dos meios de comunicação social em anos mais recentes.

Sendo o protagonista de *Deaf Sentence* um professor universitário aposentado que episodicamente continua a relacionar-se com o meio acadêmico, a obra permite reconhecer algumas daquelas características. Em rigor, ela contempla reflexões sobre o crescente desconforto da vida universitária, sobretudo no que respeita a inúmeras tarefas burocráticas: numa longa passagem do narrador heterodiegético condensam-se alguns desses comentários cáusticos reveladores da crise das Humanidades e do peso que nelas tem a crescente burocratização: Bates não pede a reforma antecipada apenas porque a surdez vai condicionando cada vez mais a sua atividade docente. Percebe que as universidades se tornaram, a partir da década de 1990, o “polvo da burocracia” que “cerrou os seus tentáculos à volta da vida académica” (Lodge, 2009: 36). O pedido de aposentação antecipada apresenta-se, assim, como uma feliz possibilidade de ter liberdade “para fazer a sua própria investigação sem o estorvo das aulas e da burocracia administrativa” (*idem*, 37). A proposta de aposentação compele o narrador a um comentário sobre políticas universitárias que transformam os professores – sobretudo os de Humanidades – em produtos descartáveis, já que ela surgiu “na sequência de mais uma das convulsões estruturais em que a gestão da universidade se tornara viciada” (*ibidem*). A fusão de Departamentos – que hoje constitui tema de debate animado no meio académico – representa em *Deaf Sentence* apenas uma forma encapotada de diminuir o corpo docente e, desse modo, resolver problemas financeiros:

Esta [a Universidade] decidira que o Departamento de Linguística, do qual ele era chefe, era demasiado pequeno para ser financeiramente rentável enquanto unidade independente e que, por conseguinte, devia ser integrado no Departamento de Inglês. Aos professores de Linguística foram oferecidas diferentes opções: ou pediam a transferência para outro departamento (se conseguissem arranjar algum disposto a recebê-los), ou se demitiam em troca de uma boa indemnização, ou metiam a reforma antecipada, se tivessem idade para isso (*idem*, 37).

Tal como os restantes colegas de Linguística, Bates considera que esta proposta acarreta alguma perda de prestígio, não só para o conjunto do Departamento, como para si próprio, uma vez que, aceitando passar a fazer

parte de outro Departamento, “terá de ser mostrar solícito e flexível em relação ao programa” (*idem*, 38). Como recém-chegado, terá, portanto, de se conformar com as hierarquias já estabelecidas no Departamento de Inglês.

Deve dizer-se também que para Desmond Bates o regime mais liberal da universidade ao longo da década de 1990 (os anos Major e Reagan; os anos de Reaganomics, nos quais os bens culturais foram transformados em “commodities”, em bens transaccionáveis) representa um enfraquecimento de fronteiras que a tradição estabeleceu no sistema universitário: o simples facto de, já aposentado, tomar chá na sala dos professores – onde coabitam docentes, secretárias e técnicos – merece-lhe o seguinte comentário: “Antigamente, eles não teriam autorização para aqui entrar, mas o passar o tempo tem vindo a apagar as velhas diferenças de casta do mundo universitário” (*idem*, 35).

A relação distanciada que Desmond mantém com o filho Richard pode em grande medida ser explicada pelo facto de ambos terem feito carreiras em áreas de saber muito diferentes e de nenhum deles se mostrar particularmente interessado em dar a conhecer ao outro o seu trabalho: Richard é cientista de Física de baixas temperaturas na Universidade de Cambridge e Desmond declara: “Não percebo quase nada do que ele me diz sobre a sua especialidade e, a ele, percebo-o ainda menos” (*idem*, 121). Quando a família se reúne no dia de Natal, Desmond recorda a tentativa que o filho uma vez fizera para lhe explicar a sua investigação, mas depressa conclui que a Física de baixas temperaturas lhe parecia “uma estranha e obsessiva demanda, uma espécie de alquimia ao contrário” (*idem*, 208). De modo idêntico, Richard não manifesta qualquer interesse pela investigação do pai no domínio da Análise do Discurso e menos ainda pela sua erudição literária.

A recorrência das viagens nos romances académicos identifica-se também em *Deaf Sentence*: Desmond recorda nostalgicamente os tempos em que era orador convidado em várias universidades estrangeiras. Aceitar, já na aposentação, o convite para fazer um ciclo de seminários em universidades polacas é uma tentativa de recuperação desse turismo académico que também preencheu a sua carreira. Mas a impressionante visita que realiza aos campos de extermínio de Auschwitz I e Auschwitz II-Birkenau propicia de igual modo a recuperação da interrogação de Adorno: como é possível fazer poesia (criar) depois de Auschwitz?

As componentes cómica e satírica do romance académico – protagonizado por professores universitários – também se encontram no romance: tanto o comentário à interminável burocracia da vida universitária quanto

a descrição das intrigas e do calculismo que definem alguns académicos, metonimicamente representados pelo Diretor do Departamento de Inglês, Colin Butterworth, revelam tais componentes. Penso que a reflexão de Desmond quando ouve o relato do antigo colega, só em aparência desgostoso diante das múltiplas tarefas que lhe são exigidas, é um dos momentos mais satíricos sobre a vida universitária. Mais do que prosseguir uma carreira escrupulosa e verdadeiramente atarefada, o que Colin aprecia é a imagem do homem sempre ocupado, adulado por estudantes muito jovens e admirado pelos seus pares:

Não fazes ideia da quantidade de papelada com que temos de lidar, hoje em dia. Reformaste-te na hora certa. – Esta é mais uma das coisas que os meus antigos colegas tendem a dizer-me em festas, insinuando sombriamente que há um certo paralelismo entre a reforma antecipada e um general a ser evacuado de uma cidade sitiada ou um rato a abandonar um navio a afundar. A seguir, enumerou todos os exercícios de avaliação em que estava metido e todas as comissões a que pertencia e todas as candidaturas a bolsas que tinha de fazer e todos os artigos que tinha de rever para revistas especializadas e todos os alunos de pós-graduação que tinha de orientar (*idem*, 128).

5. Notas finais

Outras crises e outras problemáticas são desenvolvidas em *Deaf Sentence*. Muitas delas revelam preocupações especialmente acutilantes na sociedade atual. Penso, por exemplo, no motivo da eutanásia: numa dramática confissão, Desmond Bates revela à sua segunda mulher como ajudou a primeira, atingida por uma doença cancerígena, a morrer. As motivações do professor não foram inteiramente altruístas nem corresponderam apenas ao desejo de interromper o prolongado e intenso sofrimento de Maisie. Bates revela que o fez também porque ele próprio não conseguia suportar essa dor. Uns anos depois, voltará a ser confrontado com um dilema: prolongar artificialmente a vida do pai ou permitir que a natureza siga o seu curso. Desse modo, a obra retoma, pela referência a máquinas de apoio à manutenção da vida, a questão da tecnologia e o modo como ela decide em parte os limites da própria vida.

Penso ainda nos conflitos entre géneros: o meio familiar em que Bates cresceu impede-o de aceitar pacificamente que, quando a sua atividade profissional cessa, a da mulher se torne cada vez mais vigorosa. O professor vê-se reduzido ao desempenho de duas funções: as tarefas domésticas e o acompanhamento de Winifred em eventos sociais. Não conviverá de bom

grado com esta inversão de papéis tradicionalmente confiados aos géneros masculino e feminino. Assim, a reforma volta a estar presente sob a forma de morte social.

As reflexões sobre as limitações impostas pela surdez, os comentários à dependência de um objeto tecnológico que assegura a humanidade do protagonista e as análises da vida académica são suficientes, do meu ponto de vista, para testemunhar o valor que David Lodge atribui a problemas e a desafios da cultura atual.

Referências bibliográficas

- GRAHAM, E. (2002). *Representations of the post/human. Monsters, Aliens and Others in Popular Culture*. Manchester: Manchester University Press.
- HARAWAY, D. (1991). A Cyborg Manifesto: Science, Technology, and Socialist Feminism in the Late Twentieth Century. *Simians, Cyborgs and Women: The Reinvention of Nature* (149-181). New York: Routledge.
- LODGE, D. (2009). *A vida em surdina*. Tradução de Tânia Ganho. Porto: Edições Asa.

[Submetido em 31 de janeiro de 2016 e aceite para publicação em 12 de junho de 2016]

O SONHO DA INTERPRETAÇÃO – O SENTIDO COMO RECONSTRUÇÃO EM FREUD E ADORNO

THE DREAM OF INTERPRETATION: MEANING

AS RECONSTRUCTION IN FREUD FREUD AND ADORNO

Ângelo Martingo*

angelomartingo@ilch.uminho.pt

Carla Alexandra Paiva**

cpaiva@braga.ucp.pt

Partindo da teorização do inconsciente, dos processos do sonho e da técnica psicoanalítica em Freud, bem como da hermenêutica crítica que elabora Vieira de Carvalho da conceção adorniana de obra, notação, e performance, é evidenciado nas áreas distintas da música e da psicanálise um comum entendimento de interpretação enquanto construção de sentido a partir, e apesar do que é dado (notação/conteúdo manifesto), em função de um objeto indeterminável (obra/conteúdo latente).

Palavras-chave: Adorno, Freud, interpretação.

Drawing on Freud's theorization of the unconscious, dream-work, and psychoanalytic technique, as well as of Vieira de Carvalho's critical hermeneutics of the Adornian conceptions of work, notation, and performance, a common understanding is shown to underlie the two distinct areas of music and psychoanalysis, insofar as interpretation is thought of as reconstruction of meaning based on, and in spite of, what is given (notation/manifest content), in relation to an undeterminable object (work/latent content).

Keywords: Adorno, Freud, interpretation.

* Universidade do Minho, Portugal.

** Centro de Estudos Filosóficos e Humanísticos – UCP-Braga, Portugal.

Embora tenha marginalmente teorizado sobre arte (Freud, 2007), Freud preferiu consistentemente o silêncio à música (cf. Jones, 1981; Roth, 1986). Por outro lado, se considerarmos o carácter negativo, crítico e utópico, do pensamento de Adorno, a psicanálise desenvolvida por Freud pareceria afastada deste quer nos meios quer nos objetivos. Freud não é, porém, estranho a Adorno, como recorda Paddison (1993: 128ss, 147ss), devendo a psicanálise, e Freud em particular, sem prejuízo da sua receção crítica, ser tomados em conta na compreensão dos desenvolvimentos da, assim designada, Escola de Frankfurt, dos anos 1920-1930, e emergindo, como caso particular, no recurso de Adorno (2008) a conceitos como sublimação, regressão, ou psicose, na teorização de Schönberg e Stravinsky. Paralelamente, seria de relevar o consistente, metódico, e continuado interesse de Adorno (2007) na notação dos seus próprios sonhos (cf. Reemtsma, 2007), recolhendo-se no volume publicado postumamente um conjunto de registos de sonhos datados de janeiro de 1934 a 12 de abril de 1969 (Vieira de Carvalho, 2012).

Sem explorar a receção adorniana de Freud, o presente ensaio procura antes evidenciar um paralelismo estrutural na conceção de interpretação nos distintos domínios da música, em Adorno, e do sonho, em Freud, de modo a mostrar que em ambos os campos se configura a construção de sentido na recuperação de um conteúdo indeterminável, através de uma distanciação crítica relativamente ao objeto e ao conhecimento prévio do intérprete. Exporemos brevemente para esse efeito a teorização do inconsciente e do sonho em Freud (1953; 1956a; 1956b; 1957), bem como a teorização da interpretação musical de Adorno (2001) na hermenêutica crítica que dela produz Vieira de Carvalho (2009b).

Da natureza do inconsciente, do sonho, e da interpretação em Freud

O inconsciente, de acordo com Freud (1953: 613), constitui o núcleo da vida psíquica sendo anterior ao sistema secundário, consciente (Freud, 1953: 603). Sumariando o funcionamento do inconsciente, Freud (1957: 186-7) avança como aspetos essenciais (1) ausência de contradição – os conteúdos divergem apenas na intensidade, não se verificando processos de negação, certeza ou dúvida; (2) os processos primários (mobilidade do investimento); (3) a atemporalidade – não há uma ordenação temporal de conteúdos, nem estes são alterados com o tempo; e (4) a substituição da realidade externa pela psíquica (intensidade do investimento, e relação

prazer-desprazer). O inconsciente, em todo o caso, impõe-se não porque o conheçamos positivamente, mas porque somos levados a inferir a sua existência a partir de outros elementos (Freud, 1957: 166), revelando-se, designadamente, através do sonho e da neurose, em que o pré-consciente regride na vigilância (Freud, 1957: 187-8).

O que emerge no sonho, porém, não são os conteúdos enquanto tal, mas tão-somente ‘fragmentos de reproduções’ (Freud, 1953: 21), e numa configuração que resulta da distorção que lhe é imposta pela censura (Freud, 1953: 144). Esse trabalho do sonho (*dream work*) apresenta, designadamente, duas operações – condensação e deslocamento (*displacement*), que anulam uma relação linear entre conteúdo manifesto e conteúdo latente. Assim, se, através da condensação, um dado elemento (‘sobredeterminado’) pode remeter para vários conteúdos e vice-versa (Freud, 1953: 281-4, 399), através do deslocamento, a importância do que é latente aparece desproporcionada no que é manifesto ou vice-versa (Freud, 1953: 305). De acordo com Freud, os afetos não são sujeitos a deslocamento e substituição, sem prejuízo de serem representados pelos seus contrários (Freud, 1953: 472, 640). O mesmo não acontece com o material conceptual, porém – com exceção da similaridade (Freud, 1953: 319-20), e sem prejuízo do absurdo poder ser lido como contradição (Freud, 1953: 435), as relações lógicas (negação, exclusão, causalidade), estão, enquanto tal, ausentes do sonho, sendo que os opostos podem emergir com igual validade ou representados um pelo outro (Freud, 1953: 312, 316, 318, 596). Para além disso, as palavras são sujeitas às mesmas operações que as coisas (Freud, 1953: 293), os juízos devem ser tomados não enquanto tal, mas como objeto de análise (Freud, 1953: 445), e nada garante que a própria memória do sonho, ou por excesso ou por defeito, não seja falsificada (Freud, 1953: 512). O sonho é por isso, de acordo com Freud (1953: 507) qualitativamente diferente do pensamento acordado – não pensa, não ajuíza, representa essencialmente através de memórias visuais e acústicas, sendo estas equivalentes (Freud, 1953: 49-50), distorce através da condensação e deslocamento, e só através de alguns processos formais representa algumas relações lógicas. Apresenta assim um carácter regressivo, do pensamento para o sistema perceptivo, para a impressão de onde derivou o pensamento (Freud, 1953: 542-3).

Da natureza do inconsciente e das operações do sonho, e da correlativa diferença entre o conteúdo manifesto e o conteúdo latente, recuperável somente pela análise (Freud, 1953: 144), resulta a necessidade e o trabalho de interpretação. Desde logo, é avançada como regra fundamental da psicanálise a atenção dispersa (*evenly-hovering attention*) – recomendando-se

que a atenção não seja focalizada em nenhum aspeto em particular (Freud, 1956a: 324). É da associação livre do paciente que é inferido o que ele não consegue lembrar (Freud, 1956b: 366). A técnica, e por isso, a interpretação, estão direcionadas para identificar e tornar conscientes as resistências do paciente (Freud, 1956b: 366-7), de modo a que, tornando consciente o reprimido, se evite a repetição na ação (Freud, 1956b: 369).

Resulta do exposto que o inconsciente é por definição, incognoscível, inferindo-se a partir de outros processos, e que o conteúdo manifesto do sonho evidencia distorções (deslocamento, condensação). A importância da análise revela-se por isso como construção de sentido a partir de um texto fragmentário e distorcido, com vista à recuperação de um original que, em si, é incognoscível, tendo como regra principal uma atenção dispersa que evite que não seja encontrado apenas aquilo que era antecipado.

Como mostra Lyotard (1971), tal teorização do inconsciente e do trabalho do sonho pode fertilmente ser aplicada na leitura dos processos artísticos, nomeadamente, dos processos formais pelos quais a obra de arte se torna significativa.^[1] Quando juntamente com o inconsciente e o objeto de análise consideramos o trabalho do analista, a conceção freudiana de interpretação revela na sua globalidade uma analogia formal com a conceção de interpretação em Adorno (2001), designadamente, na elaboração que dela produz Vieira de Carvalho (2009a; 2009b) a partir da caracterização de obra, notação, e aspetos idiomáticos, e das relações por estes entretecidas.

Da interpretação musical em Adorno

Como ponto de partida para a aproximação a Freud, tomaríamos a caracterização de interpretação (*performance*) por Adorno (2001: 243) enquanto “cópia de um original inexistente”, sublinhada por Vieira

1 Lyotard (1971) explora a construção de sentido em variados domínios da produção artística a partir de um paralelo traçado com a relação entre processos primários (trabalho do sonho) e secundários (construção racional). Designadamente, e na leitura de Lyotard (1971: 231), em Klee, a disrupção de um suporte sistemático de sentido (*discours*) pelos processos primários (*figure*), é levada a cabo pelo diferimento das regras de perceção, pela afirmação de contrários, deslocamento e condensação de elementos. Na medida em que tal relação é teorizada enquanto desconstrução, e portanto como adiamento de um modo de significação que esgote, e totalize, a construção de sentido, Martingo (2009) evidencia um paralelo entre a teorização de Lyotard, por referência aos mecanismos identificados por Freud na teorização do sonho e do inconsciente, com a crítica de Adorno à racionalidade totalizante (cf. Wellmer, 1984; 1985).

de Carvalho (2009b: 89) (cf. Dierks, 2009: 78). Como mostra Vieira de Carvalho (2009b), tal entendimento resulta da tensão gerada, quer pela relação entre os domínios da obra, da notação, e da *performance*, quer pela dialética entre as dimensões racional e expressiva (mimética), presentes em tais elementos, quer pelo confronto de horizontes (na aceção de Gadamer) decorrente da historicidade própria do intérprete e dos materiais e processos musicais.

Seria desde logo de salientar a dialética gerada pela obra, do domínio do mimético, e pela notação, do domínio do racional, pois que, na conceção adorniana, de acordo com Vieira de Carvalho (2009b: 84ss), a notação, ao mesmo que resgata à efemeridade o gesto expressivo, ‘apaga’ a memória da experiência sincrética musical que lhe está na origem.^[2] Tal passagem do mimético ao racional apresenta um carácter necessariamente redutor – a notação é deficitária de sentido (Vieira de Carvalho, 2009b: 83-84; 90), permanecendo a obra como ‘enigma’ (cf. Paddison, 1993: 197ss; Dierks, 2009: 74ss). Ora, se o intérprete tem na notação um instrumento de aproximação à obra, a sua tarefa não se esgota aí (Vieira de Carvalho, 2009b: 84ss), construindo-se a interpretação na tensão, e mediação, entre os elementos sincréticos e miméticos da primeira (não-intencional), que procura recuperar, e o carácter racional (intencional) da segunda, que são os vestígios do primeiro (Vieira de Carvalho, 2009b: 89-90; 91ss). Assim, do mesmo modo que a obra é irredutível ao texto, a interpretação é irredutível à notação.

Para além da dialética presente entre as dimensões mimética e racional que se jogam na obra, no texto, e na inter-relação destes, o intérprete confronta-se com os elementos idiomáticos em que se configuram quer a prática interpretativa à época da escrita da obra, quer a tradição interpretativa em que esta se constrói. Com efeito, se, por um lado, da própria notação está frequentemente ausente um conjunto de convenções interpretativas interiorizadas ao momento da escrita, e por isso, sem necessidade de registo, por outro lado, do entendimento de que a significância da obra reside na crítica do materiais e convenções à altura da sua produção decorreria que a obra é necessariamente não idêntica com as práticas estabelecidas, o que liquidaria a ‘verdade’ reclamada pela interpretação histórica (Vieira de Carvalho, 2009b: 91ss). Paralelamente, há a considerar que, fruto do carácter deficitário da notação, a obra se revela na multiplicidade de interpretações que suscita, constituindo-se desse modo uma tradição interpretativa que configura

2 Cf. Vieira de Carvalho (1999) e Martingo (2010) para a tematização da racionalização nos domínios da notação, performance, e comunicação musical.

um elemento adicional sobre o qual é construída uma dada interpretação. Nesse contexto, resgatar a inconformidade que torna significativa a obra implicaria também mediar a tradição recebida em que, em todo o caso, esta se revela. Sumariando os elementos anteriores, Vieira de Carvalho (2009b: 94) aponta como tarefa do intérprete na concepção adorniana a mediação do racional, do mimético, e do idiomático:

The mission of the the performance would consist of realizing that immanent historicity against the tradition which conceals it: presupposing the capacity of mastering the analysis (the signification-constructive element), despite the idiomatic element, and the capacity for intuitive perception or experience (*Erfahrung*) of the mimetic element, despite the analysis; presupposing, in a word, the capacity for capturing the elements of music in their antithesis.

A obra permanece assim como objeto a determinar na interpretação, a partir, e apesar, da notação e da tradição interpretativa, mantendo-se como enigma. É nesse limite que situaríamos a elaboração de Vieira de Carvalho (2009b) do entendimento de Adorno (2001: 243) de interpretação enquanto “[...] cópia de um original inexistente”.

Contraponto

Resumindo o exposto, resultaria da teoria adorniana da interpretação musical, na leitura que dela produz Vieira de Carvalho (2009b), que à obra está subjacente um impulso mimético e que tal caráter é irredutível à elaboração racional configurada na notação, permanecendo por isso a obra indeterminável e irrecuperável na sua completude. Decorre daí necessidade da interpretação, sendo a tarefa do intérprete recuperar a obra a partir, e apesar, do texto incompleto e da tradição interpretativa ao seu dispor.

Por outro lado, como inicialmente delineado, resulta da teorização freudiana (Freud, 1953; 1956a; 1956b; 1957) que o inconsciente, positivamente incognoscível, se caracteriza, por inferência, por processos primários e ausência de contradição, prevalecendo a intensidade dos conteúdos sobre a realidade exterior. O sonho, enformado pelo inconsciente, é, por seu lado, fragmentário, regressivo, e construído na distorção (*dream work*). Assim, embora o inconsciente irrompa no sonho, é irredutível a este. Daí a necessidade da interpretação que, de modo a que não reproduza apenas conhecimento anterior, deve ser elaborada com uma atenção dispersa e com recursos à livre associação. Assim, a partir, e apesar, do relato do sonho, e

do seu conhecimento anterior, o analista tem como tarefa a recuperação de um conteúdo latente que é positivamente incognoscível.

Na medida desses pressupostos, emerge um paralelo entre a interpretação do sonho elaborada por Freud e a interpretação musical teorizada por Adorno, porquanto em ambos os domínios o caráter deficitário do enunciado exige uma mediação que, a partir e apesar do texto, do conhecimento anterior, e dos instrumentos racionais, tem como finalidade a recuperação de um objeto que, para além de indeterminável, tem uma natureza distinta do que é tornado manifesto ao intérprete.

Referências

- ADORNO, Theodor W. (2001). *Zu einer Theorie der musikalischen Reproduktion* (Ed. Henri Lonitz). Frankfurt A. M.: Suhrkamp.
- ____ (2007). *Adorno dream notes* (Ed. Christoph GÖdde & Henry Lonitz; trad. Rodney Livingstone). Cambridge/Malden: Polity Press.
- ____ (2008) [1949]. *Filosofia da Nova Música*. S. Paulo: Perspetiva.
- DIERKS, Sonja (2009). Musical writing and performance – about Adorno's theory of musical performance. In Mário Vieira de Carvalho (Ed.), *Expression, truth, authenticity. On Adorno's theory of music and musical performance* (pp. 83-94). Lisboa: Colibri.
- FREUD, Sigmund (1953) [1900]. The interpretation of dreams. In Sigmund Freud, *The standard edition of the complete psychological works of Sigmund Freud*, Vol. IV/V (pp. 339-628). Londres: Hogarth Press.
- ____ (1956a) [1912]. Recommendations for physicians on the psychoanalytic method of treatment. In Sigmund Freud, *Collected Papers*, Vol. II (pp. 323-333). Londres: Hogarth Press.
- ____ (1956b) [1914]. Further Recommendations in the technique of psychoanalysis: recollection, repetition and working through. In Sigmund Freud, *Collected Papers*, Vol. II (pp. 366-76). Londres: Hogarth Press.
- ____ (1957). On the History of the Psycho-Analytic Movement, Papers on Metapsychology and Other Works. In Sigmund Freud, *The standard edition of the complete psychological works of Sigmund Freud*, Vol. XIV. Londres: Hogarth Press.
- ____ (2007) [1916]. *Uma recordação de infância de Leonardo da Vinci*. Lisboa: Relógio d'Água.
- JONES, Ernest (1981) [1953, 1955, 1957]. *The life and works of Sigmund Freud*. Nova York: Basic Books.
- LYOTARD, François (1971). *Discours, figure*. Paris: Klincksiek.
- MARTINGO, Ângelo (2009). 'Musique informelle' as postmodern thought: Adorno and Lyotard on the critical possibility of art. In Mário Vieira de Carvalho (Ed.), *Expression,*

- truth, authenticity. On Adorno's theory of music and musical performance* (pp. 209-19). Lisboa: Colibri.
- ____ (2010). História da interpretação como memória de civilização – gesto, corpo, e expressão na performance musical do barroco pós-modernidade. In G. Macedo, C. M. Sousa, & V. Moura (Orgs.), *Estudos performativos: Global performance, political performance* (pp. 285-298). V. N. Famalicão: Húmus/CEHUM.
- PADDISON, Max (1993). *Adorno's Aesthetics of Music*. Cambridge: Cambridge University Press.
- REEMTSMA, Jan Philipp (2007). Afterword. In Theodor Adorno, *Adorno dream notes* (Ed. Christoph Göttsche e Henry Lonitz; trad. Rodney Livingstone) (pp. 79-107). Cambridge/Malden: Polity Press.
- ROTH, Nathan (1986). Sigmund Freud's dislike of music: A piece of epileptology. *Bulletin of the New York Academy of Medicine*, 62(7): 759-65.
- VIEIRA DE CARVALHO, Mário (1999). *Razão e sentimento na comunicação musical — Estudos sobre a dialéctica do iluminismo*. Lisboa: Relógio d'Água.
- ____ (Ed.) (2009a). *Expression, truth, authenticity. On Adorno's theory of music and musical performance*, Lisboa: Colibri.
- ____ (2009b). Meaning, mimesis, Idiom: On Adorno's theory of musical performance. Expression, truth and authenticity. In Mário Vieira de Carvalho (Ed.), *Expression, truth, authenticity. On Adorno's theory of music and musical performance* (pp. 83-94). Lisboa: Colibri.
- ____ (2012). Comunicação pessoal. Braga, Universidade do Minho, 21 de junho.
- WELLMER, Albrecht (1984). Truth, semblance, reconciliation: Adorno's aesthetic redemption of modernity. *Telos*, 62: 89-116.
- ____ (1985). On the dialectics of modernism and postmodernism. *Praxis Internacional*, 4(4): 337-62.

[Submetido em 31 de janeiro de 2016 e aceite para publicação em 12 de agosto de 2016]

**CONTESTED IMPRINTS:
THE LETTERS OF *THE BLACK DWARF*
IN LONDON TO THE YELLOW BONZE AT JAPAN**
IMPRESSÕES CONTESTADAS: CARTAS DO ANÃO NEGRO
EM LONDRES PARA O BONZO AMARELO NO JAPÃO

Georgina Abreu*
georginaabreu@ilch.uminho.pt

Together with William Hone's satires, the "Letters of the Black Dwarf in London to the Yellow Bonze at Japan" constitute some of the most original examples of what Marcus Wood (1994: 271) perceptively termed "the desire to glory and imaginatively exploit unrespectability". These letters were authored and published by Thomas Jonathan Wooler in *The Black Dwarf*, the radical periodical he edited between 1817 and 1824. The current paper contextualizes Wooler's literary and political intervention and analyses the sophisticated wit of the fictional "Letters of the Black Dwarf". It focuses on two moments of crisis in post-war Britain: the years of popular agitation that culminated in Peterloo, and the so-called Queen Caroline affair. In Wooler's "Letters of the 'Black Dwarf'" satire becomes an art form and journalism itself a politico-cultural act.

Keywords: Black Dwarf, radical print culture, satire, Thomas Wooler

Juntamente com as sátiras de William Hone, as "Cartas do Anão Negro em Londres para o Bonzo Amarelo no Japão" constituem alguns dos exemplos mais originais do que Marcus Wood (1994: 271) perçetivamente denominou "o desejo de exaltar e explorar imaginativamente o desrespeito". Estas cartas foram escritas e publicadas por Thomas Jonathan Wooler em *O Anão Negro*, o semanário radical que editou entre 1817 e 1824. O presente artigo contextualiza a intervenção literária e política de Thomas Wooler e analisa o sofisticado humor das "Cartas do Anão Negro". Foca dois momentos de crise na Grã-Bretanha do pós-guerras napoleónicas: os anos de agitação popular que culminaram em Peterloo e o denominado Caso da Rainha

* CEHUM, Universidade do Minho, Portugal.

Carolina. Nas “Cartas do Anão Negro” de Wooler, a sátira transforma-se numa forma de arte e o próprio jornalismo num ato político-cultural.

Palavras-chave: Anão Negro, cultura impressa radical, sátira, Thomas Wooler

Introduction

Between 1817 and 1824 Thomas Jonathan Wooler (1786?-1853) authored, edited and published the radical periodical *The Black Dwarf, a London Weekly Publication (BD)*.^[1] Born in Yorkshire, Wooler moved to London as a young man to make a living as a book seller and publisher. There, he associated with radical circles and distinguished himself in the *Socratic Union* and the *British Forum*, two of the net of informal debating clubs and societies that sprang up in 1816-7 in London to spread the radical word in those years of distress. According to McCalman (1988: 300), in 1813 (January to May) he edited and published *The Republican: A Weekly Historical Magazine*. In 1814, he may also have edited and published *The Reasoner*, a literary magazine (Epstein, 1994: 36) and in 1814-16, he edited the *Stage*, a theatrical journal. The *Stage* was Wooler's first important weekly. Richard Hendrix (1976: 110) considers it “a superior journal of dramatic criticism”. For Calhoun and McQuarrie (2011: 119), Wooler was one of the most important radical intellectuals of the early nineteenth-century.

The *BD* became part of the strident occupation of the public sphere by radical journalists, editors, satirists and publishers such as William Cobbett, Richard Carlile, John Thelwall and William Hone. Moved by the belief in the construction of a new political reality, these and other radicals consciously and militantly used the printed word and image as a counter-power. It was an exciting politico-literary moment, in which press men looked at their reading public as active participants in the political discourse rather than mere “consumers” of that discourse. Under the constant threat of governmental persecution, they nurtured the emergence of a new print culture which challenged middle-class ideology and its patterns of control of the media. This was not Jürgen Habermas's (1989) bourgeois public sphere although it also formed a “public” that proclaimed its independence from and even antagonism towards the aristocratic establishment. The difference lay in its bold, intentionally disruptive, character. William Hone thus

1 The original spelling, punctuation and italicisation were kept in the quotations transcribed from the *BD* in this article. However, typos were corrected. Wooler was known for composing directly in print, dispensing a manuscript text. This may explain the relatively large number of typos.

saluted the emergence of this new print culture in his satire *The Political Showman – at Home*: “O Printing! How hast thou disturbed the peace!”

Hence a bold generation of writers, editors and publishers made the printed word a harbinger of change and a crucial element of “the heroic age of popular radicalism”, in Thompson’s (1991: 660) perceptive assessment. Radical writers and publishers did not shy away from conflict with the established authority, and courtrooms – the sites and symbols *par excellence* of the established power – were ostensibly and confidently used as arenas for political confrontation. The trials of William Hone and Thomas Wooler in 1817 became famous on that account. Wooler was charged with seditious libel only four months after the publication of No. 1 of the *BD*. Both Hone and Wooler were acquitted, greatly due to their brilliant self-defence. To capitalize on their victory and to declare the political presence of a new political discourse, the defendants themselves published the accounts of their trials.

These were contesting, but also contested, imprints. The writers against political and social change were no less vociferous. The *BD* was frequently a target of attack in loyalist satires, as the following lines, taken from *The Loyal Man in the Moon*, attest:

In dirtier rags and tatters were the rest,
And at the head of this unseemly tribe
Came one whom they denominated scribe
A vile Black Dwarf

The *BD*, whose first issue appeared on 29 January 1817 – the day after the famous attack on the Regent’s coach on its way to the opening of Parliament –, was perhaps the most original representative of this militant occupation of the public sphere. It started as a four pence, eight paged weekly publication. With a circulation of 12,000 copies at its height (Haywood, 2005: 10) – a figure possibly exceeded after Peterloo, according to Thompson (1991: 789) –, it became one of the most influential radical periodicals of the post-war period, competing with Cobbett’s emblematic *Political Register* in the criticism of the aristocratic ruling class, its institutions and ceremonial.

As Cobbett’s periodical continued publication during his absence in America between 1817 and 1819, it is reasonable to think that the popularity of the *BD* was due essentially to its originality. The strategic task of Wooler’s periodical – to expose political corruption and the injustice of the political and judicial systems – was not innovative. Its novelty lay elsewhere: in the forging of a new journalistic language based on the endless rhetorical possibilities of satire, as Conboy (2010: 67) amply demonstrates. This new

language is characterized by a complex range of different voices and texts mixing elements of “high” and “low” culture served by a fictional character, the Black Dwarf. The result is a combination of serious and popular, even populist, journalism fusing sophisticated wit and bombastic language, the satiric and the melodramatic. Canonical literary texts can be quoted in the *BD* – Shakespeare is very frequently quoted – and simultaneously marks of orality associated with popular culture proliferate. Rhetorical questions, literary quotations and direct speech, for example, can all be found in the same text, as in the *LBD* of January 6, 1819, entitled “A Pen and Ink Portrait of the Conduct of Sidmouth, Presented to Himself: and an Illustration in Commendation of the Recorder!” (vol. iii: 6-10). This variety of voices, this “literal heteroglossia” distinguishes Wooler’s from the more direct political discourse of Carlile and Cobbett.

It has been sufficiently shown that satire characterized the whole radical culture of these years, both oral and written,[2] but in no other radical periodical of this period has satire and irony become synonymous with textual experimentation. During the seven years of its publication, the reader was allowed the glimpse of a new journalistic possibility, where satire became an art form and journalism itself a politico-cultural act. This combination of the popular and the literary locates the roots of Wooler’s style in both elite and popular culture, as Epstein (1994) has shown, thus emphasising the instability of canonical categorization and placing satire at the centre (not in the margins) of Romanticism.

The scholarly attention that the *BD* has received is closely linked to understanding this instability and, especially, to discussing the critical advantage of casting a “satiric eye” over literary movements, namely romanticism. In this vein, Richard Hendrix usefully discusses Wooler’s exploitation of humour as a tool of political opposition in the *BD*, in his pioneering essay “Popular Humour and the Black Dwarf” (1976). The second essay in James Epstein’s *Radical Expression: Political Language, Ritual, and Symbol in England, 1790-1850* (1994) examines Wooler’s 1817 libel trial in order to explore the nature of radical discourse. Steven Jones (1997: 203) points out the “contradictory mixture of the satiric and the sincere”, underscored by the mixed performative character of the Black Dwarf, a mixture of “high” and “low” culture. Martin Conboy (2010) discusses the textual experimentation and carnivalesque use of parody and satire in the *BD*, viewing them as tools

2 See Michael Demson’s discussion of this role of satire in the late 1810s in his essay “Remembering John Cahuac: Post-Peterloo Repression and the Fate of Radical-Romantic Satire” (Demson, 2015).

for mocking both the abuses of power and the emptiness of much conventional journalism of the time. More recently Jing-Huey Hwang (2013) has focused on the “Letters of the Black Dwarf” and argued that the author uses the literary convention of the imaginary Oriental correspondent to question presumed British values and to affirm the universalism of truth and liberty.

With these contributions in mind, the present paper contends that the themes and the satirical discourse of the *LBD* remain meaningful today. The exposure of political corruption, the workings of the judicial system and the natural offspring of both – a society based on privilege – are as valid today as they were in the early nineteenth-century.^[3] Particularly topical is Wooler’s description in the *LBD* of March 17, 1819 of the intellectual mechanisms of ideological domination:

The *masters* and *gaolers* of the state know that the mind must have some employment: and they furnish it with *trifles* in abundance, lest it should seek worthier matter for its exercise. Every year some dozen of tubs are thrown out of the whale – some dozen of really unimportant subjects are thrown out for the discussion of the public, and they are pursued with as much power as the fool follows happiness, and finds it beyond his grasp (vol. iii: 170).

Turning the people against the people is an effective demobilising strategy: “they [the ministers] are pleased to see that any nonsense is capable of diverting the people from the grand object of *reform*. (...) They are most of all delighted, when they see any part of the people opposed to another part” (vol. iii: 173). Wooler denounces manipulation, understood as one of the forms of discourse which are geared towards the reproduction of their power by dominant groups, as Teun van Dyjk (2006) has showed.

The examination of the *LBD* in this paper focuses on two years: 1819, the year that culminated with the events of 16 August in Manchester and 1820, the year of the lawsuit against Queen Caroline, commonly known as the Queen Caroline affair. These years represent the culmination of the treatment of two key thematic *corpora* in the *BD*: the criticism of the political system (with the

3 This may explain its (albeit ephemeral) revival in the 20th century. *The Black Dwarf* was the name of a political and cultural newspaper of the *New Left* published between 1968 and 1972, in the context of the social agitation of the year 1968. It borrowed its name from Wooler’s periodical and to assert the continuity numbered the first issue ‘Vol. 13 n° 1’. In 2008, John Hoyland, one of the members of the board of the *Black Dwarf* in 1968, wrote in the *Guardian* of 15 March 2008 an article about this editorial experience (and his controversy with Beatle John Lennon): <http://www.guardian.co.uk/music/2008/mar/15/popandrock.pressandpublishing?INTCMP=SRCH> (accessed 12/05/2015).

corresponding demand for parliamentary reform) and the critique of the judicial system (often intertwined with the former), with the Black Dwarf adopting for himself the role of “the officer of justice” (vol. iii: 34).

0. The fictional character the “Black Dwarf”

The fictional character that gave the name to the periodical was possibly inspired by Walter Scott’s tale *The Black Dwarf*, which had been published in Edinburgh at the end of 1816 in *Tales from My Landlord*. Although it shares some of the exoticism and “lowness” of Scott’s character, Wooler’s Black Dwarf is essentially a gregarious entity who writes letters. He writes letters to Japanese and other addressees (some imaginary, others real) reporting news and making political commentary about controversial issues of the day. The most iconic are “The Letters of the Black Dwarf in London to the Yellow Bonze at Japan” (*LBD*), written in the first person. The *LBD* appeared for the first time in No. 4 of the periodical.

The character of the Black Dwarf may also have had its roots in the pages of *The Republican: A Weekly Historical Magazine*, the journal that Wooler briefly edited in 1813. The similarities between the fictional reader, signing as Proteus, and the character of the Black Dwarf are striking. In a letter to the editor of *The Republican*, Proteus writes:

For having had the presumption to counterfeit the form of Jupiter, I was deprived of body altogether, and left only an airy sprite. In this state I have wandered for two thousand years, and have witnessed many odd things, which I may hereafter communicate; and I have recently turned politician. (...) But to my purpose – my unsubstantial nature has been of much service to me in my political pursuits. I have glided unseen into privy councils, and have often been an unsuspected witness of regal weakness, and imperial guilt (*Republican*, No. ix: 164).

Wooler introduces the character in No. 1, in a text entitled *Prospectus*. The Black Dwarf is assigned the task of exposing “every species of vice and folly”, sparing “neither the throne, nor the altar” from his intrusion. Dramatic effect is increased by the refusal to give concrete details – like the fictional reader Proteus, the Black Dwarf is also involved in an atmosphere of mystery and invisibility. Wooler presents him as a cultural and anthropological mixture of high and low – he refuses to unfold “whether he be an [*sic*] European sage or an Indian savage, whether he is subject to the vicissitudes of mortality, or a phantom of the imagination”. Echoing again the fictional reader Proteus, anonymity and invisibility make the Black Dwarf

politically dangerous. Journalism itself and the “mazes of the law” will not be spared. The Black Dwarf is thus presented as a threat to the political and cultural status quo, to “things as they are”. Readers today may without effort recognize the pertinence of the task assigned by Wooler to his fictional hero. The *Prospectus* constitutes Wooler’s editorial testimony.

An image of the Black Dwarf appears in 1818, as the frontispiece illustration to the first volume of the periodical. The image shows a satyr taking a little black dwarf by the hand and pointing to the symbols of power, as if inviting him to focus his critical attention on them. These symbols are judges’ wigs and a sceptre and a crown topped by a fool’s cap. Both figures show facial expressions of that delight in “unrespectability” which, according to Wood (1994: 271), characterized post-war radical satire. The illustration reinforces the contradictory nature of the entity presented in the *Prospectus* – the Black Dwarf is ugly, deformed, socially “low”, but also potentially dangerous.

The Black Dwarf is Wooler’s literary-satiric *persona*. There are many examples of this symbiotic relationship in the periodical. One is found in the Black Dwarf’s account of “his” indictment together with Major Cartwright and others, at Warwick Assizes, on 3 August 1819. In reality, Wooler was brought to trial and found guilty for having “combined and conspired” on 12 July 1819 to elect a person to be representative of the inhabitants of Birmingham.[4] Using the distinctive tone of irony, the Black Dwarf writes:

I am not, I find, to go to court at St. James’s; but to one opened periodically at Warwick. They consult my preference of the country in this warm season, and indulge me with a journey to that ancient and respectable town, where I shall no doubt be taken proper care of, and every attention will be paid to my comfort, and consolation (*LBD*, August 11, 1819, vol. iii: 524-5).



Fig. 1 – Frontispiece illustration to vol. i of the *Black Dwarf*, 1818

© Trustees of the British Museum

4 See *BD* of 18 August 1819 (vol. iii: 533-5).

In the composition of the *LBD*, Wooler uses the literary convention of the fictional Oriental commentator informing the correspondent at home about the occurrences of his stay in Britain. In this correspondence, the Black Dwarf addresses himself to the Yellow Bonze as “thy minutive friend”, “thy little friend”, “thy little black disciple” (vol. iii: 469; 524), a self-represented “lowness” that the reader finds difficult to collate with the Dwarf’s highly informed political discourse. This ambiguity mirrors – and at the same time capitalizes on – the radicals’ own political and cultural marginality *versus* their recognized erudition. As Steven Jones (1997: 204) notes, it is by dramatizing the instability of representation itself that the satiric performance of the Black Dwarf acquires powerful meaning.

Satiric meaning is also dramatized through the representation of otherness. The Black Dwarf defines himself as a foreigner and an outsider. He makes repeated comments on this condition. At the beginning of the year 1819, he writes: “I have just closed another year’s residence among these strange people” (vol. iii: 6). In another *LBD*, dated January 27, 1819, he adds that “there is no goodness in them [the British]”. However, he is careful to clarify that he speaks “only of the great”: “thou knowest I would not record in my pages, the errors of the little world! I aim at nobler quarry than my equals. Let children shoot at sparrows” (vol. iii: 49). In this way, Wooler reminds the reader of the motto of the periodical.[5]

These words also reveal Wooler’s latent scepticism about the political commitment of the British people to the cause of parliamentary reform. This scepticism distinguishes him from other radical journalists. On announcing the end of the *BD* in December 1824, the tone of the “Final Address” could hardly be darker: “in ceasing his political labours, the *Black Dwarf* has to regret one mistake, and that a serious one. He commenced writing under the idea that there was a PUBLIC in Britain, and that public devotedly attached to the cause of parliamentary reform. This, it is but candid to admit, was an error” (*BD*, vol xii, 21).

The representation of England and the English in the apparently naïve Oriental correspondence of a mysteriously “low” character also allows for a certain distanced look, a detachment which, by conveying an idea of impartiality of judgement, increases the Dwarf’s critical authority. This estrangement is illustrated by the following excerpt, which questions the belief in the political status of the English as free-born:

5 ‘Satire’s my weapon; but I’m too discreet / To run a-muck and tilt at all I meet: / I only wear it in a land of Hectors, / Thieves, supercargoes, sharpers, and directors.’ – Pope.

I was for some time perplexed to find out where the English slave markets were held; and wandered about in vain to discover them. When I enquired, I was answered indignantly, there were no such places. But this I knew to be false; for I saw innumerable crowds of slaves every where, and I judged correctly that there must be some place of transfer, where the dealers resorted (*LBD*, April, 28, 1819, vol. iii: 267).

Japan, the imaginary homeland, is not the object of political or even ethnographic elaboration. It is used essentially as a term of comparison between the accepted barbarity of the East and the alleged superiority of English and western values. The Dwarf's angry reaction at the bloody events of the 16th August at Manchester, known as Peterloo, begins precisely by comparing Japan and England:

The drought of the season has been allayed at Manchester by a shower of gore. (...) Talk not to me of the horrors of Japan, of Morocco, or Algiers! What is it to me, whether the human victim be sacrificed to the great idol, Juggernaut, or to the cruelty of an eastern despot, or an English Boroughmonger? (*LBD*, August 25, 1819, vol. iii: 550-1).

The conclusion is that "civilization is worse than barbarity: for it deceives our hopes, and blasts the expectations it has raised" (vol. iii: 551). The allegorical representation of otherness in its various forms and styles constitutes the nucleus of Wooler's literary talent.

The self-voiced "low" status of the Black Dwarf, intended for denouncing the political and cultural marginality of the radicals themselves, also had its perquisites – it constituted a valuable opportunity for radicals to denounce the attempts at stifling their voices. During the famous trials of William Hone and Richard Carlile (vol. iii: 219-22), Wooler uses the *LBD* to warn the prosecutors of radical authors and publishers about the counter-productive effects of the inevitable publicity given to radical texts. The *LBD* illustrate the capacity – and the rhetorical energy – of radical print culture to use satire and irony as instruments of discursive confrontation with the *status quo*.

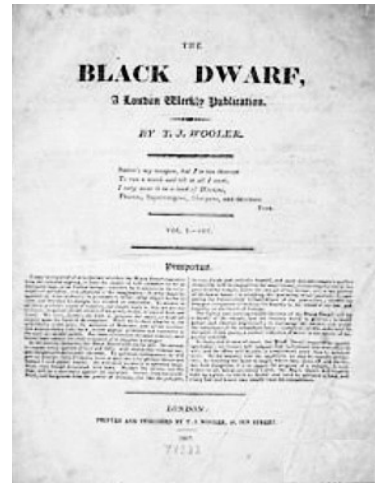


Fig. 2 – Frontispiece to *The Black Dwarf*, No. 1, 29 January 1817

1. The “Letters of the Black Dwarf”

The critique of the application of justice, a theme to which Wooler returns in almost every issue of the *BD*, assumed particular relevance in the *LBD* in 1819 and 1820. The first *LBD* of 1819 (vol. iii: 6-10) is an extensive attack on Lord Sidmouth, the Home Secretary. The event was the application of capital punishment for the passing of forged bank notes. The style is a mixture of irony and sarcasm. The Black Dwarf tells his “much valued friend” that, adopting the British custom of giving New Year’s Gifts, he is going to present Sidmouth with “a pen and ink portrait of his love of *justice*, his nice *impartiality*, and the ‘*feelings*’, of which he makes such a beautiful display” (vol. iii: 7).

Three men, Weller, Cashman and Driscoll had been hanged for this crime. Lord Sidmouth had been applied to for pardon, but he did not grant it. After the intervention of George Canning, however, he granted pardon to a woman, Margaret Williams, “an old offender, and most mischievous character”, who had been sentenced to fourteen years transportation, for knowingly receiving stolen goods (vol. iii: 7). The conclusion of the comparison of these two cases is obvious: “Weller, Cashman, and Driscoll, had no parliamentary friends. No minister to speak for them! They had only the public prayers in their favour, and my friend Sidmouth has lived for little else, but to insult the public” (vol. iii: 9).

The condemnation of poor people, including women, to the capital sentence for passing false notes, often unknowingly, was raising considerable protest in the press and public opinion in general. Crowds gathered during that month around William Hone’s shop to view George Cruikshank’s *Bank Restriction Note*, a satirical print denouncing this shocking practice. One of the arguments against the ruthless sentence was the poor quality of the notes, which facilitated forgery. The Black Dwarf compares the English bank notes to the American ones and concludes that the existence of poor quality bank notes is in itself “a crime”.

The reader, however, is led to understanding that the injustice of the judicial system is not limited to the application of justice. The root of injustice lies in the class-based making of the law, as well as its expense. In the *LBD* of March 24, 1819, the Black Dwarf writes: “the laws here are only to protect *the rich*. (...) the safety of the rich is the constant object; which is no wonder, as *the rich* make *the laws*, and may very naturally be expected to make them *for themselves*” (vol. iii: 186). It is precisely when the *LBD* examines the judicial system and sees it as the basis of an unequal polity and society that the *BD* acquires perennial meaning.

Two arguments lead the campaign against the injustice of the political system and its corollary – the need for parliamentary reform: 1) the existing system is corrupt and 2) it is against human rights. The former argument is discussed in a letter to the Yellow Bonze, dated March 10, 1819. The Black Dwarf refers to the corruption of the representational system by comparing the price of a vote in Nottingham, Coventry, Hull, York, etc. to the price of mutton in the market, adding that “the sale is as openly effected” (vol. iii: 156). The representational system is discussed in another *LBD*, dated March 3, 1819, where the Black Dwarf uses irony to denounce the property qualifications needed for voting rights:

The rich and great seem to contend that walking erect on two legs, and possessing the “human face divine”, is not sufficient to form a man. There must be an additional qualification of so many hundreds a year, at least; and if they should be thousands, they constitute a man of a higher order (vol. iii: 130).

The injustice of the representational system is symbolized by the existence of the so-called rotten boroughs:

Were I the patron of a borough, I would shortly teach the nation the degrading condition in which it is placed by the system. I would return a couple of Ourang-Outangs to the honourable House. For a guinea, any parish clerk would certify they were good protestants, as by law required – very little teaching would be requisite, to enable them to kiss the book and pay their fees; and, lo. I should have a couple of legislators for a trice (vol. iii: 157).

In the early nineteenth century the rents and pensions given indiscriminately to members of the aristocracy constituted some of the most crying examples of a corrupt political system. In the *LBD* dated February, 24, 1819, the Black Dwarf exposes the extra payment of £10,000, made by Parliament to the Duke of York for the supervision of his father (George III) during his illness, after the demise of Queen Charlotte. Instead of taking the money out of the royal revenue, it is taken from the pockets of the people, symbolised by John Bull:

Only think of it, and be satisfied, John Bull. If you will have princely keepers, you must pay princely prices. (...) It avails nothing to say, you have bought the Duke already – You did not buy him to superintend an insane father, and he cannot afford to indulge his filial piety, and to discharge what one of you common people, would deem a sacred duty, for less than ten thousand a year. (...) He will not rob his father – but he has no objection to put his hands into your

pockets. Nay, nay do not close up your purses. Open them wide, and fill the empty, expecting hands of the Duke (vol. iii: 126).

Heavy taxation is also denounced in a *LBD*, dated January 27, 1819:

It is only “*pay! pay! pay!*” and this is the land of perfect liberty. But *pay you must!* at every corner some agent of the system, stands with his plate in his hand, with a commission to pick your pocket, if you do not *voluntarily* contribute to fill it. All the government parrots speak no other word. Pay, is with them the *alpha* and *omega* of the system! (vol. iii: 49).

This is a recurrent subject, with the Black Dwarf emphasising governmental indifference to the sufferings of the people under the current crisis: “to ask to the ministers (...) to *lighten* the burdens of the people, is now such a well-known act of folly, that no one ventures to propose such a ridiculous affair” (*LBD* 17 March 1819, vol. iii: 170). Though paying taxes is part of the exercise of citizenship, many would identify with these words nowadays.

In 1820-1, the country was agitated by the so-called Queen Caroline affair. This affair refers to the lawsuit against Queen Caroline on a charge of adultery. George IV had become king in January 1820 and could not bear the idea of his estranged wife becoming Queen Consort. The press played an important role in this case. Public opinion was beginning to find its place as a political player, and public opinion almost unanimously supported the queen. The king was highly unpopular and regarded as unfit to accuse his wife of adultery, due to his own manifest adulterous behaviour.

The radical press took up the cause of Queen Caroline, reluctantly at first. At the end of June, the *BD* was still scoffing at the royal quarrel: “all national interest in public business is suspended because a man and his wife cannot agree” (vol. iv: 895). This reticence may explain the tone of playful irony, almost conciliatory, used in the *LBD* of 14 June, entitled “A Queen to be Disposed of – a Wife to be Given Away”:

Oh, my yellow friend! We are in a most pitiful plight. We are sadly in want of a little Eastern law, concerning the disposal of wives! How does thy royal master contrive to keep quietness among so many; when one here, is not only sufficient to disturb the royal harem, but to employ the statesmen and lawyers of the country into the bargain? (...) A plague upon these women! They plague men beyond endurance (vol. iv: 797).

However, the decision of the queen to return to England to face the accusation changed the public perception of the case, and the radical press enthusiastically took up the cause of Queen Caroline. Wooler interpreted the return of the queen as subversive female intervention: “it was rebellion against the lord of the creation Man! for a woman to be thus borne in triumph past the threshold to which she had sworn obedience” (vol. iv: 801). The discussion of gender relations constitutes a forward-looking aspect of the treatment of the queen’s case in the *BD* and in the radical press in general.

But the touchstone of Wooler’s rendering of the Queen Caroline affair is the discussion underlying the method of prosecution of the queen. The decision of Parliament to prosecute the queen through a Bill of Pains and Penalties in the House of Lords is considered “undue power”, a perversion of the law and a violation of the constitutional rights of the accused queen. “If a Queen standing in the way may be removed by any means, it will form a dangerous example of the mode of disposing with royalty, which may not stop with the removal of a Queen”, warns the *Black Dwarf* in a Letter of 28 June to the *Yellow Bonze* (vol. iv: 880). He is very sanguine about this method of prosecution: “It is execrated as an accusation – it would be detested as a law” (vol. v: 77). The *Black Dwarf*/Wooler argues that everyone, regardless of social or economic status, has the right to be given a statement of the charges, knowledge of the evidence gathered against them and who the witnesses for the accusation are. He contends that the injury done to the greatest represents an injury done to the community and that “legitimate freedom depends upon the unalterable basis, and impartial administration of equal laws” (vol. v: 397). This polemic reaffirms Wooler’s legal knowledge and underscores the role of radical periodicals as forums of political intervention in the public sphere.

Although the discussion is carried out in a variety of discursive forms and tones, satire is the privileged form in the *LBD*. One of the most imaginative satiric texts is the long letter entitled “Trial of a King, in the Similitude of a Dream” (vol. v: 285–300). The *Black Dwarf* tells a dream he had of the trial of a king for immoral conduct. The mix of comic and grotesque elements in this text exposes the “risible incongruity”, which for Donald (1996: 29) accounts for different layers of satiric meaning. In this text, these layers lie between the voiced principle of public/royal responsibility and the actual reality of immoral behaviour. This is the duality through which authority is undermined:

It [the trial of the Queen] must impress thee with a very high opinion of the purity of the English court. (...) From the arguments of the Crown Lawyers I was glad to perceive that royalty itself ought to be subjected to a strict account; and that it was a just ground for the deposition of royalty, if any moral guilt could be substantiated against the wearer of a crown. The case of the Queen, I was well aware, was no proof of the doctrines; for I saw her when accused by her enemies (...) deprived of her rights (...). But the idea pleased me. There was something so grand in the idea of Justice calling royalty to account that I dwelt involuntarily upon the theme, and I trembled for every crowned head in Christendom, if they should be subjected to the operation of the principle (vol. v: 288).

As the narrative unfolds, the ironic tone gives way to fantastic, grotesque imagery. Through a flash-forward, the scene is suddenly placed in 1868, the third year of the imaginary reign of Edward VII:

The spectre of the late Lord Chief Justice passed once or twice before my eyes, and methought the unsubstantial vision grinned horribly a ghastly smile (...). Then came Sir Vicary Gibb, who appeared delighted beyond measure as he read the speech of the worthy successor, Sir Robert Gifford, against her Majesty. (...) on a sudden, the scene changed. I was still, however, in a court of law (...). But it was no longer a Queen that was upon trial, it was a King! (vol. v: 290).

This text is an example of how criticism can be couched in ironic praise and rhetorical indirectness. In effect, Edward VII is brought to trial because he “had incurred the indignation of his subjects for various acts of licentiousness which the purity and refinement of the age could no longer tolerate”[6] (vol. v: 290), but the reader gradually learns that what is described is not justice being served, but a world turned upside down. At the trial of Edward VII, the presumed champions of justice are the former accusers of the Queen, who follow the precedent established by the prosecution in 1820. In that impossible, unreal world, George IV is a model king, ruling over public officers who act upon the strictest moral principles:

His most gracious majesty was a pattern of every virtue – chaste, sober, temperate, frugal, and more attentive to what his people could spare, than what his wants might require, he diffused universal happiness and content around him. No titled wittals, no splendid prostitutes, no noble knaves were seen at his court (vol. v: 293).

6 In the following year, William Hone would write a letter ‘To the King’ (Hone, 1821d: 9) containing a similar idea – if a Queen may be displaced for immoral conduct Parliament may also depose a king for injurious example to public morals.

Through the identification established with the parodied figure, this becomes the “real” one, instead of merely a secondary, imitative character. For Grimes (2003: 180), this type of tension created between the original and the parodied, in which the parodied text assumes the role of representation of reality, constitutes the subversive power of satire. Radical satiric discourse was not only oppositional discourse it was disruptive intervention in the public sphere.

Satire could also be used as a device of resistance. In the edition of 13 December 1820, when it was becoming clear that the king was regaining popularity and loyal addresses had begun to find their way into the press, the irony and mockery were no longer the instruments of joyful attack. In the letter “To the Wise Men of Gotham, Resident in the Ward of Cheap, in the City of London”, by “The Brown Ape to Thomas Helps, and his Associates” (vol. v: 835-6), satire may be imaginative discourse, but it is also a disillusioned one.

The “Brown Ape” from Borneo writes to Thomas Helps to express the congratulations of the apes of Borneo to the English apes, for their authorship of loyal addresses. Animalization was a common satirical device used to debase the object of satirical attack. It is used here to demean the authors of addresses against the queen. The English apes are “lineal descendants of a colony of enterprising apes from Borneo” who embarked for Europe “in the company of some rats from Java, some centuries ago” (vol. v: 835). The English apes now live among the “Bulls” – a “discontented race” who do not appreciate the comfort, morality, benevolence, safety, just laws and the mild and paternal government that they have. The English apes are thus not part of the English people. To the apes of Borneo “all this is so very clear, and satisfactory, and so much like our own way that”:

When it was read in our assembly, every ape leaped from his seat, and emptying his mouth of the nuts collected in the morning’s march, burst out into an exclamation of “Aye! This will do! Europe will soon be as civilized as Borneo, and apes shall rule the world”. (vol. v: 835-6).

2. Conclusion

Satire played its part as an instrument of critique in the *LBD*. However, the literary character of these *Letters* also illustrates the textual experimentation and sophistication of style carried out in the *BD*. Wooler perceived that satire could contribute to the expansion and politicisation of the public

sphere, but, more than that, he also showed that this could be carried out through literature – through the creation of comic-grotesque allegories, originating in the apparently naïve viewpoint of a social and literary out-cast, even a pariah – the Black Dwarf. In this way, a new journalistic possibility was offered to a new, politically marginalized readership that could without effort identify with this character – a literary *persona* whose discourse symbolises all that is marginal, low, and unstable. Perhaps Wooler also wanted to fictionalize the instability of accepted notions of literature and polity and prove that instability may rhyme with perpetuity.

References

PRIMARY

- The Black Dwarf, A London Weekly Publication by T. J. Wooler.* Vol. i. 1818. London: Benjamin Steill (January-April 1817) Thomas J. Wooler (May 1817-24).
- The Black Dwarf, A London Weekly Publication by T. J. Wooler.* Vol. iii. 1819. London: Thomas J. Wooler, pp. 6-10, 7, 9, 34, 49, 126, 130, 156, 157, 170, 173, 186, 219-222, 267, 469, 524-525, 550-551.
- The Black Dwarf, A London Weekly Publication by T. J. Wooler.* Vol. iv. 1820. London: Thomas J. Wooler, pp. 797, 801, 880, 895.
- The Black Dwarf, A London Weekly Publication by T. J. Wooler.* Vol. v. 1820. London: Thomas J. Wooler, pp. 77, 285-300, 288, 290, 293, 835-836.
- The Black Dwarf, A London Weekly Publication by T. J. Wooler.* Vol. xii. 1824. London: Thomas J. Wooler, p.21.
- The Republican: A Weekly Historical Magazine.* No. ix. Sunday, March 7, 1813. London, p. 164.
- The Black Dwarf Archive:* <https://www.marxists.org/history/england/black-dwarf/index.htm>
- The British Museum Collection Database: https://www.britishmuseum.org/research/collection_online/collection_search_guide.aspx

SECONDARY

- CALHOUN, C. and McQuarrie M. (2011). The reluctant counterpublic. Calhoun, C.. *The roots of radicalism. Tradition, the public sphere, and early nineteenth-century social movements.* New York University and Social Science Research Council, pp. 117-141. Retrieved from https://www.academia.edu/9300855/The_Roots_of_Radicalism_Tradition_The_Public_Sphere_and_early_19th_Century_Social_Movements.
- CONBOY, M. (2010). *The language of newspapers socio-historical perspectives.* London and New York, NY: Continuum International Publishing Group.

- DEMSON, M. (2015). Remembering John Cahuac: post-Peterloo repression and the fate of radical-romantic satire. *The politics of Shelley: history, theory, form*. Retrieved from http://www.rc.umd.edu/praxis/shelley_politics.
- DONALD, D. (1996). *The age of caricature: satirical prints in the age of George III*. New Haven, CT, and London: Yale University Press.
- EPSTEIN, J. (1989). Understanding the cap of liberty: symbolic practice and social conflict in early nineteenth-century England. *Past & Present*, 122 (1), 75-118.
- EPSTEIN, J. (1994). *Radical expression: political language, ritual, and symbol in England 1790-1850*. Oxford: Oxford University Press.
- GRIMES, K. (2003). Verbal Jujitsu: William Hone and the Tactics of Satirical Conflict. Jones, S. (ed.). *The satiric eye: forms of satire in the romantic period*. New York, NY: Palgrave, pp. 173-184.
- HABERMAS, J. (1989). *The structural transformation of the public sphere. An inquiry into a category of bourgeois society (studies in contemporary German social thought)*. Burger T. and Lawrence F. (eds.). Cambridge, Mass: MIT Press.
- HAYWOOD, I. (2005). Radical journalism. Leader, Z. and Haywood, I. (eds.). *Romantic period writings 1798-1832: an anthology*. London: Taylor & Francis Books, pp. 5-30.
- HENDRIX, R. (1976). Popular humour and the Black Dwarf. *Journal of British Studies*, 16 (01), pp. 108-128.
- HONE, W. (attrib.). (1821). *To the King, From the Author of 'The King's Treatment of the Queen'*. London. Printed by and for W. Hone.
- JONES, S. (1997). The Black Dwarf as satiric performance. Or, the instabilities of the public sphere. Behrendt, S. (ed.). *Romanticism, radicalism and the press*, Detroit, Mi: Wayne State University Press, pp. 203-214.
- MCCALMAN, I. (1988). *Radical Underworld: prophets, revolutionaries and pornographers in London 1795-1840*. Cambridge: Cambridge University Press.
- THOMPSON, E. P. [1963] (1991). *The Making of the English Working Class*. London: Penguin.
- VAN DYJK, T. (2006). Discourse and Manipulation. *Discourse & Society*, 17 (2). London and New Delhi: Sage Publications, pp. 359-383.
- WOOD, M. (1994). *Radical Satire and Print Culture 1790-1822*. Oxford: Clarendon Press.

LIST OF ABBREVIATIONS

The Black Dwarf, A London Weekly Publication (BD)

Letter(s) from the Black Dwarf in London to the Yellow Bonze at Japan (LBD)

LIST OF ILLUSTRATIONS

Fig. 1 – Frontispiece to vol. i of *The Black Dwarf*, 1818.

Fig. 2 – Frontispiece to *The Black Dwarf*, No. 1, January 1817, vol i, 1818.

CULTURAS, DIÁSPORAS E CUMPLICIDADES (VIEIRA DA SILVA SOB OS OLHARES DE AGUSTINA E SOPHIA)

CULTURES, DIASPORAS AND COMPLICITIES
(AGUSTINA AND SOPHIA ON VIEIRA DA SILVA)

Isabel Ponce de Leão*
blepl13@gmail.com

Maria Helena Vieira da Silva, Agustina Bessa-Luís e Sophia de Mello Breyner marcaram artística e culturalmente o Portugal do século XX na conciliação ética/estética das suas produções artísticas.

Este ensaio toma Vieira da Silva como protagonista e convoca os olhares de Agustina e de Sophia sobre ela, com o propósito de revelar uma tríade feminina que enformou uma diáspora física e mental.

Palavras-chave: Bessa-Luís (Agustina), Vieira da Silva (Maria Helena), Sophia, diáspora

Maria Helena Vieira da Silva, Agustina Bessa-Luís and Sophia de Mello Breyner left an indelible artistic and cultural mark on the Portugal of the twentieth century as they tried to combine ethical and aesthetical aspects of their artistic productions. This essay takes Vieira da Silva as the protagonist and puts together Agustina and Sophia's looks about her, in order to reveal a female triad which has created a physical and mental diaspora.

Keywords: Bessa-Luís (Agustina), Vieira da Silva (Maria Helena), Sophia, diaspora

* Universidade Fernando Pessoa, Portugal.

Aprendí pronto que al emigrar se pierden las muletas que han servido de sostén hasta entonces, hay que comenzar desde cero, porque el pasado se borra de un plumazo y a nadie le importa de dónde uno viene o qué ha hecho antes.

Isabel Allende

O nome de Maria Helena Vieira da Silva andar­á sempre associado à diáspora portuguesa, penitente percurso em que Mulher e Pintora assumem a cumplicidade e a comunhão fraterna inviabilizadoras de destrinça. De facto, a pintora não existe sem a mulher ou, parafraseando Heidegger, “o artista é a origem da obra. A obra é a origem do artista. Nenhum é sem o outro”.

Suíça, Paris, Rio de Janeiro, o mundo são lugares onde – onde sente saudades pátrias e onde reaprende a viver. Artista e mulher carregam o estigma do isolamento mesmo na sua terra que se lhe tornou madrastra e muito tardiamente reconheceu a sua genialidade.

A migração foi, porventura, a sua evasão, como aconteceu com outros artistas e escritores portugueses com quem se relacionou. Refiro-me a Sophia e a Agustina que, sem abandonarem o solo pátrio, fogem, pela escrita, para outras paragens sempre carentes do regresso. Um outro jeito, não menos doloroso, de migrar. Um outro jeito de divulgação cultural.

Em *Longos dias têm cem anos*, a propósito de uma visita a casa de Sophia de Mello Breyner, Agustina Bessa-Luís escreve: “Arpad disse que estavam ali as três mulheres de mais talento em Portugal. [...] Maria Helena pintava, eu escrevia romances, a Sophia fazia poesia” (Bessa-Luís, 2009: 15-16). E afastando-se, de imediato, da vertente artística para a humana acrescenta: “A Sophia era um caso – uma mulher que tem a cortesia de parecer vulnerável. Eu era um caso – incerteza apaixonada. Vieira era um caso – uma mulher justa” (*idem*, 16).

Estas foram as três mulheres que, incorporando o mistério da criação, marcaram artística e culturalmente o Portugal do século XX pois perseguiram com uma notável *akribeia* o conciliábulo ética / estética através de uma produção assinalável, em termos quantitativos e qualitativos, instaurando assim dinâmicas salvíficas. De facto, “se todos os artistas da terra parassem durante umas horas, deixassem de produzir uma ideia, um quadro, uma nota de música, fazia-se um deserto extraordinário” (*idem*, 2008: 20). É justamente esse deserto que, por elas e com elas, nunca aconteceu dando-nos conta, como deram, de que “O ponto de partida de todos os sistemas estéticos deve ser a experiência pessoal de uma emoção particular” (Bell, 2009: 22). Assim conceberam obras que provocam o que Clive Bell denomina “emoção estética”.

Colho Vieira da Silva como protagonista e convoco os olhares de Agustina e de Sophia, que sobre ela recaem, de forma a relevar uma tríade feminina enformadora de uma diáspora física e mental.

Maria Helena, a pintora, a “mulher justa” a que alude Agustina que, sobre ela escreveria ainda:

Falava pouco. Olhava, sobretudo. Olhava com uma intensidade fria, como se estivesse a atravessar um rio e se dividisse entre o perigo e o prazer. O fundo arenoso onde se recortavam peixes prateados dava-lhe aquela expressão suspensa e maravilhada; mas, de repente, o remoinho da água trazia a noção da forte corrente, e, um pouco mais, era a dúvida, um temor concentrado, a razão alertada. O rosto exprimia angústia, os olhos abriam-se mais e ganhavam uma cor cristalina” (Bessa-Luís, 2008: 303-304).

Ora este retrato de Agustina ao convocar a linguagem do olhar para caracterizar Vieira da Silva vem, muito justamente, ao encontro da ideia de que, e seguindo os ditames de Dilthey (1994), o potencial criativo, longe de se instituir um processo psíquico especial, emana do quotidiano, do contrato intrínseco entre o ser humano e as suas vivências, de opções definidas e assumidas perante as vicissitudes da vida que ora espanta, ora atemoriza.

A arte de Maria Helena Vieira da Silva teve a peculiaridade de, citando Malraux, “transformar a vida em destino” instituindo-se viagem gerada na legítima emigração de quem procura o espaço favorável à sua expressão sem nunca negligenciar a sensibilidade marcada pelas suas raízes.

O seu génio pessoal encontrou em Paris o meio adequado à libertação, à rutura com uma tradição figurativa sem negligenciar, contudo, a *praxis* essencial de analogia com a realidade. É aí que, durante a década de 1930, integra a geração da *Nova Escola de Paris* mantendo, contudo, alguma independência de certos -ismos de uma Europa efervescente.

Estava lançado o destino de Maria Helena na sua ligação ao abstracionismo propondo obras onde era clara a fragmentação de motivos figurativos num processo destrutivo das formas significantes em demanda do onírico. Refiro uma arte que, privilegiando formas e cores, nega temas e figuras e bane o compromisso com a realidade. Sou, contudo, cauta ao pensar o abstracionismo em Vieira da Silva que a própria considera, em entrevista concedida em 1978, ter sido “uma escolha difícil, mas tinha que partir de dentro, devia ser uma escolha racional. Para pintar pensando com a cabeça e fazendo com a mão”. Tinha consciência, Maria Helena, de que “a obra de arte reflecte-se na superfície da consciência [...] [e que] a análise dos seus elementos constitui uma ponte em direcção à vida interior

da obra” (Kandinsky, 2006: 25-26). O seu percurso culmina na abstração a partir da figuração. Os pontos, elementos originais da pintura e as linhas oriundas dos seus movimentos, entram nos planos que têm no quadrado a sua forma esquemática e original, jogando-se em vibrações dramáticas de modo a “encontrar a vida, tornar sensível a sua pulsação e verificar a ordem de tudo o que vive”, evidenciando “que é um trabalho de síntese que conduz às revelações exteriores” (*idem*, 143). Pode-se afirmar que na sua pintura “la catégorie spatiale a basculé la catégorie temporelle. Espace et temps ont révéle leur étroite liaison” (Vallier, 1988: 21). “Depois, Maria Helena era também consciente de que a sua arte era o repositório de experiências vividas – onde se destaca a emigração para França – e de uma saturada atenção aos clássicos” (Ponce de Leão, 2011).

Uma “mulher justa” (Bessa-Luís, 2009: 16) lhe chama Agustina, uma “mulher [...] que sabe, duma maneira rápida e sem drama, o que é aceitar o mundo: é perder o direito à inocência” (*idem*, 2008: 187). Talvez por isso abandona a Europa no deflagrar da 2.^a Guerra Mundial. Abandono físico porque o país e a cidade acolhedores – Brasil, Rio de Janeiro – recebem com ela a amargura que qualquer guerra provoca. É aí que pinta “Le Désastre” (1942), representação horrenda do conflito europeu, tumultuária, titânica e “vazia crucificação, onde o acento futurista dum Rossolo parece petrificar-se em gente feita de estilhas, sob um céu estilhaçado, ou hangar, estrutura mecânica de um mundo absurdo” (França, 1988: 7). É no Brasil, mas com o pensamento na Europa, que Maria Helena, através deste quadro, bem como de “Le feu” (1944) e de “Histoire maritime-tragique” (1944), faz a iniciação da sua obra maior. “Le Désastre” (1942) é “a última pintura possível de uma época, de um clima pictural, e a primeira a anunciar outra época e outro clima, e a propor-lhe, pelo absurdo, uma negação de figuração em si própria sensível, mas *terminal*” (*idem*, 8). Trata-se de uma pintura de agouros em que o encontro da artista com o real se faz de inquietações, interrupções, factos e memórias. Retomando a figuração, pinta os movimentos terríveis de violência numa linguagem de occídio só suplantada pelo “Guernica” de Picasso.

Maria Helena demanda, contudo, a verdadeira cidade dos homens e é pelo paisagismo ou naturalismo abstrato que se liga à cultura dos espaços em que viveu – França, Brasil, Portugal – inequivocamente testemunhados na diáspora de uma vida, de uma obra. As suas telas espelham a cumplicidade que não o corte com as modalidades tradicionais da figuração em sistemas progressivos sem que com isso pactuem com a utópica ablação do real. Contornando hierarquias formais, cria os seus valores exclusivos e

emana-os num idioleto próprio que, fracionando os espaços, lhes confere uma fluidez e infinitude metafóricas que demandam a ambiguidade. Nesta ambiguidade constrói espaços cheios e vazios que convivem na globalidade do quadro conferindo-lhe movimento. Entre o delírio e o rigor, geometrias várias insinuam os diferentes sentidos, enquanto processos pictóricos sugerem distâncias e movimentos.

Enredam-se telas e fios tecidos em memórias longínquas de Portugal, Brasil e França. E há portas e pontes, gares e batistérios, bibliotecas e, muito particularmente labirínticas cidades. É o mundo pictórico das linhas verticais e horizontais estabeledoras do dialogismo tempo / espaço na construção do onírico. Aí se encontram as “Bibliothèques”, por ventura o seu motivo mais obsessivo (1947-1974), arquivo de memórias, arquivo do mundo no sentido borgeano do termo. Arquivo do tempo também. Camões, Pessoa, Sophia, René Char, o tal dos presságios, comparecem como pontos matriciais de uma trajetória em construção. É através desses lugares de arquivos de experiências e memórias que ensaia o acesso às cidades, às suas cidades que se vão descobrindo na tela num lento processo de construção de espaços múltiplos. Depois surge o traço que fende os limites, estilhaça a unidade agilizando a bidimensionalidade numa demanda polissêmica. Assim “estratigrafiza a paisagem, desmultiplica construções, arruamentos, filamentos, estruturas, movimentos. Como se a cidade vista fosse apenas uma teia de sugestões erguida com a sabedoria de Ariadne” (AA. VV., 2010: 30). “Maisons Grises” (1950), “Blanche” (1958), “Lisbonne” (1962), “Palais des glaces” (1965), “Gaya” (1971) são apenas algumas das telas-teia que encerram catedrais, bibliotecas, prédios, jardins, povoamentos de labirínticas cidades.

É delas que se parte num trajeto que vai do deslumbramento perturba-dor e inquiridor face ao próprio ato de pintar, até ao esplendor encantatório de um universo que a pintora vê como *locus* obsidente e a que abre toda a sua disponibilidade interior com vista à reedificação.

A ideia de diáspora – voluntária e involuntária – é filão matricial da pintura de Vieira da Silva. Há uma permanente demanda de novos horizontes na determinação com que pinta o ausente como se estivesse presente, numa manifesta sede de infinito.

A esta obsessão pela viagem, a este desejo de transcendência arduamente tecido cabe a noção de heterotopia a que alude Foucault. Trata-se de uma procura dos “lugares que estão fora de todos os lugares” com a capacidade e o poder “de justapor em um só lugar real vários espaços, vários posicionamentos que são em si próprios incompatíveis” (Foucault,

2001: 418). Este desejo, esta procura dos espaços, encontra eco na obra de Sophia, a tal mulher “que tem a cortesia de parecer vulnerável” (Bessa-Luís, 2009: 16), com quem Maria Helena privou e comungou afinidades de lutas e vivências. A sua pintura projeta-se em poemas labirínticos onde observador e pintor, poeta e leitor se fundem e confundem no espaço insaciável e sempre iniciático apenas com paralelo na teia de Penélope. Assim escreve Sophia (2004a: 68) em “Maria Helena Vieira da Silva ou o Itinerário Inelutável”:

Minúcia é o labirinto muro por muro
 Pedra contra pedra livro sobre livro
 Rua após rua escada após escada
 Se faz e se desfaz o labirinto
 Palácio é o labirinto e nele
 Se multiplicam as salas e cintilam
 Os quartos de Babel roucos e vermelhos
 Passado é o labirinto: seus jardins afloram
 E do fundo da memória sobem as escadas
 Encruzilhada é o labirinto e antro e gruta
 Biblioteca rede inventário colmeia –
 Itinerário é o labirinto
 Como o subir dum astro inelutável –
 Mas aquele que o percorre não encontra
 Toiro nenhum solar nem sol nem lua
 Mas só o vidro sucessivo do vazio
 E um brilho de azulejos íman frio
 Onde os espelhos devoram as imagens

Exauridos pelo labirinto caminhamos
 Na minúcia da busca na atenção da busca
 Na luz mutável: de quadrado em quadrado
 Encontramos desvios redes e castelos
 Torres de vidro corredores de espanto
 Mas um dia emergiremos e as cidades
 Da equidade mostrarão seu branco
 Sua cal sua aurora seu prodígio.

Processo de construção labiríntico, obsessivo, sofrido. Sobre este poema diz Agustina: “é uma das mais belas poesias de Sophia de Mello Breyner, em que ela deixa conhecer a fascinação: uma certa rigidez da forma acentua a distância, e assegura a imutabilidade” (Bessa-Luís, 2009: 92).

Uma outra diáspora. Os mesmos temas e as mesmas formas ligam as duas artes e encorpam o movimento duplo de abertura e fechamento que remete para tudo de quanto paradoxal tem a arte. A voz poética reconstrói uma paisagem interminável de espaços conhecidos mas não particularizados por entre os quais o vazio espreita. Os poemas de Sophia e os quadros de Maria Helena remetem para a concomitância de itinerários paradoxais, como paradoxais são as figuras que os percorrem – incessante peleja pela libertação do olhar e do pensamento num também incessante fazer e desfazer da teia.

Também em “Tríptico ou Maria Helena, Arpad e a pintura” (Andresen, 2004b: 10) se presentifica o carácter pictórico da poesia de Sophia bem como a afeição pela arte de quem, de alguma maneira, provoca a já referida “emoção estética”:

I

Eles não pintam o quadro: estão dentro do quadro

II

Eles não pintam o quadro: julgam que estão dentro do quadro

III

Eles sabem que não estão dentro do quadro: pintam o quadro

Sophia aproxima-se aqui de um geometrismo onde os atores, sendo também espectadores, espetadores, se desdobram entre dois espaços e duas funções. O dentro e o fora convergem na tela numa clara alusão ao período em que o casal viveu no Rio de Janeiro. São dessa altura numerosos autorretratos bem como o que poderei chamar um processo meta-pictural uma vez que Arpad, aquele que “pinta como quem ama a realidade – submetendo-a a puríssimos fragmentos” (Bessa-Luís, 2009: 21), pintou Maria Helena na feitura de telas, que fazem parte do seu espólio, numa curiosa troca e acumulação de papéis.

Há na arte de Vieira da Silva uma projeção subjetiva da sua experiência geracional, instituída pelo trabalho, o dever, a pesquisa que demanda campos heterotópicos de igual modo observados em certos poemas de Sophia que acabam por questionar o poder do espaço. O passado ensina “que a evolução da humanidade consiste na espiritualização de numerosos valores. Entre estes valores a arte ocupa o primeiro lugar” (Kandinsky, 2008: 48), sobretudo se, como é o caso, existe uma relação entre a obra e a emoção que a gerou no artista ou a emoção que ela é capaz de fomentar

no espetador / leitor. Nas telas-teia de Maria Helena e nos poemas-teia de Sophia “adivinham-se catedrais, labirintos, bibliotecas, jardins, vendavais, arrebatamentos de estio” (AA. VV. 2010: 32) produtos de itinerâncias físicas e mentais.

Depois há o olhar de Maria Helena, já apreciado por Agustina e também referido por Sophia (Andresen, 1994: 31):

Atenta antena
Athena
De olhos de coruja
Na obscura noite lúcida

A pintora não existe sem a mulher. Atenção à arte. Tal como Athena pugnou por Ulisses, Maria Helena pugnará por ela na demanda de Ítaca. Uma Ítaca perdida na migração e no exílio mas achada pela razão (“Athena”), pela sabedoria (“coruja”) e por muito muito trabalho que para a pintora foi “um baptismo e uma extrema-unção [...] a sua fé e o seu sacramento maior” (Bessa-Luís, 2009: 172). De facto, a leitura das suas composições, para além do prazer estético, provoca a percepção de um voluntário *hard labour* que desconstrói, para de novo edificar, a paisagem citadina. “Quando Maria Helena pinta ‘como se obedecesse a uma força superior’, a paz é um absurdo, como a realidade concreta é um absurdo que é preciso recrear para que se torne afecto do homem, obra sua” (*idem*, 2008: 22). Deve-se-lhe o fenómeno geracional genesíaco do esplendor do abstracionismo português, que em muito influenciou nomes como os de Manuel Cargaleiro e Mário Cesariny.

A quebra de identidade, a orfandade cultural, o desenraizamento afectivo que a sua condição de migrante podia carrear foram contrariados pela arte que, pospondo molduras jurídicas e institucionais, se tornou elemento coadjuvante de uma atitude de denúncia ou de chamada de atenção mais branda para uma visão holística da realidade. Por outro lado, é também à sua condição migrante^[1] que Maria Helena deve muita da sua habilidade artística gerada em experiências vivenciais, em aprendizagens diversas nos espaços que percorreu como refere Agustina:

1 Opto por esta denominação em detrimento de e/imigrante, por me parecer que, afinal, o emigrante se torna imigrante no país de acolhimento, concitando em torno de si os dois conceitos, ainda que os seus direitos e deveres tenham, naturalmente, características de índole diversa, direi mesmo, quase antagónicas.

Deixou Portugal Vieira da Silva por esperanças que as montanhas parecem cortar de um lado e conceder o mar pelo outro. São assim os portugueses, curiosos do que a terra lhes proíbe e ansiosos do mar que lhes promete. Boas terras pisou Vieira da Silva; escolheu-as decerto para que o contentamento andasse a par com o trabalho (Bessa-Luís, 2009: 135-136).

De facto, “aquele que emigra é como o que vai ao fundo dos abismos onde nem a morte chega sem medo, para daí trazer uma imagem amada, a imagem da terra em que se criou. Passa-se muito fora de Portugal para que Portugal seja mais nosso” (*idem*, 2008, 93). Talvez por isso seja sistemática a *Presença de Portugal* nas telas de Vieira da Silva. Assim, o elemento paisagístico da terra pátria presentifica-se em obras como “Pour Expliquer Sintra à Arpad” (1932), “Alentejo” (1960) “Porto” (1962), “Vieux Lisbonne” (1968), “Lisbonne Bleue” (1969); o pendor folclórico-etnográfico é visível em “Santo António de Lisboa” (1949) ou “Arraial” (1950); num magnífico díptico – “A Poesia está na Rua I / II” (1974) –,^[2] evocador da *Revolução dos Cravos* surge uma outra cidade, espaço da liberdade coletiva que a poesia convoca. Um Portugal policromo, perfeitamente identificado no seu “Testament” (S/A, 1994, s/p) onde se pode ler:

Je lègue à mes amis
[...]
un vermillon pour faire circuler le sang allègrement
un vert mousse pour apaiser les nerfs
un jaune d’or : richesse
[...]

“A grandeza dum espírito está na pluralidade e plenitude da sua sensibilidade. Todo o vasto espírito é sempre um tanto santo e outro demoníaco. Todo o artista exagera ou dilui, aviva ou simplifica” (Bessa-Luís, 2008: 22). Poesia, prosa e pintura com nome de mulher e “para a mulher, não existe a noção de criação, ela está dentro do mistério, faz parte dele” (*idem*, 2009: 168). Tudo é cultura. Cá dentro ou lá fora, migrantes reais ou ficcionais,

2 Sobre esta obra, escreve Agustina (2009, 78): “Quando Sophia Breyner, então deputada socialista, pediu a Vieira para que ela fizesse um cartaz para festejar o 25 de Abril, o resultado foi enigmático. Maria Helena pintou, conforme a sua primeira inspiração, algo como uma igreja em ruínas. [...] Nesse momento, em que devia reportar-se a um festim, como Sócrates convidado a comparecer em casa de Ágaton, onde estarão presentes tanto os retóricos, como os pedantes e os ricos de Atenas, nesse momento Vieira pinta uma igreja; isto é: deixa-se ficar solitária, não estranha à festa, mas fiel à sua íntima condição de pessoa imperdoável, como foi o próprio Sócrates na sua actualidade”.

Maria Helena, Sophia e Agustina afagam todo esse mistério que envolve a diáspora, “tendência fatal dos portugueses que se manifesta desde o primeiro bocejo” (*idem*, 2008: 94). Podem olhar, sem parcimónia umas para as outras; são conscientes de que a arte serve “para abolir o absurdo” (*idem*, 2009: 22) e que, tal como refere Picasso – “Pinto igual que outros escriben su biografia. Los cuadros terminados son las páginas de mi diário” –, configura a escrita do eu.

Referências bibliográficas

- AA. VV. (2010). *Abstracção. Arte Partilhada*. Lisboa: Fundação Millenium bcp.
- ANDRESEN, S. de M. B. (1994). *Musa*. Lisboa: Caminho.
- ANDRESEN, S. de M. B. (2004a). *Dual*. Lisboa: Caminho.
- ANDRESEN, S. de M. B. (2004b). *Ilhas*. Lisboa: Caminho.
- AZEVEDO, F. de (1988). Vieira da Silva o longínquo desastre. *Colóquio Artes*, 77, 14-16.
- BELL, C. (2009). *Arte*. Lisboa: Edições Texto & Grafia.
- BESSA-LUÍS, A. (2008). *Dicionário Imperfeito*. Lisboa: Guimarães Editores.
- BESSA-LUÍS, A. (2009). *Longos Dias têm Cem Anos*. Lisboa: Guimarães Editores.
- DILTHEY, W. (1994). *Sistema de Ética*. S. Paulo: Ícone.
- FRANÇA, J.-A. (1988). Vieira da Silva 1958. *Colóquio Artes*, 77, 5-12.
- FOUCAULT, M. (2011). Outros espaços. *Estética: literatura e pintura, música e cinema*, 411-422, Rio de Janeiro: Forense Universitária.
- HEIDEGGER, M. (2005). *A origem da obra de arte*. Lisboa: Edições 70.
- KANDINSKY, W. (2006). *Ponto, Linha, Plano*. Lisboa: Edições 70.
- KANDINSKY, W. (2008). *Gramática da Criação*. Lisboa: Edições 70.
- PONCE DE LEÃO, I. (2011). Maria Helena Vieira da Silva. *Ulysses@s*. [em linha], Disponível em <http://www.ilcml.com/?searchText=vieira+da+silva&sortBy=nome&page=bases_recorddetail&baseid=2&search=+Pesquisar+&recordid=53>. (Consultado em 10.04.2016).
- S/A (1994). *Presença de Portugal na obra de Arpad Szenes e Vieira da Silva*. Lisboa: Fundação Arpad Szenes – Vieira da Silva.
- VALLIER, D. (1988). Pour Vieira da Silva 1988. *Colóquio Artes*, 77, 21.

PRÓLOGO A UM ESTUDO DA HERMENÊUTICA ESPINOSANA OU O CAMINHO DE UMA PROPOSTA LIBERTADORA DA EXEGESE BÍBLICA

PRELIMINARY TO A STUDY OF SPINOZA'S HERMENEUTICS
OR THE PATH OF A LIBERATING PROPOSAL
OF BIBLICAL EXEGESIS

Paulo Alexandre e Castro*
paecastro@gmail.com

Num primeiro momento este ensaio apresenta a leitura hermenêutica de Espinosa tal como ela surge nas obras do autor. Se por um lado se pode pensar que a contextualização social e histórico-filosófica em que o autor se encontra determina algumas das características da exegese praticada, por outro lado, Espinosa quer libertar-se das amarras de uma exegese encerrada sobre si mesma que não só não se desvincula do poder religioso como se cultiva num ambiente de misticismo e superstição, que o filósofo quer apartar do exercício interpretativo. Neste sentido ver-se-á como o filósofo propõe uma leitura libertadora no modo de abordar as Sagradas Escrituras. Ora, tal leitura, em nosso entender, prefigura uma nova metodologia, que julgamos essencial para uma melhor compreensão não só das suas próprias ideias filosóficas como da sua exegese bíblica, constituindo assim aquilo que ousamos definir como um método crítico-histórico-filológico

Palavras-chave: Espinosa, exegese, hermenêutica, bíblia, religião.

At a first moment this paper presents a hermeneutic reading of Spinoza as it appears in the works of the author. On the one hand one may think that the social context and historical-philosophical context in which the author finds determines certain characteristics of the exegesis practiced, on the other hand, Espinosa wants to free itself from the shackles of a closed exegesis on itself that not only does not relieve from the religious power as is grown in an environment of mysticism and

* CEHUM.

superstition, that the philosopher wants to depart from the interpretive exercise. In this sense it will be seeing how the philosopher proposes a liberating reading on way of approaching the Holy Scriptures. Such a reading, in our view, foreshadows a new methodology, which we consider essential for a better understanding not only of their own philosophical ideas as their biblical exegesis, thus constituting what we dared to define as a critical-historical-philological method.

Keywords: Spinoza; Exegesis; Hermeneutic; Bible; Religion.

“Toda a gente diz que a Sagrada Escritura é a palavra de Deus que ensina aos homens a verdadeira beatitude ou caminho da salvação: na prática, porém, o que se verifica é completamente diferente”.

Espinoza, *Tratado Teológico-Político*

“O seu Tractatus Theologicus-Politicus pretende minar todas as confissões e ‘introduzir o ateísmo, a libertinagem e a liberdade de todas as religiões’, porque, segundo o seu ponto de vista, as religiões são inventadas pela ‘utilidade que proporcionam ao público, com o fim de os cidadãos se entregarem à virtude, e não à esperança de uma recompensa depois da morte’.

Marianne Schaub, *A Filosofia do Mundo Novo*

A determinação do sentido daquilo que está e é escrito, assim como a abordagem às particularidades da ‘língua’ das Sagradas Escrituras, que diga-se, tem igualmente por base uma leitura histórica, revela a preocupação do homem que procura demonstrar que a partir da luz natural se pode interpretar os sinais de revelação divina. O método de Espinoza propõe uma igualdade de tratamento entre a Bíblia e a *natureza* enquanto consideradas sob o estatuto de (uma) escrita divina, inscrevendo assim a sua metodologia num contexto iconoclasta que lhe granjearia a reputação mínima de ateu.^[1] Claro que tal eleição, como se sabe, é muito discutível, pois tal como muitos ensaístas consideraram, Espinoza parece ser um panteísta, dada a apreciação que o autor remete à manifestação de Deus pela natureza.

Deve-se recordar, antes de se avançar para a leitura proposta, um aspeto crucial para a compreensão da metodologia espinosana, a saber, o

1 Muitas têm sido as interpretações feitas em torno do ateísmo de Espinoza e das convicções religiosas a que este estaria ligado. Uma dessas hipóteses é a aproximação aos cabalistas, na medida em que a cabala significava a fusão mística com o todo, e, o sistema espinosano denota no seu ‘panteísmo’ alguns traços de semelhante concepção.

contexto histórico do nosso autor. Não se pretendendo fazer aqui um relato histórico, não é de menos considerar a importância que o movimento de secularização desempenha nos autores da época desde o século XVI ao século XVIII. Assim, nesse movimento genérico há sobretudo dois elementos de contestação do real que no entanto se permitem complementar, a saber, por um lado, o movimento crescente do ateísmo e dessacralização a par do surgimento de outras formas de religiosidade que tem por base a contestação do poder eclesiástico e pontifício e, por outro, o movimento científico igualmente crescente que se desenvolve a partir do mecanicismo. Naturalmente pode-se apontar referências anteriores indiscutíveis nesse movimento inicial de dessacralização do que é entendido por real.^[2]

Se as referências anteriores já por si justificam a instauração de uma nova visão, é no século XVI e no aflorar do século XVII, com nomes como Tomás Muntzer, Lutero e Karlstadt que a rotura se acentuará mais significativamente ao nível religioso.^[3] Recorde-se que se questionava a religião no seu papel institucional enquanto a ciência que se começava a desenhar dava passos no sentido da explicação do mundo e do homem, de que de resto a *imago mundi* concebida por Galileu é provavelmente o melhor exemplo. Não é portanto e apenas uma explicação metafísica que tantas vezes se confundia com uma ontologia de fundo teológico, mas uma explicação de cariz científico, como as explicações racionalistas e digam-se mecanicistas, como a do homem-máquina, isto é, como um aparelho de diversas funções concebido por René Descartes e que seria elevado ao expoente máximo na obra de La Mettrie, *L'Homme-Machine*.

Um tal rol de figuras destes séculos e as suas obras permitiriam só por si escrever um livro a este respeito, como bem sabemos e não se poderia

2 Relembre-se Copérnico e Kepler que desferem um primeiro golpe de consequências inultrapassáveis, ao desconstruírem uma imagem ainda de contornos aristotélicos impregnada na mentalidade (pós-)medieval. Também e infelizmente ignorada nestas questões, Nicolau de Cusa avançaria ainda no século XV com a sua “teocosmologia” que de alguma forma, poderá ter estado na origem de alguns movimentos semelhantes e ou paralelos. E um nome incontornável, Leonardo Da Vinci, que em muito contribuiu para as artes e para as ciências mecânicas e instituiu um modelo de racionalidade que viria a influenciar muitos dos seus seguidores.

3 Deve-se recordar aqui algumas referências importantes a este respeito: Lutero (em 1517) traz a público as suas 95 teses *Contra as Indulgências* (em que alerta, entre outras coisas para a oposição entre razão e fé, sendo que esta última deve constituir-se como princípio interpretativo da Bíblia); a obra de Karlstadt com as suas 151 teses *Sobre a Natureza, a Lei e a Graça, contra os Escolásticos*, ou mesmo a obra *Do Sacerdócio e do Sacrifício de Cristo*; as famosas missas de Muntzer que levariam a uma mobilização popular imensa, que desagradava à igreja. O cerne da questão destas obras, pode-se afirmar, era o de reclamar e acusar o poder do pontifício sobre o povo, entre outras reclamações como a de liberdade de decisão religiosa.

ignorar os contributos de Blaise Pascal, de Hobbes, Bacon, Gassendi, Harvey, Torricelli, Shakespeare, Helley, Boyle, mas isso constituiria um desvio que não nos podemos permitir neste lugar. Ora, é neste contexto histórico de revoluções e descobertas profundas que surge Espinosa.^[4]

Espinosa tem uma relação conturbada não só com a comunidade judaica como com a cristã e seguirá neste chamamento Descartes,^[5] estabelecendo-se na Holanda onde a tolerância espiritual e religiosa e a proliferação de comunidades (Marranos, Anabatistas, Antitrinitários, Socinianos, etc.) propiciavam o ambiente de análise quase perfeito para o mergulho nas Sagradas Escrituras. Referiu-se quase perfeito porque naturalmente haviam também vozes que se pronunciavam contra esse ambiente e contra o movimento generalizado de ateísmo que se fazia sentir,^[6] que contudo, não impediram o nosso autor de levar por diante o seu projeto que viria a ser conhecido como *O Tratado Teológico-Político* (note-se que a sua tese de identificação do mundo com Deus, trar-lhe-ia alguns dissabores e em concreto, uma tentativa de assassinato como bem documenta a história da filosofia).^[7] No entanto, na livre Holanda as suas teses tinham tido algum eco, nomeadamente para aqueles para quem as festas, as orações, a eucaristia (em si mesma) nada mais representavam do que sinais exteriores da igreja que em nada contribuía para a “bem aventurança dos fiéis”.

Espinosa começa por expressar no seu *Tratado* a intenção de libertar a religião dos pressupostos, dos preconceitos e “acrescentos” que minavam o

4 Entenda-se aqui descobertas, não apenas no seu sentido científico de que já daremos conta, mas nesse sentido histórico de que os navegadores portugueses foram pioneiros e protagonistas. A visão de um novo mundo, a constatação de lugares para lá do pensável, é um dos maiores trunfos para a elaboração de uma nova mentalidade. Voltando ao contexto ‘revolucionário’ temos de ter presente não apenas as descobertas científicas como o termómetro, a máquina de fiar, a descoberta da circulação sanguínea, do relógio de pêndulo, do barómetro, da bomba pneumática (entre muitas outras), mas os acontecimentos políticos e históricos como o Concílio de Trento, a guerra dos trinta anos e o consequente Tratado de Vestefália, a restauração da independência de Portugal ou a guerra da sucessão em Espanha.

5 Na *Carta a Voëte*, Descartes assinala precisamente o ambiente de liberdade de que se dispõe neste país quando refere: “considero livre esta República, sobretudo na medida em que nela todos são iguais em direitos”. *Apud* Schaub, 1974: p. 143.

6 A título ilustrativo, tenham-se em conta Voëte, Boucher, Mersenne. Este último na sua obra *L'impieeté des déistes, athées et liberins de ce temps combattue et renversée de point en point par des raisons tirées de la philosophie et de la théologie*, apresentou com base num cálculo efetuado (início do século XVII) o número de ateus que haveria em Paris em cerca de 50 000.

7 Uma das vozes contra é João Batista Stoppa que se refere a Espinosa, ao apresentar ao público francês as polémicas religiosas nos países baixos, como um “crítico irreductível de todas as religiões”. *Cf.* Schaub, 1974: p. 139.

verdadeiro texto bíblico. Isto não significa, contudo, a afirmação de uma total rejeição da religião judaica pois como nos diz Maria Luísa Ribeiro Ferreira, “de facto, a atitude do filósofo face ao judaísmo é simultaneamente de identificação e de recusa, de apropriação e de subversão”. (Ferreira, 1993: 53). Naturalmente não se pode de forma alguma pensar que Espinosa foi o pioneiro na interpretação das Escrituras; há toda uma tradição de estudos bíblicos e teológicos que remontam à patrística e que se desenvolvem até às postulações das famosas *Summas*, onde adquire especial relevância a *Summa* de São Tomás de Aquino. Ora, para Espinosa, a formulação de uma lógica de pergunta/resposta, ou melhor, de hipóteses de respostas, de argumentos e contra-argumentos, não deixa transparecer uma análise que se queria mais aberta, mais livre, mais direcionada e portanto e eventualmente, menos religiosa.

1. *Deus sive natura*. Os critérios de interpretação e a proposta libertadora de Espinosa.

Para se compreender a importância do pensamento religioso em Espinosa deve-se primeiramente esclarecer em linhas muitas gerais, aquilo que o filósofo pensa de Deus.

Espinosa começa por afirmar de Deus a sua existência absolutamente necessária.^[8] Não é possível conceber que Deus não existe e Espinosa demonstra-o através da formulação de hipóteses contraditórias, o que significa que tal como não existe o círculo quadrado (por envolver contradição), não pode existir nem fora de Deus nem em Deus, causa ou razão alguma para que Deus não exista.^[9] Pela proposição XIV, Espinosa demonstra então que Deus é único, o que significa que Deus é apresentado como a única substância absolutamente infinita; deste modo tudo aquilo que existir deve ser reconduzido a esta substância infinita uma vez que todas as modificações, todos os modos da substância, só podem existir, só podem ser concebidos por uma substância.

8 Proposição XI – I Parte: «*Deus, ou por outras palavras, a substância que consta de infinitos atributos, cada um dos quais exprime uma essência eterna e infinita, existe necessariamente*». Espinosa, 1992: p. 115

9 Proposição XV – I Parte: “*Tudo o que existe, existe em Deus, e sem Deus nada pode existir nem ser concebido*”. Sigamos o seguinte raciocínio: suponhamos que é da mesma natureza de Deus, pela proposição II, nada poderia ter de comum com Deus; também não é possível que seja da mesma natureza, pois pela proposição V, não podem haver duas ou mais substâncias com as mesmas propriedades; por conseguinte, se uma substância não pode ser produzida por outra substância, proposição VI, então à natureza da substância pertence o existir, proposição VII, o que significa que a substância que consta de infinitos atributos existe necessariamente. *Ibid.*, pp. 122-123

Somos levados assim a admitir que tudo quanto existe, existe necessariamente em Deus e por ele é concebido, donde resulta que Deus é causa imanente de todas as coisas, conforme Espinosa nos diz na proposição XVIII. Nada pode existir sem a imanência de Deus e, portanto, nada pode existir sem necessidade da natureza divina.^[10] Pelas proposições XVI e XVII, os modos da natureza divina são também necessários, pelo que nada do que existe no mundo é contingente, ou seja, tudo é determinado pela necessidade e ordem divina (proposição XXXIII).^[11] A essência de Deus é o seu poder, a sua potência, que é causa de si e de todas as coisas, e nesta medida, tudo o que está no seu poder, existe necessariamente (no *Apêndice* Espinosa demonstra que não é possível pensarmos o contrário).^[12] No fundo tudo se poderia resumir a uma única frase: *Deus sive Natura*.

Deus é assim substância, constituída por uma infinidade de atributos (atributos que são entregues à inteligência do homem sobretudo como ‘Extensão’ e ‘Pensamento’). Os seres individuais são determinados pelos modos ou afecções dessa substância, daí as expressões de *Natureza*

10 *Ibid.*, 133 (Proposição XIV): “*Afora Deus, não pode ser dada nem ser concebida nenhuma substância*”; Proposição XVIII (p.137): “*Deus é causa imanente de todas as coisas, e não causa transitiva*”; proposição XXIX (pp.149-150): “*Na Natureza nada existe de contingente; antes tudo é determinado pela necessidade da natureza divina a existir e a agir de modo certo*”.

11 *Ibid.*, Proposição XVI da Ética (p.129): “*Da necessidade da natureza divina devem resultar coisas infinitas em número infinito de modos, isto é, tudo o que pode cair sob um intelecto infinito*”; na proposição XVII (p. 131): “*Deus age somente segundo as leis da sua natureza, sem ser constrangido por ninguém*”; na proposição XXXIII (p. 156): “*As coisas não podiam ter sido produzidas por Deus de maneira diversa e noutra ordem do que a que tem*”. Pela proposição XXXIV (p. 163) “*A potência de Deus é a sua própria essência*” e pela proposição XXXV (p. 163) “*Tudo o que concebemos estar no poder de Deus existe necessariamente*”, Espinosa resume o poder infinito de Deus.

12 O *Apêndice* (Parte I) tem o intuito de demonstrar que os homens partem de um pressuposto falso no que concerne às concepções de natureza e Deus, nomeadamente partirem de uma concepção teleológica do mundo. Espinosa começa por traçar uma visão (do senso comum) em que nos diz que os homens se deixam iludir pelos ‘meios’ que têm ao seu alcance, determinando dessa forma a conceptualização teleológica: «são levados a considerar todas as coisas da natureza como meios para a sua utilidade pessoal. E porque sabem que tais meios foram por eles achados e não dispostos, daqui tiraram motivo para acreditar na existência de outrem que os dispôs para que os utilizassem» Espinosa, 1992: p. 167. Ora, estas concepções enraizadas em mentes supersticiosas levariam a que os homens procurassem as causas finais de todas as coisas, causando assim prejuízo para uma visão adequada de Deus e do mundo. Espinosa empenhado que estava em refutar a contingência do mundo, dirá que “as causas finais nada mais são que ficções do espírito humano.” Espinosa, 1992: p. 169.

Ou seja, tal como um corpo humano não atua desta ou daquela forma por mero acaso (contingência), também a Natureza atua de acordo com a necessidade divina; um corpo (solicite-se a proposição XXXIII), age de acordo com a necessária ordem que Deus lhe deu e não é possível pensar o contrário. Espinosa critica e condena o finalismo, o teleologismo e o antropocentrismo.

Naturante (a substância divina produtora de si e de tudo) e *Natureza Naturada* (a substância considerada nas coisas, todas as manifestações, todos os modos de Deus).^[13] O homem, como qualquer outro indivíduo, é uma determinação particular do poder infinito de Deus e tal como todos os modos, é definido pelo esforço (*conatus*).^[14]

Movido pelas suas concepções filosóficas em torno do homem e de Deus, Espinosa quer acima de tudo determinar o sentido das palavras que compõem a Sagrada Escritura. Ora, o nosso filósofo empreendeu essa jornada e desde muito cedo teve contacto com os mais eminentes rabinos da comunidade judaica de Amsterdão, nos quais se incluem Saul Morteira e Menasseh Ben Israel que o introduziram nos estudos bíblicos e teológicos. Isto contudo não impediu Espinosa de querer ir mais além e de se ficar por uma leitura que apenas se parecia restringir à mera observação e constatação de factos dados nas Sagradas Escrituras. Assim, os seus contactos passarão a incidir sobre os espíritos liberais e anticlericais judeus e cristãos que põem em causa, por um lado, as práticas religiosas, e por outro, a interpretação, ou melhor, o uso que se faz das Sagradas Escrituras, enquanto uso

13 Explica Maria Ferreira: “(...)a isto se acrescenta que a seleção destes dois atributos é a que melhor consegue construir uma ponte entre Deus e o homem. Conhecemos todas as coisas quer a partir da extensão quer a partir do pensamento, podendo a realidade ser integrada e explicada em função de uma ou de outra destas categorias. A Substância tem um dinamismo próprio que a leva a expandir-se e a concretizar-se nos modos. Diferentemente dos atributos que, enquanto constitutivos da divindade, são *natura naturans*, os modos, enquanto determinações ou afecções da substância, são *natura naturata*. Cada atributo de Deus explicita-se, revela-se, expressa-se e a sua riqueza reside nos modos que origina. Os modos são a atualização necessária da essência da Substância / Deus. A prioridade da Substância sobre os modos é ontológica e não cronológica. Os modos são *na* Substância e são concebidos *pela* Substância. *Deus sive Natura sive Substantia* põe-se desde toda a eternidade, como a totalidade de tudo quanto existe. A criação é negada. (...) Todos os modos são *na* Substância estruturando-se a partir de um dado atributo. Como apenas nos são acessíveis dois atributos podemos ler a Substância atendendo à extensão e chegamos à ordem das coisas extensas, ou dos corpos. O mesmo pode ser feito para com o pensamento e situamo-nos nas ideias”. Ferreira, 2002: pp. 116-118.

14 Proposição VI – III Parte (p. 275) «*Toda a coisa se esforça, enquanto está em si, por perseverar no seu ser*»; Proposição VII – III Parte (p. 276) «*O esforço pelo qual toda a coisa tende a perseverar no seu ser não é senão a essência actual dessa coisa*». Nas palavras de Maria Ferreira «(...) o homem é definido por esse dinamismo corpóreo e anímico. A sua finalidade está contida no *conatus* e a sua realização e perfeição consistem na coincidência com a essência própria, com a vivência total desse esforço que o constitui. A perfeição de uma coisa nada mais é do que a sua natureza, tal como nos é afirmado no prefácio do livro IV da *Ética*. E a natureza humana é desejo, ou seja, esforço tornado consciente». Ferreira, 2002: p. 121.

Maria Ferreira está a aludir aqui no final à proposição IX – III Parte (p. 277): «*A alma, quer enquanto tem ideias claras e distintas, quer enquanto tem ideias confusas, esforça-se por perseverar no seu ser por uma duração indefinida e tem consciência do seu esforço*».

da “palavra de Deus” para manipulação dos obedientes fiéis. Entre esses contactos estão Juan de Prado, médico oriundo de Espanha que tencionava aderir ao judaísmo mas perante as dificuldades doutrinárias e dúvidas que levantou, acabaria por ser expulso da comunidade.

Uriel da Costa, de que Espinosa teria certamente lido a *Exemplar Humanae Vitae*, que reduzia a lei revelada à lei natural e onde atesta por meio de proposições “que a razão individual é juiz supremo nos domínios do saber e do agir; que só pela razão sabemos que Deus existe e criou o mundo; a Bíblia é um livro como os outros; a Natureza é constituída pelo funcionamento de leis imutáveis” (*Apud* Abreu, 1993: p. 41). Espinosa procura também obras de comentadores judeus como as de Abraham Ibn Ezra, Gersonides, Maimónides, Leão Hebreo e Abraham Herrera, entre outros.

Espinosa quer libertar a religião dos equívocos formulados a partir de pressupostos que segundo ele, não encontravam eco no texto bíblico. Para tal tarefa era necessário como que reformular a própria tradição interpretativa no intuito de alcançar a religião na sua pureza original. Muitos dos movimentos ateístas da época contestavam precisamente o facto de se ter deturpado esta pureza original da religião fazendo uso e abuso de citações que serviam apenas os interesses das igrejas dominantes (não se pode ignorar o facto de a Bíblia ser apenas ‘lida’ nos meios eclesiásticos e, portanto, o que chegava aos fiéis era somente aquilo que se achava por bem transmitir). A sua posição e ironia são claras:

Toda a gente diz que a Sagrada Escritura é a palavra de Deus que ensina aos homens a verdadeira beatitude ou caminho da salvação; na prática, porém, o que se verifica é completamente diferente. Não há, com efeito, nada com que o vulgo pareça estar menos preocupado do que em viver segundo os ensinamentos da Sagrada Escritura. É ver como andam quase todos a fazer passar por palavra de Deus as suas próprias invenções e não procuram outra coisa que não seja, a pretexto da religião, coagir os outros para que pensem como eles. Boa parte, inclusivamente, dos teólogos estão preocupados é em saber extorquir dos Livros sagrados as suas próprias fantasias e arbitrariedades, corroborando-as com a autoridade divina. Nem há mesmo nada que eles façam com menos escrúpulos e com maior temeridade que a interpretação da Escritura, ou seja, da mente do Espírito Santo; e se alguma coisa nessa tarefa os aflige, não é o receio de atribuir ao Espírito Santo algum erro e afastarem-se do caminho da salvação, mas sim poderem ser apanhados em erro pelos outros e, deste modo, verem a sua autoridade calcada aos pés dos adversários e serem alvo de escárnio. (Espinosa, 1988, p. 206).

Ora, esta tradição interpretativa assentava essencialmente em quatro modelos como nos refere o ensaísta Francisco Jordão, a saber, o modelo literal, o modelo alegórico, o modelo esotérico e o modelo místico. O modelo literal consistia em que a “letra da Escritura e a sua história interpretativa, naquilo em que tinha obtido o sancionamento da competente autoridade religiosa, eram considerados os elementos suficientes e mesmo únicos para chegar à determinação do que deva ser tido como ‘verdade revelada por Deus.’” (Jordão, 1993, p. 102). O modelo alegórico assenta essencialmente na capacidade do intérprete, em que “a cultura e a capacidade reflexiva do intérprete, que exigiam um longo esforço prévio de aprendizagem, constituíam condições indispensáveis para descobrir o sentido correto de um texto que, na maioria das suas afirmações, podia ter vários sentidos” (*Ibid.*). Quanto ao modelo esotérico, parece haver alguma liberdade, mas que no entanto se vê limitada pelo “manto da letra”, e que segundo Jordão significava que o “intérprete tinha plena liberdade para recorrer à Física, à Filosofia, à arte poética ou à imaginação criativa como auxiliares imprescindíveis na busca do verdadeiro sentido, sempre velado pelo manto da letra” (*Ibid.*). O modelo místico pressupõe uma ligação que não pode ser senão mística, isto é, de união com Deus para a revelação da sua palavra, em que portanto o “intérprete devia procurar na sua união direta com Deus o princípio dinamizador da produção interior do mesmo sentido que determinou o escritor sagrado a usar as palavras com que ele se depara no texto sagrado” (*Ibid.*).

Nenhum destes modelos interessara particularmente a Espinosa pois que ainda se encontravam impregnados de uma (certa) religiosidade que ofuscava uma leitura verdadeira e desinteressada, e que além do mais deveria ser possível ao comum dos mortais, o que contesta imediatamente a generalidade dos modelos. Aliás, se nos detivermos nestas reflexões, o que diferencia a hermenêutica bíblica feita pela religião judaica da realizada pela cristã, talvez não seja tanto a metodologia empregue mas a ‘atitude’ religiosa que adotam face ao texto religioso, uma vez que os primeiros leem unicamente o Antigo Testamento, e os segundos, centram a sua atenção no filho de Deus, em Jesus Cristo (Novo Testamento).^[15] Refere Jordão:

15 A relação, *grosso modo*, é diferente, pois um rabino vê uma correlação entre a “revelação divina” e a história hebraica, de modo que a “autêntica revelação de Deus aos homens encontra a sua concretização nos acontecimentos históricos do povo hebreu, e estes devem ser vistos como indissociáveis da história da salvação da humanidade em geral”. Jordão, 1993: p. 102. No que diz respeito ao teólogo cristão, ele vê em Jesus Cristo, o salvador, o redentor, e a partir dessa análise, retira todo o sentido do texto dos trilhos percorridos por este como forma de indicar o caminho da salvação (prática do catolicismo).

Para os judeus, o conteúdo de natureza histórica da Sagrada Escritura era a norma da sua própria interpretação e da avaliação dos actos individuais e de todos os acontecimentos da história hebraica; para os cristãos, existia uma dupla 'Aliança' – antiga e nova – em que aquela estava como símbolo do conteúdo desta ou como o anunciado do que veio a cumprir-se com o aparecimento de Jesus Cristo. (*Ibid.* p. 102).

É neste contexto que a proposta de Espinosa pode ser encarada como libertadora. Libertadora porque tem o intuito de libertar o pensamento dos homens enredados num conjunto de superstições, de ilusões que a própria religião instiga ao atribuir conotações de carácter místico e/ou divino a fenómenos de natureza diversa. Pergunte-se: porque aceitaria o homem essas conotações, essas significações que a religião em grande parte dos casos atribuíra? A resposta é de carácter espinosano: porque o homem é um ser supersticioso e ao sê-lo deixa-se dominar por explicações que fogem à racionalidade, confluindo inevitavelmente desse modo para a religião.^[16]

A religião consegue assim reunir em torno de si, diz Espinosa, a larga maioria dos homens que dominados pelo medo (de que Espinosa faz referência logo no prefácio da obra *Tratado Teológico-Político*),^[17] pela superstição e pela angústia desenvolvida, obedecem sem questionar à verdade que a igreja apregoa e aos seus milagres (enquanto sustentáculo dessas verdades). Não é por acaso que Espinosa dedica todo um capítulo (o capítulo VI) à análise dos milagres; a superstição está intimamente ligada ao fenómeno do milagre uma vez que este se manifesta como explicação para aquilo que não pode ser explicado racionalmente e que, portanto, nas palavras do nosso autor, é

16 A ideia espinosana a este respeito é elementar: o homem encaminha-se e/ou é encaminhado para a religião, pois esta oferece-lhe, em troca de obediência, não só explicações válidas para todos aqueles fenómenos incompreensíveis como lhe indica o caminho para a salvação. É importante notar segundo Espinosa, que isto ocorre porque o homem é um ser medroso, quer dizer, é um ser que receia a sua finitude e por receá-la, desenvolve também um medo ao longo da sua vida, o que naturalmente o impulsiona para uma atividade de âmbito mais imaginativo e criador; são disso exemplos, os milagres que 'nascem' através do homem.

17 Segundo Espinosa, o medo é a própria causa que alimenta a superstição, na medida em que o homem (que cultiva e) se apoia no medo, ele procura a resposta mais imediata sem se questionar; essa resposta está diante de si, está diante dos seus olhos e dá pelo nome de religião. Segundo o nosso autor, a religião oferece explicações para todos os receios, mas ao mesmo tempo incute um outro conjunto de receios que se baseia no não cumprimento das regras pelas quais se devem pautar os fiéis, gerando deste modo, a superstição. Refere Espinosa acerca do medo, logo no prefácio: "a que ponto o medo ensandece os homens! O medo é a causa que origina, conserva e alimenta a superstição. (...) Se esta é a causa da superstição há que concluir, primeiro, que todos os homens lhe estão naturalmente sujeitos". Espinosa, 1988, p. 112.

a explicação religiosa para o ‘vulgo’. Isto significa que a superstição aliada à manipulação que a igreja faria em favor da verdade apregoada, conduziria o ‘vulgo’ a servir não só os interesses religiosos mas igualmente os interesses políticos. Dito de outro modo, induzir-se-ia os homens em nome da religião a combaterem por um determinado monarca, mostrando-lhes desse modo, o quão honroso é servir Deus através do Rei (de que as cruzadas seriam um bom exemplo), como nos alerta Espinosa no prefácio:

O grande segredo do regime monárquico e aquilo que acima de tudo lhe interessa é manter os homens enganados e disfarçar, sob o especioso nome de religião, o medo em que devem ser contidos é para que combatam pela servidão como se fosse pela salvação e acreditem que não é vergonhoso, mas sumamente honroso, derramar o sangue e a vida pela vaidade de um só homem. (Espinosa, 1988, p. 113).

Ora, aquilo que importa a Espinosa é evidenciar a liberdade que Deus concede a cada homem e, portanto, é igualmente importante, analisar os preconceitos que minam a verdadeira adoração a Deus; ou seja, Espinosa pretende analisar o processo que tem levado a que os homens façam da Sagrada Escritura um Deus, e com isso, tenham fomentado interesses diversos como os do clero e da nobreza.

Um dos pontos principais para o nosso autor reside no preconceito. A problemática do preconceito (que se entrecruza com a superstição e o medo) está presente em todas as obras do nosso autor, quer seja na *Ética* ou no *Tratado da Reforma do Entendimento*, e aparece sempre como correlato de dificuldade para os homens progredirem na direção da liberdade, e desse modo também, ao encontro de Deus. Vejam-se as seguintes palavras:

Passo em seguida a analisar os preconceitos que surgem pelo facto de o vulgo (sujeito à superstição e preferindo as relíquias do passado à própria eternidade) adorar os livros da Escritura em vez do próprio Verbo de Deus. (...) Após evidenciar a liberdade que a lei divina revelada concede a cada um, passo a outro aspeto da questão, o qual consiste em mostrar que essa mesma liberdade pode e deve ser concedida, sem que isso lese a paz social e o direito das autoridades soberanas, e que, pelo contrário, não pode ser suprimida sem graves riscos para a paz em detrimento de todo o Estado. (Espinosa, 1988, p. 117).

Espinosa não está ao referir a importância do preconceito a seguir uma indicação metodológica como a presente em *Le guide des égarés* de Maimónides. Para este, a Sagrada Escritura é uma espécie de obra científica

de onde não só se extrai o conhecimento de Deus como se extrai o conhecimento do universo. O conhecimento encontra-se nas Escrituras mas está “oculto”, está velado sob as palavras e o papel do intérprete é descobri-lo.

Pergunta fundamental a ser feita: na medida em que se apela à racionalidade do intérprete, se todo o processo de exegese bíblica é um processo racional ou se exclui ou não, a fé dessa interpretação? Para Maimónides parece ser uma espécie de dialéctica interpretativa entre fé e razão, ou se preferirmos, entre os ensinamentos da filosofia e da teologia dado que a razão permite de alguma forma, desvendar os mistérios da fé, e esta, contribuiria com uma iluminação interior para o esforço da atividade explicativa da razão, como explica Jordão:

A verdade fundamental da Sagrada Escritura resume-se à doutrina essencial da religião de Abraão e de Moisés (...) Uma correcta concepção de Deus obtém-se pela aplicação dos princípios da verdadeira filosofia, que Maimónides entende ser a de Aristóteles, e é ela que deve regular toda a actividade da razão no seu esforço para explicar os dogmas religiosos. O essencial na religião consiste na afirmação da existência de um único Deus, imaterial ou incorpóreo, e tal verdade deve ser tida como naturalmente dedutível das proposições verdadeiramente filosóficas. (Jordão, 1993: p. 110).

Impõe-se a seguinte pergunta: por que razão Espinosa não teria seguido a sugestão metodológica de Maimónides? A resposta pode ser encontrada, por exemplo, no título do capítulo XV – *onde se demonstra que nem a Teologia está ao serviço da razão, nem a razão da Teologia, e se apresenta o motivo por que estamos persuadidos da autoridade da Sagrada Escritura*. Aí facilmente se percebe que Espinosa não está interessado neste intercâmbio entre Filosofia e Teologia, porque segundo concebe, isto só significaria a introdução das problemáticas filosóficas na religião, como aliás deixou transparecer no início do prefácio, denotando assim a sua intenção de crítica às supostas práticas hermenêuticas da época:

Confesso, porém, que apesar da sua insuperável admiração pelos profundíssimos mistérios da Escritura, nunca os vi ensinar senão as especulações dos aristotélicos ou dos platónicos (...) não lhes bastava já delirarem com os gregos, quiseram também que os profetas delirassem com eles, o que mostra claramente que nem por sonhos reconhecem a divindade da Escritura e que quanto mais se inclinam perante os seus mistérios, melhor demonstram que o que sentem por ela não é tanto fé como submissão. (Espinosa, 1988: p. 115).

Espinosa adianta ironicamente que numa hermenêutica como a que Maimónides propõe, acabaria por revelar ficções de Platão e de Aristóteles que um qualquer “idiota veria em sonho” e que dificilmente um erudito as descobriria na Escritura. Espinosa não admite a submissão da razão a nenhum domínio.^[18] Nesse sentido, o método de Maimónides não interessa ao nosso filósofo que o julga desadequado e impróprio pois que funde e confunde as dimensões da teologia e filosofia, com prejuízo para ambas e em concreto, para a hermenêutica bíblica:

Deixemos isto, porquanto julgo que cumpro a minha tarefa mostrando em que medida se deva separar da teologia e, sobretudo, em que é que elas consistem; mostrando, por outro lado, que nenhuma deve estar subordinada, pois cada uma ocupa o seu reino sem qualquer oposição da outra; e mostrando, enfim, sempre que se ofereceu uma ocasião, os absurdos, incómodos e prejuízos causados pelo facto de os homens confundirem, de maneira surpreendente, essas duas disciplinas e não saberem distingui-las com rigor nem separá-las uma da outra. (Espinosa, 1988: 306).

Recorde-se o que Espinosa referira logo no prefácio do *Tratado Teológico-Político*:

Reflectindo sobre tudo isto – a saber, que a luz natural é, não só desprezada, mas até condenada por muitos como fonte de impiedade; que as invenções humanas passam por documentos divinos e a credence por fé; que as contravérsias dos filósofos desencadeiam na Igreja e no Estado as mais vivas paixões, originando os ódios e discórdias mais violentos, que facilmente arrastam os homens para sublevações e tantas outras coisas (...) fiquei seriamente decidido a empreender um novo e inteiramente livre exame da Escritura, recusando-me a afirmar ou a admitir como sua doutrina tudo o que dela não ressalte com toda a clareza. (Espinosa, 1988, 115-116).

A proposta libertadora de Espinosa configura-se então no estabelecimento de uma nova metodologia e simultaneamente no apuramento do verdadeiro método interpretativo. Espinosa está ciente que esta questão, apesar de ser discutida nos meios intelectuais da época, continha todavia uma carga religiosa ainda muito elevada que estaria bem patente nas discussões, por exemplo, em torno do papel do intérprete e da liberdade da

18 Espinosa no capítulo XV refere (e diga-se que são afirmações como estas que terão determinado ou contribuído para a excomunhão da comunidade religiosa): “decididamente, é impossível não ficarmos espantados quando querem submeter a razão, o maior dos dons, essa luz divina, à letra morta que a malícia humana pode ter falsificado”. Espinosa, 1988, p. 300.

interpretação (questão tão mais delicada quanto saber se o intérprete pode ir além do sentido literal das Sagradas Escrituras).

A tese principal de Espinosa é assim a de libertar a religião de todos os pressupostos, preconceitos e acrescentos que se vinham fazendo desde a exegese bíblica mais remota. Ora, um dos maiores, senão o maior preconceito, reside para Espinosa na *divindade* das Escrituras, isto é, o de se considerar que em todas as palavras e frases há uma verdade indiscutível e, que portanto, coloca o problema de se saber se o carácter sagrado das Escrituras lhe advém desta devoção às letras do texto ou à própria língua.

Um dos seus alvos de crítica era a tradição massorética que defendia o significado oculto de cada palavra e dos seus simbolismos. Espinosa está ciente do carácter quase mítico que a interpretação das Sagradas Escrituras começava a ostentar, ao mesmo tempo que se revestiam de uma excessiva carga simbólica que saía do âmbito da hermenêutica bíblica e se ritualizavam em práticas estranhas ao próprio conteúdo dos textos, como refere Maria Luísa Ribeiro Ferreira:

A escrita sagrada revestira-se progressivamente de um aparato mágico/mítico, inicialmente extrínseco, mas que se lhe foi colando, originando uma multiplicidade de regras no que respeita à sua leitura e concretizando-se em inúmeros comportamentos rituais que aos poucos fizeram esquecer o conteúdo dos textos. (Ferreira, 1993: p. 67).

Em relação ao problema de se saber se o carácter sagrado das Escrituras lhe advém da devoção às letras do texto ou à própria língua, Espinosa diz que a natureza da língua é apenas um meio de acedermos à compreensão das coisas sagradas. Jordão esclarece assim: “O mesmo preconceito (...) leva muitos outros a ver nas palavras da Escritura a existência de mistérios profundíssimos e a recorrer ao método alegórico e à ciência esotérica para extrair dela não só a ciência divina mas também a ciência de todas as coisas”. (Jordão, 1993: p. 123). Se atentarmos aos métodos já anteriormente referidos neste ensaio, facilmente se perceberá porque Jordão considera que esta crítica é especialmente dirigida aos mestres judeus (uma vez que na tradição judaica o Talmud é considerada a melhor hermenêutica bíblica de sempre e onde se vê o método alegórico e esotérico revertido).^[19]

19 “A sua hermenêutica obedece a uma norma fundamental, considerada também obrigatória para todos os que pretendem continuar a sua acção: a ‘opinião dos mestres’ é que deve determinar a decisão do intérprete quando este se depara com várias deduções possíveis a partir de um determinado texto”. Jordão, 1993: pp. 120-121.

Naturalmente este método aponta para a capacidade do intérprete, o que compromete seriamente o sentido do texto sagrado. Qual é o maior perigo desta interpretação? Segundo Espinosa, o intérprete irá socorrer-se da sua imaginação,^[20] da sua capacidade criadora ou mesmo da arte poética, o que conduz por sua vez, a uma interpretação carregada de misticismo e magia. Sabemos, tal como o nosso autor, quão ténue é a barreira que separa a imaginação, a fantasia do misticismo e da fé, pelo que Espinosa dirige esta crítica especialmente a Maimónides, que cego pela fé na orientação da razão, fazia perigar o verdadeiro sentido do texto.

2. Metodologia espinosana. A interpretação da Natureza e das Escrituras

Fundamental para Espinosa, como vimos, é a distinção entre aquilo que é originário e o que é pressuposto no texto bíblico. Para tal o nosso filósofo parte da regra fundamental para a hermenêutica: *sola scriptura*, e propõe como ponto de partida uma crítica histórica com o intuito de apurar a ‘realidade’ do texto. Ora, a metodologia dessa crítica tem que se basear em

20 Recorde-se, para uma melhor compreensão do pensamento do nosso autor, os três géneros de conhecimento, segundo o que nos é dito na II Parte da *Ética*; o primeiro género de conhecimento é o da opinião ou imaginação, o segundo género de conhecimento é o da razão, e o terceiro género de conhecimento é o da ciência intuitiva. Veja-se o *Escólio II* da proposição XL – II Parte: “De tudo o que acima foi dito, resulta claramente que nós temos muitas percepções e formamos *noções universais*: 1º Das coisas singulares que os sentidos representam mutiladas, confusas e sem ordem à inteligência (ver *corolário da proposição 29 desta parte*); por esta razão, tomei o hábito de chamar a essas percepções *conhecimento pela experiência vaga*. 2º Dos sinais, por exemplo, do facto de termos ouvido ou lido certas palavras, nos recordamos das coisas e delas formamos ideias semelhantes àquelas pelas quais imaginamos as coisas (ver *escólio da proposição 18 desta parte*). Para o futuro, chamarei a essas duas maneiras de considerar as coisas: *conhecimento do primeiro género, opinião ou imaginação*. 3º Finalmente, do facto de termos noções comuns e ideias adequadas das propriedades das coisas (ver *corolário da proposição 38, a proposição 39 com o seu corolário e a proposição 40 desta parte*). A este género, darei o nome de *Razão e conhecimento do segundo género*. Além destes dois géneros de conhecimentos, há ainda um terceiro como o mostrarei a seguir, a que chamaremos *ciência intuitiva*”. Ora, a imaginação é apontada como a única causa de erro, como nos é dito na proposição XLI – II Parte: “o conhecimento do primeiro género é a única causa da falsidade; ao contrário, o conhecimento do segundo e do terceiro género é necessariamente verdadeiro”, e portanto como não sendo capaz de efetuar a distinção entre o verdadeiro e o falso, e responsável pela representação do contingente: Proposição XLII – II Parte: “O conhecimento do segundo e do terceiro género, e não o do primeiro, ensina-nos a discernir o verdadeiro do falso”; o Corolário I da proposição XLIV – II Parte: “*Daí se segue que depende apenas da imaginação que representemos as coisas como contingentes, quer em relação ao passado quer em relação ao futuro*”. Espinosa, 1992: pp. 244-248.

procedimentos estritamente racionais, como garante não só da fidelidade mas também da imparcialidade do sentido do texto. Poder-se-ia argumentar que Espinosa estaria assim a cair numa interpretação filosófica semelhante a que pretendia Maimónides, submetendo ou articulando a filosofia e a teologia, mas tal não é o caso, uma vez que, se tivermos presente que o que Espinosa pretende é estipular princípios racionais que permitam uma condução segura na interpretação bíblica e não princípios que a obscurecem e confundem, a interpretação de Maimónides sai do horizonte desta leitura.^[21]

Trata-se então de esclarecer o sentido (e não sentidos)^[22] e não tanto a verdade ou não verdade do texto (como se verá mais adiante) e por isso Espinosa dirá que o seu “método de interpretar a Escritura não difere em nada do método de interpretar a natureza; concorda até inteiramente com ele” (Espinosa, 1988: p. 207). O método para interpretar a natureza, diz-nos Espinosa, “consiste essencialmente em descrever a história da mesma natureza e concluir daí, com base em dados certos, as definições das coisas naturais”. (*Ibid.*, p. 207).

Perguntemos que entende o filósofo por história da natureza? A história da natureza é encarada por Espinosa como um processo de recolha de dados resultantes de uma análise directa da natureza; uma vez recolhidos, estabelecer-se-ia uma relação entre esses dados fazendo uso das leis universais cognitivas (segundo género de conhecimento) que permitissem assim extrair propriedades universais.^[23] Uma vez na posse dessas proprie-

21 “Ora, para sair de tais confusões, libertarmos a mente dos preconceitos dos teólogos e não abraçarmos temerariamente invenções humanas como se fossem ensinamentos divinos, temos de abordar e discutir o verdadeiro método para interpretar a Escritura. Enquanto não o conhecermos, nada poderemos saber ao certo sobre o que a escritura, ou seja, o Espírito Santo, quer ensinar”. Espinosa, 1988: 207.

22 A título de curiosidade veja-se que em Santo Agostinho trata-se igualmente de determinar o sentido do texto porque a verdade já está dada, quer dizer a verdade está dada na Bíblia, contudo, para o santo, trata-se de determinar os vários sentidos possíveis dessa verdade. Para Espinosa o texto deve ter um só sentido e livre de preconceitos. Este tema, que como sabemos seria caro a Gadamer (na obra *Verdade e Método*) pode ser sintetizado da seguinte forma: a verdade reside no diálogo que se estabelece com o texto onde deve ocorrer uma concordância entre verdade e sentido. Dir-se-ia que para Gadamer interpretar é mostrar a verdade ou o sentido do texto. Em Espinosa, pode afirmar-se que há como que uma separação entre verdade e sentido, interessando para o exercício hermenêutico este último.

23 Explicando o já citado na nossa nota de rodapé nº 20: o 1º género de conhecimento é o do conhecimento vago, dos sinais da imaginação; é se quisermos, o conhecimento por opinião, que engloba os sentidos, e que embora seja favorável ao erro, é contudo útil para o homem no seu dia-a-dia; o 2º género, é o conhecimento racional, por noções comuns, por leis, pelas propriedades universais das coisas, que permite ao homem aceder ao conhecimento dos ‘universais’; o 3º género, o do conhecimento ou ciência intuitiva, que arte do conhecimento de Deus para

dades, poder-se-ia avançar com segurança no conhecimento da natureza. Posto isto, uma nova questão se impõe: o que pode ser comum a uma interpretação da natureza e das Escrituras? Resposta: o método. É assim que Espinosa quer avançar com a mesma segurança na interpretação da Escritura quando refere:

Deste modo, quer dizer, se na interpretação da Escritura e na discussão do seu conteúdo não se admitirem outros princípios nem outros dados além dos que se podem extrair dela mesma e da sua história, estaremos a proceder sem perigo de errar e poderemos discutir com tanta segurança as coisas que ultrapassam a nossa compreensão como aquelas que conhecemos pela luz natural. (Espinosa, 1988, p. 207).

Salienta-se da afirmação anterior a vinculação ao texto das Sagradas Escrituras sem necessidade de recorrer aos conhecimentos exteriores que se possam ter, pelo que isso nos colocaria na presença de uma interpretação efetiva. Importa contudo sublinhar que o intérprete deve cingir-se ao texto mas não ultrapassando o seu conteúdo histórico, tal como refere o nosso filósofo, “a regra universal a seguir na sua interpretação é a de não lhe atribuir outros ensinamentos além daqueles que tenhamos claramente concluído pela sua história”. (*Ibid.*, p. 208).

Quais os elementos essenciais a considerar nesta história das Escrituras? Deve-se em primeiro lugar, segundo Espinosa, “incluir a natureza e as propriedades da língua em que foram escritos os livros da Escritura e em que os seus autores falavam habitualmente” (*Ibid.*). Para Espinosa houve uma discrepância entre a língua falada e a língua escrita pelos autores do Antigo Testamento e a dos autores do Novo Testamento (uma vez que os livros do Antigo Testamento estavam em hebraico puro, ao passo que os do Novo Testamento eram escritos com ‘hebraísmos’).^[24]

Espinosa estabelece como um primeiro passo, antes de qualquer interpretação, o conhecimento ou entendimento da história da língua hebraica.

as coisas e que participa necessariamente das propriedades essenciais da natureza divina (um género de conhecimento que estabelece e permite a ‘salvação’).

24 “Deve incluir a natureza e as propriedades da língua em que foram escritos os livros da Escritura e em que os seus autores falavam habitualmente. Só assim se poderá, com efeito, examinar todos os sentidos que um texto pode ter de acordo com o uso normal da língua. E uma vez que todos os autores, tanto os do Antigo como do Novo Testamento, foram Hebreus, é evidente que a história da língua hebraica é necessária para se compreenderem, não só os livros do primeiro, que forma escritos nessa língua, mas também os do segundo, os quais, embora tenham sido divulgados noutros idiomas, trazem, no entanto, hebraísmos”. Espinosa, 1988: p. 209.

Num segundo momento, o intérprete deve proceder à recolha das opiniões que cada livro possa ter, e, posteriormente, seriá-las por assuntos, devendo rejeitar todas aquelas que possam conter contradições ou que pareçam obscuras, como esclarece o filósofo nas seguintes palavras:

Considero, para este efeito, que uma opinião é clara ou obscura conforme a facilidade ou dificuldade com que se tira o seu sentido pelo contexto e não conforme a facilidade ou dificuldade com que se apreende a sua verdade pela razão. Trata-se aqui apenas do sentido e não da verdade dos textos. Assim, quando estamos a investigar o sentido da Escritura, há que evitar a todo o custo deixarmo-nos influenciar pelo nosso raciocínio (para já não falar dos nossos preconceitos), porquanto ele assenta nos princípios do conhecimento natural. Para não se confundir o verdadeiro sentido com a verdade das coisas, devemos examiná-lo com base unicamente na norma linguística ou num raciocínio que tenha por único fundamento a Escritura. (Espinosa, 1988: p. 209).

Fica clara a intenção de Espinosa em relação ao sentido do texto como prioridade e baluarte de toda a metodologia. Para poder investigar ou proceder metodologicamente, o intérprete não se deve deixar levar pelos seus preconceitos, relativamente à verdade ou não verdade, para que não interfira nos raciocínios da interpretação.

O filósofo dá-nos dois enunciados como exemplos para esta problemática: o enunciado “Deus é fogo”, e, o enunciado “Deus é ciumento”, que são quanto ao sentido das palavras claros mas no que diz respeito à verdade do enunciado obscuros. Então pode ser colocado em questão o seguinte: como saber que estes enunciados não têm um sentido metafórico, e, como os interpretar se tiverem? Ou por outras palavras, como saber se eles devem ser interpretados exclusivamente pelo sentido literal? Responde-nos o filósofo de forma esclarecedora:

Todavia, como é necessário afastarmo-nos o menos possível do sentido literal, temos primeiro de saber se esta expressão ‘Deus é fogo’ admite um outro sentido que não o literal, isto é, se a palavra ‘fogo’ significa outra coisa além de fogo natural. Porque se verificássemos que em hebraico ela não tinha outro significado, não poderíamos também interpretar a frase de outra forma, muito embora esta repugne à razão. Em contrapartida, todas as outras frases, ainda quando consentâneas com a razão, teriam de se interpretar de acordo com ela. E se nem isto fosse possível no quadro da norma linguística, então essas frases seriam incompatíveis e, por conseguinte, haveria que suspender qualquer juízo sobre elas. No entanto, como a palavra ‘fogo’ se usa também para significar cólera e ciúme (ver *Job*, cap. XXXI, p. 12), é fácil conciliar as frases de Moisés

e concluir que as expressões ‘Deus é fogo’ e ‘Deus é ciumento’, traduzem uma só e mesma opinião. Além disso, e uma vez que Moisés ensina claramente que Deus é ciumento e em parte nenhuma ensina que ele está imune de paixões ou alterações de ânimo, temos forçosamente de concluir que Moisés acreditava nisto ou que, pelo menos, pretendia ensiná-lo, por muito que repugne à nossa razão. De facto, não é lícito, como já mostrámos, forçar o sentido da Escritura para o ajustar aos imperativos da nossa razão e às opiniões preconcebidas: o conhecimento dos livros da Bíblia tem de extrair-se todo ele unicamente dos livros da Bíblia. (Espinosa, 1988: p. 210).

Num terceiro momento, a história da Escritura deve ainda mencionar todos os pormenores de “todos os livros dos profetas de que chegou notícia até nós, ou seja, a vida, os costumes, os estudos de cada um dos autores, quem era ele, em que ocasião, em que época, para quem e, finalmente, em que língua escrevia” (*Ibid.*), as voltas que cada livro deu e quais os motivos porque se agruparam esses livros num só, sendo reconhecido universalmente como sagrado. Ora, com base nestes elementos da história da Escritura é necessário um método para a interpretação, como sucedeu de forma semelhante na interpretação da natureza a partir da sua história.

Assim, Espinosa diz-nos que, 1º deve procurar-se o que há de mais universal, ou seja “que existe um só Deus que é onipotente e o único a quem se deve adorar, que olha por todos e ama sobretudo os que o adoram e amam o próximo como a si mesmos” (Espinosa, 1988, 211); 2º que uma vez reconhecida a doutrina universal da Escritura, se deve abordar os aspetos práticos (por aspetos práticos entendam-se aqueles enunciados que eram ou permaneciam obscuros e que agora deverão ser submetidos a determinação e esclarecimento com base na doutrina universal da Escritura); 3º perceber as contradições dos próprios profetas, partindo dos princípios universais para distinguir o sentido de cada profecia ou revelação ou opinião.^[25] O problema para o intérprete situa-se em não confundir o pensamento dos profetas com os do Espírito Santo.

3. O método Histórico-Crítico-Filológico ou uma Hermenêutica libertadora da palavra.

Para Francisco Jordão há quatro patamares essenciais no processo de constituição do método de interpretação bíblica e que, de algum modo, vem no seguimento do que foi dito ao longo deste ensaio: 1º) a investigação histórica

25 Cf. Espinosa, 1988: pp. 211-214.

– uma seleção de dados de modo a permitir que o conhecimento histórico e filológico se encaminhe para a interpretação da Escritura. Um confronto crítico com o texto histórico de modo a apurar a veracidade, a credibilidade e a proveniência do texto. Este patamar pressupõe que o intérprete conheça e domine bem a língua em que está escrito o texto. 2º) Que haja uma determinação dos conceitos para que possam ter sentido no contexto em que estão inseridos. 3º) Uma delimitação da doutrina universal da Escritura, isto é, a declaração da existência de um só Deus, onnipotente e único que ama e nos faz amar os outros. 4º) A aplicação desta doutrina universal a casos particulares que reclama o uso da doutrina universal nos casos da vida prática.

Como percebeu o autor através da leitura de Espinosa há, no entanto, dificuldades que nos bloqueiam para um efetivo conhecimento dos sagrados códices. Enunciando essas dificuldades temos, primeiramente que não existe um domínio total da língua hebraica (tal como não parece existir nenhuma semântica de hebraico). Uma segunda dificuldade prende-se com a natureza e constituição do hebraico – dificuldade que aliás Espinosa já advertira – em que salienta como fatores de ambiguidade, as conjunções e os advérbios que adquirem uma multiplicidade de significados e ainda a falta de tempos verbais nos diferentes modos. Outra dificuldade prende-se com a reconstrução histórica que é exigida para se poder conhecer as vicissitudes por que passaram os livros da Sagrada Escritura; é quase impossível reconstituir essas circunstâncias históricas. A juntar a esta, acrescenta-se ainda a dificuldade de realmente saber qual a autoria do livro, as circunstâncias em que o fez ou com que intenção o terá feito. Os preconceitos figuram também aqui nesta lista, pois o juízo de determinado autor pode conduzir a uma ideia diferente do texto ou livro. E uma última dificuldade, a não acessibilidade aos livros na língua original em que foram redigidos. Espinosa está ciente destes problemas e dificuldades, e por isso, ele mesmo, se apressa a dar-nos a resposta:^[26]

E, todavia, convém sublinhar uma vez mais, todas estas dificuldades podem apenas impedir que compreendamos o pensamento dos profetas no que se refere a coisas ininteligíveis e que não sejam senão imagináveis, mas de forma alguma no que se refere a coisas que é possível compreender pelo entendimento

26 “São estas as dificuldades que apresenta o método de interpretação da Escritura com base nos dados da sua própria história que for possível obter, dificuldades que eu tinha prometido enunciar e que considero tão grandes que não tenho dúvidas em afirmar que, em muitas passagens da Escritura, ou ignoramos o seu verdadeiro sentido, ou nos pomos a adivinhá-lo sem qualquer certeza”. Espinosa, *Ibid.* p. 219.

e das quais podemos facilmente formar um conceito claro. (Espinosa, 1988: pp. 219-220).

Espinosa procura esclarecer que só fora da esfera da racionalidade é que esses impedimentos se podem fazer sentir; o mesmo será dizer que o método não exige nada mais para além da luz natural (de acordo com Espinosa, a dedução das coisas ‘confusas’, contraditórias ou obscuras deve ser feito a partir das coisas que são conhecidas claramente).

Qual então o fio condutor, ou melhor, qual o fio comum entre a interpretação da natureza e a interpretação da Escritura? A universalidade. Atente-se nas palavras de Jordão:

O fundamento de explicação tem de estar revestido do carácter de universalidade. (...) No caso da Sagrada Escritura, o fundamento da sua explicação só pode ser o seu próprio texto, mas este tem de ser tomado, por isso, na sua totalidade. (...) Tendo em conta o que sempre se revela constante desde as fontes mais recuadas e procurando, a partir desta doutrina universal, a compreensão do que se oferece de algum modo discordante ou isolado, poderemos descobrir facilmente que as modificações existentes se devem a raízes ocasionais, subtraídas, por isso à causa universal de tudo o mais. (Jordão, 1993: p. 141).

Percebemos pois a tese espinosana plasmada desde o início deste ensaio, a saber, a suficiência da luz natural na interpretação da escrita divina. Tudo é compreensível pelo entendimento da luz natural e tudo o que não cabe nesta perspetiva nada mais serão do que preconceitos, pressupostos ou acrescentos que intérpretes teriam colocado com ousadia no texto. Assim, a questão não só não é a de discutir da verdade ou não verdade do texto mas dirige-se para o sentido do texto, que no fundo, representa a questão maior postulada pelo método. A este respeito não podemos deixar de citar Maria Luísa Ribeiro Ferreira:

Grande parte das críticas coevas ao método de Espinosa foram superadas nos seus aspectos acidentais. Mas a abordagem científica por ele proposta põe em causa o estatuto da inspiração divina das Escrituras, dado inquestionável para os judeus (como o será também para os cristãos). Mas, mais do que as críticas que Espinosa inegavelmente levanta no Antigo Testamento, considerámos significativa a escolha do mesmo como terreno básico a partir do qual se tenta definir uma razão hermenêutica e onde se testa um método exegético original. É uma opção determinada pela familiaridade com uma língua e com uma cultura. O que acrescenta mais um elo à temática das afinidades entre o pensamento do filósofo e a tradição hebraica. (Ferreira, 1993: pp. 67-68).

Espinosa não critica apenas as interpretações místicas, alegóricas e midrashicas, ele recusa a subordinação do texto bíblico à razão como era apanágio do método de Maimónides, ou o privilegiar da fé abdicando da luz natural como queria Alphakar. Refere Maria Luísa Ribeiro Ferreira:

(...) a estas posições opõe um método que admite essencialmente cinco vias: a naturalista, a histórico-contextual, a psicológica, a filológica e a comparativa. Todas elas se subordinam ao princípio básico exaustivamente repetido no capítulo VII do T.T.P., da interpretação da Escritura por ela mesma” (Ferreira, 1993: pp. 67-68).^[27]

No fundo, estas cinco vias revelam abreviadamente toda a nossa análise ao método espinosano. Neste sentido, este ensaio não se limitou a uma mera exposição das posições do filósofo, mas da caracterização do seu método interpretativo. O fazer da filosofia constrói-se segundo a acumulação de perspectivas e reinterpretações, isto é, faz-se no exercício hermenêutico do dito que dita o (novo) discurso; nesse sentido somos levados a crer que se tornou clara a atribuição reelaborada do método espinosano como *crítico-histórico-filológico*.

A grande mensagem de Espinosa é a de o homem fazer uso da sua liberdade, uma vez que dotados da luz natural, facilmente qualquer homem pode aceder às coisas do mundo, à escrita divina, não ameaçando nem

27 Explicação das cinco vias: “a via *naturalista* implica uma igualdade de tratamento entre a natureza e a Bíblia, consideradas no estatuto que partilham de escrita divina. Influenciado pelo método científico que se consolida na modernidade, Espinosa propõe-nos que o intérprete da Bíblia, à maneira do físico, selecione e escolha os factos que lhe poderão interessar, pois nem a tudo vale a pena atender. Ao alertar-nos para a perspectiva *histórico-contextual*, o filósofo valoriza a génese de certos ensinamentos dos quais só se perceberá o sentido se nos inteirarmos das circunstâncias em que ocorreram. É preciso atender à ‘fortuna de cada livro: como foi primeiramente recebido, a que mãos foi parar, quantas lições diferentes dele houve e pelo conselho de quem foi incluído nos livros sagrados. De igual modo, a *psicologia* dos autores, que se corporiza na sua vida, costumes e estudos, é um dado não desprezível, pois dele depende um modo específico de problematizar e expor as ocorrências. E há que atender à língua que as relata. Recorrendo à *filologia*, Espinosa atende ao universo linguístico dos judeus, única possibilidade de respeitar o significado das teses que defendem. Daí o interesse demonstrado pelo hebraico e pela história da língua hebraica. Os grandes obstáculos que se levantam ao método proposto, devem-se não só à exigência de um domínio total desse idioma como à sua dificuldade muitas vezes inultrapassável. Não basta traduzir rigorosamente. Há que chegar ao sentido autêntico dos termos o que implica uma intertextualidade. A vertente comparativa exige-nos o confronto de passagens aparentemente contraditórias para se detetar as que poderão interpretar-se metaforicamente. É uma antecipação do chamado “círculo hermenêutico” que a contemporaneidade defende e do qual Espinosa é precursor”. *Ibid.*

a Sagrada Escritura nem o Estado, pois sendo o homem livre, ele estará sempre na proximidade de Deus. Uma tal posição permite deste modo a Espinosa conciliar por um lado, a aplicação do seu método de interpretação, e, por outro lado, salvaguardar a sua posição filosófica em relação às Sagradas Escrituras, que doado pela margem de manobra que habita no sentido das palavras.

Referências

- ESPINOSA, B. (1988). *Tratado Teológico-Político*, tradução, introdução e notas de Diogo Pires Aurélio. Lisboa: INCM.
- ____ (1992). *Ética*, tradução e notas de Joaquim de Carvalho. Lisboa: Relógio D'Água Editores.
- FERREIRA, Maria Luísa Ribeiro (1993). *A Dinâmica da Razão na Filosofia de Espinosa* [Dissertação de Doutoramento]. Lisboa: FLUL.
- ____ (2002). *Razão e Paixão – O percurso de um curso*. Lisboa: Ed. Fundação Calouste Gulbenkian.
- ____ (2010). *Uma meditação de vida. Em diálogo com Espinosa*. Lisboa: Esfera do Caos.
- JORDÃO, Francisco Vieira (1993). *Sistema e Interpretação em Espinosa*. Maia: Castoliva.
- MOREAU, Joseph (1982). *Espinosa e o Espinosismo*, trad. Lurdes Jacob e Jorge Ramalho. Lisboa: Edições 70.
- PINTO, F. Cabral (1990). *A Heresia Política de Espinosa*. Lisboa: Livros Horizonte.
- SCHAUB, Marianne, “Espinosa ou uma filosofia política galilaica” in Alquié, Ferdinand (ed.) (1974), *Filosofia do Mundo Novo*. Tradução de Alexandre Gaspar. Lisboa: Dom Quixote, pp. 139-166.
- ZAC, Sylvian (1965). *Spinoza et l'interprétation de l'Écriture*. Paris: Presses Universitaires de France.

[Submetido em 31 de dezembro de 2015 e aceite para publicação em 30 de julho de 2016]

METÁFORAS DO QUOTIDIANO, PENSAMENTO COLETIVO E CULTURA NO CRIOULO CABO-VERDIANO

DAILY METAPHORS, COLLECTIVE THINKING AND CULTURE IN THE CAPE VERDEAN CREOLE

Elvira Gomes dos Reis*
elvira.reis@docente.unicv.edu.cv

Este artigo explora a expressividade semântica do crioulo cabo-verdiano, a partir de metáforas do quotidiano, relacionando linguagem, pensamento coletivo e cultura. Pressupõe-se que metáforas são mecanismos linguísticos que exprimem a visão do mundo e influenciam a conceptualização. Realizado com a metodologia qualitativo-interpretativa, consistiu na recolha e análise interpretativa de 31 metáforas organizadas em sete campos semânticos. Como suporte teórico utilizou-se o conceito de metáfora do quotidiano de Lakoff e Johnson e a hipótese de Sapir e Whorf. Apresenta uma cosmovisão formada a partir da história do cabo-verdiano, das heranças recebidas dos povos que participaram na formação da sua sociedade, muito mais do que da influência geográfica e experiência insular. As metáforas revelam heterogeneidade formal, diversidade gramatical e carácter imprevisível de surgimento. Pois aparecem em situações nobres e banais, o que leva a uma metaforização do pensamento, confirmando a hipótese de Sapir e Whorf e as teses de Lakoff e Johnson.

Palavras-chave: metáforas, cognição, cosmovisão, pensamento, cultura.

This article explores the semantic expressiveness of the Cape Verdean Creole in everyday metaphors, relating language, collective thinking and culture. It is assumed that metaphors are linguistic mechanisms that express a certain worldview and influence conceptualizations. Using a qualitative interpretative methodology, it consisted in an interpretive collection and analysis of 31 metaphors organized into seven semantic fields. As theoretical support it was used the concept of daily metaphor of Lakoff and Johnson and the Sapir and Worf hypothesis. It presents a worldview formed from the history of Cape Verde, inheritances received from people who participated in the formation of their society, much more than the

* Universidade de Cabo Verde.

geographical influence and insular experience. The metaphors reveal formal heterogeneity, grammar diversity and unpredictability of emergence. They appear in noble and banal situations, which leads to a metaphorization of thought, confirming the Sapir and Worf hypothesis and the theses of Lakoff and Johnson.

Keywords: metaphors, cognition, world view, thinking, culture.

0. Introdução

Este artigo comenta o papel das metáforas na construção da cosmovisão do cabo-verdiano, demonstrando sua riqueza e expressividade. Para isso, trabalha o conceito de “metáfora” nas abordagens literárias, retóricas e estéticas, analisando a sua função cognitiva na clarificação de uma visão. Focaliza as metáforas enquanto expressão de uma vivência quotidiana e de uma cultura marcada por uma visão própria de um povo que tem uma identidade cultural, fruto da mistura de povos culturas e raças. O objetivo é mostrar a expressividade semântica do crioulo cabo-verdiano, contribuindo, assim, para sua valorização.

As trinta e uma metáforas que constituem o corpus foram recolhidas na interação social, em peças de teatro e a partir de provérbios e sujeitas a uma análise categorial interpretativa.

Em termos teóricos procurou confirmar a hipótese de Sapir e Whorf sobre a relação linguagem, pensamento e cosmovisão e as teses de Lakoff e Johnson sobre as metáforas do quotidiano.

Como categorias considerou-se: tabus, estereótipos; agricultura, família, religiosidade, sentimentos e ocultação do significado.

1. O conceito de metáfora

A origem do termo *metáfora* remonta à Grécia antiga. Proveniente do termo grego *metaphorá* que significava ‘transporte’, chegou à língua portuguesa através da evolução do étimo *metaphora*, importado do grego para o latim, que evoluiu para o étimo português *metáfora*.

A primeira teoria sobre *metáfora* foi defendida por Aristóteles na obra *A Poética* como uma figura de estilo que consiste em transportar para uma realidade o nome de outra, ou do género para a espécie ou da espécie de uma para a espécie de outra, ou por analogia. A palavra metafórica tomou o lugar de uma palavra não metafórica que se poderia ter usado, caso existisse, e é sempre duplamente estranha, por empréstimo de uma palavra presente e por substituição de outra ausente.

Para Aristóteles a metáfora é uma figura elegante e sintética que permite redescobrir a realidade. Tem um papel decisivo no prazer de aprender, ou seja, possui valor instrutivo. A metáfora não é enfeite, mas instrumento *cognoscitivo, de clareza e enigma*. As melhores metáforas são as que representam a cultura em ação, evidenciando o dinamismo do real que lhes é subjacente, ou seja, o próprio dinamismo da semiose.

Eco (1984) notou que as metáforas mais artísticas e obscuras exigem mais esforço imaginativo ao leitor, pois estabelecer analogia entre uma realidade e outra diferente exige imaginação por parte do leitor ouvinte, visto que implica transferir propriedades de um plano da realidade ou da significação para outro. Esta transferência dá-se entre elementos de um mesmo paradigma e, por isso, a metáfora opera paradigmaticamente. É aí que a metáfora vai buscar o seu efeito poético, porque os paradigmas normais podem, por meio da imaginação, ser ampliados de forma a incluir o novo, o surpreendente, o criativo.

Fiske (1998) defende que na metáfora se exprime o pouco habitual em termos do conhecido e explora, simultaneamente, a semelhança e a diferença. Portanto, funciona paradigmaticamente porque os termos relacionados numa metáfora têm que ter semelhanças suficientes para ficarem no mesmo paradigma, mas suficientes diferenças para a comparação ter o elemento de necessário contraste, pois serão unidades com características distintas dentro do mesmo paradigma.

Lamas [et al.] (2000:308) adotam o termo metáfora para descrever uma operação de linguagem numa aceção que, atualmente, se classifica de catacrese, ou seja, metáforas de uso corrente que, de tão vulgarizadas no quotidiano, já não são mais identificadas como metáforas. Assim, importa analisar a sua função quotidiana e cultural.

2. Metáforas do quotidiano

Lakoff e Johnson (1985) criticam o ponto de vista a partir do qual a metáfora é entendida apenas como uma figura de linguagem, própria da poesia e da retórica. Defendem que a linguagem do dia-a-dia está imbuída de metáforas e que estas têm uma função quotidiana muito mais fundamental do que se imagina. Elas traduzem a maneira como, na experiência diária, se faz ou se constrói sentido. As metáforas estão presentes na vida de todos os dias, não somente na linguagem, mas no pensamento e na ação dos seres humanos. O sistema conceitual ordinário, que permite pensar e agir, é de natureza metafórica. Os conceitos que regem o pensamento não são de

natureza puramente intelectual, pois estes regem também detalhes banais da atividade quotidiana. Os conceitos estruturam a percepção, o comportamento e o relacionamento humanos. O sistema conceitual desempenha uma função central na definição da realidade quotidiana. Se este sistema é de natureza puramente metafórica, então a maneira como pensamos, adquirimos experiências e desenvolvemos as atividades quotidianas depende, em larga medida, de metáforas.

O ser humano não é consciente do seu sistema conceitual. O pensar e o agir quotidianos são, na maior parte das vezes, automáticos, mas respeitam normas difíceis de se apreender por outro meio que não seja a linguagem. Comunica-se o sistema conceitual que se utiliza em pensamento e em ação através da linguagem.

Lakoff e Johnson (1985) defendem que o sistema conceitual é estruturado e definido metaforicamente, querendo com isto dizer que os processos cognitivos são metafóricos. As metáforas na linguagem são possíveis porque existem metáforas no sistema conceitual de cada um.

Através das metáforas o homem perpetua, também, os juízos de valor. A metáfora de alto e baixo foi apresentada por Lakoff e Johnson como barómetro dos valores que regem a vida quotidiana. Essa metáfora tem a sua raiz na verticalidade humana, isto é, naquilo que favorece a nossa superioridade sobre os outros animais e vai beber na religião que coloca as coisas positivas em cima e as negativas em baixo. Nota-se que o lugar de Deus e dos que se comportam bem, segundo o imaginário coletivo, é o céu e o do diabo e dos que se comportam mal é o inferno, apresentado na Bíblia como a sepultura.

Lakoff e Johnson recordam que a metáfora de alto/baixo é usada para exprimir várias abstrações sociais, como sejam: Deus, vida, saúde, posição social, ordenados, gosto artístico, moral e opera a nível ideológico.

3. Análise interpretativa das metáforas

3.1. Metáforas ao serviço do tabu

O tabu, geralmente, tem carácter ambivalente e pode referir-se, igualmente, ao campo semântico do sagrado e do profano. Os eufemismos são respostas da língua às proibições do tabu. Assim, verifica-se que o tabu também serve para obscurecer a significação, ao invés de a clarificar. Porém, não deixa de haver comunicação, pois, o significado é compartilhado por aqueles que o utilizam. (James Cook in Szymaniak [et al.], (2000).

Seguidamente, serão analisadas três subcategorias do tabu: a morte, o relacionamento amoroso e o sexo, e as doenças mentais.

A morte

Na cultura popular predomina a crença de que o vocábulo *morte* e seus derivados são poderosos e não podem ser pronunciados de qualquer forma, pois podem atrair o espírito dos mortos para sucumbirem a alma dos vivos.

Assim, a palavra morte é substituída por eufemismos, para suavizar a ideia da perda, em jeito de delicadeza para com quem perdeu o seu ente querido, ou por disfemismos, em jeito de insulto para com este.

(1) – *Menininha de Norina perse-m ma dese ves el te bé séke pa nha Markinha e mi N te bé kebesa*. (A filha da Norina, parece-me, que desta vez, irá seca para nha Markinha e, com ela, também, irá a minha cabeça). Neste exemplo, a palavra *morre* (morre) foi substituída pela expressão *el te bé séke pe nha Markinha* (irá seca para nha Markinha). *Séke*, em Cabo Verde, tem uma conotação evidente com a vida rural. O campo seco não produz por falta de água para a agricultura. A seca representou, durante séculos, não só um desastre económico, como um indício da própria morte, uma vez que, durante a dominação colonial, o sustento da população rural teve como únicas fontes a agricultura e a pastorícia, sendo que nenhuma dessas atividades económicas poderá resultar se a terra estiver seca. E esta foi a causa das grandes mortandades que, ciclicamente, dizimavam a população cabo-verdiana nos anos de seca, durante os cinco séculos de colonialismo. Daí que a palavra *séke*, como sinónimo parcial de morto, tenha uma conotação clara.

Ainda, reforçando a transferência de significação, aparece o nome *Merkinha*, que é a designação popular do cemitério de São Vicente. Trata-se do nome da primeira pessoa ali sepultada. Isto é, utilizou-se uma metonímia que consiste em denominar o lugar do enterro pelo nome da pessoa enterrada. Nha Merkinha era uma senhora popularmente caracterizada pela sua bondade e pureza de espírito, o que, na crença coletiva, garante que nunca voltará para fazer mal aos vivos. Este pensamento suaviza a dolorosa ideia da morte.

Em outras ilhas de Cabo Verde, também, o cemitério é designado metaforicamente com eufemismos como: (2) *kazinha branka* (casinha branca), como uma tentativa de atenuar o efeito nefasto que o espaço pode ter sobre o homem, através do uso do adjetivo *branka* que aponta para o lado bom e positivo das coisas em oposição ao seu lado negro, de acordo com o pensamento coletivo; (3) *Ága dose* (*água doce*) – é o nome dado ao cemitério

da cidade do Porto Novo, em Santo Antão, e que se justifica pelo facto de a água doce ter sido, durante séculos, um bem escasso naquela região. Antes da dessalinização, o povo consumia uma água salobra que lhe trouxe vários problemas de saúde. A água doce era encarada como uma espécie de bálsamo para o corpo. Esse significado foi transferido para o campo semântico do cemitério que também representa uma espécie de bálsamo para a alma. O apreço que as pessoas têm por água doce é o mesmo que têm pelo cemitério cujo o nome não deve ser mencionado de qualquer forma. Pois o cemitério é lugar de descanso, onde não há doenças nem sofrimento.

Pode-se notar que no exemplo referido existem duas metáforas que podem ser enquadradas dentro da categoria tabu. Inicialmente, encontramos o metaforizante *séke* ao invés do metaforizado *morto*, seguidamente assistimos à personificação do metaforizado “cemitério” por meio do metaforizante – nome próprio – *Merkinha* – e, finalmente, o uso dos eufemismos *kazinha branka* e *ága dose*, reforçados pela metáfora do caminho na forma verbal *te bé* (irá).

(3) *Otru modis nu ben pa nu bai*. (De qualquer modo viemos para voltarmos.) – Esta metáfora consiste em transferir os significados de *nascer* e *morrer* para as palavras *ben* e *bai*, (vir e voltar), respectivamente, que pertencem ao campo semântico do caminho, defendido por Lakoff e Johnson como sendo uma metáfora universal, onde a vida é um percurso que começa com o nascimento e termina, ao menos parcialmente, com a morte.

A Bíblia diz que ao homem são apresentados dois caminhos: um largo e fácil que o conduz ao inferno e outro estreito e difícil que lhe dá acesso ao paraíso (Mateus 7:13). Esta metáfora expandiu-se para outros campos semânticos que não apenas o da religião, mas é sempre utilizada, encarando o ciclo de vida do homem como sendo um caminho que este tem a trilhar.

Relacionamento amoroso e sexo

O povoamento de Cabo Verde, no século XV, foi um processo complexo, pois não havia habitantes nas ilhas nem condições de habitabilidade. Por isso, os homens aventureiros que por cá fixaram residência, vieram sem esposas, pelo que se envolviam sexualmente com escravas. A igreja condenava essa prática, caracterizando-a de impura e pecaminosa. Esta ideia foi estereotipada e o pensamento coletivo apreendeu o campo semântico do relacionamento amoroso e sexo como uma das realidades a não serem referenciadas.

As famílias tradicionais e as instituições públicas ou religiosas não conseguiam vigiar os costumes nem zelar pelo cumprimento de regras morais.

Os escravos não eram evangelizados e os brancos eram incoerentes, uma vez que não cumpriam as regras morais defendidas pela religião que praticavam e diziam que um dos seus objetivos principais era espalhar a fé cristã. Existia uma disparidade entre o que a religião defendia em termos de comportamento sexual e aquilo que era praticado pelos católicos. É desse relacionamento extraconjugal e, muitas vezes, promíscuo que emergiu uma sociedade cabo-verdiana cada vez mais mestiça. Pois tanto os africanos como o portugueses foram aculturados, o que resultou numa mistura de raças, línguas e culturas que se manifesta na cor da pele, na língua (o crioulo) e em formas de ser e de estar diferentes dos povos que estiveram na sua origem.

A situação social deu origem a expressões próprias que, por um lado, sublinham a gravidez que podia não ser desejada, mas que trazia algumas vantagens para a escrava, pois o filho do senhor nascia com estatuto de homem livre. Por outro, sublinha a impureza e o pecado subjacentes ao relacionamento. Isto fez com que as palavras desse campo ganhassem uma conotação negativa, o valor de uma palavra obscena, visto que o sexo passou a ser encarado como algo que, não sendo de Deus, não é digno de ser pronunciado diretamente.

É evidente uma zona de sobreposição entre o sagrado e o impuro que é o amor. Pois este, apesar de ser um sentimento nobre, sempre provoca a proibição, visto que, na mentalidade coletiva, dá azo a comportamentos pecaminosos e impuros. A ideia de que o filho branco representa uma bênção é denunciada pela metáfora: (4) *Medjer ke ten pesiensiã ta peri fidje bronk*, (*mulheres pacientes geram filhos brancos*). Quer dizer que a mulher paciente será bem sucedida. Assim sendo, *fidje bronk* é o metafórico de sucesso, bem-estar, conforto e privilégios. Nota-se que a religião apresenta a paciência como *a mãe de todas as virtudes*. Se o filho branco é a recompensa desta virtude suprema, logo o seu valor é, também, supremo. Isto poderá justificar a naturalidade com que os relacionamentos extraconjugais são aceites, até hoje.

Na metáfora (5) *Nu podê detá kerbi, torná kerbi kê n ten perblema* (Podemos deitarmo-nos, cobrirmo-nos e voltar a cobrirmo-nos e não haverá problemas), os dois elementos metaforizados são a relação sexual e a gravidez indesejada. A metáfora foi produzida na peça teatral *O Rabo da Bruxa* de Jorge Martins (1990), pela personagem Lolita, depois de o médico lhe ter explicado que a sua esposa, mãe de doze filhos, precisava laquear as trompas. O marido queria certificar se, depois dessa operação, podiam ter relações sexuais sem risco de gravidez.

Nota-se que a primeira palavra *kerbi* é o verbo *cobrir* no seu sentido denotativo, mas a segunda tem valor conotativo e transporta o significado de relações sexuais por analogia entre a ideia do cobertor por cima do corpo humano e a dum corpo humano sobre o outro, durante o ato sexual.

Outra palavra metaforizada é (6) *perblema* (problema), referindo-se à possibilidade de gravidez. *Perblema* é o metafórico de *gravidez*, encarada pelo médico e pelo marido como uma dificuldade, um transtorno para a esposa que já tivera doze filhos. Para além de mais um pôr em risco a sua vida, compromete a sobrevivência dos outros que vivem em extrema pobreza. Então, nota-se que a metáfora aqui é motivada pela proibição do uso do termo *sexo*, encarado como uma obscenidade, e do termo *gravidez*, encarado como um contratempo, um transtorno.

Na frase, (6) *Kués Fany detá na bakin poda*. (Talvez a Fany tenha-se deitado em '*bakpoeder*').), a metáfora consiste na analogia entre o aumento de volume verificado na massa de trigo sob o efeito de *bakpoeder* (*soda cáustica*) e o aumento de volume que se verifica no ventre da mulher durante a gravidez. Sublinha a sátira, a ironia e a crueldade de que é vítima uma jovem que engravida sem casar e que não pode exhibir o pai do seu filho, porque este a abandonou.

(7) *Ken ten se menininha fema N txe-l be pa festa de Son Jon, ke el te be franga el te ben gelinha*. (Quem tem filha não a deixe ir à festa de São João, porque vai franga e volta galinha). A festa de São João atrai uma multidão que participa da peregrinação ao som de tambores e ao ritmo do *colá*. A movimentação facilita fugas para a prática de relações sexuais, envolvendo, inclusive, moças virgens, muito protegidas pelos pais. A metaforização acontece devido à analogia entre uma moça virgem e uma franga, galinha que ainda não se cruzou com o galo e, portanto, nunca desovou; entre uma galinha que já está a desovar e uma mulher ou jovem não virgem. Portanto, a palavra metaforizada é '*virgindade*'.

(8) *Kond el konxê Kel mondrong, adeus mama! Kel koza da-l moda un robe de siklone*; (Quando conheceu o mondrongo... Adeus mamã...! A coisa deu-lhe como um rabo de ciclone). A metáfora acontece por força da semelhança entre *robe de siklone* e paixão, motivada pelo fato de o ciclone ser quase imprevisível como a paixão. Outra analogia evidente é o seu carácter invisível. O vento simboliza a agitação, a instabilidade e a inconstância que são características do coração apaixonado. Simboliza a cegueira e, neste aspeto, podemos dizer que a analogia é perfeita. Pois assim como não se vê o agente que desencadeia o ciclone, também se diz que a paixão é cega. A própria palavra paixão é evitada e, em vez dela, utilizou-se a palavra

koza (coisa). A ideia de um relacionamento indesejado está, também, no uso da palavra *mondrongo* que o Dicionário Universal define como uma designação depreciativa dada aos portugueses no Brasil e em Cabo Verde e que significa mandrião, desmazelado, desleixado.

Doenças mentais

A loucura é vista como uma das piores doenças. A história dos doentes mentais criou nas pessoas um temor que não existe em relação a outras doenças. Não existia tratamento nem espaço próprio para os doentes mentais que, durante séculos, foram totalmente excluídos. Viviam nas ruas, famintos, sujos e muitos atacavam pessoas. Esta imagem repudiante provoca o receio de se referir à loucura, porque se acredita que isso facilitará o seu aparecimento.

Na metáfora (9) *N te be kebesa, (a minha cabeça se vai)*, enquanto metafórico de ‘*enlouquecer-me-ei*’, a cabeça ganha força motriz. O verbo *be* é um verbo de deslocação e, por isso, pertence ao campo semântico de caminho. A utilização desta metáfora justifica-se pelo fato de se pensar que o funcionamento do cérebro está ligado a um movimento de ida e volta da capacidade de pensar e agir. Neste sentido, quando a cabeça se vai perde-se a capacidade de pensar. Então, pode-se afirmar que os verbos *bem* e *ba* (*vir* e *ir*) estão ligados a valores positivos e negativos, respetivamente. Por isso, o poeta e compositor cabo-verdiano Eugénio Tavares escreveu (10) *si ben e doce bai é magoado* (se vir é doce, ir é magoado), referindo-se ao ciclo de vida do emigrante.

Outra metáfora relacionada com a loucura é (11) *Kabesa lebe* (cabeça leve). Metaforiza a loucura porque no quotidiano se diz que a cabeça é mais pesada que o corpo. Daí que, se a cabeça estiver leve é sinal de que lhe falta a capacidade de se raciocinar e se comportar normalmente. Para a memória coletiva um cérebro humano normal é, por conseguinte, um órgão pesado. Na sequência desse pensamento nascem metáforas como: (12) *E sta ku juizu mole* (Está com o juízo mole). O *juízo*, entendido como a faculdade intelectual de julgar, é o metafórico de *cérebro* que, caso seja mole, se torna leve ou defeituoso. Está-se perante uma metáfora produzida por meio da transposição do significado de uma realidade abstrata – *juízo* – para uma entidade concreta capaz de ser percebida por via de uma sensação tátil – mole. A analogia entre *cérebro* e *juízo* é uma metonímia que consiste em utilizar a função do órgão (*juízo* = capacidade de discernimento) ou invés do seu nome (*cérebro*).

O cérebro normal é visto como um órgão duro e estável. É tão duro que se justifica a seguinte metáfora: (13) *Sa ta falta-l un prafuzu*. (Está a faltar-lhe um parafuso.) ou então, (14) *E meste perta alguns parafusu*, (Precisa apertar alguns dos seus parafusos.) ou ainda, (15) *El stá desparafuzadu de ideias*. (*Está com as ideias desparafusadas*). Se o cérebro tem parafusos não é mole, pois algo mole não aceita parafusos. Portanto, pode-se dizer que é comparado a uma máquina artificial que, para funcionar precisa de parafusos bem apertados. Assim, uma criança traquinas, independente, que não obedece aos adultos e que guia seus atos pelo seu próprio pensamento é designada de (16) *kabesa rixu* (cabeça rija). Pois tem demasiada maturidade intelectual para sua idade, segundo o pensamento coletivo.

3.2. A metáfora enquanto estereótipo de ideias e pensamentos

Estereótipo de papéis sexuais

(17) *Mdjer fêma te eri e sóbed de mei dia pa tarde e inda e se un katxor ladrá* (mulher fêmea só pode rir depois do meio dia, e se um cão ladrar) – Esta metáfora tem a sua origem na crença de que o riso é a manifestação de sensações pecaminosas relacionadas com os prazeres da carne, contrariando o mito da dor como meio de purificação da alma. No cristianismo, a mulher foi condenada ao sofrimento ao invés do riso por ter provocado a queda do homem no jardim do Éden (Gênesis 3:16). Aqui entra a componente avaliativa, como forma de regular o comportamento da mulher na sociedade. Deve ser submissa à autoridade do homem, segundo a Bíblia. Nesta sequência surgem outras metáforas como: (18) *Ondê ke ten gol galinha n de piá*. (Onde há galos galinhas não piam). *Galo* e *galinha* são metafóricos dos metaforizados homem e mulher, respetivamente, retratando o comando do homem sobre a mulher. Semelhante significado tem a metáfora: (19) *La na kasa ken te pesti kalsa e min*. (*Lá em casa quem veste calças sou eu*). Aqui as calças são o metafórico da masculinidade.

Estereótipos de valores sociais

A metáfora também veicula os valores sociais e orientam a vida de uma determinada comunidade. Na metáfora (20) *Respeite e nome d'un katxor ke merê diazá*. (*Respeito é o nome de um cachorro que morreu já faz muito tempo*), o cão, para além de ser considerado o mais fiel amigo do homem, é encarado como um animal sem grande utilidade, principalmente nos meios

rurais onde o roubo não é uma prática corrente e, portanto, não há muita necessidade de se ter um cão a guardar a casa. Daí constataremos que definir o respeito, um dos valores morais mais defendidos pelos cabo-verdianos, como o nome de um cachorro, seja um insulto à memória coletiva. Os pais, a igreja e a escola ensinam às crianças o respeito como um valor a preservar. Portanto, ao produzir este enunciado, estereotipando a ideia de que o respeito não tem razão de existência, está-se a demonstrar uma revolta contra os princípios morais socialmente aceites. Esta metáfora é usada em contextos de desordem social ou de descontentamento entre membros de uma comunidade, quando um deles é chamado a atenção no sentido de respeitar o seu adversário e não reconhece a obrigação de o fazer. O estereótipo utilizado na frase justifica-se pela ideia de que ninguém merece respeito, pois, se é nome de um cachorro que já morreu, torna-se desnecessário vivê-lo como princípio moral.

3.3. As metáforas na agricultura

Em Cabo Verde, a prática da agricultura enraizou-se numa profunda fé e numa força telúrica que prende o homem ao chão e o torna resistente à prática de qualquer outra atividade.

Ao longo dos séculos, as secas provocaram fomes cíclicas que dizimavam quase metade da população. Mas o homem não desistia de trabalhar a terra, ciente de que se o fizesse estaria a demonstrar perda de confiança em Deus e Este, descontente, poderia amaldiçoá-lo. Por isso, o homem, no período de *azáguas* (chuva), gasta tudo o que tem com a sementeira, convicto de que está a fazer um investimento cujo retorno virá com as colheitas.

(21) *Nu simia na prizon di nos krensa*; (Semeamos na prisão da nossa crença.). Esta afirmação é assumida, principalmente, pelos (22) *rabelados*, (rebelados), uma comunidade muito particular, existente só na ilha de Santiago. O grupo ganhou identidade própria nos anos 40 do século XX, quando se opôs às tendências modernas da igreja católica e dos padres missionários da Ordem do Espírito Santo, conhecidos pelo seu rigor, ao contrário dos religiosos anteriores que estavam mais perto da população. Logo, por coincidência, as campanhas sanitárias de combate à malária utilizavam também a palavra *missão*. Os populares identificavam a missão da ordem do Espírito Santo e a missão anti malárica do Governo Colonial como repressoras, preferindo abandonar suas casas e refugiar-se nas montanhas. O Governo Colonial não aceitara essa manifestação de dissidência, reprimira severamente os insubmissos, o que provocara uma resistência

ainda maior que continua até hoje. Pois, os *rabelados* negam participar em atividades administrativas ou até na escolarização obrigatória.

Retomando a metáfora, nota-se que o sujeito poético pretende justificar a razão que o levou a semear. Pois ele tinha a consciência de que as condições climáticas e a própria infertilidade do solo não permitiam uma boa colheita, visto que a chuva escasseava e, durante longos anos, a terra não produzira. Daí que *simia na prison di nos krensa* (fizemos a sementeira na prisão da nossa crença) signifique que a sementeira foi feita com base única e exclusivamente na crença de que Deus compadece do povo que Nele confia e faz a terra produzir, mandando chuva. Convém esclarecer que muitas vezes a sementeira era feita na terra seca. Se a chuva caísse tanto podia nascer e morrer pouco tempo depois por causa da lestadada, como produzir uma boa colheita. Pensamos que a utilização da palavra *prizon* (*prisão*) é motivada pelo fato de essa crença resultar de ideias feitas que não aceitavam contradições, nem esclarecimentos ou justificativas. A crença é preservada como algo indiscutível e, portanto, impenetrável às explicações científicas. Trata-se de uma crença fatalista, fechada, enclausurada no íntimo do homem cabo-verdiano.

(23) *Mi ma fejon já be p'aga boxe*; (O milho e o feijão já se foram água abaixo). A metáfora direcional de cima e baixo é uma das metáforas quotidianas mais exploradas por Lakoff e Johnson. Ela é tão frequentemente utilizada que não se tem a consciência de que com ela se está a produzir enunciados metafóricos. A esta metáfora associa-se a do caminho, a de ir e vir, já explorada. À palavra *ir* associam-se valores negativos, pois quem vai, vai para terra longe, vai para o céu ou para os anjinhos que são eufemismos da morte, o que provoca a separação e faz desencadear sentimentos como saudade, tristeza e infelicidade. Enquanto à palavra *vir* se associou o nascimento, o regresso à terra e ao seio familiar, arrastando consigo sentimentos como alegria, satisfação e felicidade. A metáfora de alto e de baixo tem que ver com a crença em que Deus está em cima e satanás em baixo.

Assim, tudo o que é positivo se encontra em cima e o negativo em baixo. A frase *mi ma fejon já bé pa aga boxe* é o metafórico da expressão portuguesa: *o milharal e o feijoal já morreram*. A frase é uma metonímia onde o nome do cereal designa a plantação. Este enunciado é produzido com muita frequência, em Santo Antão, depois de uma sementeira infrutífera, mais precisamente nas épocas de outubro e novembro, quando, ou invés de chuva, cai a lestadada (suão acompanhado de muito vento) que mata toda a plantação, deixando os agricultores em situação de extrema pobreza. Pois estes investiram toda a sua economia na sementeira de milho e feijão.

A utilização da expressão *ága a boxe* é motivada pela analogia entre a perda dos recursos investidos nesta plantação e a queda de água nas ribeiras depois de uma forte chuva que arrasta para o mar tudo o que encontra pela frente. As ribeiras, que antes das chuvas estavam cobertas de bananeiras e inhames, costumam ficar cinzentas, exibindo apenas as pedras lisas, a água branca, por causa da espuma provocada pela força da queda de água e grandes e profundos poços de mais de dois metros de profundidade. Este efeito destruidor é associado à perda da sementeira, mesmo quando se sabe que os agentes são diferentes. Enquanto no primeiro caso o agente destruidor são chuvas torrenciais, no segundo é o vento leste que, além de queimar toda a sementeira, impede a vinda de novas chuvas. Notemos que esse tema foi muito explorado na literatura cabo-verdiana. Basta citar Manuel Lopes com *Os Flagelados do Vento Leste*, *Chuva Braba* e *O Galo Cantou na Baia*, ou Baltazar Lopes com *Chiquinho*.

(24) *Na brinka ku funda ki mininu kebra kabesa; (Foi brincando com a funda que a criança quebrou a cabeça).* A funda é uma corda que facilita o arremessar das pedras para afugentar corvos, pardais e outras aves que destroem a plantação do milho e do feijão logo ao nascer. Às crianças dos 7 aos 13 anos cabia a responsabilidade de fazer a guarda aos corvos. Foi com esse instrumento que, no Velho Testamento, David matou Golias (I Samuel 17:49 e 50). Daí se pode notar que a história apresenta a funda como um instrumento útil, mas perigoso, que deve ser utilizado como instrumento de trabalho e não como brinquedo. Esta metáfora funciona na nossa sociedade como uma chamada de atenção e transporta o significado de que não se deve brincar com coisas sérias, com aparência de simples, mas perigosas. O seu correspondente em português é a expressão: *Não brinques com fogo porque te podes queimar*.

3.4. Metáforas na família

(25) *So sis txe-m korve kemê kes mi, kond sis txegê-m ei polpa te sirvi bezot de kender; (Se deixarem os corvos comerem o milho, quando chegarem cá a casa o traseiro vos servirá de candeeiro).* Esta frase é normalmente proferida no âmbito da educação familiar. As crianças e adolescentes, nos meios rurais, durante a época da sementeira, têm a seu cargo a responsabilidade de guardar a plantação da destruição de corvos e pardais. A metáfora está presente na última parte da frase: *polpa te sirvi bezote de kender*, em que *polpa* (nádegas) é metaforizada por meio da palavra *kender* (candeeiro). O candeeiro tem a utilidade de fornecer iluminação caseira, nos meios rurais.

A utilização desta metáfora foi motivada pela analogia que existe entre a queimadura provocada pelo lume do candeeiro e as cicatrizes que ficam nas nádegas da criança quando esta é violentamente açoitada com a vara de marmeleiro, muito utilizada na educação familiar. Se as nádegas lhe vão servir de candeeiro, quer dizer que a mãe as vai incendiar, o que conota o efeito das varadas de marmeleiro que levará ao regressar à casa. Neste caso, estamos perante a utilização de uma sinestesia, na medida em que há uma associação de sensações, pois o efeito de picar ou arder, produzido pelas varadas, é associado ao efeito de queimar, produzido pelo fogo.

(26) *Koitode e fidje de kevonhote ke n ten aza pa kubri-l kósta*; (Coitado é filho de gafanhoto que não tem asas para lhe cobrir as costas), significando que é coitado aquele que não tem proteção. As asas têm uma função protetora. A bíblia por exemplo retrata essa função no discurso de Jesus, chorando sobre Jerusalém, quando disse:

Jerusalém, Jerusalém, que mata os profetas, e apedrejas os que te são enviados! Quantas vezes quis eu ajuntar os teus filhos, como a galinha ajunta os seus pintos debaixo das suas asas e tu não quiseste?" Mat. (23: 37).

Porque o gafanhoto é um inseto daninho que destrói a agricultura não mereceu a mesma sorte, pois não conhece seus pais.

3.5. Metáforas e religiosidade

(27) *Já ten dos mes ke bo ta na mesma ladeinha, moda un diske ingotode*; (*Já tem dois meses que estás na mesma ladainha, como um disco engatado*). Estamos perante um enunciado, onde o sujeito do enunciado caracteriza o discurso do seu interlocutor por meio de duas metáforas. Na primeira *ladainha* é um discurso repetitivo e a metáfora é motivada pela analogia que existe entre a repetição da fala e a repetição de rezas. Uma *ladainha* é constituída por cinco Pai-nosso e cinquenta Ave-maria. A repetição é tão mecânica que se compara a um disco engatado que só repete o mesmo som.

(28) *Praga dun burru n de ba pa séu*. Neste enunciado, considera-se que aquele que pragueja é ignorante, não sabe o que está a fazer, pois se soubesse saberia também que não agrada a Deus a ideia de desejar mal ao semelhante, visto que o primeiro mandamento exorta o homem a amar a Deus sobre todas as coisas e ao próximo como a si mesmo. Assim sendo, desejar mal a alguém é o mesmo que desejar o próprio mal e só por ignorância, metaforizada através da palavra *burru* (*burro*), se poderá fazê-lo. Pois Deus não ouvirá a prece que consiste em pedir-Lhe para amaldiçoar alguém,

quando a Bíblia ensina que Ele é do bem e é justo. Por isso a existência de metáforas como:

(29) *Konseï dóde desprezódé e maldeson de Caim*. O conselho dos mais velhos dirigidos aos mais novos ou de pais para filhos é considerado, na nossa cultura, como uma das estratégias de educação e de inculcação de valores morais, sociais e religiosos e, por isso, esses conselhos nunca devem ser desprezados. Assim, quem desprezar este conselho será amaldiçoado. Segundo esta metáfora, não se trata de qualquer maldição, mas da pior de todas: a maldição de Caim. Caim, o primeiro homem gerado, violou as regras estabelecidas por Deus, quando cometeu o primeiro homicídio da história da humanidade. Foi expulso e condenado a vagar errante sem ponto de repouso, vivendo odiado por todos mas marcado por Deus, como sendo aquele a quem ninguém podia tirar a vida, (Gênesis 4:11 a 15). Vê-se aqui um cruzamento entre os campos semânticos da família e da religiosidade, pois, a vida familiar é tradicionalmente orientada por princípios religiosos, ainda que, numa análise superficial, não se tenha tal percepção.

3.6. Metáforas de ocultação do significado

(30) *Pa un katxor ingordá un burro ten ke morrê*. (Para que um cão engorde um burro há-de morrer). Consideramos a hipótese deste enunciado ser de ocultação de significado por causa da mensagem que lhe está subjacente. Cada termo deste enunciado é o metaforizante de um outro termo e a sua descodificação só é possível se se conhece bem o contexto da sua produção ou se quem a usa com frequência compartilhar o seu significado com outras pessoas. Estamos perante uma situação de fábula invertida, visto que na fábula tradicional são os animais que adquirem características humanas e nesta metáfora são os homens que adquirem características de animais. O cachorro é um animal que na nossa cultura ganha conotações diferentes. É considerado o melhor amigo do homem e o seu fiel companheiro, por um lado e, por outro, é considerado vadio, vagabundo, sujo, promíscuo, pouco honesto, que vive à custa dos outros. Pensamos que na produção desta metáfora, *katxor* ganhou a segunda conotação apresentada. O burro, enquanto animal de carga, força de trabalho, ganha a conotação de estúpido, ignorante, descapitalizado de conhecimento e informação e, por isso, sujeito a ser enganado por todos. O termo *ingordá* é o metafórico de prosperar. Assim, pensamos que *katxor* está a transportar o significado de senhor e *burru* o significado de escravo e que a mensagem que se encontra escondida na metáfora é: “para que o senhor prospere é necessário que o

escravo se mate de tanto trabalhar”. Pode-se pensar, ainda, no cão vadio que se alimenta da carne de qualquer animal em estado de putrefação. Isto contribui para obscurecer mais o significado da metáfora porque, no sentido denotativo, a morte de um burro contribui para engordar o cão.

(31) *Moko ke ka ta espia pa se robe* (O macaco não olha o seu rabo). Estamos de novo perante uma fábula invertida em que o homem ganha características de *macaco* – termo utilizado para dizer que alguém é aldrabão, enganador, desonesto. Um outro metafórico que encontramos na frase é a palavra *robe* (rabo) que transporta o significado de defeitos. A frase significa que este homem, carregado de defeitos, só reconhece e aponta os defeitos dos outros. Os dele não estão ao alcance da sua vista. Imaginemos um senhor corrupto que maltrata os seus escravos e que está constantemente a apontar os defeitos deste, como forma de o inferiorizar ainda mais, e este sem possibilidade de se defender, pois pode ser severamente castigado se o fizer. Esta metáfora serve perfeitamente para esconder o significado da resposta a essas agressões que o escravo bem gostaria de dar ao seu senhor.

Em jeito de sistematização, convém notar que a metáfora mais produtiva das aqui analisadas é a metáfora do caminho (Lakoff e Johnson) com os verbos *be/ba/bai* (três formas de realização em crioulo cabo-verdiano do verbo *ir* nas variantes de Santo Antão, São Vicente e Brava, respetivamente) que assumem, quase sempre, uma conotação negativa e *ben (vir)* (mesma forma para todas as ilhas) que transporta uma conotação positiva.

- i. El te **bé séke pe**...
- ii. Mi n te **bé kebesa**.
- iii. Nu **ben pa nu bai**.
- iv. Si **ben e dosi bai e maguod**.
- v. Mi ma fejon já **bé pe ága boxe**.
- vi. Praga dun burre n de **bé pe séu**.
- vii. Ken ten se menininha fema n txe-l **bé pe festa** de Son Jon ke el **te bé franga el te ben gelinha**.

No tratamento na dicotomia *bé/ben*, considerou-se o esquema conceptual básico dos verbos de movimento que aponta para a deslocação do ponto de origem até à meta, considerando que a trajetória é igualmente importante. Porém, importa notar a realização morfossintática destes verbos nas suas diferentes significações, o que será importante na organização da lexicografia cabo-verdiana.

1. Ex: *bé séke pe*

Nas metáforas analisadas o verbo *bé*, enquanto verbo intransitivo de movimento, ganha a sua significação plena nos seus complementos. Aceita o complemento oblíquo – *be pe*; aceita, ainda, como termo acessório o sintagma adjetival (*séke*) que se faz acompanhar de um sintagma preposicional introduzido por *pe* (para). Em termos semânticos, focaliza-se o estado em que se encontra o sujeito que efetua a trajetória (*séke*). Em termos sintáticos origina um predicado verbal (*be séke pe*) com um verbo intransitivo com complemento oblíquo, mas intercalado por um sintagma adjetival *séke*.

2. *bé kebésa*

Em *bé kebésa* a estrutura sintática é marcadamente cabo-verdiana na medida em que o verbo *be* aceita como argumento interior um sintagma nominal quando, em termos denotativos, é regido pelas preposições *de/di* (de), *pe/pa* (para), *na* (em) e *ku* (com). *Kebésa*, aqui, transporta o sentido de juízo e o verbo *bé* funciona como uma partícula de negação da capacidade intelectual. Transporta o valor semântico de “perder o juízo” ou de modo mais denotativo, “enlouquecer”. Então, podemos aceitar que neste contexto *kebésa* é antónimo de loucura e sinónimo de “juízo”. Esses serão aspetos importantes a considerar na produção do dicionário *cabo-verdiano*. Vejamos outros exemplos:

3. *Si ben e dosi bai e magoadó*

os verbos *ben* e *bai* foram substantivados, significando, respetivamente, regresso e partida da pessoa amada.

4. *Nu ben pa nu bai* – os verbos *ben* e *bai* transportam o valor semântico de nascimento e morte, respetivamente.

5. *Bé pa séu* – ser atendido por Deus.

6. *Bé pe ága boxe* – perda de um investimento físico, material ou financeiro.

7. *Bé franga ben gelinha* – perda da virgindade.

As metáforas clarificarão, ainda, o campo das simbologias na cultura cabo-verdiana. Podemos partir do campo semântico dos animais aqui encontrados: galo, galinha, macaco, cão, burro, gafanhoto e corvo.

4. Conclusão

Conclui-se, então, que a metáfora, enquanto constructo linguístico, prova que a língua não é apenas um instrumento de comunicação, mas um fator decisivo na formação da visão do mundo duma comunidade linguística. É também um instrumento de identidade e de produção ou exteriorização da cosmovisão. Esta era a opinião de Sapir e Whorf. O mundo real é construído de maneira inconsciente, através dos padrões linguísticos do grupo humano a que se pertence. Portanto, podemos afirmar que ela é o veículo de exteriorização de pensamento e, conseqüentemente, de cultura.

As metáforas analisadas permitem, ao mesmo tempo, clarificar e obscurecer a língua cabo-verdiana, visto que na sua produção não se toma como base apenas a realidade circundante, mas também, a forma como esta é percebida e compreendida. A polissemia construída está ligada à experiência do cabo-verdiano nos domínios: cultural, social, cognitivo e físico e a metáfora se realiza entre domínios, isto é, entre a visão e o conhecimento, entre o espaço e o tempo, de modo natural. Pois, o seu significado é perfeitamente compartilhado pelos membros da comunidade que dela faz uso.

Nota-se que a metáfora tem a dupla função de preservar e quebrar o tabu, visto que pode clarificar ou obscurecer o significado. Neste sentido se manifestam as duas posturas humanas que estão ligadas à sua educação, vivência, experiência, bem como ao contexto sociocultural de produção do seu discurso, utilizando o eufemismo ou o disfemismo e assumindo, assim, uma postura socialmente aceite como mais ou menos correta.

A ideia do sexo enquanto pecado faz desencadear nos adultos um desejo de superproteção que leva a proibição e, conseqüentemente, a conflitos entre gerações.

A morte não é o fim da vida, por isso são utilizados eufemismos para suavizar ideias a ela veiculadas, com o objetivo de aplacar a ira dos mortos. A imagem física da morte aparece nas paisagens desoladoras da natureza ressequida.

A loucura é referenciada como uma viagem da cabeça, dando lugar à metáfora do caminho. O juízo se transforma numa entidade concreta que pode ser mole e leve se se manifestar fraca ou deficiente.

Os estereótipos de papéis sexuais regulamentam o comportamento humano, e definem o lugar do homem e da mulher na sociedade, apelando para a submissão e o recato da mulher. O galo e as calças são vistos como símbolos da masculinidade e, por isso, traduzem os plenos poderes que o

homem tem sobre a mulher. Na família, o homem é cabeça do lar. A ausência do pai é sinal de vulnerabilidade. O castigo físico é a principal estratégia de educação dos filhos.

O milho e o feijão são a base do sustento e a sua plantação é justificada pela fé em Deus. O ato de semear é, então, uma demonstração de fé em Deus.

No campo da religiosidade, o homem crê num único Deus e a falta de fé é uma atitude que desagrade a Deus. O praguejar é fruto da ignorância e do desconhecimento da essência amorosa de Deus. O conselho dos mais velhos deve ser acatado para evitar maldição. A ladainha é uma vã repetição.

Porque as metáforas representam um tesouro valioso, a partir do qual se pode conhecer a cosmovisão do cabo-verdiano, merecem a atenção dos investigadores e um lugar no currículo escolar.

Bibliografia

- ARISTÓTELES (1992). *Poética*. Lisboa, Imprensa Nacional-Casa da Moeda.
- CONTENÇAS, P. (1999). *A Eficácia da Metáfora na Produção da Ciência: O Caso da Genética*. Lisboa, Instituto Piaget.
- ECO, U. (1984). *Semiótica e Filosofia da Linguagem*. Lisboa, Instituto Piaget.
- ____ (2004). *Os Limites da Interpretação*. Lisboa, Difusão Editorial S.A.
- ____ (2005). *Dizer Quase a Mesma Coisa sobre a Tradução*. Algés, Difusão Editorial S.A.
- FISKE, J. (1998). *Introdução Ao Estudo da Comunicação*. Lisboa, Edições ASA.
- LAKOFF, G. e JOHNSON, M. (1985). *Les Métaphores dans la Vie Quotidienne*. Paris, Les Editions de Minuit.
- LAMAS, E. (coord.) (2000). *Dicionário de Metalinguagens da Didáctica*. Porto, Porto Editora.
- SAPIR, E. (2001). *Le Langage: Introduction à l'étude, de la parole*. Paris, Edition Payot et Rivas.
- SFEZ, L. (1994). *Crítica da Comunicação*. Lisboa, Instituto Piaget.
- SZYMANIAK, W. (coord.) (2000). *Dicionário de Ciências da Comunicação*. Porto: Porto Editora.

**ESCRITAS DA PERIFERIA:
DOMINGOS TARROZO (1860-1933)
UM INQUÉRITO AO UNIVERSO DA AUTODIDAXIA
EM PORTUGAL, NA TRANSIÇÃO PARA O SÉCULO XX**
PERIPHERY WRITINGS: DOMINGOS TARROZO (1860-1933).
AN INQUIRY INTO THE UNIVERSE OF THE "AUTODIDAXIA"
IN PORTUGAL, IN THE TRANSITION FOR THE 20TH CENTURY

José António Afonso*
jafonso@ie.uminho.pt

Domingos Tarrozo (DT) é, provavelmente, um dos mais significativos autodidatas que povoaram a sociedade portuguesa oitocentista. A aventura que nos propomos seguir está estribada num *corpus* de sete livros, escritos entre 1881 e 1898, ou seja entre os 21 e os 38 anos. Em todos eles há meta textos que nos interpelam e são excelentes pistas que nos permitem introduzir num mundo construído contra as convenções e as rotinas. O Autor declara, com acidez e sarcasmo, que é nesses escritos que se foi revelando como ator social através de um processo de autoaprendizagem muito peculiar, e jamais ficou refém de qualquer instituição para poder comunicar a identidade que foi forjando. A trajetória intelectual de DT manifesta-se precocemente no jornalismo e fixa-se no ensaio e na ficção. O nosso enigmático Autor tem um vórtice de escrita significativo e abruptamente vai-se esfumando. Não o seguiremos nesse período de invisibilidade autoral, vamo-nos somente concentrar, tendo presentes os livros autógrafos, com o sentido de captar nos *incipits* os detalhes pessoais que apontem para conquistas posteriores, evidenciando a sistematicidade de uma prática cultural.

Palavras-chave: Autodidaxia; autobiografia; identidade; reconhecimento; projeto.

Domingos Tarrozo (DT) is probably one of the most remarkable autodidacts of the Portuguese society in the 19th century. The adventure we propose here is in a corpus of seven books, written between 1881 and 1898, more precisely when he

* Universidade do Minho – Instituto de Educação/CIED.

was between his 21 to 38 years of age. In all of them there are meta texts challenging us, excellent clues for us to be introduced within a world build against conventions and routines. The author says with bitterness and sarcasm that it is in these writings that he started becoming a social actor through a process of very peculiar self-learning, and that he never became subjugated to any institution preventing him to express the identity he has been building. The intellectual trajectory of DT can be seen early in the journalism and established on essay and fiction genres. Our mysterious author had a significant writing vortex that unexpectedly vanished. We will not follow him in this period of lack recognizance, almost invisibility. Instead, with the books signed by himself in mind, we are just going to try to catch in the *incipits* personal minutiae that will allow us further inquiry, showing the systematic nature of a cultural practice.

Keywords: Autodidaxy; auto-biography; identity; recognition; project.

1. Introdução

Possivelmente, no último escrito de Domingos Tarrozo (DT), publicado em 1932, o Autor apresenta-se como:

Antigo deputado da Nação, jornalista, homem de grande estudo e saber, exemplo de autodidata. Presidente do Instituto Histórico do Minho, antigo colaborador desta obra [Almanaque de Ponte de Lima]. À custa do seu esforço aprofundou as transcendências filosóficas e tornou-se senhor do conhecimento de línguas que chegou a manusear como a própria. (Tarrozo, 1932, p. 68).

Esta introdução, à personagem que nos propomos captar o universo, é um documento biográfico rico numa intriga que pretende dar nota de um sujeito que é um ser subjetivo e socializado. Mais, este singelo *incipit* desvenda um homem que se fez a si próprio – denotando ser um incansável lutador – para aceder ao mundo da cultura pela educação e conhecimento e, superando-se pela ânsia de saber, defende-se de um mundo que jamais deixou de ser feroz e competitivo. A clarividência dos escritos fascina pelo seu dinamismo e, face a um contexto que entranha os seus próprios perigos, o férreo individualismo aí patente é, por antonomásia, o seu processo de formação, produto de uma escolha pessoal (com intensidades variáveis) mas que deu um sentido à sua existência. Significa, por último, esta autoidentificação de DT, a reiteração de um processo de autonomia pessoal e de conquista social: o autodidatismo. Certamente, na nossa personagem, a fabricação narratológica é extremamente singular já que os textos que editou legitimam um meio de comunicação em que pretendeu transmitir um universo de valores

e uma sensibilidade ao mundo, num quadro de uma experiência pessoal autêntica – e não ficcional – que é vivida até aos limites de uma trajetória de trânsfuga, e onde os dados da realidade socio-histórica são elementos de reflexão nas dimensões afetiva, social e espiritual. As narrativas que DT tece (com competência) são os dilemas e as derivas de uma inserção num outro mundo – que não o da sua realidade etnológica – e da construção de uma identidade narrativa que é a sua identidade pessoal – usando um conceito caro a Paul Ricoeur (*apud* Dosse, 2007) –, ou seja: “a identidade autobiográfica identifica-se com o processo de elaboração interior não tanto da vida mas sim do viver” (Prieto, 2001, p. 174). Os textos que comentaremos são um projeto autobiográfico (Lejeune, 1975, p. 43) que revelam um pacto autobiográfico, expresso pelo nome próprio e que representa, para além da escrita de um sujeito sobre si mesmo, um documento vivido, em que se entrelaçam o conhecimento (desejo de saber e compreender), a ação (facultar esse conhecimento aos outros) e, também, como criação artística, como “discurso da subjetividade universal” (*id.*, p. 336). Mas esses documentos são sobretudo um estatuto ontológico do eu – através da autodiegética, que no caso de DT se condensa em meta textos (ou para-textos) – e uma análise ética e normativa em que se desafiam convenções e determinismos, assumindo-se uma atitude reivindicativa (independentemente do registo e do género em que os textos se situam), através de um discurso argumentativo onde se constroem logicamente os esquemas de perceção do mundo.

Em Domingos Tarrozo são nítidos os *topoi* que tendem a configurar uma representação do social deixando antever a transformação das disposições sociais primeiras, nomeadamente concatenando um modo de perceber o social que rompe com as diferentes socializações, instituindo, por consequência, historicamente, teses (ou metateorias) sobre a identidade e o sentido da existência, quer individual, quer coletiva, onde se referenciam as relações tormentosas com o mundo social e as vivências dolorosas de uma mobilidade social, em suma, está embebida no escrito a *décalage* entre o autor e o seu mundo, declinada sobretudo pelas temporalidades em confronto e os impossíveis reencontros entre os universos cognoscíveis, que culminam, justamente, nas esferas de atuação, ou no espaço autobiográfico (*id.*, p. 23, *cf.*, p. 13-46 e 336 *sq.*; Lahire, 2011; Prieto, 2001; Rocha, 1992).

O inquérito proposto não é certamente um levantamento exaustivo ao universo dos autodidatas portugueses^[1], nem muito menos ao conjunto dos

1 O universo dos autodidatas é complexo e multidimensional, revestindo-se de múltiplas expressões, como demonstraram, entre outros, os estudos de J. Dumazedier (2002) e de A. C.

textos de DT. Limitaremos, então, como ensaio indiciário, sondar os livros que o Autor publicou, enquanto uma prática cultural, referente a uma trajetória pessoal, capaz de criar um “*habitus* cultural novo” – enfatizado com acutilância por W. Frijhoff (1996) –, como processo de “entrada num universo cultural específico” baseado numa lógica própria e caracterizado por “uma modalidade de aquisição heterodoxa da cultura e dos conteúdos não canónicos” (*id.*, p. 21 *sq.*). A autoeducação é uma aprendizagem em que o sujeito é “o motor principal do seu saber” e que, rompendo com o universo cultural de origem, num complexo processo de relação entre “experiência vivida, memória, oral e escrito”, constrói saberes intelectuais e sociais (e também profissionais) que permitem “construir um caminho cultural autónomo” e ser “mestre do destino” (*id.*, p. 5-27). É, em síntese, como refere W. Frijhoff, a emergência do polígrafo.

A herança de Domingos Tarrozo – que não se acantona nas seguintes obras: *Filosofia da Existência. Esboço Sintético de uma Filosofia Nova* (1881); *A Poesia Filosófica: poemas modernos com um programa sobre a renovação científica das literaturas e um excerto da poesia nova* (1883); *Beatriz, a Ruça: episódios da província* (1886); *O Monopólio da Ciência Oficial: discussão de um problema político* (1888); *Os Tribunais Comerciais – breves considerações sobre a sua organização* (1893); *À Geração Nova* (1897), e *A Forma de Votar – estudo e projeto das operações eleitorais* (1889) – passa indelevelmente, também, por uma extensa colaboração jornalística, pela epistolografia, como ainda como conferencista. Contudo, assumido como entrada no seu universo mental os livros *supra*, procuraremos somente os meta textos em que desvenda o seu processo de formação, denunciando o “incómodo sentimento de se estar refém da realidade”, como muito justamente refere Ph. Lejeune (1975) a propósito das características da literatura autobiográfica, mas onde explicitamente cada texto é uma estratégia para contrariar “o quotidiano da existência” (Soriano, 2007, p. 118). Literalmente, os textos são analepses – retirando, eventualmente, a *Filosofia da Existência* que é assumido como o “produto precoce das meditações fugazes, temerárias de um filósofo juvenil [“sem mestres nem conselheiros e sem nunca ter feito um exame, nem sequer de instrução primária”] ou, – com mais exação ainda,

Gómez (2001). O próprio Tarrozo deixa antever essa diversidade no capítulo X – Um Cento de Analfabetos – do seu ensaio *O Monopólio...* (1888, p. 147-150), significativamente dedicado a um autodidata: Oliveira Martins e a todos “os grandes homens deste século (...) que não tinham cursos, não tinham exames nem aprovações oficiais” (*id.*, p. vii). Uma sugestão interessante pode ser explorar o trajeto de Francisco de Arruda Furtado, um açoriano autodidata, seis anos mais novo que Domingos Tarrozo, e que ousou escrever a Darwin (*cf.*, Trincão, 2009).

– do mais juvenil dos filósofos” (Tarrozo, 2008, p. xxv) – que remetem para experiências nos cenários de interação social (com maior ou menor visibilidade) e, jamais, parece-nos, sem quaisquer referências a cenários interiores. Assim, nos gêneros literários que cultivou, a *Poesia Filosófica* é a expressão de uma entrada no mundo das letras (talvez, numa imaginada Academia ucrónica) onde está patente o conflito com os cânones, vivido metonimicamente através de tentativas verbais, sintáticas e semânticas – provavelmente da mesma época, encontra-se *À Geração Nova* que (apesar de ser editado só em 1897) corresponde, de acordo com o Autor, a “versos dos meus tempos de rapaz”, feitos “em outras eras” e que é um libelo de irreverência denotando uma certa ousadia que tange Baudelaire ou Rimbaud –; a *Beatriz, a Ruça* é, possivelmente, num registo ficcional, uma incursão num ambiente de província, onde, com um realismo psicológico, didático e relativamente ingênuo, pretende dar conta da sua experiência de vivência interior e social “entre os dois mundos”, sendo ainda de destacar que os ecos do naturalismo e do realismo parecem evidentes pela onomástica referencial da personagem principal; *O Monopólio...* assume-se como um manifesto da autodidaxia e é fruto de um acontecimento biográfico muito peculiar: a necessidade de ter que fazer o exame da instrução primária para aceder a um lugar público – o de Escrivão de Direito –, experiência profissional essa que terá originado, possivelmente, a redação de *Os Tribunais Comerciais* – onde se esfumam os traços autobiográficos em detrimento de uma racionalização discursiva dedutiva –, por último, *A Forma de Votar* é decididamente o reflexo da sua militância política, plasmada na disputa eleitoral prevalecendo um propósito documental e de reconstituição etno-sociológica dos processos eleitorais em contexto rural, a par de uma reflexão sobre o modo de universalizar o sufrágio, em bases modernas.

Estamos convictos que Domingos Tarrozo, certamente ultrapassa os limites da geografia íntima dos seus textos e pelos gêneros que experienciou (romance, poesia, crítica, ensaio e filosofia) propostas trouxe – as *reformas*, como frequentemente refere – que pela sua precoce novidade, certamente, tiveram alguma receção, mas que a condição de insularidade face aos diferentes campos em que possivelmente, plausivelmente ou provavelmente pretendeu estabelecer pontes (ou manifestar as suas posições) originou que os seus enunciados não encontrassem a publicitação desejada e almejada pelo Autor, que sempre viveu (e experienciou) a condição de exilado (em sentido metafórico) ou de emigrante simbólico (Schütz, 2003). Esta vivência enigmática da desilusão – que também foi política – lançam-no para um eclipse biográfico – que significa uma elipse textual – que só é quebrado em

1924, num texto publicado no *Almanaque de Ponte de Lima* (6º. Ano) e em 1932, já no limiar da vida e completamente cego, segundo rezam as notas biográficas de J. C. V. Carvalho (2005).

2. Um apontamento biográfico

Domingos Tarrozo nasceu em 1860, em Ponte de Lima. Filho único de um casal de pequenos comerciantes. O seu nome completo é: Domingos José Machado Tarrozo Júnior. O jovem frequentou a escola primária local, porém, aos 13 anos, teve um desacato com o professor e abandonou-a, e nunca mais voltou a qualquer estabelecimento de ensino. Irrequieto e brigão, Tarrozo foi vivendo na comunidade limiana que, decididamente, não admirava as suas ousadias. Certo dia, cansado de tanta irresponsabilidade, decide intempesivamente recluir-se e dedicar-se com denodo à leitura compulsiva de todos os livros que lhe fossem parar às mãos. Seus pais tinham transformado a venda numa sucursal de uma livraria bracarense, por volta de 1874, e, então, o nosso jovem inventou uma forma ousada de poder aceder aos livros, o que lhe valeu um processo – que o próprio evoca em *A Poesia Filosófica* (1883, p. 157 sq.) – mas que jamais o desanimaram, antes pelo contrário, estimularam-no na senda do conhecimento. Refira-se que DT (que entretanto passava a assinar só com o patronímico familiar) lentamente vai-se infiltrando na imprensa e aos 14 anos é correspondente do jornal portuense *Actualidade*; aos 15 publica o conto “Augusto e Deolinda”, na *Aurora do Lima*. Aos 16 anos assume a edição do periódico científico e literário, o *Enciclopédico*, onde publica poesia, aliás, na sequência da experiência da criação de um “jornal” manuscrito, *Tesoura*, com 13 anos, onde com verve aguçada se opunha ao *Imparcial*. Sentindo dificuldades em se expressar, enceta um solitário e autodisciplinado processo de aprendizagem. Aos 19 anos, e na ressaca de uma polémica local com um professor liceal, é convidado para a direção do jornal *Eco do Lima* (órgão local do partido regenerador). Contudo, a precaridade financeira da família impede que o jovem saia dos “limites do seu ambiente físico” (Valle, 1994, p. 13), sendo, portanto, este primeiro emprego uma excelente ocasião para o estimular, e para ir alargando o seu mundo intelectual, que paulatinamente contrastava com “a exuberância do ambiente natural da sua terra” (*id.*, p. 14) – que só abandonou muito mais tarde... e temporariamente! Aos 32 anos fundou o bissemanário *Política Nova*, de que foi proprietário e diretor. Em simultâneo, com esta frenética atividade de criação de publicações, colabora num vasto leque de revistas e jornais locais e regionais ou de circulação nacional, de que se destacam: *Almanaque de Ponte de Lima*,

Pero Galego, O Panteão, Valenciano, Diário da Tarde, A Capital, Diário de Notícias, O Século, O Povo, Imprensa da Manhã e Jornal do Comércio. Diz-nos N. C. Valle (1994, p. 16): “Sua produção jornalística foi apreciada, ainda que por poucos, pelo desassombro das concepções, pela forma clara, objetiva, pela profundidade e equilíbrio das ideias. Participou também em polémicas jornalísticas, como era moda naquela época”.

Desde muito cedo – referem os seus biógrafos (Carvalho, 2005; Valle, 1994) – talvez pelos 13 anos, Tarrozo assume-se como polemista – discutindo questões de política local e nacional –, empenhando-se ainda decididamente na militância política, aderindo, anos mais tarde, ao Partido Regenerador. Participou em atos eleitorais e foi deputado pelo Círculo de Ovar, mas por um breve período, já que a instabilidade originou que o mandato para que foi eleito, de 1900 a 1903, fosse interrompido, e por vontade própria decidiu não recandidatar-se.

Esta militância ter-lhe-á valido uma nomeação para o cargo de Escrivão de Direito – o que o impeliu a fazer o exame da instrução primária que com ironia descreve n’*O Monopólio...* –, como, através da influência de Pinheiro Chagas o terá sugerido para deputado. A partir de 1884 estabelece-se em Lisboa, desempenhando também as funções de Escrivão de Direito. Em 1892 é secretário do Ministro da Fazenda, Manuel Afonso Espregueira.

Como deputado é-nos dito que “de palavra fácil, fluente e espontânea, fez intervenções interessantes (...) como por exemplo os projetos a favor da amnistia para crimes políticos resultantes dos últimos atos eleitorais, e sobre a modificação do artigo 16º do projeto de lei n.º 14, propondo acréscimo de um parágrafo dispondo sobre a aposentadoria dos empregados civis aos 65 anos de idade e 35 de serviço” (Valle, 1994, p. 18, pp. 23-24). Há notas na imprensa de conferências proferidas na Sociedade de Geografia, de que era membro desde, pelo menos, 1882.

“Desiludido da política, e fixado por algum tempo em Lisboa, muito se empenhou em defender interesses de acionistas, fazendo aceitar suas propostas em assembleias gerais de companhias e empresas” (*id.*, p. 18). Mas só em 1927 é que se aposentou e retornou a Viana do Castelo onde faleceu em 1933. Assume neste período a Presidência do Instituto Histórico do Minho, fundado em 17 de junho de 1916.

Sai de Ponte de Lima em 1884, com 24 anos, tendo escrito aí a *Filosofia da Existência, A Poesia Filosófica* e *À Geração Nova*. De Lisboa, onde terá permanecido cerca de 43 anos, saíram *Beatriz, a Ruça, O Monopólio...*, *Os Tribunais Comerciais* e *A Forma de Votar*. Em 1892 (coincidindo com a sua permanência no Governo) cria o jornal *Política Nova*, sediado em Ponte de Lima.

Data de 1881 o seu primeiro livro (com 21 anos) e em 1898, aos 38 anos, edita o último livro. Passados 34 anos, em 1932, surge o seu último texto, “Um problema social”. Os acima referidos oito livros são produzidos num período de 17 anos. Durante cerca de $\frac{1}{4}$ da sua vida (de 1873 a 1898), DT assume-se na defesa de uma identidade construída pela escrita, como trabalho consciente de formação e de dessacralização da realidade social, forjando-se, portanto, como indivíduo social, pela reflexividade genesiaca dos seus textos, quer eles se circunscrevam a uma esfera solitária de crescimento pessoal muito intenso, quer eles remetam para cenários públicos de atuação.

3. Os tempos de aprendizagem

A narrativa que DT vai cerzindo em torno de um centro que contrarie “a dispersão ou desagregação da coerência do eu” (Rocha, 1992, p. 27) remete indelevelmente para o tempo em que saiu da “escola... para nunca mais lá voltar, nem a nenhuma outra. Fora a minha primeira e última escola” (Tarrozo, 2008, p. xv). Dessa fugaz passagem resultou que “lia apenas sofrivelmente, escrevia mal e mal sabia os princípios aritméticos” (*id.*, *ib.*). Indisciplinado, vagueava pela terra sem qualquer objetivo, salvo aqueles próprios à fase etária. No entanto, alternando com as brincadeiras, discutia com pujança as “suas ideias partidárias” (*id.*, p. xvi). Começa, contudo, a ter consciência que a vida que levava originou a regressão do “pouco que aprendera na escola” (*id.*, *ib.*), e tal facto manifesta-se dilemático quando o seu “grupo partidário” resolveu criar um fanzine que replicasse com o do “grupo partidário” contrário – o *Imparcial*. Nasce, deste modo, a *Tesoura*. Domingos Tarrozo descreve a aventura:

Era uma coisa escrita em má caligrafia, feita vagarosamente e plena de erros. Os adversários notavam alguns e atassalhavam-me. Compreendi então o que tinha a fazer. Dali em diante escrevi os outros *periódicos* com um dicionário à beira, consultando também a cada instante a gramática que vem no *Manual Enciclopédico* de Monteverde. Escrevia muito devagar, mas os erros de gramática diminuíram tão sensivelmente que os meus adversários calaram-se. (*id.*, *ib.*)

Esta experiência estimula-lhe a “necessidade de estudar”. Compulsivamente adquire gramáticas e dicionários e começa a ler tudo o que conseguia obter – jornais, romances, contos, poesia, ... – “prestando sempre a melhor atenção ao modo porque estava escrito tudo o que lia” (*id.*, *ib.*). Paulatinamente vai “vadiando menos” e enceta voluntariamente uma ensimesmada aprendizagem. Reconhece com satisfação os seus “próprios progressos”

porque o fim que se autoimpôs foi o de “querer saber tudo” (*id.*, *ib.*), apesar de que

Ainda não havia muito que era uma desordem quando eu escrevia. Mas desde que quis e teimei em escrever regularmente e com ordem, venci, consegui dominar tudo, só, sem conselhos de ninguém, sem consultar pessoa alguma. (*id.*, *ib.*).

A reclusão deliberada não o impediu de intervir na vida pública local, e se uma menor visibilidade poderia corresponder a uma sociabilidade mais débil, tal, contudo, não lhe limita a capacidade de expressão das suas convicções e posições, nem muito menos o inibem de ir demonstrando a sua “competência gráfica” (Gómez, 2001), ou de testar a conquista – “aceder ao mundo do escrito” (*id.*). A autonomia pessoal é a marca pública de DT que se reflete – muito precocemente – na qualidade de “correspondente da minha terra” no jornal portuense *Actualidade* ou no conto “escrito e subscrito por mim”, intitulado “Augusto e Deolinda” que foi publicado no “folhetim da *Aurora do Lima*” (curiosamente um periódico onde colaborava a elite do Partido Progressista), mas encontra uma expressão significativa no espaço público – aliás, na sequência da disputa política que cultivava sem qualquer parcimónia:

Continuei lendo bastante e escrevendo principalmente notas, muitos apontamentos para meu uso particular, até que em março de 1876, quando ainda não tinha 16 anos, escrevi e fiz distribuir pelo país um prospecto em que anunciava que ia desde o 1º de maio dar começo à publicação de uma revista, um periódico científico e literário, intitulado o *Enciclopédico*. (Tarrozo, 2008, p. xvii).

A colaboração pauta-se por um conjunto de “escritos” – que passados uns cinco anos afirma Tarrozo que ainda os “subscrevia” – e poesia, “sem ter as devidas sílabas metricamente contadas” (*id.*, *ib.*) o que (sem qualquer surpresa para ele) provocou um “grande pasmo dos críticos e dos poetas sabichões” (*id.*, *ib.*). A justificação para tal heterodoxia é avançada pelo próprio que defende que um verso “logo que fosse harmonioso podia deixar de ter as sílabas exigidas pelas regras, e ser aceitável”, pelo que conclui que se podia fazer “uma poesia cujos versos tivessem umas tantas sílabas gramaticalmente contadas, os quais lidos poderiam ser tão harmoniosos como se as suas sílabas fossem metricamente contadas” (*id.*, *ib.*).

Talvez tenha sido por esta altura que o grande poema *À Geração Nova* foi escrito; aí uma impressiva tomada de posição é, pelo jovem de 16 anos,

assim expressa: “Ter nervos, vibrações, sentir, ser espontâneo, imprimir à verdade um traço fantasista, comover-se, criar, ter coração e crânio, – saber chorar e rir, – é isto ser artista.” (*id.*, 1897, p. 10).

Esta revelação é rememorada (passados anos) como o corolário de um intenso período de “austeridade” em que a descoberta é pletórica, mas significando sobretudo um processo lógico:

Encerrado em casa durante anos sem ter nenhuma convivência com a corrente vivificadora da linguagem geral do país e obrigado além disso, a ler duma maneira constante e ininterrupta, durante anos seguidos, uma vasta série de livros sobre ciência e filosofia moderna, todos estrangeiros, um momento chegou em que me aconteceu como a Schopenhauer, eu escrevia com mais facilidade, e talvez mais estilo, a língua francesa do que o meu idioma próprio do qual me tinha em parte esquecido a ponto de falar devagar, com certa dificuldade e sempre de uma maneira que fazia lembrar um estrangeiro.

E continua: “Acusado repetidamente pela crítica, quando publiquei um livro, de escrever num português estrangeirado, comecei desde então a ler sem descanso livros portugueses de literatura e principalmente de poesia.”

Em síntese, é taxativo: “Então senti que por dentro da minha austeridade aparente também havia um poeta capaz de rir, chorar e sentir tudo...” (*id.*, 1888, p. xxxiii-xxxiv).

É interessante neste aspeto de se adentrar nos domínios do ficcional, estar atento à lógica da justificação que o Autor fornece. Em função de um desafio, constrói racionalmente uma resposta que passou pela publicação de “um glossário de galicismos” (*id.*, 2008, p. xvii) e pelo intenso desejo de aprender o francês. Depois de uma tentativa falhada de aprender esse idioma, com um putativo conhecedor, resolveu estudar “só, por mim mesmo e sem auxílio de mestre, todas as línguas a que tinha sido aplicado o *Método Ollendorf*” (*id.*, p. xviii). Assim, além do francês, também aprendeu “o alemão, o inglês, o italiano, o espanhol e o latim, tudo ao mesmo tempo” (*id.*, *ib.*).

A citação também deixa antever que o esforço foi enorme, implicando um longo período de isolamento e essencialmente uma disciplina diária muito intensa e sem qualquer margem para sair de casa.

“Arredado de toda a convivência social” (*id.*, 1888, p. 47) – e “mal visto na vila” (*id.*, 1883, p. 152) –, na comunidade começa a surgir a representação de Tarrozo como sendo “um literato maníaco” e que não estava “bom da cabeça”. Aliás, o próprio (*id.*, *ib.*, p. 66-69), no poema “Um alto personagem”, vinca este momento:

Eu era o Mal que mata a Escuridade:
trazia à minha frente a Liberdade (...)
eu era perseguido sem clemência.
Representava o Mal, a Luz e o Dia,
as garras da feroz Filosofia,
as lutas do talento e da Ciência. (...)
Venci. Eu era o Mal, eu era a Luz; (...).

Momento esse que potenciou o enorme desejo de aprender tudo, de “querer saber” e que pressentiu que todo e qualquer “obstáculo” era ultrapassável. “Estudava livremente” e “aprendia tudo”, mesmo

coisas de que nem se falava em Portugal – ciências novas, atuais recentíssimas sobre que não se diz uma palavra no nosso ensino público, como a sociologia, a psicogenia, a astronomia sideral, a física dos imponderáveis, o transformismo, a filosofia naturalista, as teorias da evolução, a filologia comparada, as grandes obras da literatura, a filosofia experimental da arte, etc.. (*id.*, 1888, p. 48).

Este período foi vivido existencialmente nos limites de um doloroso anonimato, em que conscientemente lamentava não poder “mostrar se era *literato*, *maníaco* ou o que era” (*id.*, 2008, p. xxi). Ansiava, portanto, a oportunidade de publicamente poder demonstrar o que em privado tinha conseguido: o saber intelectual que laboriosamente (com um enorme sacrifício e em solitário) tinha organizado e justaposto. Necessitava portanto do reconhecimento social, enquanto membro de uma comunidade, mas essencialmente enquanto ser “que se educou a si mesmo” – como refere em *O Monopólio...* (1888).

O momento chegou, tinha, então, 19 anos. Um freguês pede-lhe que escreva um artigo em defesa da honra de um familiar, que por razões políticas estava desacreditado, mesmo desprezado. O artigo é escrito e enviado para um jornal local, *Eco do Lima*. A direção do periódico mostrou-se agradada e pede-lhe que fique como redator principal. O clima político era por esse período tenso, sendo a troca de opiniões bastante acesa. A propósito de uma dessas disputas inter-jornais, estala um conflito com o colaborador de um outro jornal, politicamente antagonista, um respeitado “professor régio de latim, português, etc.” (*id.*, 2008, p. xxii). Réplicas e tréplicas bastante violentas estalaram, a ousadia retórica do jovem vence e, como desfecho da contenda, é convidado para chefiar a redação do *Eco do Lima*. Este foi o seu primeiro emprego “estipendiado”. Tudo o que ganhava era para a compra de livros, confessando com orgulho:

Munido de quantos catálogos de livrarias pude adquirir, ia neles marcando e mandando vir gradualmente todos os livros, quase unicamente estrangeiros que julgava melhores e mais úteis (...). Proporcionalmente pode dizer-se que eu comprava todos os dias um livro. Agora já ninguém me podia impedir de ler. Quem governaria no que era só meu? (*id.*, p. xxiii).

Compulsivamente lia: “Schopenhauer, Hartmann, Haeckel, Darwin, Spencer, Littré, Wallace, Siciliani, Ardigo, Hugo, Byron, Castelar, Secchi, Fiammarion, Bauchner, Balzac, Strauss, Jorge [sic] Weber, Michelet”, em suma “todos os grandes!” (*id.* 1888, p. 48-49), e

conforme ia estudando eu via e sentia vivamente as lacunas, as dúvidas, as interrogações, os problemas que se traçavam diante da ciência e comecei a acostumar-me a dar-lhes solução mais natural e mais experimentalmente fundada. De tudo o que pensava e de tudo quanto corroborava ou vinha corroborar as minhas ideias tomava notas, e assim, escrevendo sempre, cheguei a formar um grande volume de simples apontamentos.

Continua Domingos Tarrozo precisando a sua tese:

Coordenando sempre e alargando logicamente as minhas ideias, compreendi que a distinção entre *problemas da ciência* e *problemas da filosofia* era falsa, e que não há, não pode haver, *filosofia sem ciência nem ciência sem filosofia*. Deste modo para mim os *problemas da ciência* e os *problemas da filosofia* tornam-se uns e os mesmos apenas. (*id.*, 2008, p. xxiv).

Esta “ideia unitária” foi sendo burilada, surgindo, em 1881, *A Filosofia da Existência*.

Num campo intelectual em que a recomposição entre os polos teológico, metafísico, “pensadores heterogêneos” e positivistas (na sua peculiar reinterpretação portuguesa) – recuperamos a taxinomia proposta por Antônio Braz Teixeira (*apud* Garcia, 1994, p. 283 *sq.*) –, evidencia a tendencial hegemonia do positivismo, nas suas múltiplas expressões (estéticas, filosóficas e científicas)^[2], a *Filosofia da Existência* teve uma pálida receção.

2 A extrema diversidade dos atores e a profusa edição de jornais e revistas, com periodicidades e vidas muito díspares, provoca um complexo jogo de relações entre o centro e a periferia do campo, não havendo uma nítida delimitação entre os diversos polos, aliás como pode ser comprovado pela sobreposição de nomes que permutam indistintamente nessas publicações. No entanto, esta aparente fluidez de transferências tem subjacentes lógicas biográficas, laboriosamente tecidas com base em redes de sociabilidade, com o propósito de promover, consolidar ou constituir, um dos polos do campo intelectual. Assim, para além, das espontâneas

Localmente – e com grande surpresa do Autor – a obra “encontrou um acolhimento espontâneo, inesperado, quase geral” (*id.*, p. iii). O livro tinha sido anunciado por um programa / prospecto (composto no *Eco do Lima*) enviado para todo o país, onde se previa que devia sair em fascículos por meio de assinatura. Só cinco intelectuais manifestaram vontade de subscrever a obra: Cunha Seixas, João de Deus, Antero de Quental, José Caldas e Alexandre Marques da Paixão.

Cunha Seixas, Antero de Quental e Marques da Paixão escrevem pessoalmente ao Autor, louvando a iniciativa e acentuando o contributo do livro para combater o positivismo – ou como lhe chama Antero de Quental: “a epidemia positivista” – como é também com especial admiração que reconhecem o esforço intelectual de Domingos Tarrozo – “altas meditações e um profundo estudo” (Cunha Seixas); “espírito vigoroso e independente” (Antero de Quental) e “seus esforços intelectuais para resolver o último problema – a ‘harmonia’ entre a ‘ciência’ e a ‘consciência’” (Marques da Paixão).

Com uma dissimulada modéstia, Tarrozo no soneto “O Filósofo” (1883, p. 139), expressa uma relativa desilusão pela receção do livro:

Eu serei apenas, se tanto, um admirador desses homens. Mas de admirar a ser vai uma enorme distância que eu nunca me jactei de transpor.

Talvez – e malgrado o desalento – quiz expressar o seu enorme reconhecimento aos filósofos que o influenciaram, intuindo, no entanto, a sua invisibilidade autoral que mesmo com o livro editado em 1881 – naturalmente a *Filosofia da Existência. Esboço Sintético de uma Filosofia Nova* – por *ex auctoritate propria* não conseguiu *per se* legitimar-se no campo intelectual. O que pode ter pertinência para a discussão da problemática da autodidaxia é, justamente, o modo como ele foi construindo uma vocação enciclopédica que racionalmente resultou no seu primeiro livro. Aliás, em

adesões ou aproximações, miméticas ou hermenêuticas, a qualquer um dos polos, necessário se torna proceder à compreensão da apropriação das regras do próprio campo. Neste sentido, o próprio DT, foi elaborando – talvez sem uma viva acutilância relativamente ao jogo social de entrada no campo – uma malha de visibilidade que pretensamente pretendia expurgar qualquer ostracização. Exemplos dessa estratégia são a espraída colaboração na imprensa, já acima identificada, ou a prática epistolar extremamente direcionada, como por exemplo, entre outras missivas, se poderá citar o bilhete-postal endereçado a Joaquim de Araújo, em 27 de agosto de 1888: “(...) Recebi, finalmente, os seus dois livros – da segunda remessa – e mando hoje novamente o meu. Já li alguma coisa. Deixei na imprensa. A Valentina de Lucena [pseudónimo de Maria Amália Vaz de Carvalho] falou do meu livro no Jornal do Comércio, de Lisboa. (...)” (BPMP – M/COR/II/8).

O Monopólio... (1888), inclui dois depoimentos que são significativos sobre as virtualidades do autodidatismo – esta é precisamente a tese defendida no livro.

Antônio Inácio Pereira Freitas é enfático: “A sua concepção [de D. T.] filosófica contribui para a emancipação do espírito moderno dos dogmatis-mos do ‘magister dixit’ já pela livre doutrina que expande, já pelo exemplo que dá do quanto se pode aprender sem mestres”. Continua cáustico criticando a “alma do ensino oficial” e enfatizando o potencial das aprendizagens feitas à margem de qualquer sistema – ou seja “Sem mestres” – não deixando, contudo, de sublinhar que a “circunstância feliz” de DT foi por características pessoais – como vinca Antônio Freitas, “movido por uma estranha vontade de saber, estudar de per si” – ter tirado proveito de uma “adversidade”, promovendo, por consequência, “precocemente o seu desenvolvimento intelectual”. (*in* Tarrozo, 1888, p. 20-22).

Num registo similar ao de Inácio Freitas, o depoimento de Armelin Junior realça:

É um rapaz: tem 26 anos, se tanto. Não é filho das escolas oficiais; o seu espírito tem-se formado e esclarecido liberrimamente, sem as peias atrofiantes da nossa instrução caquética. É um rebelde da escola... é uma ‘pedra de escândalo’, no meio de tanta vulgaridade balofa que sai todos os dias das nossas escolas, de tanto bacharel formado, chato e medíocre, que pulula por esse mundo fora. (*id.*, p. 22).

Para além das problemáticas filosóficas que o livro patenteia de um modo muito premente (que obviamente não são o objeto da presente reflexão), a retórica usada por DT evidencia a afirmação de uma trajetória pessoal verídica e dramática, que é exemplar na justificação das aquisições – o mundo da escrita e o universo científico – como “lícitas e válidas” (*cf.*, Frijhoff, 1996).

Mas, o Autor enfatiza (e reitera) com uma frequência inaudita os constrangimentos sociais e simbólicos de uma vivência interior da mobilidade social de acesso a um novo modelo cultural. É deste processo que falaremos em seguida, sublinhando através dos temas recorrentes nos livros de Domingos Tarrozo, a denúncia da exclusão desse universo e o quase impossível reencontro com a “luz, ideias, ciência” (Tarrozo, 1897, p. 12), ou seja, a uma sociedade diferente onde: “o talento, e a aptidão” não sejam “lançados à vala”, como impressivamente diz no poema “Pessimismos” (*id.*, 1883, p. 37-39). É no essencial, pensamos, escarpelizar os processos antropológicos de desclassificação social e simbólica como ainda a fratura existencial entre

a “legitimidade estética” e a “ilegitimidade institucional”^[3] – de que nos fala S. Dupas (2009) quando analisa as estratégias de legitimação do escritor moderno, em França, nos finais do século XIX.

4. Um particular *olhar* sobre a sociedade

O artífice mendiga. Aquela face estiola;
o comércio que tem o fisco não lhe tome?
Crianças, velhos, tudo estende a mão à esmola;
vozes cheias de dor soluçam: «Temos fome».
O pobre camponês, sempre curvado o colo,
revolve noite e dia a terra ensanguentada
vertendo, gota a gota, a vida sobre o solo
até cair no chão, já morto junto à enxada.
(...)
O polícia, o fiscal, o guarda, o beaguim
devoram ferozmente os povos descarnados.
A indústria começava, a fábrica surgia...
Matou-as o tributo e jazem nos erários.
O solo transformou-se em vil secretaria
onde medra somente a casta – funcionários.
Mas a indústria era a vida, era a riqueza toda,
o trabalho, o descanso e o porvir tranquilo.
O estado estrangulou-a; e rubro, em tanta boda,
digere-se a si mesmo ao devorar aquilo
(...)
Mentira audaciosa avança triunfante.
(Tarrozo, 1897, p. 14-16)

A conclusão d’*À Geração Nova* é que o “comércio está em falência”, a “indústria apunhalada” e a “agricultura morta”; o destino é, então, inexorável: a emigração.

3 Poder-se-á ilustrar esta afirmação, para o caso de Domingos Tarrozo, com duas notas sobre a receção dos seus livros: uma, refere-se ao registo relativamente pacífico onde a ressemantização justificativa da novidade prevalece em detrimento da análise objetiva; na outra nota sobressaem as observações que relativizam uma liminar radicalidade na obra, mesmo que nesta estejam presentes elementos de incontestável iconoclastia. No primeiro caso poder-se-á referir toda a colaboração de António Inácio Pereira de Freitas na revista *Pero Galego*, a partir de 1882, sobre DT; para o segundo caso refiram-se as notas de leitura do psicólogo B. Perez para a *Revue Philosophique de la France et de l’Étranger*, em 1882 e 1884. Estes dois exemplos sinalizam as duas possíveis polaridades na receção da obra de Tarrozo.

Este quadro cantado por Domingos Tarrozo não deixa de evidenciar um realismo sociológico. Genericamente estão no âmago dos seus textos um conjunto de preocupações que vão desde a transformação social até à decadência (em sentido socio-antropológico do conceito) passando pela própria condição social do indivíduo.

O que se pode evidenciar é a preocupação de Portugal se ir tornando um país moderno que rompa com o feudalismo e as amarras ideológicas de antanho, mas ambivalentemente o Autor vive o Progresso num registo excessivamente axiológico: “triunfo da materialidade (...) o nível moral e social desceu” (*id.*, 1886, p. 202, 203). A sociedade é concebida como “um cadáver” – representado pela incompreensível contradição entre ciência e decadência, num momento de incontornáveis avanços civilizacionais – que está patente na fala de um dos personagens de *Beatriz, a Ruça* (1886): “Não digo que as sociedades não se transformem e mudem, – mas a pouco e pouco, num futuro que ainda vem longe” (*id.*, p. 200). O romance é um excelente repositório dos temas tarrozianos – ou seja, do seu universo cultural e do imaginário da ascensão social – assim podem-se elencar as oposições povo / aristocracia (ou nobreza rural); rural / urbano; trabalho / fortuna; talento (declinado também como inteligência) / “farsante” (“gente superior” que “já sabe tudo até sem aprender”) e honesto/corrupto. As combinatórias entre estas polaridades são múltiplas, e com frequência transformam-se em oximoros. Estão também presentes as críticas à Escola – muito particularmente centradas no problema dos exames – mas, perpassa uma inabalável crença liberal na instrução:

Se um indivíduo não sabe ler e escrever não é sua a falta, mas dos país que não lhe facultou meios para isso, não instituiu escolas, não estabeleceu a instrução obrigatória. Ninguém é responsável de não haver sido ensinado quando criança. (*id.*, 1898, p. 47).

O interior (significando literalmente o universo rural) é experienciado como um espaço em transformação, vivendo as classes sociais processos de reconfiguração. Em *Beatriz, a Ruça* (1886) sente DT o problema dos pequenos comerciantes – aliás, provavelmente, a sua condição social em trânsito para a incerteza sociológica –, já que as personagens principais são filhos de comerciantes (de retalho) com diferentes estratégias de mobilidade social para os seus filhos que passavam pela frequência de colégios particulares e do liceu. Só o Luís, “o escritor” – o próprio Autor – é que patenteia um trajeto atípico, mesmo a nível social: “tinha talento, mas não tinha fortuna” (*id.*, p. 11). Outros personagens: um amigo do Luís é filho de um empregado

do governo civil; uns são funcionários e alguns (poucos) são nobres; o povo é demasiado difuso é sem uma caracterização precisa (costureira, lavandeira, mendigo, ...). Está latente no romance a questão política, centrada nas eleições, mas também no receio de se “voltar ao tempo do sr. Miguel” (*id.*, p. 254) – tema glosado já na poesia como o “do velho jesuitismo”, o das “velhas leis” e “velha teocracia” (*id.*, 1897, p. 11) ou em “Um episódio” (*in id.*, 1883, p. 126-130), onde no diálogo entre Ernesto e João, são afloradas as questões do miguelismo, do governo, do positivismo, do liberalismo, da ciência e da filosofia.

A preocupação de Tarrozo é a defesa da ideia que o talento “é uma forma de elevar” (*id.*, 1886, p. 39) colocando no Luís todo o peso de demonstrar a asserção.

Mas, outros pretextos surgem:

É impossível lutar contra uma sociedade inteira de ambiciosos, de medíocres e de intriguistas que cerra fileiras e forma uma trincheira hedionda, brutal de bestialidade e carne humana para não deixar subir nem valer nada todo o homem honrado, trabalhador, sincero e inteligente que os escalda porque é justo, que os fulmina porque pensa e trabalha, que os deslumbra porque tem ímpoluta a saúde, robusto o espírito e grandes ideias. (...). Quem estuda é um parvo, quem trabalha é um biltre, quem possui inteligência e ideias é um doido e sobretudo um estorvo e um sicário para os medíocres, os sandeus protegidos, laureados e aclamados, que receando uma comparação que os incomoda e os esmaga, tratam por todos os meios de afastar o contendor. (*id.*, p. 192-193)

Galvanizado pela ideia de que o talento e a razão são a base da dignidade humana, focaliza a intriga romanesca neste tópico, recorrendo sucessivamente a um conjunto de anáforas que funcionam como expressão objetiva (ao nível do texto) da sua subjetividade (a realidade biográfica). É, portanto, esta dimensão que nos textos se revê de modo sintomático em toda a construção narrativa das interpelações dirigidas aos destinatários extratextuais, e onde o recorte biográfico é evidente. Reforçando a sua argumentação um inventário de oposições é constantemente glosado: trevas / luz; bem / mal e verdade / erro – declinado também como a oposição entre classes ricas e classes pobres que se assume (ora como metáfora, ora como metonímia) de um trajeto vivido na primeira pessoa – e que no limite significam uma *Geração Nova* que emerge e combate a *Geração Velha*, ou dito de outro modo: a iniciativa, a verdade, o trabalho e a virtude são o contrário da tradição, do convencionalismo, da ociosidade e do vício. O renascer de uma pátria não decrepita (que com alguma insistência

é adjetivada de jesuítica e inquisitorial) tem de ser o fruto de uma consciência que “defenda a verdade” – como escreveu algures numa estrofe de *À Geração Nova*. Mas esta intransigência só pode ser protagonizada por quem “sabe muito e domina a ciência” – ele, Domingos Tarrozo, é então e logicamente o exemplo (ou o paradigma) dessa regeneração, porque “vivendo numa aldeia, ou numa vila, na província” e “aprendendo de qualquer modo – a ler, a escrever e a fazer uma conta elementar”, “precisou de trabalhar para viver” por “ser pobre” (não “pertencia a uma família com recursos bastantes”), mas como “era ao mesmo tempo vivo, inteligente, trabalhador e tinha uma profunda paixão de querer saber tudo, – uma fascinação inconsciente e íntima pelas grandes ideias e uma alma agitada e sensível para todas as belezas da arte”, transformou-se num “publicista profundo, escritor de primeira grandeza” já que “o seu talento, os seus estudos de um solitário e os seus trabalhos de um vencedor, o fizeram um dos primeiros homens deste país e uma das mais notáveis capacidades da Europa” (*id.*, 1888, p. 46 *sq* e p. xi-xii). O impulso da sinceridade leva-o certamente a excessos retóricos, mas é incontornável que – “dissimulado na aparência de um comportamento descritivo e objetivo”, como refere Ph. Lejeune (1975, p. 322) – se encontrem as “metamorfoses da receção” (*id.*) que instituem uma “estética da verdade, quer dizer, da eficácia na transmissão de uma experiência vivida” (*id.*, p. 337 *sq.*). É neste contexto que num conjunto de textos se levantam problemas éticos que, apesar de serem enunciados num registo íntimo, são dados de uma realidade socio-histórica, e documentam a inserção social numa sociedade que avança para a modernidade com instituições novas e em que se sinta “a palpitação da humanidade” e a “afirmação do espírito”. É por esta razão que, como sublinha o Autor, onde o “sufrágio universal se estabelece chegou a espuma luminosa da civilização levada pela ventania do espírito” (Tarrozo, 1898, p. 155, 114). São, portanto, as questões políticas que estão no cerne da passagem do governo dos homens para a administração das coisas – como enfatizou Saint-Simon – mas onde se valorize (e reconheça) que o “próprio indivíduo possa por si mesmo procurar a verdade” porque para a “regeneração intelectual e moral do homem não há outro instrumento mais eficaz, não há outro meio mais racional do que a aplicação da educação por si mesmo” (*id.*, 1888, p. 41), porque

Neste século [XIX] de descobertas e de vulgarização científica por tal modo popularizou as suas conquistas e os seus trabalhos que hoje é uma coisa natural e facilíma a cada espírito poder educar-se a si mesmo – sem nenhum auxílio de

mestres. Basta, para isso, abrir os olhos, – abrir as mãos e apanhar os factos e as ideias que passam no ar em turbilhões. (*id.*, p. 37)

É um afã de “nacionalizar”, tendo em atenção “os costumes pátrios e da alma portuguesa” (*id.*, 1898, p. 155), que orientou Tarrozo na formulação de *reformas* – como ele ousa caracterizar *tudo* o que possa contribuir para disseminar as “ideias invencíveis” – no domínio da prosa e da poética (que passam indelevelmente pela simplificação da ortografia) como as expressa na *Poesia Filosófica* (1883); na implacável crítica ao ensino oficial tecida n’*O Monopólio...* (1888); na defesa de um estado de direito onde a riqueza pública deixe definitivamente de ser gerida por “governos românticos” tal como deixa antever em *Os Tribunais Comerciais* (1893), e na explicitação clara do sufrágio universal e também na apologia da formação de partidos enquanto meios de extinção dos “privilégios feudais” que são seguramente as mensagens de *A Forma de Votar* (1898). A matriz do seu pensamento é indelevelmente a interpolação filosófica que na *Filosofia da Existência* (1881) é pletoricamente inaugurada, radicando na “laicidade mental”, como vinha com pertinência M. Real (2011, p. 62).

Estas são, contudo, outras odisseias que exigem a ousadia de decantá-las, não sendo este o momento de as encetar, mas que são seguramente a nuvem das posições (complexas, contraditórias e, por vezes, antinómicas, mas extremamente modernas) que Domingos Tarrozo defendeu até ao limite da demissão cívica.

5. Notas finais

Três breves notas para terminar este inquérito.

A primeira reporta-se ao universo intelectual que DT construiu – e que funcionou como um esquema de perceção do mundo com lógica e sentido – com base num conjunto de autores (alguns heteróclitos; outros heterodoxos) que circulavam pela Europa, representando, no entanto, expoentes de crítica social e de uma heterogénea reflexão filosófica (ou epistemológica) e que o nosso Autor capta de modo muito fino e com “capacidade discursiva”, como notou D. Santos (2009, p. 127). A originalidade do princípio orientador – a defesa de um “monismo evolucionista” (*id.*) – encontra resistências na putativa comunidade intelectual, justificáveis, provavelmente, pela idade e condição sociogeográfica do Autor. Indagar o processo de contra trajetória biográfica de DT é seguramente um enigma que importa desvendar na sua essência, ou seja no quadro da ligação das diferentes socializações e do

modo como mobilizou e evidenciou (numa leitura pessoal à margem do instituído) uma receção acutilante das grandes questões epocais^[4].

A outra nota que destacaremos remete para o universo cultural e relaciona-se com a natureza científica (ou num sentido mais amplo: cultural) da interpelação que o Autor lança para compreender as relações de dominação, e que ultrapassando as aparências sensíveis dos mecanismos profundos da vida social, questiona a lógica das dimensões escondidas que estruturaram a sociedade. É justamente este o motivo dos permanentes *complots* que enredaram a sua biografia, e face aos quais se quis libertar com ousadia, afastando-se simbolicamente do local para se integrar no universal, como forma de reivindicar a modernidade, quer social – entendida como emancipação nos planos jurídico, social e filosófico –, quer individual – defendendo a autonomia de um eu íntimo e reflexivo.

A última observação tem presente o extremo individualismo de DT e relaciona-se com a existência autoral deste putativo prógono provinciano que não se adapta aos cerimoniais e às regras do campo intelectual que são justamente os requisitos da reciprocidade como condição fundamental para o reconhecimento autoral (Durand, 2008, p.194), porque o campo não se apoia em qualquer conceção essencialista que valida *ad hoc* toda a obra literária; antes pelo contrário, as obras literárias só ganham significação num “espaço de circulação e de acreditação de nomes, formas e valores”, como defende P. Durand (*id.*) no estudo sobre a trajetória sócio simbólica de Mallarmé.

Assim, se as circunstâncias de produção da obra de DT validam, por um lado, a permanente luta contra qualquer forma de amnésia, inclusive a da identidade social; por outro lado, desvendam os descritores da ambição de inserção e circulação precisamente num meio com leis bastante particulares. Neste sentido os seus textos são o projeto autobiográfico dos instrumentos disponibilizados para justificar a pertença ao mundo social.

4 Provavelmente o inventário dos autores manipulados por Domingos Tarrozo se revele de capital importância para compreender a sua leitura dos debates específicos, já que em cada uma das obras, que comentamos, os autores convocados são os especialistas ou os inovadores (*cf.*, Valle, 1994, p. 68-115). Complementarmente e no contexto do campo é pertinente prospetar em que parâmetros se opera a “redescoberta”, a partir de 1930, de Domingos Tarrozo (*cf.*, Reis, 2011; Valle, 1994).

Referências

- BONIFÁCIO, M. F. (2002). *O século XIX português*. Lisboa: ICS.
- CARVALHO, J. C. V. (2005). *Domingos Tarrozo 1860-1933. Vida, Obra e Pensamento*. V. N. Gaia: Estratégias Criativas.
- CORDEIRO, J. A. S. (1999). *A Crise em Seus Aspectos Morais*. Estudo introdutório, organização e notas de Sérgio Campos Matos. 2ª ed. (1ª ed.: 1896). Lisboa: Edições Cosmos / Centro de História da Universidade de Lisboa.
- DOSSE, F. (2007). Le retour de la biographie après une longue eclipse. In Antoine Coppelani & Frédéric Rousseau, dir, *La biographie en histoire. Jeux et enjeux d'écriture* (pp. 17-29). Paris: Michel Houdiard Éditeur.
- DUMAZEDIER, J. (2002). *Penser l'autoformation. Société d'aujourd'hui et pratiques d'autoformation*. Lyon: Chronique Sociale.
- DUPAS, S. (2009). Regards sur la critique littéraire à la fin du XIXe siècle: l'exemple des portraits verlainiens. *ATALA*, 12, 249-263.
- DURAND, P. (2008). *Mallarmé, du sens des formes au sens des formalités*. Paris: Seuil.
- FRIJHOFF, W. (1996). Autodidaxies, XVI^e-XIX^e siècles. Jalons pour la construction d'un object historique. *Histoire de l'Éducation*, 70, 5-27.
- GAMA, M. (2010). A Filosofia na índole nacional. *Theologica*, 2, 557-574.
- GARCIA, E. (1880). Instrução Secundária em Portugal. *O Positivismo*, 2º vol., 465-512.
- GARCIA, J. A. G. (1994). Visión panorámica de la filosofía jurídica portuguesa contemporánea: 1882-1992. *Boletín de la Facultad de Derecho*, 7, 281-308.
- GÓMEZ, A. C., ed. (2001). *Cultura escrita y clases subalternas: una mirada española*. Oiartzum: Sendoa.
- HESPAÑA, A. M. (2004). *Guiando a Mão Invisível. Direito, Estado e Lei no Liberalismo Monárquico Português*. Coimbra: Almedina.
- LAHIERE, B., dir. (2011). *Ce qu'ils vivent, ce qu'ils écrivent. Mises en scène littéraires du social et expériences socialisatrices des écrivains*. Paris: Les Archives contemporaines.
- LEJEUNE, Ph. (1975). *Le pacte autobiographique*. Paris: Seuil.
- LEVÉSQUE, A. (2000). Réflexions sur la biographie historique en l'an 2000. *Revue d'histoire de l'Amerique Française*, 1 (54), 95-102.
- LEVI, G. (1989). Les usages de la biographie. *Annales. Économies, Sociétés, Civilisations*, 6, 1325-1336.
- MENDELLO, V. (1882). Philosophia da Existência II. *Gazetinha*, Ano I, nº. 109, 14 de Maio, 2-3.
- PEREZ, B. (1882). Domingos Tarrozo. Philosophia da Existência. Esboço Synthetico d'uma Pholosophia Nova. – Ponte de Lima, 1881, XXXII-151, p. in 12. *Revue Philosophique de la France et de l'Étranger*, t. XIII, 560-561.

- PEREZ, B. (1884). Tarrozo (Domingos). A Poesia Philosophica, Poemas Modernos, Ponte de Lima, biblioteca do Norte, 1883. *Revue Philosophique de la France et de l'Étranger*, t. XVIII, 232-233.
- PRIETO, C. (2001). Autobiografia e intimidad. In M. Ángeles Hermosilla & Amalia Pulgarín, ed., *Identidades Culturales* (pp. 161-176). Córdoba: Universidad de Córdoba.
- REAL, M. (2011). *O Pensamento Português Contemporâneo 1890-2010. O Labirinto da Razão e a Fome de Deus*. Lisboa: Imprensa Nacional-Casa da Moeda.
- ROCHA, C. (1992). *Máscaras de Narciso. Estudos sobre a literatura autobiográfica em Portugal*. Coimbra: Almedina.
- SANTOS, D. (2009). O pensamento filosófico em Portugal (1942). In Delfim Santos, *Obras Completas II – 1946-1952* (pp. 115-131). Organização e notas de Cristiana de Soveral. 3ª edição: revista e ampliada. Lisboa: Fundação Calouste de Gulbenkian.
- SCHÜTZ, A. (2003). *L'Étranger*. Paris: Editions Allia.
- SORIANO, E. (2007). De quelques illusions sur *L'illusion biographique* à propos d'un texte de Pierre Bourdieu. In Antoine Coppelani & Frédéric Rousseau, dir., *La biographie en histoire. Jeux en enjeux d'écriture* (pp. 115-126). Paris: Michel Houdiard Éditeur.
- TARROZO, D. (2008). *Filosofia da Existência. Esboço Sintético de uma Filosofia Nova*. Apresentação e fixação do texto por José Couto Viana de Carvalho. 2ª ed. (1ª ed.: 1881). [s.l.]: estratégias criativas.
- TARROZO, D. (1883). *A poesia philosophica: poemas modernos: com um programma sobre a renovação científica das litteraturas e um excerpto da poesia nova*. [Ponte de Lima]: Bibliotheca Moderna.
- TARROZO, D. (1886). *Beatriz, a Ruça: episodios da província*. [s.l.]: Bibliotheca Moderna.
- TARROZO, D. (1888). *O Monopólio da Sciencia Official: discussão d'um problema político*. [s.l.]: Bibliotheca Moderna.
- TARROZO, D. (27 de Agosto de 1888). Bilhete-postal, autógrafo. Manuscrito (M/COR/II/8). Porto: Biblioteca Pública Municipal do Porto.
- TARROZO, D. (1893). *Os Tribunais Commerciaes. Breves Considerações Sobre a sua Organização*. [Ponte de Lima]: Typ. Progresso Editora.
- TARROZO, D. (1897). *À geração nova*. Lisboa: António Maria Pereira.
- TARROZO, D. (1898). *A Forma de Votar. Estudo e Projecto de Reforma das Operações Eleitorais*. Lisboa: José Bastos, Editor.
- TARROZO, D. (1932). Um problema social. *Almanaque de Ponte de Lima*, 1933, 66-68.
- TRINCÃO, P. R. (2009). *O Português que se correspondeu com Darwin*. Lisboa: Gradiva.
- VALLE, N. C. (1994). *Domingos Tarrozo: Tentativa de Conciliação da Metafísica com a Ciência no Século XIX*. Tese de doutoramento, mimeo. Rio de Janeiro: Universidade Gama Filho.

Recensões

PROPERTY-OWNING DEMOCRACY: RAWLS AND BEYOND

Martin O'Neill & Thad Williamson.

West Sussex: Wiley Blackwell, 2012. 320 pp.

Marco Loureiro*

marco.daniel.loureiro@gmail.com

This book, organized by Martin O'Neill and Thad Williamson, has contributions by several theorists with the main goal of discussing the objectives, range and viability of a property-owning democracy, aimed at attaining a more just society.

It is divided into three parts. The first part, entitled "Property-Owning Democracy: Theoretical Foundations", is divided into six chapters. Several authors describe the main features of a Property-Owning Democracy, by stressing its similarities and differences with a Welfare State Democracy. In the first chapter, Simone Chambers analyses the theory of justice endorsed by Rawls, in which he upholds a Property-Owning Democracy instead of Welfare State Capitalism. She argues that his egalitarian conclusions imply a revolution, since they

demand, for instance, that a Welfare State be replaced by a Property-Owning Democracy, which would entail a big change in the economic and cultural structures of Western liberal societies. In the second chapter, Ben Jackson highlights the main features of a Property-Owning Democracy, showing that it is supported by both conservative, liberal and socialist politicians and theorists. By widening the possession of capital, and avoiding too much concentration, it meets the demand of equality made by left wing parties, but it also still endorses capitalism rather than avoiding it. It is important to see how an egalitarian endorses Property-Owning democracy. The spreading-out of capital ownership may have to be complemented with political measures that ensure equality among

* University of Minho.

citizens. In the following chapter, Corey Brettschneider addresses the problem of the legitimacy of private property, by analysing some of the classic justifications, such as the nature law justification and the contractualist account of private property. From an egalitarian point of view, since it is structurally easier for the rich to have access to private property than the poor, one must outline policies that avoid the social exclusion of the poor. That claim is the basis of egalitarian thinking, which can be expressed in several ways, such as the defence of a welfare State, or a Basic income, or Private-Ownership Democracy. In chapter four, O'Neill analyses the criticism of Welfare State Capitalism made by Rawls, reaching the conclusion that the main principle the Welfare State cannot ensure is the Difference Principle, since the only way to prevent citizens from being exploited by those who control their jobs and incomes is to promote the distribution of capital ownership, that is, a Property-Ownership Democracy. However, the other principles can be achieved with other policies. For instance, the claim that welfare state capitalism is only interested in *ex post* redistribution is false, since the education policies of several countries adopting a Welfare State Capitalism are granting *ex ante* distribution of human capital (92-93). In chapter five, Thomas claims the

need to combine liberalism with republicanism in order to achieve an effective justice. Although Rawls defends an egalitarianism liberalism, in which he endorses a defence of Property-Ownership Democracy, liberalism may not be enough, because liberal institutions may engender individualism and materialism. Those ills may jeopardize the principle of justice, because those who are well off control the economy and politics, and have the power to change the order of principles. Therefore, republicanism is necessary to prevent domination by those who have political and economic power. Stuart White reached the same conclusion in chapter six, arguing that a liberal account of justice may not be enough to prevent injustice. He uses the notion established by Tocqueville, where he claims that individualism and materialism are two ills of a democratic system. Those ills can be prevented with a republican approach of citizenship, which necessarily demands that people be more engaged politically than is sometimes defended by a liberal approach to justice.

The second part is entitled: "Interrogating Property-Ownership Democracy: Work, Gender, Political Economy" and comprises four chapters. Following the description and discussion of the main arguments and theoretical foundations that support a Property-Ownership

Democracy, this second part focuses on its institutional implications. Several authors seek the best institutional design to implement a Private-Ownership that may serve the purposes of justice. In chapter seven, Nien-hê Hsieh stresses that a Property-Owning democracy is important not only to prevent too much concentration of capital, but also to ensure that workers have a right to a meaningful job. Some of the conditions that can affect workers are job security, working conditions, and the ability to leave a job if they want to. Thus, Property-Owning Democracy allows workers to be more free in their jobs, namely, a basic income allows them to quit an undesired job. Moreover, a wide distribution of capital implies that there are conditions for a workplace democracy, because there are more shareholders that can intervene in the decision process of the enterprise. Therefore, an egalitarian approach to justice must not only think about distributive issues, but also about the intrinsic justice of production. In chapter eight, Robeyns addresses the impacts of a Property-Owning Democracy policy on gender equality and care. First of all, she notes that a big part of the care and household work is unpaid or underpaid, even in industrial developed contemporary societies. Women who choose to be at home are more exposed to injustices, for

instance more vulnerable to divorce. A typical Welfare State answer to this problem is, of course, to transfer public subsidies to help families raise children. However, Robeyns describes several theoretical possibilities, such as implementing full time work, or creating conditions so that relatives and friends can do domestic tasks. But the main question posed in this chapter is about the impacts of Property-Owning Democracy in gender justice. In the following chapter, Waheed Hussain claims that a Property-Owning Democracy is more consistent with democratic corporatism than with a liberal market. According to the author, the difference between those two models lies in the way they approach the task of coordinating economic activity. A liberal model relies mainly on the free market for coordination, whereas democratic corporatism demands more rules by democratic decision. The author gives us the example of associations that represent populations in various rule-making forums and he argues that this model ensures that those rules come about through a process of deliberation among those associations (181). In the next chapter, Schweickart proposes a different model, comparing a Property-Owning Democracy with an Economic Democracy. The main difference between the two is in the way they conceive larger enterprises. Under

an Economic Democracy, society as a whole owns those enterprises. Thus, there are no shareholders. However, those firms are not directly controlled by the state, they are controlled by workers, who have the right to vote every decision within the firm. They do not receive a fixed wage, they receive a salary corresponding to the firm's profits. The advantages of this model are varied. For instance, Schweickart believes that work will be more meaningful under an Economic Democracy, and that probably there will be less unemployment, since there is more democratic control of the economy, thus preventing capitalist crisis.

The third part is entitled: "Toward a Practical Politics of Property-Owning Democracy: Program and Politics", and comprises four chapters. This final part addresses mainly issues related to the practical applicability of a Property-Owning Democracy. In chapter eleven, Thad Williamson points out a practical solution to ensure a more egalitarian society in the United States. Given the fact that 1% of American citizens are very wealthy, he proposes that current taxation of wealth would be used to ensure a Property-Owning Democracy in the next generation. Taxation would be used to provide a bundle of assets to citizens, so that they could pursue life plans of their own choosing, promoting a more egalitarian

culture (232). Those assets would be cash assets, housing-based assets, and stock holdings, which could promote individual freedom of choice and a more egalitarian society. In chapter twelve, Sonia Sodha takes into consideration a near term vision of implementing a Property-Owning Democracy. Taking into consideration the Rawlsian primary goods, long term distribution of assets is not enough to guarantee that every citizen has access to them. In order to pursue a good life, one must consider capabilities, which comprise both economic resources and human capabilities, such as mental and physical health, skills and knowledge (250). There is no necessary causal mechanism between access to financial assets and freedom to choose our personal goals. Factors such as education and health are of paramount importance towards promoting individual success, therefore an efficient egalitarian policy must ensure measures to fight against lack of education and health. In chapter thirteen, Alperovitz begins by noticing that political power is not able to effectively implement an egalitarian theory of justice, since even rich developed countries tackle with economic problems, which are increasing with the financial crisis and globalization. Thus, it is important to find economic alternatives. Even though a Property-Owning Democracy

is not yet fully implemented, Alperovitz points out some cases of democratic ownership, such as worker-owned firms, cooperatives, and local and national public enterprises. Those examples are what he calls a “pluralist commonwealth”, which can be a solution to the modern financial problems of globalization. Williamson closes this final part, discussing the possibilities of implementing a Property-Owning Democracy in the United States of America. In that context, Williamson exemplifies some policies that took place in America during Obama in order to fight some of the social costs of liberalism. Also, according to a survey, many Americans support government-provided jobs for the unemployed, as well as universal healthcare coverage and a minimum wage high enough to live decently (292). Those facts show that there is a favourable public opinion for implementing egalitarian measures, in spite of the fact that America is known as a strong

liberal culture. However, Williamson is aware that it will be difficult to implement a Property-Owning Democracy, for many cultural reasons. For example, there is a high cultural valorisation of wealth, and there is still resistance to an effective taxation. The solution to these difficulties is to inform American citizens about the advantages of a Property-Owning Democracy, showing its merits in providing solutions to modern challenges.

Overall, this book offers the readers a powerful insight into the subject of Property-Owning Democracy, by showing its main arguments and the criticisms it faces. Moreover, the book makes a valuable contribution to a serious public debate about the implementation of a Property-Owning Democracy in liberal democratic countries, which can help overcome the current financial and economic crisis, by stressing some practical policies that could be undertaken by governments in those countries.

Cosmopolitan Challenges

Cosmopolitan challenges.

Introduction

David Álvarez, João Cardoso Rosas

Implementing global taxes on natural resources: a social choice approach

Ali Emre Benli

What can cosmopolitanism bring to the political conception of justice?

Thomas Nagel's reconstruction of the idea of global justice

Blondine Desbiolles

Schelling and the different forms of state from his *New Deduction of Natural Law*

Miguel Ángel Ramírez Cordon

The concept of *Volk* in Heidegger as an exponent of the fundamental ontological structure of *Mit-sein*

Fernando Gilabert

Caring for strangers: can partiality support cosmopolitanism?

Pilar Lopez-Cantero

500 Anos de Utopia

Utopia, ou a função política do imaginário

Acílio da Silva Estanqueiro Rocha

Homenagem a René Girard

Théorie mimétique et philosophie. Hommage à René Girard

Charles Ramond

Vária

A lógica do desmedido como traumatologia do ser

– Martin Heidegger e Günther Anders

Bernhard Sylla

Benjamin y el problema de la reproducibilidad técnica

Marco Marian

Playing the transatlantic card: the British anti-lynching campaigns of Ida B. Wells

Joanne Paisana

Desafios da sociedade global: a reflexão irónica de David Lodge

Maria do Carmo Cardoso Mendes

O sonho da interpretação – o sentido como reconstrução em Freud e Adorno

Ângelo Martingo e Carla Alexandra Paiva

Contested imprints: the letters of the *Black Dwarf* in London to the yellow bonze at Japan

Georgina Abreu

Culturas, diásporas e cumplicidades (Vieira da Silva sob os olhares de Agustina e Sophia)

Isabel Ponce de Leão

Prólogo a um estudo da hermenêutica espinosana ou o caminho de uma proposta libertadora da exegese bíblica

Paulo Alexandre e Castro

Metáforas do quotidiano, pensamento coletivo e cultura no crioulo cabo-verdiano

Elvira Gomes dos Reis

Escritas da periferia: Domingos Tarrozo (1860-1933)

- um inquérito ao universo da autodidaxia em Portugal, na transição para o século XX

José António Afonso

Recensões

Property-owning democracy: Rawls and beyond

Martin O'Neill & Thad Williamson

Marco Loureiro